

Е. С. Черепанова

«ЗАПОЗДАЛОЕ» ПРОСВЕЩЕНИЕ В АВСТРИИ: ФИЛОСОФСКОЕ ВЛИЯНИЕ Г. В. ЛЕЙБНИЦА, И. КАНТА, И. Г. ГЕРДЕРА

Период правления императора Иосифа II (1780–1790), сына Марии-Терезии, называют обычно десятилетием австрийского Просвещения. В это время открываются народные школы, в учебных планах которых ряд сугубо религиозных дисциплин заменяется более практическими, светскими предметами. Развитие народного образования осуществляется за счет тех поступлений в казну, которые обеспечивают деятельность католической церкви. Именно в этот «йозефинский» период отменяется крепостная зависимость. В 1781 г. Иосиф II принимает своего рода декларацию о веротерпимости, в которой лютеранам, кальвинистам и приверженцам иных христианских конфессий обещаны свобода вероисповедания и равенство в гражданских правах. Правда, это не означало, что протестантам будет разрешено осуществлять культовые действия; как и прежде, запрещалось строительство протестантских церквей. Но все же такая политика «великодержавной толерантности» резко отличалась от прежней политики дома Габсбургов и вызвала активное противодействие католического духовенства. Папа Римский лично приезжал в Вену, дабы образумить просветителя на троне.

Желая подвести под существование государства единый культурный фундамент, Иосиф II официально объявил в 1784 г. немецкий язык государственным. Однако это, вопреки ожиданиям, не повлекло за собой распространения просветительских идей, столь убедительно изложенных на немецком языке. Ни единство языка, ни единство культуры не было достигнуто. Результат оказался прямо противоположным: последовало не только развитие национальных языков, но и развитие различных диалектов немецкого языка, которые из простонародных и бытовых превратились в литературные. Острота «языкового вопроса» в Чехии и Моравии сохранялась вплоть до распада Австро-Венгрии в 1918 г.

Когда Иосиф II был при смерти, некоторые из его реформ были отменены, но решения об упразднении крепостного права и о веротерпимости остались в силе. Это не означало, однако, ослабления католического влияния в области культуры: католицизм — при отсутствии национального, языкового и культурного единства страны — оставался главным, если не единственным средством для духовного обеспечения государственного единства империи Габсбургов. Австрийский католицизм обеспечивал в это время сознание австрийской идентичности, позволяя австрийцу отличать себя как от немца, так и от прочих европейцев-католиков. Особость австрийского католицизма состояла в том, что, как *католицизм*, он противостоял протестантству в Германии, а как *австрийский католицизм*, ставящий кайзера и собственную страну выше папы и всемирной церкви, — католицизму Рима.

Начиная с 1720 г., идентичность австрийского сознания и политическая власть Габсбургов во многом определялись именно противостоянием протестантской Рефор-

Черепанова Екатерина Сергеевна — д-р филос. наук, профессор, Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б. Н. Ельцина; e-mail: dek316@yandex.ru

мации. Хотя к 1550 г. протестантизм исповедовало уже большинство немцев, в габсбургских землях он постепенно утрачивал свое влияние. Католические миссионеры развернули в сфере образования активную деятельность, которая продолжалась до 1869 г., открытые ими народные школы способствовали распространению и укреплению католической веры в народной среде.

Провозглашенная Иосифом II религиозная толерантность была на практике слишком ограниченной, чтобы реально затронуть интересы католической церкви. Объявленное в 1781 г. равенство гражданских прав католиков и не католиков не привело к равенству церквей: за католиками сохранилось исключительное право на публичное богослужение. Хотя монархия и признала, что в государстве «возможны» лютеране, кальвинисты и православные, «было введено обязательное религиозное обучение в течение нескольких недель под руководством католического священника» [1, с. 216].

Иосиф II стремился к тому, чтобы австрийское католичество превратилось в духовную силу, консолидирующую общество, крайне разнородное в национальном отношении. Он уделял огромное внимание образованию священников, подчеркивая, что государству нужны не монахи, а духовники, которые смогут обеспечить возможно более широкое распространение австрийского католического мировоззрения во всех слоях общества. Австрийский католицизм выступал не столько как государственная религия, сколько как *государственная* религия. Через посредство ее (но не ради нее!) определялись идеологические и культурные приоритеты, сыгравшие значительную роль в формировании австрийского менталитета и австрийской философской традиции.

Австрийский католицизм, отвечая на реформы Иосифа II, должен был покончить с традиционными поисками «абсолюта» и схоластикой, чтобы превратиться в интегрирующую политическую метафизику и стержень мировоззрения населяющих страну народов. Показательным для этого поворота было произошедшее в «йозефинское десятилетие» превращение практически всех университетов (кроме Венского и Пражского) в лицеи по подготовке священников, чиновников и хирургов.

В период реформ на первый план выходит философская система Г. В. Лейбница. «Реформа в области философского образования 1752 г. обернулась против господства аристотелизма и учения о материи и форме перипатетиков (барочную схоластику сменила система Лейбница—Вольфа)» [2, S. 96]. В западных исследованиях, посвященных истории австрийской философии, особенно ярко подчеркивается принципиальное влияние философии Г. В. Лейбница на формирование австрийской философии и культуры. Если в 80-е годы чаще упоминается популязатор Лейбница — Христиан Вольф [3, S. 17], то в 90-е приоритет отдается все же самому Лейбницу.

П. Кампиц напрямую связывает развитие австрийской традиции с именем этого философа, подчеркивая, что он, «не будучи австрийцем, предопределил все будущее Австрии» [4, S. 69]. Его поддерживает и группа авторов уже цитировавшейся [2] монографии «Уходящий гуманизм — затянувшееся Просвещение», целенаправленно изучающих «подводные» влияния в истории австрийской философии и культуры.

Г. В. Лейбниц неоднократно бывал в Австрии при дворе в 1688 и 1700 гг. и даже жил в Вене в течение двух лет (1712–1714). Здесь была написана «Монадология», воплотившая идеальный вариант соединения иерархичности мира, его определенности Богом и перспективы развития науки как естественной теологии, где «согласие знания с благочестием достигалось бы... не только механически» [5, с. 180].

В философии Лейбница принципиально подчеркивалась неразрывная связь (крайне актуальная для католического австрийского сознания) между математикой и метафизикой, механикой и учением о «конечных причинах». В его философии идея естественнонаучного прогресса не противоречила барочной картине мира, а делала ее более прочной, обоснованной и «верноподданной».

Наиболее актуальным в монадологии был принцип гармонии целого и частей, в соответствии с которым монада оказывается «постоянным живым зеркалом универсума» [6, с. 423]. Вселенная представляет собой своего рода «стерео»-мир, где любая единичность столь же богата многообразием, как и множественность. «Всякую часть материи можно представить наподобие сада, полного растений, и пруда, полного рыб. Но каждая ветвь растения, каждый член животного, каждая капля его соков есть опять же такой же сад, или такой же пруд» [6, с. 425]. Отсюда следовал принцип ценности единичного, который транслировался не только в сферу естественнонаучных проблем, но прежде всего в социально-политическую область, где он гармонировал с уже сложившимся «барочным католицизмом».

Универсум, состоящий из монад, позволял представить отношения многонациональной державы в духе «предустановленной гармонии». Каждый народ в этом «государственном универсуме» представлен уникальным, неповторимым, единичным, но все же — зеркалом основных государственных принципов. Г. В. Лейбниц «изобразил в своей естественной онтологии, с одновременной реминисценцией к божественной силе первопричины, благочестие набожного австрийца с его... преклонением перед властью» [7, S. 19]. При всем этническом многообразии в этом гармоничном мире нет народов, которые могли бы себе позволить не признавать власть и совершенство Бога — и, соответственно, власть государства.

В таком контексте идеи Г. В. Лейбница звучали, с одной стороны, достаточно гуманистично, восстанавливая самоценность единичных субъектов государства, с другой — вовсе не крамольно, так как предполагался лишь «божественный» порядок реализации этой самоценности. Таким образом, «естественная онтология» закладывала основания для «онтологии общественного синтеза, как базис отношений правовых норм и жизненных связей» [7, S. 191]. В гармоничном мире Лейбница отношения государства и гражданина выходят на первый план, коль скоро, несмотря на божественную определенность мира, Бог удаляется из непосредственных жизненных связей в бесконечный финал причинно-следственных зависимостей в качестве конечной причины. Люди оказываются «привязаны к творцу... как к нашему владыке и конечной причине, который должен составить всю цель нашей жизни и один может составить наше счастье» [6, с. 429]. Но гражданские и правовые отношения отражают принципы божественного мира в целом, поэтому они, с одной стороны, «естественны», а с другой — отводят субъектам ту степень свободы, которая определена законами универсума.

Идея множественности субстанций, объединенных единым порядком существования, на редкость удачно позволяла удовлетворить потребность в модернизации государственной идеологии в духе просвещенного абсолютизма и создавала иллюзию резонанса с общественными социально-политическими изменениями. Следует подчеркнуть, что идеи Лейбница не только были популярны, но лежали в основе официальной философской доктрины Австрии, правда, в том виде, какой придал им Х. Вольф. Австрия, по сравнению с Германией, больше знала и поддерживала идеи Х. Вольфа, который стал философским авторитетом у себя на родине лишь после смерти в 1754 г.

Христиан Вольф сохранил и актуализировал именно наиболее важную в политическом смысле концепцию телеологического божественного универсума. Если учесть, что И. Кант в Австрии достаточно скоро был официально запрещен, то можно говорить, что идеи Лейбница надолго утвердились в австрийской культуре, в отличие от Германии, где авторитет его последователей был поколеблен «Критикой чистого разума».

Однако влияние Г. В. Лейбница не ограничилось вторжением в социально-политическую доктрину, а простиралось и на формирование того специфического круга проблем, который представлен в философии Б. Больцано.

Б. Больцано, которого называли «Лейбницем на богемской почве» [8, с. 16], увлекался логикой и математикой, и так же как Лейбниц пытался в своей преподавательской деятельности решить проблемы веротерпимости и сохранения христианской нравственности. Не случайно именно философия Лейбница становится для Б. Больцано своего рода философской схемой, основой для освоения новых философских проблем. Среди его трудов есть произведение, специально посвященное анализу различий между его воззрениями и взглядами германского философа. При этом стоит подчеркнуть, что Б. Больцано, как и Г. В. Лейбниц, отдавал должное Р. Декарту и Б. Спинозе, однако хорошо знал и основные труды немецких идеалистов, с которыми активно полемизировал.

Собственно, все произведения Б. Больцано наполнены этой полемикой с прошлыми и современными ему философскими системами, так как автору необходимо убедить себя и своих читателей в разумности и реализме собственной философии. «Исправления» философии Г. В. Лейбница были вызваны необходимостью сделать ее более реалистичной, связать с открытиями науки и веяниями Просвещения. Б. Больцано испытывал большое влияние так называемого богемского католического Просвещения, которое формировалось опять-таки на основе философии Лейбница, а также учений французских материалистов, реформаторов янсенизма.

Примером такого исправления может служить проблема субстанции, монады. Монада — центральное понятие в философии Лейбница, и главным ее свойством является возможность восприятия, которая, в свою очередь, отражает место монады в иерархии универсума. При этом монада-субстанция не могла вступить во взаимодействие с другими монадами, так чтобы повлиять на их развитие — ведь у монады нет «окон». Б. Больцано полностью соглашается с такой характеристикой монады (он называет ее простой субстанцией), но принципиально возражает по поводу «окон». Он называет «более чем смешным то, что у монады “нет окон”... мир Больцано — это развивающийся мир» [9, S. 56]. «Простые субстанции» могут воздействовать друг на друга, и главная их способность — это способность к активной деятельности. Он вводит даже понятие «закон взаимодействия», под влиянием которого субстанции перестают быть просто зеркалом вселенной, а способны также влиять на состояние универсума.

Б. Больцано пытается представить субстанции более самостоятельными, способными воплощать единство мира по сущности, а не в силу «предустановленной гармонии». Это еще больше, по мысли философа, должно подтвердить учение Лейбница о непрерывности мира. Но эта непрерывность для Б. Больцано указывает прежде всего на то, что в мире нет ничего мертвого. Если мы допускаем, что полипы и черви способны к ощущению, то мы не вправе лишать этой способности и весь остальной неорганический мир, ибо «в творении Бога нет нигде неживого» [10, с. 265].

Г. В. Лейбниц настаивал на том, что материя и вещи не являются субстанциями, «материальные вещи сами по себе суть не что иное, как упорядоченные феномены» [5, с. 533]. Это не устраивало Б. Больцано, который видел в подобном утверждении указание на нереальность воспринимаемого. Безусловно, реальные вещи как совокупность субстанций существуют с той же степенью достоверности, как и субстанции, поэтому восприятие отражает их свойства. Такой спор с Лейбницем не означал, что Б. Больцано принципиально модернизирует учение немецкого философа, напротив, в самой важной части своего учения — в этике — Больцано продолжает рационализм Лейбница. Вся его философская деятельность направлена на то, чтобы создать универсальную нравственную философию, действенную, принятую молодежью. «В “Наукоучении” он специально рассматривает логику норм, или деонтическую логику, являясь одним из пионеров в этой области. Пытаясь избежать натуралистического обоснования нравственных принципов, он ставит высший нравственный закон даже над Богом» [8, с. 171].

Расширение возможности субстанций как общеметафизическое рассуждение должно было привести к политическим выводам, т. е. повлиять на расширение прав подчиненных Габсбургам народов. Возможно, это была чисто просветительская иллюзия (как часть популярной в ту пору идеи «просвещенной монархии»). Но эта идея очень увлекала Больцано, ведь он был чех по национальности и его творчество пришлось на период национального возрождения Чехии (тогда Богемии).

Не стоит забывать и о том, что необходимость корректировки была обусловлена также несовпадением церковных мировоззрений, и в споре с Лейбницем Больцано отстаивал католическое видение мира. Развивая в «Атаназии» идею активности субстанции и принцип постоянного становления, Б. Больцано настаивает на сохранении важного для католической идеологии постулата постоянного творения мира Богом [9, S. 57].

Именно благодаря выступлениям Б. Больцано, на которые приходило такое множество слушателей, что лекции перенесли из университетской аудитории в зал собора, к идеям Лейбница сформировалось особое отношение. С одной стороны, как догмат университетского образования они критиковались, с другой, напротив, принимались как символ прогрессивных идей. Поэтому влияние концепции германского философа так высоко оценивается современными специалистами по истории австрийской философии.

Идеи Г. В. Лейбница постоянно исправлялись и преодолевались, сохраняя, тем не менее, свою значимость в качестве мировоззренческой схемы, списка важнейших философских проблем, наконец, метода. И лишь в начале 1920-х годов австрийский писатель Герман Брох провозгласит финал миропонимания в духе Лейбница: «Первопричина вышла за пределы “конечной” бесконечности все еще антропоморфного бога в истинно абстрактную бесконечность... космогония не опирается больше на Бога, она покоится на вечной продолжаемости вопросов» [11, т. 2, с. 111].

Опираясь на лейбницевскую систему, австрийская философия полемизировала с учением И. Канта, находя в идеях Лейбница возможность гармонии природного и божественного, научного и метафизического, веры и знания. Однако в период выхода «Критики чистого разума», который совпал с периодом «просвещенного» правления Иосифа II, мало кто мог предполагать, что в будущем принципиальное антикантианство станет основанием типологии австрийской традиции. «Критика...» была воспри-

нята как еще один аргумент в пользу Просвещения, как духовная поддержка начатых реформ, как прорыв к новым вершинам свободы для естествознания и науки.

«Наиболее значительным ранним популяризатором кантовской философии был именно австриец — Карл Леопольд Рейнгольд (1758–1823)» [4, S. 155], который не только написал целую серию работ, посвященных комментированию и обсуждению доктрины И. Канта, включая «Письма о кантовской философии» (1786), но и постоянно выступал с лекциями, обращая в кантианство сотни студентов, в том числе и в Германии. Правда, при всей своей восторженности К. Л. Рейнгольд представлял идеи кенигсбергского мыслителя в непрерывной полемике с привычной лейбницевской системой и в контексте идеологии йозефинского Просвещения.

Можно предположить, что ценность философии Канта для него заключалась именно в перспективе изменения духовной ситуации, скорее, с точки зрения социально-политической, чем собственно философской. Рейнгольд мыслит просвещение народа, «освобождение его от оков невежества именно в законосообразной и воспитующей деятельности просветителя» [3, S. 9]. Иными словами, изменение сознания должно было происходить «сверху», постепенно, путем реформ, которые осуществляет монарх, согласный с силой и свободой разума; он создает условия для реализации этой свободы освобожденному от предрассудков народу.

Кант же в первую очередь обращался к ученому, к философу, ориентируясь на рефлексию самосознания свободного «Я», не оглядываясь на социальные условия и последствия этой рефлексии. Это противоречие заставляло Рейнгольда адаптировать кантовскую философию в духе йозефинства, отчего при достаточно быстром распространении в Вене второго издания «Критики...» (1788) ее мало кто понимает в том контексте, какой предлагает Кант. В. Зауэр приводит очень показательное письмо Канту одного из ранних австрийских кантианцев Андреаса Рихтера (1760–1827), из которого становится ясной ситуация с популярностью Канта в Вене: «Ваша “Критика чистого разума” сделала все мыслящие головы вашими сторонниками и для меня это тем более важно, ведь я уже “ваш” философ, хотя ни с кем в Вене не могу обсудить вашу философскую систему. В Вене мало кто чувствует вашу философию. Ваша “Критика...” произвела сенсацию, но не составила вашего счастья... Есть те, кто ничего не создает, но искажает смысл каждого предложения. Есть и те, кто знает лишь название вашей “Критики...” и этим ограничивается, чтобы глубокомысленно возражать. Такова судьба вашей “Критики...” в Вене» [3, S. 10].

В этом непонимании отразилась своего рода «отсталость» австрийского католического мировосприятия, еще только переживающего просветительский энтузиазм социального реформирования, не понимавшего необходимости обращения к проблемам гносеологии и онтологии на уровне самосознания, т. е. в протестантском духе. Австрийскую философию в большей степени занимал аспект противопоставления веры и знания, именно в этом была новизна, свежесть «освобождения». Поэтому раннее увлечение Кантом в Австрии можно назвать скрытой реформацией в области католически укорененной метафизики. Такое могло произойти только потому, что господство в учебных планах философии в духе Лейбница—Вольфа в период йозефинства сделало «австрийскую философию открытой влиянию северо-немецкой протестантской культуры» [3, S. 17]. И именно поэтому Канта запретили не сразу, так что с его философией в той или иной степени смогла познакомиться интеллектуальная элита, чтобы, впрочем, впоследствии с критики Канта начинать философскую эволюцию.

Наибольшим нападкам подверглась не «Критика чистого разума», а кантовские рассуждения о морали и религии. Если «Критика...» определила свободу философа относительно естествознания и метафизики, причем критическая позиция оказывалась методологическим условием философствования, то «Религия в пределах только разума» (1793) открывала простор критике и рационализму в вопросах веры — в той области, где свобода изначально ограничена самим фактом веры. Для Канта очевидно, что подлинно философский разум не может следовать никакой религии, кроме «религии» рационального познания. Но разум практический, диктующий формулы нравственного поведения, не может достичь высшей степени свободы этики долга, не может изменить пока несовершенную нравственную природу человека. Именно поэтому основоположения разумной веры не выражаются только в моральных нормах, но облачаются в положительную форму религиозных догматов. Если человек видит моральный закон как божественную заповедь, он соглашается с его универсальной нравственной силой и воспринимает его как истинно-должное.

И. Кант настаивает на том, что философия имеет все права для того, чтобы рассуждать о Боге; разума достаточно, чтобы определить мыслящему человеку роль и место религии в его сердце. Из всех религий (и особенно в отличие от иудаизма) Кант выделяет христианство, так как только Христос возвращает религию к ее основанию в разуме, к моральным принципам. Ибо если рассматривать религию субъективно, то она «есть познание наших обязанностей как божественных заповедей» [12, с. 224]. Именно в этом уникальная сила христианства, так как будучи моральным, оно обращается к разуму, не связано с обычаем, традицией и доступно любому человеку, наделенному разумом, независимо от цвета кожи.

Кант критикует и с тотальной последовательностью рационалиста доказывает абсурдность религии, отягощенной культами, при этом он не отвергает социальной и культурной роли культа, но открывает бесперспективность религиозной суетности в пределах субъективного бытия. Крайне вредным для человеческой морали, и особенно для субъективной моральности, является стремление создать себе бога, «которого мы легче всего можем склонить на свою сторону и освободить от обременительных и бесполезных усилий воздействовать на сокровеннейшую сущность нашего морального образа мыслей» [12, с. 241]. По мере развертывания критики становится ясно, что Кант обращается прежде всего к католической церкви. Именно ее превознесения жертвенности, ее культ покаяния, бичевания, паломничества есть усилия, менее всего способствующие моральному поведению людей.

Исторические формы религии, которые возникали по мере морального развития человека, совершенно оправданны, но нельзя остановить необходимый нравственный прогресс, «в котором человечество все с большим совершенством коренится в организации самого разума» [13, с. 139]. Если какая-либо церковь пытается затормозить этот прогресс или присвоить себе право быть целью и вершиной религиозной и моральной истории, это приводит к «иллюзии» религии, к лжеслужению Богу. Ибо относительно современного мыслящего человека, того уровня прогресса разума, который достигнут сегодня, можно понять, что «все, что человек сверх доброго образа жизни предполагает возможным сделать, чтобы стать угодным Богу, есть лишь иллюзия религии и лжеслужение Богу» [12, с. 243]. Очевидно, что И. Кант выступал в этой работе от лица протестантской культуры, при этом предполагая еще и перемены в рамках самого протестантизма. Такая революция в области религиозного мировоззрения была совершен-

но невозможна в условиях столь долгого господства в Австрии католического образования и католической культуры, неразрывно вплетенных в региональное сознание.

Австрия, в свете влияния французской революции и в рамках католического неприятия И. Канта, категорически запретила какие-либо формы обсуждения и пропаганды его идей. Так, в середине 1792 г. была запрещена «Всеобщая литературная газета», которая занималась распространением идей кантовской философии, а в 1796 г. были запрещены и революционные труды И. Г. Фихте. Таким образом, австрийское кантианство не развилось в полной мере, но как антикантианство проявлялось в большинстве философских произведений, авторы которых считали своим долгом начинать любые философские рассуждения с критики кенигсбергского мыслителя.

Среди ярких философских фигур, оказавших сильное влияние на формирование австрийской философии, нужно также назвать И. Г. Гердера (1744–1803), которого относят к творцам национальной мифологии Австрии [2, S. 85]. Вся философия Гердера проникнута энтузиазмом национальной идеи в духе классического либерализма, когда история мыслится как прогрессивное развитие полноценных наций-государств, каковые, в свою очередь, есть условие прогресса. В рассуждениях Гердера Европа предстает одновременно объектом критики, как раздираемое военными и политическими противоречиями единство разных стран, и примером той климатической и культурной почвы, на которой вырастет некое новое единство «больших» наций. Основанием такой перспективы, по Гердеру, являются естественные законы природы, определяющие взаимовлияние климата, почвы, морей, рек, крови народов и просто всплесков движущейся «человеческой энергии» [14, с. 577]. Народы, населяющие Землю, подчиняются тем же законам, что и растения, животные, тем же стихиям климата противостоят, и поэтому у каждого народа своя роль в истории, «все, что может существовать, существует, если не сегодня, так завтра» [14, с. 346].

В австрийском увлечении Гердером отразилось отношение не столько к Гердеру, сколько к Канту. Но если увлечение И. Кантом так и не отразилось в учебных планах университетского образования, где теологическое и философское образование шли рука об руку, а рассуждения в духе «Религии в пределах только разума» были совершенно недопустимы, то И. Г. Гердер, в значительной степени отражавший в своей философии взгляды И. Канта, но непримиримо критикующий оппонента в его абстрактной сфере, представлял собой идеальный вариант своего рода «скрытого» кантианства. Все это, с учетом того, что и просветительские идеи, и революционные идеалы в концепции Гердера проходили своего рода «национализацию», делало его философию значимой для австрийской культуры.

Благосклонность к учению Гердера просвещенной австрийской интеллигенции и либерально настроенных приближенных кайзера отнюдь не была взаимной. Гердера можно назвать певцом немецкой национальной идеи, которому крайне досаждали униженное положение немцев, европейская снисходительность к раздробленной и отсталой в политическом плане Германии. Он свято верил в силу немецкого духа и предлагал Европе увидеть в этой отсталости суть и грядущую силу немецкого народа. «Осторожному, добросовестному... характеру немцев не доставило бы, конечно, удовольствия, если бы его заставили обсуждать судебные или политические дела по последней французской моде и надели на него тягостное ярмо народоправства бесчисленных муниципалитетов... мы можем взирать на французскую революцию так, как смотрят с высокого берега на кораблекрушение в открытом море» [14, с. 307].

Гердер совершенно не понимал и не принимал амбиций тогдашней Вены в деле объединения германских народов. Если немцам и уготована новая история после объединения, то кайзер Иосиф II не сыграет в этом никакой роли: его потуги подражать Фридриху, как полагает Гердер, смешны, а планы духовной революции ограничились сводом законов. Он посвящает Иосифу II статью (впоследствии переделанную в диалог «Суд мертвых над кайзером»), в которой крайне негативно оценивает его «просветительскую» деятельность. Писатели творили под властью кайзера, но не благодаря его власти, книг он не читал, сочинял предписания, хотя мыслил себя, подобно Фридриху, писателем. Но более всего Гердера возмущает то, что завоевательная тактика Иосифа II представила немцев варварами в глазах Европы, подтвердив ложные измышления Тацита.

Наибольшей критике Гердер подверг имперскую межнациональную политику Иосифа II, его централизм, который уравнивает (вопреки природе!) народы, находящиеся на разных стадиях развития, народы разной культуры, «разной ступени воспитания», разной веры и совершенно различных языков. Слияние в империи культур и языков представлялось Гердеру культурным абсурдом, запущенным садом, в котором садовник выращивает все цветы по правилам ухода за розой.

Гердеровская критика йозефинства может быть сведена к трем пунктам: он критиковал деспотизм, в рамках которого были проведены реформы против желания народов; критиковал централизм и законодательство о языке Иосифа II; наконец, вершиной критики было неприятие полиэтнического государства, так как «естественное» государство может охватить только один народ.

В результате этой критики «Письма о гуманизме» были запрещены в Австрии, а философия истории и работы И. Г. Гердера по языкознанию продолжали обсуждаться, но уже с меньшим «просветительским» резонансом. Просветительские идеи как Канта, так и Гердера были изучены, но тут же лишены революционной поддержки либеральной идеологии, став лишь катализатором складывающейся региональной культуры и схемой регионального мироотношения.

В то же время ситуация «затянувшегося», «неспешного» Просвещения создала определенные условия для восприятия идей немецких романтиков, критиковавших просветительство и либерализм. После смерти Иосифа II всякие просветительские лозунги были забыты, Австрия стала плацдармом реакции против социальных перемен и революций.

Литература

1. *Полтавский М. А.* История Австрии. М: Институт всеобщей истории РАН, 1992. 369 с.
2. *Priglinger W.* Verdrängter Humanismus und verzögerte Aufklärung // Verdrängter Humanismus und verzögerte Aufklärung. Wien: Österr. Bundes Verlagsgesellschaft mbH, 1992. 435 s.
3. *Sauer W.* Österreichische Philosophie zwischen Aufklärung und Restauration. Amsterdam: Rodopi, 1982. 395 s.
4. *Kampits P.* Zwischen Schein und Wirklichkeit. Wien: Österr. Bundes Verlagsgesellschaft mbH, 1984. 231 s.
5. *Лейбниц Г. В.* Сочинения: в 4 т. Т. 1 / пер. с лат., фр. и нем.; ред. и сост. тома, авт. вступ. ст. и примеч. В. В. Соколов. М.: Мысль, 1982. 636 с.
6. *Лейбниц Г. В.* Сочинения: в 4 т. Т. 4 / пер. с фр. и лат. К. Истомина, Ф. Смирнова; ред. тома, авт. вступ. ст. и примеч. В. В. Соколов; М.: Мысль, 1989. 557 с.
7. *Benedikt M.* Einleitung // Verdrängter Humanismus und verzögerte Aufklärung. Wien: Österr. Bundes Verlagsgesellschaft mbH, 1992. 435 s.
8. *Колядко В. И.* Бернад Больцано. М.: Мысль, 1982. 197 с.

9. *Bauer R.* Der Idealismus und sein Gegner in Österreich. Heidelberg: Univ. Verlag, 1966. 326 s.
10. *Больцано Б.* Парадоксы бесконечного: изданные по посмертной рукописи автора Др. Фр. Пржигонским / пер. с нем. под ред. проф. И. В. Спешинского. Одесса, 1911. 265 с.
11. *Брох Г.* Лунатики: Роман-трилогия: в 2 т. / пер. с нем. Н. Л. Кушнира, комм. автора. Киев: Лабиринт; СПб.: Алетейя, 1996–1997. Т. 1. 432 с.; Т. 2. 416 с.
12. *Кант И.* Религия в пределах только разума // И. Кант. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. 710 с.
13. *Виндельбанд В.* От Канта до Ницше: История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками / пер. с нем. М.: КАНОН-пресс, Кучково поле, 1998. 495 с.
14. *Гердер И. Г.* Идеи к философии истории человечества / отв. ред. А. В. Гулыга; пер. и примеч. А. В. Михайлова. М.: Наука, 1977. 704 с.

Статья поступила в редакцию 6 декабря 2012 г.