

Рецепции платонизма

Алексей Стрельцов

Эпистемологическая триада в «Сократических достопамятностях» И.Г. Гамана

ALEXEY STRELTSOV

EPISTEMOLOGICAL TRIAD IN THE *SOCRATIC MEMORABILIA* OF J.G. HAMANN

ABSTRACT. In his debut 1759 work *Socratic memorabilia* (*Sokratische Denkwürdigkeiten*) directed at Riga entrepreneur I.K. Berens and philosopher I. Kant, Johann Georg Hamann aimed to interpret Socratic ignorance and provide an apologetic of his own stance in life. Hamann's interpretation significantly differed from the prevalent 18th-century image of Socrates as a champion of reason. For Hamann, the paradox of Pythia's proclaiming a man who said of himself that he "knows nothing" as the wisest reveals the principle of *coincidentia oppositorum*. To realize his program, Hamann uses, among others, philosophers of Modern times, such as F. Bacon and D. Hume. Hume's sensualism, in particular, rendered a major influence on Hamann's view of "faith" in its relation to reason. According to Hamann, Socrates had reached a limit in his way of self-knowledge by recognizing or "believing in" his ignorance. To break through an impasse, he had to resort to an external agent (*daimon*), which was equivalent to reliance on tradition or external authority despised by the Enlightenment thinkers. Socratic ignorance was not just partial or insufficient knowledge, but rather comprehensive ignorance as feeling (*Empfindung*). It represented the final step of his inner development while challenging the sophists who did not push through to the limits of self-knowledge like Socrates did. Through his triad of *self-knowledge – ignorance – being known* Hamann transfers the historical Socrates into his own framework, bringing the key concept of faith (*Glaube*) into his discussion with the representatives of the Enlightenment. Though not an irrationalist, Hamann emphasizes the non-rational aspect of self-knowledge that was assumed in Antiquity, while his *Aufklärung* counterparts looked askance at it.

KEYWORDS: Hamann, Socrates, *Sokratische Denkwürdigkeiten*, self-knowledge, ignorance, faith, *daimon*, *Genius*.

© А.М. Стрельцов (Новосибирск). streltsov@mail.ru. Институт философии и права Сибирского отделения Российской академии наук.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 19.2 (2023)

DOI: 10.25985/PI.19.2.05

Иоганн Георг Гаман (1730–1788) обратился к образу Сократа для того, чтобы лучше донести свои взгляды до Иоганна Кристофа Беренса и Иммануила Канта как двух точечных адресатов его первого публичного сочинения «Сократические достопамятности» (*Sokratische Denkwürdigkeiten*, далее — СД)¹, выпущенного в свет в декабре 1759 года. Гаман признается, что у него «нет намерения быть историографом Сократа»². Почему выбор пал именно на афинского философа? Было высказано предположение³, что ввиду состоявшегося годом ранее религиозного обращения в Лондоне Гаман наверняка пересекался там с гернгутерами и тогда вполне мог взять в качестве образца для подражания их предводителя графа Николая Людвиг фон Цинцендорфа, подражавшего сократической иронии в деле критики тогдашней системы образования в выходившем в 1725–1726 гг. в Дрездене еженедельном издании, материалы которого были далее сведены воедино под названием *Der Teutsche Sokrates*⁴. В отсутствие прямых подтверждений такого взаимодействия, тем не менее, и ввиду особой методологии Гамана, в которой важную роль играли парадоксы и действия *sub contrario*, гораздо логичнее предположить, что Сократ, бывший невероятно популярной фигурой в 18-м веке среди представителей самых разных движений⁵, был специально выбран Гаманом, чтобы окольным путем, посредством аналогии попытаться «достучаться» до Беренса и Канта. Исследователи рецепции сократической проблематики в 18-м столетии признают, что точка зрения Гамана более нюансирована по сравнению с многими другими популяризаторами Сократа того времени: в отличие от них он не пытался навязать историческому Сократу собственную систему, будь то пиетизм или рационализм⁶. Поскольку в представлении деятелей французского Просвеще-

¹ Hamann 1950: 57–82; пер. Гильманов 2003: 423–450.

² Hamann 1950: 65; пер. Гильманов 2003: 431.

³ Barnett 2016: 97–101.

⁴ Zinzendorf 1732.

⁵ См. Böhm 1966.

⁶ Böhm 1966: 266.

ния и их берлинских последователей Сократ представал именно как гипертрофированный прото-рационалист, Гаман пытался призвать Беренса и Канта взглянуть на него (и, таким образом, на себя тоже) под другим углом, утверждая, что Сократ «не был обычным судьей» или критиком⁷. Опоры на силы разума недостаточно; требуется нечто еще; ключевым подтверждением этого выступает сократическое незнание как центральный аспект эпистемологической триады, представленной Гаманом.

Основным историческим материалом для очерка о Сократе для Гамана послужило переложение Христианом Томазием жизнеописания Сократа, выполненного Франсуа Шарпентье⁸, которое, в свою очередь, основывалось на сочинениях Ксенофонта и Диогена Лаэртского. Со вторым своим источником — Джоном Гилбертом Купером⁹ — Гаман ожесточенно полемизирует. Отсылки к Куперу заметны на протяжении всей работы Гамана: в частности, при обсуждении природы сократического незнания и Сократова даймона Гаман занимает противоположную Куперу позицию¹⁰.

Стиль: незнание мудрейшего как coincidentia oppositorum

В самом сочинении Гаман выстраивает своеобразную трехчастную типологию, говоря об историческом Сократе как образе Христа и в то же время проводя параллели между Сократом и собой. Стиль Гамана служит «механизмом» его философствования. Он использует так называемый «метасхематический» метод, который можно охарактеризовать как способ не прямой коммуникации: представление при помощи аналогии какого-то персонажа или события, которые внимательный читатель сможет далее

⁷ Hamann 1950: 61.

⁸ Thomasius 1693.

⁹ Cooper 1750.

¹⁰ Купер ключевые понятия интерпретирует следующим образом: незнание как скромность (Cooper 1750: 84–85), даймон как «внутренний импульс души» (*Ibid.*: 88–89), охваченность даймоном как «душа, исполненная мудрости и добродетели» (*Ibid.*: 92). Позиция Гамана будет раскрыта ниже.

соотнести с собой. Рассматривающий себя в качестве преемника Сократа, Гаман говорит, что «пишет по-сократически»¹¹, отмечая, что в случае Сократа «душой его рассуждений была аналогия, а в их плоть он добавлял изрядную дозу иронии»¹².

Ирония Гамана реализуется посредством резких стилистических и смысловых переходов, что в свою очередь указывает на концепцию совпадения противоположностей (*coincidentia oppositorum*) — основной мировоззренческий принцип Гамана на протяжении его писательской карьеры и, пожалуй, единственный, который он признавал¹³. Этот принцип применяется к широкому спектру вопросов. Небесное здесь соседствует с земным, возвышенное с низменным, порой в очень странных сочетаниях. Приведем один из показательных примеров.

Естественному разуму хочется видеть эстетическое соответствие между внешней красотой и благом. Как в случае Сократа, так и в случае Христа такого соответствия не наблюдается. Гаман говорит о Христе как покрытом ранами и рубцами, которого не могли по этой причине принять в качестве мессии иудеи, однако сравнивает это не с неказистой внешностью Сократа (как мы могли бы ожидать), но с его влечением к красивым юношам¹⁴. Охваченный заботой о поддержании морали Купер, с которым Гаман здесь полемизирует, в жизнеописании Сократа пытается защищать своего героя от обвинения в гомосексуализме¹⁵. В отличие от Купера Гаман не скрывает гомосексуализм Сократа, расценивает его как порок, однако отчасти извиняет в сравнении с метафизическим «гомосексуализмом» его оппонентов: «Метафизическая любовь грешит по отношению к нервному соку более грубым образом, чем животная любовь по отношению

¹¹ Hamann 1950: 61.

¹² Hamann 1950: 61; пер. Гильманов 2003: 427.

¹³ О сравнении этого принципа в мысли Гамана и Николая Кузанского см. Röhrich 1979. Относительно возможного знакомства Гамана с трудами самого Кузанца (а не только Джордано Бруно, у которого, как было принято считать, Гаман почерпнул данную концепцию) см. Волжин 2018.

¹⁴ Hamann 1950: 67–68.

¹⁵ Cooper 1750: 69–70.

к плоти и крови»¹⁶, «мы же сегодня думаем слишком абстрактно и по-мужски»¹⁷. Обсуждение данной тематики в теологическом контексте выглядит неожиданным, но именно в этом проявляется стилистическое оформление парадокса совпадения противоположностей в работе Гамана. Кроме того, такая «гендерная» претензия Гамана к просвещенцам содержит в завуалированном виде критику их позиции относительно всемогущества разума и нежелания полагаться на традицию или «внешний авторитет». Применительно к Сократу, согласно Гаману, центральным аспектом парадокса *coincidentia oppositorum* является провозглашение дельфийским оракулом мудрейшим человека, который сам о себе сказал, что ничего не знает¹⁸. В самом этом признании Сократом своего незнания уже заложена его готовность прислушиваться к голосу внешнего даймона, который бы восполнял его незнание.

Чтобы раскрыть природу сократического незнания, Гаман должен подготовить почву, актуализируя этот вопрос на фоне рационалистической эпохи. Среди десятков древних и современных авторов, упоминаемых Гаманом¹⁹, двое имеют для него особое значение. Против рационалистов французского Просвещения и их германских эпигонов Гаман использует английских эмпириков — Фрэнсиса Бэкона и Дэвида Юма.

Бэкон и философия истории

Фигура Бэкона займет гораздо более значимое место в следующей программной работе Гамана «Эстетика в миниатюре» (*Aesthetica in nuce*, 1762), но и в СД Гаман упоминает его в положительном ключе при изложении своего взгляда на философию истории во вступительной части трактата²⁰.

Ведущий исследователь Гамана начала 20 века Рудольф Унгер считал, что взгляды Бэкона и Гамана несовместимы и, соответ-

¹⁶ Hamann 1950: 68; пер. Гильманов 2003: 434.

¹⁷ Hamann 1950: 68.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Комментатор Дж. О'Флаэрти прилежно посчитал все ссылки и аллюзии в тексте; в его списке 34 античных и 33 современных имени: O'Flaherty 1967: 68–69.

²⁰ Hamann 1950: 65.

ственно, не имеет смысла сопоставлять их концепции, поскольку Гаман в любом случае цитировал Бэкона вне контекста²¹. Однако Свен-Оге Йоргенсен привлек внимание коллег к изъянам такой трактовки и отметил схожие мотивы в их подходах²². В письме, написанном за полтора месяца до составления СД, Гаман признается: «Сейчас Бэкон — мой философ»²³. Почему он мог так говорить? Как Бэкон, так и Гаман выступали против абстракций рационалистов. Взамен они предлагали различные концепции, но при этом их взгляды не были взаимоисключающими: «По мнению Гамана, эмпиризм приведет к осознанию фрагментарного характера всего человеческого познания и представит сократическое незнание как предпосылку принятия мистического и зашифрованного качества творения. Приобретя такое смиренное отношение, философ сможет увидеть знаки скрытого откровения в природе и истории, указывающие на откровение в должном смысле»²⁴.

В отличие от большинства современных ему философов Гаман придавал особую значимость истории²⁵. Высказывание Гамана о Бэконе в СД раскрывает, что именно привлекло его в сочинениях этого философа и какова была его собственная интерпретация истории философии: «Меня удивляет, что никто еще не отважился сделать для исторической науки то же самое, что Бэкон сделал для физики. Болингброк советует одному из своих учеников изучать древнюю историю вообще как языческое богословие и поэтический словарь. Но, наверное, не только древняя, как думает этот философ, но и вся история, скорее, больше мифология и, подобно природе, запечатанная книга, скрытое свидетельство, загадка, которая не поддается разрешению, если не орать на другой телице, чем наш разум»²⁶.

²¹ Jorgensen 2013: 35.

²² *Ibid.*: 37.

²³ Hamann 1955: 356.

²⁴ Jorgensen 2013: 43.

²⁵ Kleinig 1996: 116–118.

²⁶ Hamann 1950: 65; пер. Гильманов 2003: 431. Аллюзия на Суд. 14:18; в синодальном переводе: «если бы вы не орали на моей телице».

Болингброк проводил различие между древней и современной историей. В частности, он подверг сомнению еврейскую историю, предложив рассматривать библейские книги «просто как исторические сочинения, дошедшие до нас от суеверных людей, среди которых чрезвычайно укоренились обычай и искусство благочестивой лжи»²⁷. Конечно, в первой половине 18-ого века такие взгляды не были чем-то оригинальным, потому что еще задолго до Болингброка их озвучил Спиноза в своем «Богословско-политическом трактате»²⁸. За пределами Библии древнейшая история была дискредитирована еще ранее, уже во время Бэкона, который поэтому написал в 1609 г. книгу «О мудрости древних» с целью продемонстрировать, что «весьма многим мифам, созданным древнейшими поэтами, уже изначально присущ некий тайный и аллегорический смысл»²⁹.

В ответ на критику Болингброка Гаман не стал защищать древнюю историю как «настоящую историю», но, напротив, используя Бэкона и преломляя его в выгодном для себя свете, заявил, что тогда вся история — мифология, неподвластная разуму. Для понимания истории нужно что-то еще, какая-то «другая телица». На языке Гамана (здесь он цитирует Суд. 14:18) это откровение, усваиваемое верой³⁰. Осознание неспособности разума интерпретировать историю, распечатать ее, увидеть ее аутентичный смысл представляет для Гамана итог сократического незнания, которое он далее эксплицирует во второй и ключевой главе СД.

Согласно Гаману, древние поэты, как и Сократ, были готовы к противоречиям и парадоксам³¹, а софисты — предки современных рационалистов — полагали себя способными судить о смыс-

²⁷ Болингброк 1978: 34.

²⁸ См. Спиноза 2015: 15–142.

²⁹ Бэкон 1972: 229.

³⁰ Dunning 1997: 631. Даннинг полагает, что недостаточно интерпретировать эту цитату как простое указание на ограниченность разума, и подчеркивает, что исходя из текста Суд. 14 Гаман намекает на то, что разум — «неверная жена». Добавим, что в этом случае здесь считается и аллюзия на известное выражение Лютера о разуме как «величайшей блуднице дьявола» (Luther 1914: 126).

³¹ Hamann 1950: 68.

ле истории на основании своей учености. «Как природа дана нам, чтобы открыть наши глаза, так история — чтобы открыть наши уши», провозглашает Гаман³². Услышать в исторических текстах голос Бога, подобно тому, как Бэкон видел в природе *vestigia Dei*, «отпечатки Бога», — таким было намерение «проекта составления истории философии» Гамана, как он назвал свой замысел в письме к университетскому другу, директору рижской гимназии И.Г. Линднеру (игравшему роль своеобразного посредника между Гаманом, Беренсом и Кантом) от 11 сентября 1759 г.³³

Юм и вера

Интерпретируя типологически образ Сократа, Гаман встраивается в давнюю традицию. Впрочем, он полагает Сократа не «прото-христианином», но язычником, через которого парадоксальным образом явлены важные христианские истины. Удивительным образом для Гамана в подобной роли в современную эпоху выступает агностик Юм — основной из современных философов, используемых Гаманом для интерпретации сократического незнания. В конце жизни Гаман вспоминал, что был «полон Юма во время написания СД»³⁴, что демонстрирует и реконструкция Т. Брозе³⁵. В письме Гамана Линднеру от 3 июля 1759 г. мы находим уже сложившееся представление о Юме³⁶. Агностик и скептик Юм привел Гамана в восторг. В некотором смысле он даже стал для Гамана аналогом современного Сократа: подобно тому, что Бог говорил через язычника Сократа, обнаружившего, что ничего не знает, так сейчас он говорит через Юма, который с точки зрения Гамана льет воду на мельницу христианства даже вопреки своим личным убеждениям. Гаман использует оружие оппонента, обращая его против него самого: «Юм падает на меч своих собственных истин»³⁷.

³² Hamann 1950: 64.

³³ Hamann 1955: 408.

³⁴ Hamann 1975: 167.

³⁵ Brose 2006: 339–343.

³⁶ Hamann 1955: 355–356; Puri 1988: 132–133.

³⁷ Hamann 1955: 355.

В программном для замысла трактата письме Канту от 27 июля 1759 г. Гаман цитирует высказывание Юма о чудесах, в котором тот проповедует истину вопреки собственным убеждениям: «Итак, мы можем прийти к общему заключению, что чудеса не только входили вначале в состав христианской религии, но что и теперь ни один разумный человек не может верить в последнюю без помощи чуда. Один разум недостаточен для того, чтобы убедить нас в истинности христианской религии, и всякий, кого побуждает к признанию ее *Вера*, переживает в себе самом непрерывное чудо, нарушающее все принципы его ума и располагающее его верить в то, что совершенно противоречит привычке и опыту»³⁸.

Юм для Гамана — современный аналог Сократа, с тем отличием, что он действует уже после Христа, а не до него³⁹: в своем агностицизме Юм произвольно воспроизводит сократическое незнание⁴⁰, которое Гаман не только «метасхематизирует», обостряя его до предела, но и показывает выход из этого тупика. В письме Канту Гаман так характеризует Юма: «Аттическому философу Юму нужна вера для того, чтобы съесть яйцо и выпить стакан воды. <...> Если Юму для еды и питья нужна вера⁴¹, то зачем он отвергает свой собственный принцип, рассуждая о более возвышенных вещах, чем данные нам в ощущениях еды и питья»⁴²? Иначе говоря, если вера требуется для любых других когнитивных актов, то почему необходимость веры в чудо для признания истинности христианской религии рассматривается Юмом как ос-

³⁸ Юм 1996: 114. Гамановский перевод текста Юма см. Hamann 1955: 380.

³⁹ Александер говорит о «философии до Р.Х.» в случае Юма, имея в виду его скептическую позицию (Alexander 1966: 148).

⁴⁰ По сравнению с интерпретацией Беца мы усматриваем значительно большую конвергенцию между незнанием Сократа и скептицизмом Юма в концепции Гамана. Разница между Сократом и Юмом скорее в признании роли гения первым и отказе второго быть честным и последовательным. Ср. Betz 2009: 82.

⁴¹ Судя по всему, здесь Гаман ссылается на высказывания Юма в «Трактате о человеческой природе» о первичности веры по отношению к разуму, поскольку она возникает непосредственно без акта разума (Юм 1996: 158–159).

⁴² Hamann 1955: 379; пер. Гильманов 2013: 41.

нование для ее отвержения⁴³? Гаман преломляет понятие *belief*⁴⁴ (которое для Юма совершенно не носило религиозного характера) в аналог *faith, Glaube*, точнее рассматривает «веру» Юма в более широком аспекте, понимая под ним как веру в действительность всего окружающего, так и специфическую религиозную веру. Наша трактовка несколько отличается от интерпретации Метцке, который противопоставляет «психологическо-теоретическое представление Юма» гамановскому пониманию веры в христианско-павловом смысле⁴⁵. С нашей точки зрения, Гаман ведет здесь рассуждение от меньшего к большему; он не отвергает подход Юма, но не видит оснований не распространять его и на христианскую веру.

Этим утверждением Гаман выступает против рационализма Декарта: отправной точкой для преодоления сомнения служит не *cogito ergo sum*, не логическая демонстрация, но вера, которая так или иначе предшествует принятию существования как нашего «я», так и внешнего мира.

В понимании Гамана вера не иррациональна, не противопоставлена разуму. Скорее, она параллельна ему как принципиально иной способ постижения реальности. Так как вера не является порождением разума, то разум не имеет окончательной «юрисдикции» в делах веры, вера не может быть ему подчинена. Это не значит, что никакая вера не может быть доказана в принципе, но нельзя ожидать и требовать доказательств веры, соответственно, отсутствие таких доказательств не может уничтожить веру. Верно и обратное: человеку совершенно не обязательно верить в доказательство той или иной пропозиции (*Satz*), хотя вера может и наличествовать как сопутствующий признак⁴⁶. Попытка авто-

⁴³ См. реконструкцию аргумента Юма о неразумности веры в чудо в Греко 2017: 23–24.

⁴⁴ В нашей трактовке интерпретации Гаманом Юма мы следуем за Г. Гриффит Диксон: согласно Гаману, Юм не отрицал наличие причинно-следственной связи, но полагал, что ее нельзя рационально доказать и в нее можно только верить (Dickson 1995: 49).

⁴⁵ Metzke 1967: 77.

⁴⁶ Hamann 1950: 73.

матически наложить одно на другое может приводить к трагическим результатам, как показывает пример слушателя Платона, который воспринял его доводы о бессмертии души как руководство к самоубийству, чтобы скорее достигнуть вечного блаженства⁴⁷. Отношение веры к разуму Гаман уподобляет отношению к нему же зрения и вкуса⁴⁸. В античности Секст Эмпирик уже обосновывал в *Adv. Math.* 7.301–310, что когнитивный акт одной познавательной способности недостижим для когнитивного акта другой познавательной способности: в частности, слух не может быть воспринят зрением, а объекты чувственных восприятий в целом не могут быть постигнуты рассудком⁴⁹. В этом смысле Гаман встраивается во вполне рациональный философский дискурс, с той лишь разницей, что он использует данный аргумент не в рамках скептицизма, но для «расчищения пространства» для веры, над которым разум не властен. Гаман, тем не менее, не вводит нового мистического органа под названием «вера»: вера реализуется через существующие органы чувств⁵⁰.

Поскольку разум не вправе судить веру, то рациональные доводы скептика Юма против христианской веры ничего доказать не могут, даже если они выглядят очень убедительно по сравнению с возражениями его оппонентов в рамках рациональной дискуссии⁵¹. Выступая против христианской веры, Юм, согласно

⁴⁷ *Ibid.*: 73.

⁴⁸ *Ibid.*: 74: «Der Glaube ist kein Werk der Vernunft und kann daher auch keinem Angriff derselben unterliegen, weil Glauben so wenig durch Gründe geschieht als Schmecken und Sehen» («Вера не является делом разума и, следовательно, не может быть подвергнута его нападкам, ведь она в столь же малой степени происходит из обоснования, как вкус и зрение»).

⁴⁹ См. также Берестов 2015: 54–55, где проводится аналогия со словами Сократа из *Theaet.* 185a.

⁵⁰ Ср. Волжин 2006: 62. Рассматривая Гамана в одном ряду с Якоби, Волжин интерпретирует его в иррационалистическом смысле: только вера может быть истинным познанием, при этом «проникновение в эту таинственную силу духа и открытие ее мистерии составляет задачу не рационального или опытного познания, а мистики».

⁵¹ Как и, например, рационалистические доводы Бейля против веры в чудеса, связанные с кометами (явный намек на Вифлеемскую звезду) не исключают для

Гаману, проявляет непоследовательность в отношении его собственной концепции веры (*belief*).

Беспристрастный исследователь Гамана не может не задать ему вопрос о правомерности перехода от *belief* Юма к его *Glaube*. В конце концов, если несколько человек сидят за столом, на котором лежат три красных яблока, то они скажут, что на нем три красных яблока, если они умеют считать (то есть не страдают деменцией), знают, как выглядят яблоки, и не являются дальтониками. Но почему эти же самые люди должны согласиться на положения христианской веры, например на понимании Бога как Троицы и признании Библии словом этого Бога? Что, если за столом сидят христианин, мусульманин и буддист⁵²? Иначе говоря, вопрос здесь касается партикуляризма христианской веры Гамана в сравнении с универсальностью веры в существование себя и внешнего мира⁵³. Гаман не дает явного ответа на этот вопрос. В его задачу входит (1) установление возможности такой веры, (2) вывод этой веры из-под нападков со стороны критически настроенного разума.

Таким образом, можно констатировать, что, независимо от того, являются ли доводы Гамана в трактовке им понятия «веры» Юма сильными или слабыми, его высказывания нельзя признать иррациональными. Интерпретация веры Гаманом развивается им далее в связи с центральным для него представлением о сократическом незнании как ощущении (*Empfindung*).

Самопознание и незнание

Наиболее содержательной частью философского осмысления

Гамана того, что Бог мог использовать именно такую веру древних людей для своих целей (Наманн 1950: 68–69). См. Бейль 1968: 198–199.

⁵² Гегель в «Науке логики» критикует концепцию веры Якоби как раз за отсутствие определенного содержания, см. Гегель 1974: 188. В отличие от Гамана Якоби, хотя и пытался следовать на свой лад заданному СД направлению, проявлял действительно иррационалистические тенденции, противопоставляя веру разуму. Гаман, кстати, предупреждал его, что употребление им термина «вера» повлечет недоразумения и неприятности. См. Чернов, Шевченко 2010: 178.

⁵³ Иная трактовка в Гильманов 1997: 123–124.

Гаманом образа Сократа выступает его концепция сократического незнания. Акцент на Сократе как «незнающем» противостоял распространенному в эпоху Просвещения представлению о Сократе как человеке разума *par excellence*. В жизнеописании Сократа Купер превращает его в добропорядочного английского джентльмена и объясняет незнание Сократа скромностью⁵⁴, как будто бы для него это было всего лишь проявлением хороших манер.

Во второй главе СД сходятся воедино многие линии рассуждений Гамана. Софисты претендовали на обладание знанием и предлагали всем желающим «просветить» их этим знанием. Но Пифия провозгласила мудрейшим человека, который сам о себе сказал, что ничего не знает. Как это может быть? Для Гамана, как уже было отмечено выше, этот исторически засвидетельствованный парадокс служит подтверждением принципа единства противоположностей.

В начале второго раздела Гаман говорит о том, как Критон оплачивал обучение Сократа, но Сократ всё же оставался незнующим⁵⁵. Здесь несомненная ссылка на Беренса и его предыдущие финансовые вливания в карьеру Гамана, которые не оказались продуктивными с коммерческой точки зрения. В примечании Гаман приводит ссылку на древнегреческом на слова Сократа в *Мен.* 96d: «Видно, Менон, и я, и ты — оба мы люди никудышные, и мало чему научил (οὐχ ἱκανῶς τέλαιδευκένας) тебя Горгий, а меня — Продик»⁵⁶.

Неуспех обучения Сократа показывает, что его незнание не было «количественным» незнанием, просто недостаточным знанием. Его незнание было полным, причем признание этого бросало вызов другим людям, потому что косвенно оно подразумевало и их незнание, которое они, в отличие от Сократа, признавать совершенно не собирались. Согласиться с таким описанием себя для «разумных» людей означало унижение и позор, в то время

⁵⁴ Cooper 1750: 84–85.

⁵⁵ Hamann 1950: 70.

⁵⁶ Пер. С.А. Ошерова.

как незнающий Сократ не знал ничего в том числе и о позоре, которому он подвергал себя таким признанием⁵⁷.

Понять незнающего Сократа может только незнающий же — Гаман сравнивает сократическое незнание с модной в его время болезнью ипохондрии; понять ипохондрика может только тот, кто сам познал в себе симптомы той же болезни⁵⁸. Говоря о том, что «Сократ так много говорил о своем незнании (*Unwissenheit*)»⁵⁹, Гаман упоминает в сноске панегирик Алкивиада в «Пире». В первую очередь, имеется в виду фраза из высказывания Алкивиада о Сократе в *Smp.* 216d, что «ничего-де ему не известно и ни в чем он не смыслит» (καὶ αὐτὸς οὐκ οἶδεν οὐδὲν οἶδεν). В более широком контексте речь идет о том, что Сократ похож «на сатира Марсия» (215b), «на полое изваяние силен» (216d), «сравнивать его можно <...> не с людьми, а с силенами и сатирами» (221d), «речи его больше всего похожи на раскрывающихся силенов» (221e), «на первых порах речи его кажутся смешными» (221e)⁶⁰. Тем не менее, «речи эти божественны» (222a): вещи не таковы, какими кажутся.

На воротах храма Аполлона в Дельфах было написано изречение «познай самого себя» (γνῶθι σαυτόν), которое видел всякий входящий туда. В отличие от прочих людей, для которых это высказывание оставалось внешним, пусть и красивым лозунгом, Сократ применил этот девиз к себе и погрузился в самопознание. В процессе самопознания он, как говорит Гаман, зашел дальше всех остальных людей и осознал свое незнание⁶¹. Для Гамана, таким образом, незнание имеет внутреннюю направленность, возникает внутри человека. Незнание — крайняя точка на пути самопознания, предел, до которого дошел Сократ, на котором он вынужден был остановиться.

⁵⁷ Hamann 1950: 70.

⁵⁸ O'Flaherty 1967: 98–99 комментирует это так: как ипохондрик верит в свою болезнь (независимо от того, является она болезнью или нет), так и Сократ верил в свое незнание.

⁵⁹ Hamann 1950: 70.

⁶⁰ Пер. С.К. Апта.

⁶¹ Hamann 1950: 70–71.

Интуиция Гамана — при том, что не приходится говорить о тождественности его фактической позиции умонастроению античности, — гораздо ближе подходит к древнему восприятию формулировки «познай себя» по сравнению с рационалистической трактовкой адептов Просвещения 18-го века, которые отказывались усматривать в этом провозглашении какое-либо внерациональное содержание.

Гаманово толкование образа Сократа так или иначе восходит к Платону, у которого знаменитая фраза появляется в нескольких диалогах. В *Prt.* 343b ее происхождение возводится к семи мудрецам, посвятивших это изречение как начаток мудрости (ἀπαρχὴν τῆς σοφίας) Аполлону в его храме в Дельфах. В «Хармиде» фраза толкуется Критием (на что Гаман также ссылается) как обращение бога к входящим в святилище (*Chrm.* 164e), как его совет или наставление (συμβουλὴν), а не простое приветствие (165a).

Одно из нормативных толкований эпохи поздней Античности мы находим у Плутарха, бывшего, как известно, жрецом Дельфийского храма. Так, льстец — враг пифийского бога именно потому, что «всегда противопоставляет себя изречению „познай себя“» (ἀντιτάττεται γὰρ αἰεὶ πρὸς τὸ ‘γνῶθι σαυτόν’), приводя человека к невежеству относительно себя самого (*M.* 49b). Самопознание — противоположность самолюбованию, оно дает защиту от «внешней» лести, поскольку позволяет трезво оценивать себя, приводит к осознанию своего несовершенства и пороков «в делах, словах и чувствах (πάθεισιν⁶²)» (*M.* 65f). Само высказывание — «божественнейшее» (θειότατον), и для Сократа оно послужило «началом апории и исследования» (ἀπορίας καὶ ζητήσεως ταύτης ἀρχὴν) (*M.* 118c).

Еще конкретнее Плутарх высказывается в «пифийских» диалогах. «Тщеславный софист <...> напоказ рисуется перед прорицалищем», в то время как «Пифия, <...> общаясь с богом, больше заботится о правде»⁶³ (*M.* 408c). В отличие от многословия

⁶² Здесь в особенности явна одна из точек пересечения с трактовкой Гаманом незнания как «ощущения».

⁶³ Пер. Л.А. Фрейберг.

софистов, сама краткость формулы «познай себя» являет божественное присутствие и сопутствующие ему знамения (σημεῖα) (М. 409bc). В трактате «О 'Е' в Дельфах» содержится образец сакральной диалогичности, перекликающийся с отмеченным выше объяснением в «Хармиде»: «Ведь бог обращается здесь к каждому из нас как бы с радушным приветствием: „Познай самого себя“, что имеет смысл не меньший, чем „Здравствуй“. А мы, со своей стороны, в ответ богу говорим: „Ты еси“ (τὸν θεόν 'εἶ' φαμέν), обращаясь к нему с единственно правдивым и истинным приветствием, подходящим только ему одному, утверждая, что он существует (μόνῳ προσήκουσαν τὴν τοῦ εἶναι)» (М. 392a)⁶⁴.

Вернемся к трактату Гамана. Далее он рассуждает о разном значении одних и тех же слов. Фраза «я ничего не знаю» имеет разное значение в зависимости от того, к кому она обращена: к учителю, ученику или софистам. Гаман приводит простой пример игры в карты. Когда человека приглашают в игру, и он отвечает «я не играю», его высказывание можно истолковать по-разному в зависимости от контекста его употребления. Возможно, он не умеет играть. Возможно, он умеет, но не любит играть в карты. Или же — и это случай Сократа и Гамана — он умеет и любит играть и даже владеет карточными трюками, но, зная, что его партнеры по игре — шулеры, отказывается играть по навязанным ими правилам, хотя мог бы даже переиграть их, если бы согласился участвовать в обмане. Таким образом, заявление этого игрока «я не играю» означает по сути оскорбительное для его партнеров обвинение в нечистоплотности, утверждение, что они не полагаются на волю случая в честной игре, а он не хочет притворяться вместе с ними. Эти нечестные партнеры в случае Сократа — софисты, в случае Гамана — деятели Просвещения. Признание незнания Сократом для них «как жало в сердце и нарыв на коже»⁶⁵, потому что оно разоблачает их претензии на обладание знанием и способность обучать этому знанию других людей, показывает мнимость их просветительской функции.

⁶⁴ Пер. Н.Б. Клячко.

⁶⁵ Hamann 1950: 72; пер. Гильманов 1955: 439.

Гаман находился под достаточно сильным воздействием теологии Лютера: за несколько месяцев до написания «Сократических достопримечательностей» он даже образовал новый немецкий глагол, характеризуя свой вид занятий в переписке: «Ich lutherisire»⁶⁶. В этой теологии присутствует дихотомия закона и Евангелия, которую Гаман творчески перерабатывает в контексте Просвещения. Американский исследователь Гамана О'Флаэрти отмечает: «Гаман действительно напоминал Лютера, но в отличие от Лютера, который в первую очередь был церковником, Гаман усматривал главного врага веры не в делах, но в разуме»⁶⁷. Подобно тому, как в теологии Лютера закон Моисея открывал человеческий грех, так в представлении Гамана незнание Сократа обличало софистов и показывало их собственное незнание. Гаман говорит о том, что слова и дела Сократа являли его незнание и тем самым были для софистов «как волосы на голове Горгоны Медузы»⁶⁸.

Итак, что означало для Гамана, что Сократ «не знал», в то время как дельфийский оракул провозгласил его мудрейшим из людей? Сократ осознал границы дискурсивного разума, его недостаточность, что отказывались увидеть деятели Просвещения, такие как Кант.

«Незнание Сократа было ощущением» (*Die Unwissenheit des Sokrates war Empfindung*)⁶⁹. Представление сократического незнания как ощущения позволяет Гаману снять возможное противоречие, которое было бы в случае, если бы незнание понималось как недостаток информации, незнание в рациональном смысле. Если Сократ знает, что он ничего не знает, то по крайней мере он знает хотя бы одно: свое незнание. Но если незнание есть ощущение, *Empfindung*, то проблема снимается.

Даже если софисты, старые или современные, пытаются подражать Сократу и говорят о своем незнании, то между этими дву-

⁶⁶ Hamann 1955: 307.

⁶⁷ O'Flaherty 1958: 42.

⁶⁸ Hamann 1950: 73.

⁶⁹ *Ibid.*

мя видами незнания огромная пропасть. Незнание софистов при-
творное, они не ощущают, иначе говоря, *не верят* в то, что го-
ворят. Они в отличие от Сократа не дошли до пределов самопо-
знания. Для Гамана язык незнания, понимаемого как ощущение,
есть язык исповедания⁷⁰. Этому нельзя научиться посредством
логического упражнения и это нельзя передать другому таким об-
разом. Образ Гамана в этом отношении достаточно яркий: «Меж-
ду ощущением и пропозицией (*Lehrsatz*) имеется бóльшая разли-
ца, чем между живым зверем и его анатомическим скелетом»⁷¹.

Доводы рассудка — не более чем скелет; человеческая лич-
ность подразумевает наличие веры (причем веры не в абстрак-
ции, но веры как взаимоотношения⁷²), как Гаман говорит в связи
с концепцией Юма.

Если это ощущение незнания не обретаётся и не передаётся
посредством логических доказательств, то как оно обретаётся
и передается? Гаман не даёт четкого ответа на этот вопрос⁷³. Но из
последующих высказываний в СД можно извлечь, что оно возни-
кает, когда человек сталкивается с кризисом, который его разум
разрешить не может. В первую очередь здесь подразумевается во-
прос жизни и смерти человека. Каждый знает, что человек смер-
тен, каждый знает в теории, что он лично смертен⁷⁴, но далеко
не всех людей это приводит к ощущению собственного незнания
как нужды в избавлении от такого состояния. В случае верующего
человека незнание реализуется в его исповедании своей грехов-

⁷⁰ Leibrecht 1958: 165. Мы не совсем согласны с описанием незнания Лейбрех-
том как «schmerzliche Erfahrung der Wahrheit». Скорее, это осознание необходи-
мости истины, а не самой истины. При этом истину Гаман вообще не понима-
ет как систему, будь то рационалистического или ортодоксального толка. См.
Metzke 1967: 63.

⁷¹ Hamann 1950: 73.

⁷² Metzke 1967: 73.

⁷³ Проблематика усвоения индивидом «сверхчувственного» через чувстви-
тельные вещи и дальнейшей его коммуникации будет далее развита Гаманом в свя-
зи с его «языковым» пониманием природы разума, см. Лызлов 2023: 165, 169.

⁷⁴ Hamann 1950: 73. В контексте предыдущих рассуждений Гаман здесь имеет
в виду, скорее всего, простой категорический силлогизм о Сократе и его неиз-
бежной смертности.

ности и покаянии. В случае секулярно мыслящих сторонников Просвещения представление об автономии разума и опоре на собственные силы не позволяет достигнуть незнания. Тем не менее, даже великие люди, полагавшиеся на разум, забывали об этом, когда сталкивались с трагическим вторжением смерти в регулярную жизнь. Гаман приводит два примера. После опустошительного Лиссабонского землетрясения 1755 г., снесшего с лица земли процветающий европейский город, Вольтер пришел в смятение и отказался от рационалистической доктрины о земле как лучшем из возможных миров (со стороны Гамана это еще укол в сторону Лейбница и вольфианской школы)⁷⁵. Клопшток, один из любимых поэтов Гамана, не смог оправиться после смерти супруги, лишившись музыки⁷⁶.

Такое темпоральное ощущение незнания как беспомощности перед лицом смерти характеризует безвыходное положение, в котором осознает себя человек, избавление же ему может быть предоставлено только «извне». Ключевой текст для Гамана, который он приводит как на греческом языке, так и в немецком переводе Лютера, взят из 1 Кор. 8:2–3: «Кто думает, что он знает что-нибудь, тот ничего еще не знает так, как должно знать. Но кто любит Бога, тот познан (ἐγνωσται) им»⁷⁷. Нелишним будет подчеркнуть, что познание Гаман понимает здесь в смысле древнееврейского **יָדָעַ**, как познание личное, имеющее реляционный характер: Сократ был «познан» Аполлоном как мудрец. «Бог спрятал улыбку за золотой бородой, когда во времена Сократа ему предложили решить задачу о том, кто среди тогда живущих людей является наимудрейшим»⁷⁸, — пишет Гаман, обсуждая самопознание, и ответ, к которому он стремится подвести адресатов своего сочинения, заключается в том, что вне признания ограничений разума дорога к подлинному знанию заблокирована. *Самопознание – незнание – познанность*: такова эпистемологическая

⁷⁵ *Ibid.*: 74. Ср. Вольтер 1988b: 719–723.

⁷⁶ Hamann 1950: 74.

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ *Ibid.*: 71.

прогрессия в концепции Гамана, своего рода эпистемологическая триада. В познании человека завершается путь самопознания. Эта познанность, как далее отмечает Гаман, актуализируется через действие гения (даймона).

Жизнь и познание творятся из смерти, *ex nihilo*, что софисту понять не под силу⁷⁹. Для Гамана незнание направлено вовнутрь, познание же в фундаментальном «экзистенциальном» смысле приходит извне, подобно тому, как свет с неба осенил Савла по дороге в Дамаск⁸⁰. Без осознания себя умершим нельзя получить жизнь, подобно тому как без осознания себя незнающим нельзя рассчитывать на подлинное знание. Познанность (которая является аналогом веры) не упраздняет незнания, которое всегда остается частью человеческого бытия в этой жизни.

Познанность: даймон

Параллельно обсуждению сократического незнания Гаман говорит о даймоне, восполнявшем пустоту его незнания. Мыслителей Просвещения даймон Сократа ставил в тупик, в результате чего они стремились маргинализировать его значимость для понимания философии Сократа. В «Философских письмах» Вольтер иронически высказывается в том ключе, что «человек, похваляющийся тем, что в его распоряжении имеется собственный гений, несомненно, либо глупец, либо плут»⁸¹. Подобным образом Дидро называет даймон Сократа самообманом⁸². Для Купера даймон Сократа — «внутренний импульс души»⁸³. Он специально подчеркивает в свойственной ему рационалистической манере, что это не был сверхъестественный дух⁸⁴. Купер объясняет даймона в терминах, напоминающих гамановское определение незнания: «Истина в том, что это было не более, чем внутреннее чувство,

⁷⁹ *Ibid.*: 74.

⁸⁰ *Ibid.*: 75.

⁸¹ Вольтер 1988а: 109.

⁸² Дидро 1986: 345.

⁸³ Cooper 1750: 88–89.

⁸⁴ *Ibid.*: 90.

неотделимое от сердец хороших и мудрых людей»⁸⁵. Купер утверждает, что древние философы фигурально называли даймоном душу человека. Люди, охваченные даймоном, — это «души, исполненные мудрости и добродетели»⁸⁶.

Гаман выступает против взглядов Купера, занимая иную позицию в объяснении даймона Сократа. Не становясь в позицию антагонизма к разуму, даймон (гений, *Genius*) Сократа приходил ему на помощь в тех случаях, когда его разум оказывался бессилен. Гаман приводит стандартные рационализации даймона в его эпоху: страсть, обман, фантазия, знание⁸⁷, пророческое чувство... Все эти попытки для Гамана смехотворны: подобно тому как незнание нельзя объяснить рационалистически, так и даймон не поддается теоретическому осмыслению. Софисты претендуют на красноречивые интерпретации даймона, в то время как сам Сократ этого не делал: объяснив даймона, Сократ перестал бы быть незнающим.

Сократ верил голосу даймона, и в этом смысле даймон Сократа прототипически указывал на его веру. В классическом комментарии к СД Ф. Бланке дается объяснение даймона Сократа в версии Гамана как образа Святого Духа: «Даймон Сократа для Гамана сверхрационален, грядущее вдохновение из высшей сферы, сопоставимое поэтому со Святым Духом. Он есть образ, *Vor-Bild* Святого Духа и пророческое указание на него же»⁸⁸. В то время как такая интерпретация представляется несколько прямолинейной, для нас важно отметить взаимозависимость понятий незнания и даймона, или гения, в интерпретации Гамана. Гений в понимании Гамана не отменяет разум, но восполняет его ограниченность, позволяет разуму функционировать, не замыкаясь на себя самого. Гаман, таким образом, говорит о «просвещающем» внешнем агенте. Не имея такого гения, деятели Просвещения са-

⁸⁵ *Ibid.*: 92.

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ *Wissenschaft*; так Йоргенсен объясняет фразу Гамана «*mathematische Unwissenheit*» (Hamann 1968: 56), ссылаясь на Hamann 1951: 285.

⁸⁸ Blanke 1959: 15.

ми нуждаются в просвещении с точки зрения Гамана, что в данном случае согласуется с интерпретацией Гамана Байером как «радикального просветителя»⁸⁹.

В заключение отметим, что проблема нашумевшей в конце 20-го века интерпретации Гамана Исайей Берлином как иррационалиста⁹⁰ в том, что он смешивает Гамана и последующую секуляризацию его мысли в движении *Sturm und Drang*, в рамках которого *Genius* (гений как внешний вдохновляющий дух) Гамана уступил место *Genie* как гениальному человеку, действующему вопреки разуму⁹¹, что действительно вывело мысль Гамана в иррациональную плоскость. В случае же самого Гамана основной его аргумент состоит в том, что «вера ни рациональна, ни иррациональна, потому что разум не может ни доказать, ни опровергнуть ее»⁹².

Все работы Гамана были написаны по случаю, в ответ на ту или иную проблему. В случае СД Гаману нужно было обосновать отказ переводить статьи из «Энциклопедии» Дидро и Д'Аламбера. Выявленная эпистемологическая триада в его заметках о Сократе показывает, что Гаману в принципе был чужд энциклопедический подход, который претендует на объективность и нейтральность. Гаман выступает за интенсивно реляционный характер познания. К аргументации Гамана имеются, конечно, явные вопросы в отношении произвольности его интерпретации «веры» и «даймона». Тем не менее, интуиции Гамана предвосхищают последующие концептуальные решения в области герменевтики, лингвистического поворота, релятивизма и так далее. И, конечно, это определенный этап трактовки диалектики, восходящей к Платону.

⁸⁹ Bayer 1988: 10–11, 145–146.

⁹⁰ Berlin 1994. Имеется также русский перевод: Берлин 2015.

⁹¹ См. обсуждение различий между *Genius* и *Genie* у Leibrecht 1958: 169–170. См. также обсуждение этого словоупотребления в контексте движения *Sturm und Drang* в недавней монографии Schmidt 2015: 200–206.

⁹² Beiser 1987: 29.

Литература

- Бейль, П. (1968), *Исторический и критический словарь в двух томах*. Пер. В.М. Богуславского и И.С. Шерн-Борисовой. Т. 2. М.: Мысль.
- Берестов, И.В. (2015), “Холистические допущения у Парменида, Платона и Секста Эмпирика”, in О.Г. Мазаева (ред.), *Феноменолого-онтологический замысел Г.Г. Шпета и гуманитарные проекты XX–XXI веков: Г.Г. Шпет. Comprehensio. Шестые Шпетовские чтения: сборник статей и материалов международной научной конференции (1–7 июня 2015 г.)*, 40–62. Издательство Томского университета.
- Берлин, И. (2015), *Северный волхв. И.Г. Хаманн и происхождение современного иррационализма*. Пер. В. Михайлина. М.: Ад Маргинем Пресс.
- Берлингброк, Г. (1978), *Письма об изучении и пользе истории*. Пер. С.М. Берковской, А.Т. Парфенова, А.С. Розенцвейга. М.: Наука.
- Бэкон, Ф. (1972), *Собрание сочинений*. Т. 1. М.: Мысль.
- Волжин, С.В. (2006), *И.Г. Гаман, Ф.Г. Якоби. Философия чувства и веры*. СПб.: с.п.
- Волжин, С.В. (2018), “Theologia crucis et coincidentia oppositorum: Иоганн Георг Гаман, Мартин Лютер, Николай Кузанский”, in И.Л. Фокин (ред.), *Реформация Мартина Лютера: философско-исторический взгляд прошлого и современности*, 201–239. СПб.: Санкт-Петербургское общество Мартина Лютера; изд-во Санкт-Петербургского христианского университета.
- Вольтер (1988a), “Философские письма” (пер. С.Я. Шейнман-Топштейн), in В.Н. Кузнецов (ред.), *Вольтер. Философские сочинения*, 70–226. М.: Наука.
- Вольтер (1988b), “Поэма о гибели Лиссабона или проверка аксиомы: «Все благо»” (пер. С.Я. Шейнман-Топштейн), in В.Н. Кузнецов (ред.), *Вольтер. Философские сочинения*, 719–723. М.: Наука.
- Гегель, Г.В.Ф. (1974), *Энциклопедия философских наук*. Т. 1: *Наука логики*. Пер. М.И. Левиной. М.: Мысль.
- Гильманов, В.Х. (1997), “Преодоление не-меня: О новой теории понимания одного философа из старого Кенигсберга (И.Г. Гаман)”, *Кантовский сборник* 20: 113–126.
- Гильманов, В.Х. (2003), *Герменевтика «образа» И.Г. Гамана и Просвещение*. Издательство Калининградского государственного университета.

- Гильманов, В.Х. (2013), *И.Г. Гаман и И. Кант: битва за чистый разум*. Издательство БФУ им. И. Канта.
- Греко, Д. (2017), "Свидетельство и передача религиозного знания", *Эпистемология и философия науки* 53.3: 19–47.
- Дидро, Д. (1986), "Мысли к истолкованию природы" (пер. И.С. Попова и др.), in В.Н. Кузнецов (ред.), *Дени Дидро. Сочинения в 2 томах*, 1.333–378. М.: Мысль.
- Спиноза, Б. (2015), *Богословско-политический трактат*. Пер. М.М. Лопаткина, С.М. Роговина, Б.В. Чредина. М.: Академический проект.
- Лызлов, А. (2023), "Созерцание или чтение? Ф.Г. Якоби и И.Г. Гаман о путях познания «сверхчувственного»", *Платоновские исследования* 18.1: 153–170.
- Чернов, С.А.; Шевченко, И.В. (2010), *Фридрих Якоби: вера, чувство, разум*. М.: Прогресс-Традиция.
- Юм, Д. (1996), *Сочинения в 2 томах*. Т. 1 (пер. С.И. Церетели и др.). М.: Мысль.
- Alexander, W.M. (1966), *Johann Georg Hamann. Philosophy and Faith*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Barnett, C.B. (2016), *Kierkegaard, Pietism and Holiness*. Routledge.
- Bayer, O. (1988), *Zeitgenosse im Widerspruch. J.G. Hamann als radicaler Aufklärer*. München: Piper.
- Beiser, F.C. (1987), *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*. Harvard University Press.
- Berestov, I.V. (2015), "Holistic assumptions in Parmenides, Plato, Empiricus", in O.G. Mazaeva (ed.), *Phenomenological-ontological view of G.G. Shpet and humanitarian projects of XX–XXI centuries: G.G. Shpet. Comprehensio. Sixth Shpet's readings: collection of papers and materials of the international academic conference (June 1–7, 2015)*, 40–62. Tomsk University press. (In Russian.)
- Berlin, I. (1994), *J.G. Hamann and the Origins of Modern Irrationalism*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Betz, J.R. (2009), *After Enlightenment: The Post-Secular Vision of J.G. Hamann*. Wiley-Blackwell.
- Blanke, F. (1959), *Johann Georg Hamann Hauptschriften erklärt*. Bd. 2: *Sokratische Denkwürdigkeiten*. Gütersloh: Gerd Mohn.
- Böhm, B. (1966), *Sokrates im achtzehnten Jahrhundert. Studien zum Werdegange des modernen Persönlichkeitsbewusstseins*. 2. Auflage. Neumünster: Wachholtz.

- Brose, T. (2006), *Johann Georg Hamann und David Hume. Metaphysikkritik und Glaube im Spannungsfeld der Aufklärung*. Bd. 2. Frankfurt am Mein: Peter Lang.
- Cooper, J.G. (1750), *The Life of Socrates*. The Second Edition. London: Printed for R. Dodsley.
- Dickson, G.G. (1995), *Johann Georg Hamann's Relational Metacriticism*. Berlin; New York: Walter de Gruyter.
- Dunning, S.N. (1997), "Johann Georg Hamann's Relational Metacriticism", *Journal of Religion* 77.4: 630–632.
- Greco, J. (2017), "Testimony and the Transmission of Religious Knowledge", *Epistemology and philosophy of science* 53.3: 19–47. (In Russian.)
- Hamann, J.G. (1950), "Sokratische Denkwürdigkeiten", in J. Nadler (ed.), *Hamann, Johann Georg. Sämtliche Werke*. Bd. 2: *Schriften über Philosophie, Philologie, Kritik: 1758–1763*, 57–82. Wien: Herder.
- Hamann, J.G. (1951), "Metakritik über den Purismus der Vernunft", in J. Nadler (ed.), *Hamann, Johann Georg. Sämtliche Werke*. Bd. 3: *Schriften über Sprache, Mysterien, Vernunft: 1772–1788*, 281–289. Wien: Herder.
- Hamann, J.G. (1955), *Briefwechsel*. Bd. 1. Hrsg. von Walther Ziesemer und Arthur Henkel. Wiesbaden: Insel.
- Hamann, J.G. (1975), *Briefwechsel*. Bd. 7. Hrsg. von Walther Ziesemer und Arthur Henkel. Wiesbaden: Insel.
- Hamann, J.G. (1968), *Sokratische Denkwürdigkeiten. Aesthetica in Nuce*. Mit einem Kommentar herausgegeben von S.-A. Jorgensen. Stuttgart: Reclam.
- Jorgensen, S.-A. (2013), "Hamann, Bacon, and Tradition", in Id., *Querdenker der Aufklärung. Studien zu Johann Georg Hamann*, 35–64. Göttingen: Wallstein.
- Kleinig, V.P. (1996), "Confessional Lutheranism in Eighteenth-Century Germany", *Concordia Theological Quarterly* 60.1–2: 97–126.
- Leibrecht, W. (1958), *Gott und Mensch bei Johann Georg Hamann*. Gütersloh: Carl Bertelsmann.
- Luther, M. (1914), *Dr. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Bd. 51. Weimar: Herman Boehlaus Nachfolger.
- Lyzlov, A. (2023), "Contemplation or Reading? F.H. Jakobi and J.G. Hamann on the Ways of Knowing the 'Supersensible'", *Platonic Investigations* 18.1: 153–170. (In Russian.)
- Metzke, E. (1967), *J.G. Hamanns Stellung in der Philosophie des 18. Jahrhunderts*. Tübingen: Max Niemeyer.
- O'Flaherty, J.C. (1958), "Some Major Emphases of Hamann's Theology", *Harvard Theological Review* 51.1: 39–50.

- O'Flaherty, J.C. (1967), *Hamann's Socratic Memorabilia. A Translation and Commentary*. Baltimore: The John Hopkins Press.
- Pupi, A. (1988), *Johann Georg Hamann. I. Experimentum mundi 1730–1759*. Milano: Vita e pensiero.
- Röhricht, R. (1979), "Johann Georg Hamann und Nikolaus von Kues", in *Johann Georg Hamann. Acta des Internationalen Hamann-Colloquiums in Lüneburg 1976*, 281–284. Frankfurt am Mein: Vittorio Klostermann.
- Schmidt, T.G. (2015), *Theologie in Bewegung. Glaube und Skepsis in kritischer Aufnahme von Johann Georg Hamann*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Thomasius, C. (1693), *Das Ebenbild eines wahren und ohnpedantischen Philosophi, oder Das Leben Socratis, aus dem Frantzösischen des Herrn Charpentier ins Teutsche übersetzt von Christian Thomas*. Halle: Druckts und verlegt Christoph Salfeld.
- Zindendorf, N.L. (1732), *Der Teutsche Socrates, das ist: Aufrichtige Anzeige verschiedener nicht so wohl unbekannter als vielmehr in Abfall gerathener Haupt-Wahrheiten, in den Jahren 1725 und 1726*. Leipzig: Samuel Benjamin Waltherm.