

# Георг Зиммель

## Избранное Том первый Философия культуры





**Выражаем глубокую признательность  
Международному фонду  
«Культурная инициатива»  
и лично  
Джорджу Соросу  
за финансовую поддержку  
серии**



**Лики культуры  
Серия основана в 1992 г.  
В подготовке серии принимали участие  
ведущие специалисты  
Института научной информации  
по общественным наукам  
Российской академии  
наук**



**Георг  
Зиммель**

---

**Избранное**

Том первый  
**Философия культуры**



**Юрист  
Москва  
1996**

Редакционная коллегия серии:

Л.В. Скворцов (председатель); О.М. Андрианов,  
Л.М. Брагина, И.Л. Галинская, М.П. Гапочка,  
В.Н. Гращенков, В.Д. Губин, П.С. Гуревич, Г.И. Зверева,  
Л.Г. Ионин, И.А. Исаев, Т.Ф. Кузнецова, О.Ф. Кудрявцев,  
О.Е. Кутафин, С.В. Лёзов, П.В. Малиновский,  
Л.Т. Мильская, А.В. Михайлов, Л.А. Мостова,  
О.Е. Савельева, Г.С. Померанц, А.М. Руткевич,  
М.М. Скибицкий, М.Н. Соколов, А.Л. Ястребицкая

Главный редактор и автор проекта **С.Я. Левит**

Редакционная коллегия тома:

Составители: *С.Я. Левит, Л.В. Скворцов*

Ответственный редактор: *Л.Т. Мильская*

Переводчики: *А.В. Дранов, М.И. Левина, И.И. Маханьков;*

*А.М. Руткевич, А.Ф. Филиппов, Г.А. Шевченко*

Члены редколлегии: *П.П. Гайденоко, Ю.Н. Давыдов,*

*Л.Г. Ионин, А.Ф. Филиппов*

Художник: *П.П.Ефремов*

**3 62    Георг Зиммель. Избранное. Том 1. Философия культуры** — М.: Юрист, 1996. 671 с.— (Лики культуры)

**ISBN 5-7357-0052-9**

Георг Зиммель (1858-1918) — немецкий философ и социолог. В том вошли новые переводы его работ по философии культуры и социологии религии: «Гёте», «Микеланджело», «Религия», а также работы, впервые переведенные на русский язык: «Кант», «О сущности культуры», «Изменение форм культуры», «Проблемы философии истории», «К социологии религии», «Личность Бога» и др.

Книга рассчитана на широкий круг читателей.

# Философия культуры





# Кант

## Шестнадцать лекций, прочитанных в Берлинском университете

### Предисловие

Эта книга задумана не как историко-философская, а как чисто философская по своему характеру. Речь в ней идет только о том, чтобы ввести те основные идеи, посредством которых Кант создал новый образ мира, во вневременной инвентарь философской мысли, — ведь хотя бы приближенно он будет доступен и обусловленным во времени существам — независимо от всех применений и дополнений, которые, правда, связаны с этими основными положениями внутри кантовской системы, но не с внутренними и решающими для мировоззрения точек зрения. Подобно тому как в истории искусства объясняется возникновение отдельного произведения искусства, а эстетика анализирует его объективное, не связанное с генезисом, значение и его непосредственное воздействие и этим показывает, почему такие исторические исследования вообще имеют смысл, так здесь учение Канта будет посредством анализа и критики сопоставлено с надисторическими жизненными вопросами философии, чтобы само изложение этого учения могло считаться проверкой его права быть изложенным. Поэтому я не могу притязать на полноту воспроизведения кантовского учения; все, что не придает, по моему мнению, особый нюанс или особое освещение отношению Канта к основным философским проблемам, опущено.

Характер изложения определялся желанием, чтобы данная книга служила введением в философское рассмотрение жизни, для которого каждое даже поверхностное ее проявление коренится в последнем смысле и глубине целого, превращает ее саму в философский объект: оно выявляет значение научных и часто очень специальных теорий Канта для смысла жизни; оно прослеживает проходящие по ту сторону отдельных

исследований линии, которые связывают эти исследования в картину мира; оно стремится представить специальные фактические положения Канта в их подлинной философской ценности, как ответ души, исключительной по своей широте и глубине, на общее впечатление от бытия; оно хочет — по формуле Канта — интерпретировать «школьное понятие» его философии посредством ее «понятия мира».

В основу этой публикации положен курс лекций о Канте, прочитанный зимой 1902/1903 года студентам всех факультетов Берлинского университета. В него, однако, внесено много добавлений и дополнений. Я не считал также необходимым держаться случайных границ, определяемых одинаковой продолжительностью лекций и не соответствующих требованиям различных тем, вследствие чего отдельная лекция данной книги оказывается то длиннее, то короче ее академического прототипа.

## Лекция 1

**Т**о обстоятельство, что силе и положению человека не дано создавать во внешнем мире нечто подлинно новое, а он лишь преобразует, разделяя и соединяя его энергии, находит свое отражение и в глубинной истории его духа. Ибо при общем рассмотрении она представляется полностью подчиненной стремлению развить из минимального числа основополагающих проблем и мотивов максимальное число комбинаций и формирований. Также как неизмеримость языка и искусства складывается из поразительно ничтожного числа букв, звуков, основных красок, как все лирические и драматические произведения используют очень узкую область бессмертных мотивов, так и вся глубина и широта философии проистекает из очень узкого круга постоянных проблем. Сложное многообразие истории философии становится доступным и полным смысла, как только в ней находят эти немногие основные проблемы бытия в качестве ее постоянно повторяющейся темы. И число вопросов не многим превышает число ответов, являющих собой нечто большее, чем простое связывание готовых фрагментов решения. Поэтому ранг философа может быть определен только одним: ограничивается ли он комбинированием или создает некую первичную категорию понимания мира. Поскольку мы не располагаем для толкования мира ничем иным, кроме самого этого мира, творческое деяние

философа состоит в следующем: из множества элементов действительности, которые в опыте всегда остаются фрагментами, ощутить один с такой силой, в такой непосредственной связи с корнями жизни, чтобы его можно было считать основой и смыслом целого; им может быть дух или материя, бытие или становление, Бог или Я, единство или множество, активность или пассивность, абсолютность или относительность. В качестве толкований проблемы мира они — понятийные кристаллизации формулирования того, как великие душевные типы человечества реагируют на совокупность бытия. При каких исторических обстоятельствах гениальный индивид осуществил одну из этих возможностей, для внутреннего значения философом безразлично, они столь же вневременны, как математические положения, которые значимы не в тех или иных случаях, а вообще, поскольку они выражают постоянные отношения пространственных образований. Правда, вневременная значимость философских учений заключена не в истине, которую они провозглашают о вещах, а в правильности и глубине, с которыми их столь часто ошибочные утверждения выражают внутреннее отношение души к бытию, не действительность объектов, а, минуя их, действительность субъектов. Конечно, для каждой эпохи и каждого индивида особую притягательность имеет ~~какая-либо~~ одна из основных философских настроенностей: требования времени заставляют энергичнее обратиться к созданию или принятию какой-либо одной из них. Однако содержательное значение каждой философской системы, ценность ее особой тональности, в которой она выражает жизнь, остаются совершенно незатронутыми случайными обстоятельствами ее осуществления. Более того, от тех трудностей, которые ведут нас к философии, нас освобождают именно только мысли вневременного характера, хотя они и сами возникли именно в это время. То в нас, что ищет философию, не определено временем в таком же смысле, как политический или экономический интерес. Оно удовлетворяется лишь обращением к тем идеям, которые образуют как бы наследие человечества — хотя отдельные части этого наследия могут быть реализованы в историческом развитии лишь постепенно, случайно, несовершенно. Мне представляется, что я наилучшим образом покажу значение Канта для современности тем, что подчеркну в прошлом и настоящем, определяющем его и его воздействие, те вневременные элементы, те вопросы и ответы, осознание которых в некий исторический момент подобно случайно вспыхнувшему свету, озарившему сложившиеся черты и тип человечества. Поэтому для наших целей необходимо полностью разбить форму собственного изложения Канта, тот как бы стили-

зованный его временем и его личностью сосуд, содержание которого интересует нас лишь вне того и другого.

По той же причине мы не будем касаться внешних событий его жизни. Конечно, для понимания, привлекательности и плодотворности философского мировоззрения чрезвычайно важно, чтобы ее части не лежали друг подле друга, как страны внутри части света, а сами действовали как органическое единство посредством стоящей за ними единой творческой личности. Но *эта личность есть не реальный исторический человек, а идеальный образ, который живет только в самом деянии в качестве выражения или символа фактических внутренних связей его частей.* Черты портрета образуют, несмотря на их пространственную рядоположность, единство посредством души, выражением которой они служат; но является ли эта душа, *для представления о которой мы в конечном итоге располагаем лишь данными чертами,* душой действительной модели или эта модель обладает совсем иной, не соответствующей ее чертам душой, для художественного произведения и наслаждения им совершенно безразлично. Достаточно, если черты, предложенные созерцанию, позволяют нам вчувствоваться в душу, которая способствует созданию их единства. Так и душа философа, которая нужна нам для единения его высказываний, — лишь функция самих этих высказываний, лишь символ *их* связи и пребывает в совсем иной сфере, чем историко-психологическая действительность философствующего человека.

При переоценке внешней стороны жизни возникновение философии смешивается с самой философией. Что Кант создал именно это, а не какое-либо иное учение, мы бы психологически поняли, если бы генезис его душевной жизни был нам полностью известен, — его к тому же часто смешивают, к сожалению, с жизненными «обстоятельствами», т.е. с тем, что только окружает жизнь, не совпадая с ее внутренними движениями и с фатумом ее характера; но *объективная* связь и значение этого учения требуют совершенно иного типа и иной направленности понимания, — подобно тому как оценка пригодности и красоты какой-либо утвари совершенно не зависит от знания технических приемов, посредством которых она была изготовлена. Творение Канта и есть «личность» Канта, ибо только в нем он единственный и несравнимый, а отнюдь не в его так называемых личных условиях жизни, которые он разделяет с бесчисленным множеством людей и которые, следовательно, являются именно тем, что не составляет личность в человеке.

Опуская, следовательно, эти обстоятельства, поскольку они



ничего не привносят в фактическое или всемирно-историческое значение его учения, которое нас здесь только и интересует, я все-таки начинаю изложение как бы с личного, но отнюдь не биографического момента, составляющего общую черту учения Канта.

В обычном понимании кантовская философия характеризуется как исследование душевных сил человека, в результате которого деятельность и значение интеллекта ограничиваются с трех сторон. Во-первых, оно лишает интеллект наивно утверждаемого им права познавать вещи вне чувственного мира: существование Бога, бессмертие души, нравственную свободу, смысл и цель мира как целостности, пребывающие за его механизмом. Мост к внеэмпирическому прокладывает лишь моральная воля человека; ибо для того чтобы наша мораль не осталась фрагментарным подступом, не связанным с бытием вообще, ей необходимы такие дополнения и удовлетворения, которые эмпирически, т.е. посредством рассудка, не могут быть найдены. Лишение интеллекта второго права е пользу вопи совершает *ценность* жизни. Из функций интеллекта, направленных только на познание данного, наше бытие не может обрести ценность; обрести ее оно может лишь посредством тех энергий, с помощью которых мы *господствуем* над материалом вещей. Наша жизнь может иметь только ту ценность, которую мы сами ей даем; а дать ее мы можем только в практическом волении, а не посредством познания, содержания которого и способность к которому даны нам независимо от нас. И наконец, предметом познания для интеллекта служит исключительно чувственное явление вещей, только их образ в нас, а не их внутреннее, существующее для самих себя бытие. Лишь в одном пункте оно нам доступно — в нашей деятельности, которая является не воспринимающей, а творческой, т.е. свободной. Следовательно, лишь когда мы действуем, мы действительно *есть* мы сами; когда же мы хотим познать себя, мы схватываем лишь образ нашего бытия. Тем самым решающая духовная направленность кантовской системы, ее центральный интерес обращены как будто не на мышление, а на воление. Таким образом, в кантовское учение ввели более или менее радикально такую, саму по себе весьма интересную, основную тенденцию: мысленное исследование бытия не ради мыслей, а потому, что практическая деятельность, понимаемая Кантом как главная объективная проблема жизни, представляет для него и субъективный интерес, господствующий в качестве последней инстанции над его мышлением.

Мне это представляется совершенно неправильным. Кант и его система совершенно интеллектуалистичны, его интерес, проявляющийся в содержании его учения, заключается в следующем: показать, что значимые для *мышления* нормы значимы во всех областях жизни. Его философия полностью окрашена тем, что в ее основе не лежат страсти или чувства, я бы сказал, не лежат инстинкты, присутствующие у Платона и Эпикура, у Плотина и Бруно, при внимательном взглядывании даже у Спинозы и Гегеля, не говоря уже о Фихте и Шопенгауэре.

Это — философия, вышедшая из рассудка, правда, из рассудка совершенного, а не ограниченного рассудка прежнего рационализма. Мощь логического мышления проявляется здесь тем более суверенно, что она не повторяет несостоятельную рационалистическую попытку с самого начала вытеснить остальные душевные энергии. Самостоятельность чувства, власть воли, господствующая над жизнью, признается. И только после этого выступают соответствующие разуму нормы логики и определяют их бытие и ценность. Самый великий и рафинированный триумф понятийно-логической духовности состоит в том, что она предоставляет только нравственной воле выносить решение о ценности человека, а затем определяет нравственность воления только логической нормой. Я считаю необходимым уделить еще некоторое внимание этой общей характеристике, хотя она еще не доказана и служит только схемой. Ее назначение в том, чтобы дать общие рамки настроенности, в которых сразу же найдут свое правильное внутреннее место содержания, предназначенные постепенно наполнять и подтверждать их.

Неодолимая строгость морали Канта связана с его логическим фанатизмом, стремящимся придать всей жизни математически точную форму. Великие учителя морали, у которых источником учения служила исключительно оценка нравственного, отнюдь не отличались подобным ригоризмом — ни Будда, ни Иисус, ни Марк Аврелий, ни святой Франциск. Позже мы исследуем вопрос, оправдана ли у Канта эта нетерпимость нравственных требований; здесь достаточно подчеркнуть, что ее характер определялся основанным не на практическом, а на логически-понятийном духовном чувстве жизни.

С этим связано, что Кант, для которого этический интерес значительно превышает интерес теоретический, ставит перед собой проблемы только самых повседневных и как бы грубых событий нравственной жизни. Все то, что в нравственных данных доступно общим понятиям, он рассматривает с небывалы-

ми величием и остротой. Однако все более глубокие и тонкие вопросы этики, обострение конфликтов, сложность чувств, темные силы в нас, в нравственной оценке которых мы часто столь беспомощны, — все это ему как будто неведомо, — ему, проникнувшему в самые глубокие, тонкие и рафинированные функции *мыслительной* деятельности человека. Отсутствие фантазии и примитивность в постановке нравственных проблем, с одной стороны, утонченность и размах полета в теоретических — с другой, доказывают, что в свое философское мышление он вводит только то, что допускает проникновение логическим мышлением.

Если в наши дни часто пытаются оспаривать, что кантовская философия полностью вышла из интеллектуального центра, то это связано с возникшей теперь реакцией против интеллектуализма, господствующего в течение 300 лет в жизни Европы. Он нашел свое выражение, с одной стороны, в современном значении науки, причем не столько в ее подлинном развитии, сколько в *вере* в нее, в совершенную жизнь, которую принесет господство совершенной науки, — вера, которая равномерно растет при существующих противоположностях между либерализмом и социализмом. С другой стороны, в практической жизни, проникающее общество денежное хозяйство свидетельствует о господстве интеллектуального принципа: беспощадная последовательность, устранение всех субъективных чувств, принципиальная доступность для каждого, — таковы характерные черты денежного хозяйства Нового времени и его интеллектуальности. Именно этот интеллектуализм достиг своей вершины в философии Канта, сколько бы ни отрицать это под влиянием растущего пресыщения им. Можно сказать, что особая личностная черта кантовской философии заключается в ее несравненной безличности. Аналогично беспристрастности логики, стоящей над всеми односторонними содержаниями представления, его философия возвышается с недоступной холодностью судьи, для которого существуют лишь закон и логика, над всеми философскими учениями, в которых находят свое выражение односторонние человеческие влечения. Правда, беспристрастность также, если угодно, есть одностороннее влечение, подобно интеллектуальности, которая в своем уравновешенном спокойствии возвышается *над* всеми другими энергиями души, хотя в конечном счете является лишь *одной* из них. Я покажу это, сопоставив историко-объективное положение кантовской философии с другими основными направлениями в философии.

Два направления, которым решительно противостоит кантовское учение, определяются как рационализм и сенсуализм. Им обоим свойственно помещать в центр оценку одной из наших способностей познания и устанавливать, исходя из этого, устройство объективного мира. Этим они отличаются, хотя и с разными градациями, от безусловно метафизических систем, которые действуют в обратном направлении: мир таков, поэтому лишь такое средство познания, которое постигает именно подобное устройство мира, может быть единственно значимым.

Сущность рационализма заключается в признании исключительной ценности логически-понятийного мышления и в отрицании опыта, полученного посредством чувственных впечатлений. Такая абсолютизация одной из наших основных познавательных способностей ведет к трем определяющим мировоззрение последствиям. *Во-первых*, познание нами вещей зависит не от нашего отношения к ним, а происходит посредством мыслительных актов внутри нашего духа. Из понятий вещей, созданных мышлением, оно само затем развивает всю истину о вещах — суверенность духа, ценой которой оказывается то, что чувственно данные элементы познания либо рассматриваются как чисто мысленные порождения, либо исключаются как обманчивые и не имеющие ценности. *Во-вторых*, если наше познание истинно, даже не будучи произведено или подтверждено чувственным опытом, оно может распространяться и на предметы, в принципе недоступные чувственному восприятию, на такие, как Бог, бессмертие, структура мироздания и метафизическая сущность вещей. И не только предметы познания, но и степень уверенности в нем может выходить за пределы данного в опыте: если каждое или во всяком случае обладающее ценностью познание основано на логическом мышлении, оно должно обладать безусловной прочностью и необходимостью логических норм, тогда как опыт всегда дает лишь относительную и требующую коррекции истину. *В-третьих*, для того чтобы эта ценность чистого мышления была значимой, объективная действительность должна иметь соответствующую ему структуру. А это означает, что метафизические объекты, о существовании которых заключает предоставленное самому себе мышление, действительно существуют: Бог, душа, свобода или, в зависимости от направления мышления, несвобода человека, сверхчувственная связь вещей и т.д. К этому присоединяется следующее. Ведь разум вещей означает не только, что они логически правильно структурированы, но что они имеют смысл, который мы одобряем, цель, которая нас удовлетворяет. Ра-

зум, который есть принцип мира, потому что он — принцип познания мира в нас, означает, что мир в таком же смысле обладает разумом, ценностью, целью, как жизнь «разумного» человека.

Совершенно противоположными предстают субъект и объект познания для того, чья духовная сущность вращается вокруг чувственности как своей оси. Чувство жизни, лежащее в основе каждого сенсуализма, есть зависимость субъекта от данного мира, определяемость его элементами, в которые он введен. В основах сенсуализма заключена резиньяция, которой наслаждение и поглощение вещей на практике, как он иногда учит, не только не противоречит, но являет собой дополнение и ведет к душевному равновесию. Сенсуализм полагает, что схватывает непосредственность бытия вещей в реакции, которой чувства отвечают на бытие. Тем самым прежде всего отвергается познание посредством мышления и логического развития понятий, а опыт провозглашается единственным средством познания. Это налагает на познание два ограничения: во-первых, отказ от всего метафизического; нет ни познания Бога, ни познания скрытой сущности вещей, ни познания смысла и цели мироздания. А познание других вещей не обладает безусловной уверенностью и необходимостью, ибо оно исходит из отдельных данных действительности и никогда не может, выйдя за их пределы, достигнуть понятий и законов, которые установили бы и последующий опыт. Поскольку мы вынуждены ждать его, нет никакой гарантии, что завтрашний опыт не окажется совершенно непохожим на сегодняшний; все общие и закономерные связи значимы лишь с оговоркой и с возможностью их изменения. Из такого состояния духа для объектов следует, что сенсуализм склонен отрицать существование всего трансцендентного. Абсолютно непостижимое для нас то же, что ничто. Противоречия между метафизическими и религиозными утверждениями служат сенсуализму убедительным доказательством того, что существование их предметов внутренне противоречиво и что существуют только предметы опыта. Тем самым отпадают также разумные смысл и ценность, которыми с точки зрения рационализма обладают вещи помимо того, что познается в них в опыте.

Если, что очевидно, в основе того и другого философского убеждения лежит душевное своеобразие индивида, то кантовский принцип стремится с самого начала выйти за пределы всех тех учений, в которых находят свое выражение субъективные черты характера. От обоих этих направлений его отличают безличность и беспристрастность, посредством которых он за-

щищает каждое из них от нападок другого. Однако в этом уже заключено, что при всем отличии от них во многом проявляется согласие с ними. Рассмотрение этого двойственного отношения сразу же ведет к последним мотивам кантовского мышления.

## Лекция 2

**О**бщее с сенсуализмом и рационализмом у Канта то, что он также ставит всю картину мира в зависимость от ценности и значения средств познания, посредством которых она нам дана. Однако если названные два направления исходят в своем толковании и сопоставлении этих средств познания из иррациональных субъективных тенденций (ибо признание или отклонение рационализма также в конечном счете происходит из душевных импульсов, которые сами не являются рациональными), то Кант сразу же становится на объективную почву: он отправляется от факта определенных познаний, который служит ему прочной опорой, и задает прежде всего следующий вопрос: какими средствами познания должны мы обладать, каким образом и в каком сочетании они должны действовать, чтобы эти познания, а именно математика, общий практически проверенный опыт, закон причинности и ряд других аксиом исследования природы, могли иметь несомненную значимость? Следовательно, Кант не относится к числу революционно-радикальных умов, которые ставят под вопрос научную истину как таковую, подобно представителям религиозных мировоззрений и Декарту, или отказываются признать все подлежащее знанию, пока оно не подчинилось метафизическим требованиям, как это делает Гегель. Несмотря на то что Кант решительно отклоняет метафизические науки с их грезами о Боге, мире и душе, он тем не менее принимает более реальные научные содержания как несомненные факты: так он в своей этике полностью признает, не ставя его под сомнение и не преобразуя, действительное нравственное сознание человека. Данные математики и опытного знания для него как бы аксиомы; заключая от них к создающим эти знания духовным энергиям, он легитимирует их, и они становятся носителями и критериями мировоззрения. Учение Канта, которое, правда, так же, как сенсуализм и рационализм, вращается вокруг сопоставления душевных сил, является своего рода субъективизмом; од-

нако в отличие от них оно определяется не предпочтением, свойственным субъекту, а следствием из объективных познаний. Таким образом вопрос, как возможна математика и как возможно опытное знание, одновременно является как бы надличностным разрешением конфликта между сенсуализмом и рационализмом. В краткой формулировке это разрешение гласит: рационалисты правы; существуют познания столь общего и необходимого рода, что они не могут происходить из опыта; они суть не опыт, а *средства опыта*: они — формы и функции, данные сущностью нашего духа, посредством которых мы обретаем опыт, и, следовательно, должны быть значимы применительно к каждому предмету опыта без исключения и без предварительной его проверки; ибо они ведь служат условиями, при которых данный объект вообще может стать для нас предметом опыта: таковы положения математики, таков закон причинности. Но правы и сторонники эмпиризма: только опыт дает нам действительное, достаточное знание предмета; однако этот опыт состоит не только из чувственных впечатлений, которые вещи вписывают в пустую, пассивно воспринимающую плоскость нашего сознания, как думали до Канта, этот опыт сам уже есть продукт чувств и рассудка. Чувства дают необработанный материал, изолированное, лишенное смысла, преходящее впечатление, которое формируется способностями рассудка в значимый, объективный опыт. Следовательно, подступая к вещам, чтобы получить от них эмпирическое знание, мы уже что-то в этот процесс привносим: формы и функции самого духа, формирующие способности, которые преобразуют простые чувственные аффекты в достоверное знание, в понятный порядок вещей. В вечном потоке, не ведающем остановки, проходят перед нами впечатления чувств; но они лишь моменты, как бы точки, и только деятельность нашего собственного сознания создает между ними связь — придает отдельным оптическим впечатлениям пространственный порядок, превращает случайное следование образов в прочные правила, меняющиеся предстательства в определенным образом характеризованное Я. Законы, устанавливающие эти связи, как говорит Кант, априорны, т.е. не возникают из опыта, а создают его в качестве форм интеллекта, в которые он заключает чувственный материал.

Однако в понимании рационализма в область прав разума входят не только всеобщность и необходимость положений, которые можно толковать как формы опыта, но и утверждения, полностью выходящие за пределы опыта поскольку они касаются либо абсолютного целого, либо абсолютного характера

бытия, — тогда как опыт дает нам лишь несовершенное и относительное, — или вообще выходят за границу явления вещей. Кант показывает, что эти мнимые познания *разума*, как он называет их психологического носителя в отличие от образующего опыт *рассудка*, ввиду их невозможности наполниться чувственным содержанием, просто видимость; тем не менее и они вводятся в организм духа, продукт которого есть реальный для нас мир. Они, правда, ничего не говорят о вещах, но служат указующими точками направления к цели, к которой движется наше исследование лежащих за пределом опыта вещей, не будучи способным когда-либо достигнуть их. Так, например, цель природы мы не можем *познать* ни в отдельном случае, ни в целом; однако для понимания организмов наше исследование должно носить такой характер, *будто* цель их построения — совершенная жизнь; для понимания бытия вообще — *будто* моральная сущность разума составляет конечную цель природы; для понимания истории — *будто* мировое государство, обладающее совершенной культурой и свободой всех индивидов, служит намерением Провидения.

Этой мыслью, согласно которой сверхэмпирические понятия в качестве познания реальности беспредметны и обманчивы, но в качестве указывающих путь нашему познанию осуществляют незаменимую функцию, — этой несказанно плодотворной мыслью Кант превратил проклятие метафизики в благословение. Приведу еще один пример. Философская спекуляция всегда полагала, что открыла основную субстанцию или основную способность, в которой все многообразие вещей находит свое единство, все различные понятия находят свое высшее, объединяющее понятие. Конечно, для наших способностей познания абсолютное единство бытия неуловимо; однако при всей иллюзорности его открытия оно совершенно необходимо как идеал и регулятивная сила нашего опыта; опыт не должен удовлетворяться подлежащими дискрепантностью и чуждостью явлений, но для каждого из них искать высшее единство, будто он действительно достигнет абсолютной основы вещей, которая в сущности закрыта для него. Наше познание, которое состоит в объединении внеположных явлений во все большие закономерности, остановилось бы, если бы оно не следовало воображаемой цели единства всего сущего. Однако согласно мышлению, которое, как бы с другой стороны, доводит фрагментарно данную действительность до абсолютно законченной картины, и *различие* вещей бесконечно. Не существует двух явлений, даже двух фрагментов, принадлежащих двум явлени-



ям, равных друг другу, каждая точка бытия абсолютно индивидуальна и непохожа на любую другую, — как ни много мнимых тождеств среди вещей усматривает недостаточная острота нашего познания. Но и это утверждение мы не вправе применять к объективному бытию, ибо внутри него, насколько нам позволяет судить опыт, т.е. насколько это нам вообще доступно, различие повсюду наталкивается на границы и уступает место тождеству. Так же очевидно, однако, что этот принцип обладает полной значимостью в качестве руководящей нити нашего познания. Ибо так же как нам не следует останавливаться на различиях при первом видении вещей, а надлежит искать их глубже лежащие равенство и единство, — нам следует не удовлетворяться и этим, а искать за открытым равенством все более глубокую индивидуализацию, никогда не считать это равенство решающим, но видеть в нем предварительную ступень к еще более тонким, доступным острому взору особенностям. Следовательно, то, что в качестве метафизических утверждений было нереализуемо и взаимно снимало друг друга — абсолютное единство вещей и их абсолютная индивидуализация — оказалось вполне совместимым друг с другом и господствует в действительности в процессе человеческого познания повсюду, где признается не законом вещей, а законом нашего исследования. Следовательно, подобно тому как сенсуализм прав, утверждая, что не может быть познания без чувственных впечатлений, — хотя и в неожиданном для него значении, согласно которому чувственные впечатления суть необходимый, но сам по себе еще не образующий познание *материал* опыта, — так и рационализм прав в новом смысле. Ибо хотя понятия, извлекая свой характер и меру не из опыта, *значимы*, но и они сами по себе суть не познание, а только *формы* для упорядочения и регулирования чувственных впечатлений и отдельных данных опыта, в результате чего создается действительное познание, которое есть опыт.

Из этого установления отношения между сенсуализмом и рационализмом возник основной принцип величайшего значения: истинная картина мира складывается посредством общей деятельности *всех* духовных энергий. Таким образом, преодолена односторонность всех учений, которые объявляют одно учение носителем истины за счет других, тогда как оценка духовной энергии вообще как источника мира, о котором можно говорить, сохраняется. Если объективность состоит в том, чтобы уравнивать субъективные притязания и переводить их в более высокое единство по ту сторону их односторонности,

то объективность отправной точки Канта отражена в объективности этой завершающей и решающей мысли. Мы последуем за ней в ее различных формах, чтобы в отдельных случаях увидеть, как Кант устраняет беспомощность познания, для чего прежде обращались к помощи одностороннего господства душевных импульсов.

Основная проблема такова: мы не можем отказаться от безусловной верности и общезначимости известных знаний; математика, закон причинности, подведение явлений под категории субстанции и качества, временность бытия несомненно обладают непререкаемой достоверностью во всех наших высказываниях о вещах. Но как же это возможно, ибо мы ведь знаем о вещах лишь то, что они нам показывают, и располагаем поэтому только уже данным и индуктивным заключением из него? Ведь такая достоверность возможна только в логическом мышлении, протекающем чисто формально в своих границах; действительность же дана нам только в опыте, который всегда остается открытым для корректирования и не дает абсолютной необходимости такого рода законов. Достижение Канта здесь в том, что он открыл третий, действующий в нашем познании элемент: законы, посредством которых из чувственных впечатлений возникает опыт; эти законы всеобщи и необходимы, но таковы они именно для предметов опыта. Несмотря на то что они получены не из опыта, или именно потому, они господствуют над ним. Конечно, мы знаем о вещах лишь поскольку они отдают себя нам в чувствах; но не только таким образом, а лишь когда чувственные впечатления упорядочиваются в формах, которые не находятся в них самих и значимость которых поэтому для всех предметов опыта без исключения с самого начала установлена, ибо только посредством этих законов они становятся предметами *опыта*. Возникал вопрос: что такое закон причинности и причинная связь вещей? Этот закон не есть логическая необходимость; мы можем мыслить мир, в котором он не действует; из чувственных впечатлений он также не может происходить, ибо они демонстрируют всегда только чередование, а не внеположность, причинная связь есть нечто недоступное созерцанию, лежащее за чувственными образами вещей. Кант доказывает: сама эта последовательность чувственных впечатлений, называемая нами опытом, была бы невозможна, если этому не предпослан закон причинности. Так, чувственные впечатления вещей проходят при всех обстоятельствах через наше сознание *друг за другом*. Представления о таких вещах, которые длительно одновременно существуют рядом,

следуют как чувственные впечатления друг за другом, так же, как представления о том, что и фактически происходит друг за другом. Сенсуалист, относящий познание только к восприятиям, не мог бы, например, определить, следовали ли в самом деле друг за другом воспринятый солнечный свет и воспринятое затем тепло, или они действительно существуют одновременно, как деревья в лесу, которые я совершенно так же воспринимаю лишь друг за другом. Тогда то, что мы называем опытом, вообще бы не состоялось, возник бы лишь практически недостоверный фантом, блуждающая случайность представления, жертвой которой мы, правда, достаточно часто оказываемся, но которую в принципе отличаем от доступного нам эмпирического познания. Для того чтобы эти одинаковые по форме чувственные образы стали различными по форме опытными данными, какими они для нас действительно существуют, мы должны быть уверены, что в одном случае последовательность восприятий необходимо определена, в другом же может быть обратной или происходить хаотически. Вопрос, на основании чего устанавливается это убеждение о необходимом порядке или связи определенных восприятий, дело особого исследования. Причинность же только название этой необходимости, уверенности в том, что мы постоянно встречаем в опыте эту последовательность. Если бы мы не исходили из того, что за каждым событием, повторяющимся как тождественное, неминуемо последует другое, также всегда тождественное, — независимо от того, что наши чувства, отклоняясь, воспринимают после этого первого совсем другое, — мы, правда, имели бы чувственные впечатления, но они не дали бы нам опыта. Таким образом, единичные чувственно данные факты нуждаются для тех целей, от которых не может отказаться и сенсуалист, в общей сверхчувственной предпосылке; она необходима, т.е. восприятия должны всегда иметь возможность верифицировать ее и в тех случаях, когда фактический ход восприятий в отдельном случае полностью от этого отклоняется. Этим создан один из глубочайших синтезов мировоззрения: необходимо-всеобщее, как будто просто мысленное построение по отношению к эмпирическим фактам оказывается условием именно этих фактов. Однако такое значение присуще этому необходимому лишь поскольку оно есть форма, в которой упорядочивается опыт; оно не необходимо по мысли, его невозможно доказать, исходя из чистой логики, — и все-таки оно необходимо, необходимо для опыта. Такова новая категория, открытая Кантом: необходимые понятия и положения, имеющие общее значение, не по-

тому, что они отворачиваются от воспринимаемого бытия, а потому, что они к нему поворачиваются, независимые от опыта, но лишь потому, что опыт зависит от них, — об этой связи Кант был вправе с гордостью сказать, что его предшественникам она «никогда не приходила в голову».

Этот же характер значимости Кант применяет для геометрических положений. Восприятие цвета, данное чувством, еще не есть пространственный предмет, которым мы занимаемся в опыте. Чтобы стать таковым, этот сырой материал должен получить с помощью душевной энергии особую форму. Эта форма — пространственность. В дальнейшем мы подробно остановимся на ее значении в качестве исходной точки кантовского мышления. Здесь мы предвосхитили дальнейшее исследование, чтобы пояснить характер геометрических положений. Что геометрические аксиомы описывают сущность нашего пространства, означает только, что в них формулируются правила, по которым наш дух при формировании наших чувственных впечатлений обращается к пространственным образованиям нашего опыта. Пространство, которое может быть воспринято только в чувственных явлениях, руководствуется аксиомами, так как только посредством их действия в нашем духе создаются эти явления. Геометрические аксиомы, так же как и закон причинности, не обладают логической необходимостью, можно мыслить пространства, а следовательно, и геометрии, в которых действуют совершенно иные аксиомы, как показала неевклидова геометрия в век после Канта. Но они совершенно необходимы для нашего опыта, так как только они и создают его. Поэтому несомненной ошибкой Гельмгольца было рассматривать возможность лишнего противоречия представления о пространствах, в которых не господствуют аксиомы Евклида, как опровержение утверждаемых Кантом всеобщности и необходимости этих аксиом. Ибо кантовская априорность означает всеобщность и необходимость только для познаваемого мира, не логическую, абсолютную значимость, а значимость лишь для сферы воспринимаемых объектов. Наша геометрия относится к открытому Кантом типу познаний, обладающих всеобщностью не как продукты чистого мышления, а как условия опыта; они не черпаются из опыта, как полагает сенсуализм, но могут осуществлять свою функцию, образование опыта, только в применении к чувственности. Поэтому неевклидовы геометрии лишь в том случае опровергли бы наши аксиомы, если бы кто-нибудь обрел свой *опыт* в псевдосферическом пространстве или соединил бы свои ощущения в пространственное образо-

вание, в котором не имела бы значимости аксиома параллельных линий.

Нет необходимости в дальнейших примерах, чтобы показать сущность этих априорных положений, которые освободили мышление о человеческом познании от мучительной и неудовлетворяющей альтернативы между чувственностью и свободным от чувств разумом; эти положения послужили основой нового синтеза, в котором Кант объединяет всеобщность разума и единичность чувственных впечатлений в новом понятии опыта, определяемого им как *продукт* чувственности и рассудка. Реальное познание вещей может быть ограничено опытом, не принижая этим высшие познавательные способности человека с всеобщностью и необходимостью их высказываний, поскольку они поняты как законы, придающие форму опыту. Именно если признавать только опыт, необходимо признать, что условия опыта, создающие каждый его случай, значимы с полной достоверностью для всей сферы возможного познания.

### Лекция 3

**Р**ассмотренное в конце предыдущей лекции открытое Кантом понятие опыта сталкивается с рядом трудностей, которые, быть может, являются следствием совсем не его внутреннего значения, а еще не установленной связи, еще не уясненного отношения к прежним, также с полным правом сохраняемым понятиям и мысленным требованиям. С такой оговоркой упомяну три трудности, связанные с учением априорности, разрешение которых представляется мне возможным лишь постепенно, но очень важным для понимания внутренней сущности критики разума.

Мысль, что свойства познающего субъекта сами суть условия познания, что, следовательно, применительно к каждому познаваемому предмету можно сразу, не исследуя его, назвать те определения, которые приданы ему познавательными способностями субъекта, т.е. самый процесс познания, — эта мысль, настолько простая, что ее позднее открытие, собственно говоря, кажется чудом, непосредственно понятна; однако безусловная значимость какого-либо с определенностью формулированного положения не следует из него столь непосредственно, как полагает Кант. Априорность, фактически образуя-

щая в нас опыт, есть объективная способность, действующая в нас действительность, которая может быть выражена в понятиях и формулах лишь после ее действия. Никто не станет утверждать, что закон причинности действовал в нас как осознанный принцип, когда мы толковали в соответствии с ним наши восприятия. Дело здесь обстоит так же, как в тех случаях, когда мы, пользуясь законом гравитации, переводим на меняющийся и неуверенный язык наших понятий действительность, которая, так сказать, ничего не знает об этом законе и в качестве таковой совершенно недоступна нам. Формула, в которой мы познаем закон причинности, есть, аналогично каждому закону природы, лишь рефлектирующее толкование душевной действительности в нас, реально осуществляющей функцию образования опыта. Следовательно, *эта последняя* и есть действительно априорность, а не понятийный и известный нам закон причинности, который представляет собой лишь сломленное нашим сознанием отражение априорности, лишь ошибочное ее восприятие. Следовательно, мы совершенно точно знаем, что должна быть общезначимая априорность, для того чтобы существовало знание; однако это — чисто абстрактное и остающееся абстрактным знание, собственно, только постулат; ибо каковы отдельные содержания этой априорности, мы с такой же уверенностью знать не можем, напротив, мы наталкиваемся здесь на те же неопределенность и корригируемость, от которых априорность казалась освобожденной. Я не вижу удовлетворительного решения этой трудности; Кант ее, правда, обходит, полагая, что обладает критерием правильности и полноты форм познания в систематическом округлении. Он обнаруживает на путях, во многих случаях странных и непонятных, в немногих — убедительных, что нормы, образующие опыт, соответствуют формам логического суждения, и конструирует аналогично им 12 априорных понятий, которым, в свою очередь, соответствуют основоположения рассудка. Эти 12 категорий делятся на 4 класса с 3 категориями в каждом. Нас здесь интересуют не эти детали, а только принцип, согласно которому, если для симметричной, замкнутой в себе схемы найдены достаточные наполнения, тем самым дано доказательство правильности и достаточности этих наполнений. Слабость этого метода в настоящее время очевидна. Оставляя полностью в стороне всю вымученность и неверность в деталях, мы знаем, что округленность комплекса мыслей по нашим идеям симметрии и архитектоники ни в коем случае не является гарантией действительной истины или полноты этих мыслей, — при этом без-

различно, является ли действительность, которую должна охватить и обрисовать система, внешней или действительностью души. Но важнее, чем это весьма очевидное опровержение мне представляется необходимость понять глубокое значение и тенденцию этой странной систематики.

В решении о ходе развития и окончательно удовлетворяющей форме нашего познания действуют два взаимоисключающих мотива, проходящих в борьбе, вытеснениях и компромиссах через историю духа; выбор между ними исходит, как и во всех последних интеллектуальных решениях, из инстинктов личности в целом, лежащих вне интеллектуальности. Их можно определить как систематическое и как прогрессивное влечение. Одно позволяет нам удовлетвориться нашим образом мира и верить в его истину лишь постольку, поскольку все его единичные элементы образуют сплошную связь, построенную по единым принципам. Лишь в том случае если, как это происходит в организме, каждая часть указывает на другую и таким образом из этих частей может возникнуть пребывающее во внутреннем равновесии целое, познание может считаться завершенным, ибо только в этом случае оно воспроизводит гармоническое единство и архитектурную структуру мира. Конечно, это недостижимый идеал, который может быть лишь приближенно достигнут в самых общих чертах и в отдельных областях знания; решающим, однако, является, что это — идеал, который в качестве дефинитивной формы познания, обретает ли оно свое наполнение или нет, имеет значение систематической готовой округлости. Если здесь образ совершенного познания имеет форму круга, то другая тенденция отождествляет его с уходящей в бесконечность линией. Завершение образа при этой тенденции невозможно не только действительно, из-за человеческой слабости, но и в принципе. То ли потому, что сами явления бесконечно образуют новые комбинации и освобождают неизвестные дотоле силы, то ли потому, что отношение нашего духа к действительности адекватно выражает себя только в бесконечности увеличений и исправлений своих представлений, — во всяком случае внутренняя сущность познания состоит в том, что оно никогда и нигде не завершается, а симметричное завершение его построения является внутренним противоречием. Совершенно понятно, что первая точка зрения приемлема прежде всего для рационализма, вторая — для сенсуализма. Представление Канта о формируемом априорными понятиями опыте приводит и эти две потребности к паразитическому синтезу. Мир, предстающий нам в чувственном опы-

те, правда, не система, он необозрим, и его познание уходит в бесконечность. Но дух, внутренняя структура которого предстает как обозримая, есть завершенное, систематическое единство. Мир обретает единение и прочный смысл благодаря тому, что самые общие принципы, с помощью которых наш рассудок формирует впечатления от мира, создавая опыт, законы, которые он миру предписывает, образуют внутренне сбалансированную архитектоническую систему, систему нашего духа. Познание же действительности похоже на удлиняемую до бесконечности линию, так как она происходит не только из единой глубины духа, но есть продукт ее и бесконечно меняющихся, и увеличивающихся впечатлений от действительности. А продукт, созданный константным фактором и изменяющимся фактором, должен быть и сам меняющимся. Тем самым природа и опыт сохраняют всю свою безграничность, действительность в ее совокупности свободна от всякой ограничивающей ее систематики. И тем не менее носителем целого служит система способностей познания, структура которой охватывает всю неизмеримость отдельных явлений, ибо она образует опытные данные о них. Влечение к системе, которое обретало в объективной действительности обманчивое удовлетворение, отступило в дух и предоставило действительность влечению к продвижению.

Гениальность этого решения свидетельствует о всем величии духовно-исторической позиции Канта: его точка опоры — объективно предлежащее познание; он его расчленяет; пока не находит для конституирующих его элементов то равное оправдание, посредством которого он устраняет односторонность созданных чисто субъективными влечениями образов мира. И все-таки теперь мы не примем это решение. Замкнутость системы даже в ограничении духом для нас чрезмерна: мы полагаем, что и дух следует ввести в поток развития. Пусть в каждый данный момент априорные нормы и господствуют над опытом, — почему бы и этим нормам, которые, образуя наше познание природы, и сами, если рассматривать их с другой стороны, суть действительность природы, не оказаться в развитии, постоянное течение которого ни на одно мгновение не может достигнуть завершения в виде системы? И если познание развития как постоянной судьбы вещей образует логический круг, если само познание все время развивается, то это один из тех неизбежных фундаментальных кругов, в которых открывается относительный характер нашего духовного существования.

С отпадением системной связи, в которой каждая часть доказывает свою истинность тем, что дополняет другие части в



создании единого целого, отпадает одновременно и единственное доказательство того, что априорные способности вошли в научное сознание с несомненностью и полнотой, свойственными их реальному действию. Оказывается, что Кант с недостаточным основанием перенес всеобщность и необходимость, которыми структура нашего духа обуславливает наш опыт, на научные принципы; на этих принципах мы впоследствии, безусловно часто неполно и ошибочно, формулируем эти условия, значимости которых данные принципы могут соответствовать лишь приближенно в бесконечности. Невзирая на это фундаментальное отклонение современного мышления от учения Канта, его открытие, согласно которому наши опытные данные обусловлены сверхчувственными, как бы привнесенными нашим духом предпосылками, еще отнюдь не исчерпало свою плодотворность. Кант сам применял его только в области естествознания; ибо, с одной стороны, его оригинальное мышление было направлено на природу, с другой — душевная жизнь как таковая и все историческое интересовало его лишь с точки зрения нравственной ценности и само по себе не составляло для него предмет собственного исследования. А между тем весь психологический и исторический мир в такой же степени нуждался в проверке с точки зрения его априорных предпосылок. Тогда бы мы узнали, что именуемое нами историческими фактами столь же не отражает непосредственное переживание, как естественнонаучный факт не содержит чистое чувственное впечатление, что сообщение свидетеля, так же как воспроизведенное в изложении событие, представляет собой формирование данного материала по эмоциональным, интеллектуальным, политическим, психологическим и этическим категориям. И это — не требующий устранения недостаток, не искажение, а необходимое условие, при котором сырой материал исторического бытия только и может обрести понятный и осмысленный образ в нашем духе. Так же обстоит дело и в области права, в понимании искусства, в психологии, в религии. Опытное знание во всех этих сферах отнюдь не есть то, чем оно может казаться, если не помнить о Канте, — не есть принятие данного, верное отражение того, что действительность предлагает нашему сознанию; напротив, то, что должно стать познанием, должно быть сформировано нами в таковое, то, что должно стать предметом опыта, зависит от форм опыта, с которыми наш дух подступает как со своим изначальным владением к действительности. Или точнее: наш дух не *имеет* эти формы, он *есть* они.

В трактовке Канта это понятие связано с дальнейшей серъ-

езной трудностью. Положения геометрии суть абстрактные формулы для тех энергий, которые превращают наши чувственные впечатления в пространственные образы. Однако неуверенность, изменения, иллюзии присутствуют и здесь, например, у детей или при необычных внешних или физиологических обстоятельствах. В другой априорной форме, в причинности, совершенно однозначны случаи, когда причинность не действует, когда мы не по доброй воле (а иногда и по доброй воле) совершенно не мыслим по закону причинности. Как же это сочетается со всеобщностью и необходимостью форм нашего мышления и с тем, что наш дух априорно содержит их в себе и поэтому неизбежно придает их своим отдельным содержаниям? Кант ответил бы на это очень просто: априорность ведь есть лишь априорность познания, там, где мы ее не применяем, мы не познаем, а совершаем лишь какие-либо душевные процессы, которые не суть опыт. То, что названные формы суть энергии, имманентные нашему духу, не означает, что они должны непрерывно функционировать; они, подобно всем потенциям бытия, выступают в чистой и беспрепятственной деятельности лишь при совершенно определенных условиях, а при других отклоняются и искажаются. Априорность так же не утрачивает своей закономерной значимости вследствие ее недостаточного применения, как и вследствие действия законов неевклидовой геометрии, ибо она — только закон опыта, а не любого душевного образования.

Это совершенно правильно, но ведет, как мне кажется, к порочному кругу. Упомянутые нормы действуют лишь в значимом опыте. Но откуда нам знать, что такое значимый опыт, если не в результате того, что мы обнаруживаем в нем значимость этих норм? Если бы мы располагали каким-нибудь другим средством для установления истинности наших представлений, это послужило бы выходом; тогда мы могли бы доказать, что их определенные свойства доступны нам лишь посредством применения названных принципов, и были бы вправе провозгласить их условием познания. Для обыденного мнения существует, правда, такая двойственность путей к истине: размышление и чувственная видимость; действуя независимо друг от друга, они взаимно подтверждают друг друга и именно вследствие этого определяют каждую точку, в которой они встречаются, как значимую истину. Но этот дуализм, вполне законный для практики и отдельных процессов познания, Кант ведь и устранил в принципе и для всего познания в его совокупности. Он ведь показал, что познание достигается только посредством совмест-

ного действия рассудка и чувственности, что наше рассудочное мышление только потому может создать в себе истину о вещах, что категории нашего рассудка участвовали в создании для нас объективного мира и поэтому изначально содержатся в нем, что, с другой стороны, эти категории имеют значение лишь как формы чувственных содержаний. Такое объединение наших познавательных способностей лишает нас, однако, критерия истины, содержавшегося в их независимой двойственности. Теперь мы знаем только следующее: априорные нормы в одних случаях применяются, в других не применяются; судить о том, что первые обладают особой ценностью, значением истинности, которое возвышает их над чисто психологическими случаями, мы можем только исходя из того, что для них значимы эти нормы. Они выступают, следовательно, так сказать, судьями в собственном деле, и понятие истины движется по кругу.

Для того чтобы избежать этого, Кант делает еще одну попытку. *Единство* представлений есть, как он указывает, то, что взаимно и в их совокупности гарантирует им истину; в той мере, в какой многообразные представления совместно ведут к единому предмету, положению, образу мира, они — объективное познание. Однако я спрашиваю: на основании чего мы приходим к решению, что в данном случае существует единство, т.е. совместимость, взаимосоответствие представлений? Ведь только на основании того, что они следуют аксиомам пространства, закону причинности, отношению между прочной субстанцией и ее меняющимися определениями и т.п., короче говоря, на основании именно тех формирующих категорий, подтверждения которых мы искали. Единство элементов представления непосредственно не обнаруживается. Того, что они логически не противоречат друг другу, недостаточно; ведь многие логически совместимые мысли в сущности не могут быть соединены. Если мы внимательно присмотримся к тому, что мы понимаем под единством предмета, души, круга мыслей, то в нем всегда окажется связь между отдельными элементами созерцания или мышления, которая опосредствуется господствующими принципами. Идут ли явления вместе во времени, в душевных переживаниях, в пространстве, составляют ли они единство, определяется природной закономерностью, вчувствованием в характер, знанием возможностей пространственных условий. В этой связи и существует единство, оно не есть нечто, пребывающее вне ее, которое обнаруживается только благодаря ей. То, что априорные нормы создают единство познания,

отнюдь не доказывает рост их значения или подтверждение их значимости, ибо единство — не что иное, как название связей, которые устанавливает действие этих норм между элементами представления.

Последнее основание этих трудностей найти легитимацию априорных условий познания, которая не черпалась бы из них самих, состоит в полной несомненности, с которой Кант принимает существующее математическое и эмпирическое познание как основу каждого исследования о сущности познания. Анализ познания полностью и несомненно решил для него свою задачу, если он достаточно продемонстрировал условия подлежащей науки. Конечно, для каждого исследования где-то должен быть последний пункт, за пределами которого уже вопросы не задаются и неоспоримая прочность которого несет на себе все построение; задача основополагающих наук заключается в том, чтобы все дальше отодвигать этот пункт, заменять каждую догматическую уверенность момента уверенностью более глубокой. Следовательно, для того чтобы обосновать первые принципы сферы познания, надо было выйти за пределы самой этой сферы и перейти, может быть, в практическую, может быть, в биологическую, может быть, в религиозную сферу. Если исключить это и искать все основы познания в самом познании, то доказательства неизбежно будут в конечном итоге вращаться по кругу, так как у них нет опоры вне их собственного круга. Кантовский круг: наше познание истинно, так как и поскольку оно определено априорными нормами, а эти нормы значимы, так как определенная этими нормами наука безусловно значима, — этот круг является непосредственным выражением абсолютно теоретического характера кантовской философии, который я уже подчеркивал. Современная тенденция включить само знание в другие господствующие силы жизни или подчинить знание этим силам ему совершенно чужда — мы еще увидим, как мало значит в этом отношении знаменитое превосходство практического разума. Взор Канта настолько прикован к научному познанию, что значимость одного его элемента он способен вывести только из другого.

И наконец, новое понятие опыта создает третью трудность, которая, однако, представляется мне вполне разрешимой, причем на пути своего разрешения она еще раз озарит это понятие ярким светом. Из чувственных впечатлений складывается опыт по мере того как они упорядочиваются в соответствии с формами и законами, комплекс которых, рассматривая их как действующие душевные энергии, мы называем нашим рассудком.

Формирование на этом пути чувственного материала Кант выражает двояко: чувственное обретает, с одной стороны, общезначимость, с другой — объективность. Если выразить чисто и непосредственно чувственное в форме положения, то оно будет, например, таким: я вижу солнечный свет, вслед за тем я ощущаю, что камень согрелся. Это не что иное, как сознание процессов, происходящих в органах чувств субъекта, которые завершаются их однократной и личностной данностью. Этим совершенно ничего не сказано ни о сознании других субъектов, ни о вещи вне субъектов, — следовательно, это еще не то, что мы называем опытом. Таковым оно станет лишь посредством метаморфозы в следующее положение: солнечный свет греет камень; этим дано двойное: 1) следованию моих впечатлений соответствует отношение вещей, я не только воспринимаю, но в этом восприятии открывается бытие; 2) если это объективное действительно, то и параллельное ему восприятие не ограничено субъектом и мгновением; напротив, я уверен, что это восприятие необходимо или при таких же обстоятельствах будет у *меня* всегда, что не только мое, но и восприятие всех субъектов будет таким же. Следовательно, процесс, образующий опыт, можно выразить таким образом: он создает из субъективных восприятий высказывание об объективном состоянии вещей. Что обе стадии познавательного процесса совершенно различны по своему смыслу, является твердой предпосылкой Канта, с помощью которой он отвергает всякий сенсуализм; ибо для сенсуализма опыт или познание не что иное, как констатация непосредственных впечатлений, в лучшем случае, суммирование их в привычные впечатления; по своему *значению* все познание остается импрессионистическим, ограниченным восприятием органов чувств. Кант признает, что материал нашего познания мы получаем только из чувственного восприятия и что категории рассудка лишь придают ему особую форму, — в чем же тогда состоит огромный переворот, превращающий субъективное чувственное впечатление в свидетельство об объекте? Предвосхищая сразу то, что мне представляется единственным непротиворечивым решением этой сложной проблемы кантовского учения, скажу: по отношению к единичному событию это новое состоит исключительно в *гарантии* того, что именно это чувственно воспринятое событие всегда будет при одинаковых условиях повторяться для меня и для любого другого. Положение: «солнце согревает камень» добавляет, правда, категорию причинности к субъективному восприятию: я вижу солнечный свет — я ощущаю после этого нагретый камень. Однако для

практики познания это дает лишь уверенность в том, что всегда я и каждый человек воспримем то же. Посредством причинности восприятие как бы только переводится в новое, более прочное агрегатное состояние. Как ни резко Кант проводит различие между положением «А есть причина В» и положением «В следует во времени за А», я все-таки не понимаю, чем эта объективная причинная последовательность отличается от определения, что во всяком вообще происходящем случае В будет во временном восприятии следовать за А.

По отношению к сенсуалистам решающее здесь то, что ставшее совершенным суждение опыта выходит за пределы каждой относительной суммы отдельных последовательностей восприятий, сколь бы велика эта сумма ни была; однако эквивалентным большей, чем *абсолютной* их сумме, это суждение быть не может; сверхъединичная значимость суждений означает только, что они однозначно определяют каждый отдельный случай, который вообще может произойти. Поэтому объективность и необходимость суждений опыта суть взаимозаменяемые понятия: то, что они значимы для объекта, — наименование своеобразной прочности и консолидации условий чувственных восприятий, гарантирующих их однородное повторение при одинаковых обстоятельствах.

## Лекция 4

**Ф**ункция объективности, которая устанавливает только субъективное как надежно равномерное, необходимо наступающее, — вследствие чего, с одной стороны, преодолеваются двойственность и случайность в сенсуализме, с другой — познание сохраняет связь с данным — эта функция казалась бы вполне удовлетворяющей, если бы не возникала новая трудность. Кант настойчиво подчеркивает: все суждения опыта, отнюдь не только формулировки чувственных впечатлений, но и подлинные, возникшие под действием категорий рассудка суждения, имеют лишь относительную значимость: то, чему научил опыт, опыт может в любой момент опровергнуть. Как сочетать это с только что характеризованными надежностью и необходимостью суждений опыта, с которыми они образуются в чисто чувственных суждениях и выходят за их пределы?

Очевидно, что это не просто специальный вопрос кантовской филологии; речь идет о том, чтобы в образе мира, который должен постепенно сложиться для нас в кантовском мышлении, спасти двойную ценность суждения опыта, подлинного носителя всего познания: с одной стороны, надежность и значимость вне простого восприятия чувств, с другой — гибкость и способность всегда вносить коррекцию, которая отнюдь не свидетельствует просто о недостатке, а с несомненностью выражает отношение духа к действительности как уходящее в бесконечность развитие. Для соединения этих двух противоречивых требований я вижу лишь тот путь, который ведет к повторному рассмотрению априорных положений. После того как Кант (я это уже показал) построил на них все познание, он с мнимой парадоксальностью продолжает: ни положение причинности, ни геометрия, ни выходящие за пределы всего единичного опыта значимые отношения чисел и все, что еще может быть в априорной сфере, не есть само по себе уже познание. Все это — пустые схемы, абстрактные формулы, которые получают значение лишь при наполнении их материалом восприятия. Они, правда, суть в опыте то, посредством чего он становится познанием, но сами по себе, изолированные, они — не познание, а только бескровная тень такового, правда, точно изображающая его очертания. Исходя из такой предпосылки, можно прийти к выводу, что все доступное нам познание пребывает между двумя границами. Внизу находится суждение восприятия, которое ничего не сообщает об объекте и не имеет значимости, выходящей за пределы отдельного случая, а лишь констатирует ощущения субъекта в их последовательности. Наверху находятся априорные, составляющие наш рассудок положения, общие и поэтому значимые для всех объектов, но представляющие собой лишь пустую форму познания действительности. Очевидно, что суждение опыта — промежуточная ступень, стадия развития между этими двумя пограничными случаями: если исходить из последовательности кантовских предпосылок, должны существовать бесчисленные ступени суждений, начиная от суждения восприятия, которое еще не есть опыт, до априорного положения, которое уже не есть таковой. Какая из категорий рассудка должна действовать, прежде всего, какую степень достоверности должно иметь отдельное суждение на этой шкале, — решают каждый раз характер, частота, интенсивность чувственных впечатлений; их определенные качества и количества вызывают как бы функционирование определенных категорий рассудка и таким образом образуют суждение опыта. Чем чище

и богаче дан материал чувств, тем недвусмысленнее и увереннее выступает априорная форма рассудка, тем ближе, следовательно, суждение значимой ценности априорного положения, которой оно, впрочем, из-за неизбежного участия чувственного материала никогда полностью достигнуть не может. Априорные положения похожи на тип идеалов, с достижением которых развитие полностью изменило бы характер, полученный им в своем направлении к этим идеалам. Примирение обоих притязаний, предъявляемых суждению опыта, что оно, с одной стороны, корригируемо, с другой — необходимо, с одной стороны, чувственно субъективно, с другой — объективно всеобще, происходит таким образом, что отдельное суждение опыта (или совокупность этих суждений) находится на *пути* от одной крайности к другой, что в своем единстве оно принимает относительное участие в каждой из этих сторон. Уже самое поверхностное суждение восприятия могло бы на первых подступах участвовать в формах опыта, и самое прочное эмпирическое суждение, в бесконечности приближающееся к математическому, никогда абсолютно не гарантировано от преобразований, вызванных новыми восприятиями. Суждение опыта, обладающее абсолютной завершенностью его объективной значимости, уже не было бы таковым, а представляло бы собой лишь абстрактную пустую форму, совершенно так же, как сведение его к другой крайности, к последовательности восприятий, уничтожило бы его значение.

Духовно-историческая ситуация, в которой в 70-х годах XIX в. произошло возрождение кантовского учения, привела к тому, что в нем ощущали прежде всего оппозицию обычному эмпиризму, не уделяя должного внимания тому, что с точки зрения *практики* познания она была не столь уж далека от него. Кант, конечно, самым решительным образом отвергает все попытки эмпирически доказать математические и другие такого же рода положения; однако столь же решительно — хотя и не столь часто — он подчеркивает, что эти положения «сами по себе — не познания»! Лишь по своему чистому понятию, т.е. в своем никогда не достигаемом завершении, суждение опыта обладает теми объективностью и необходимостью, которые Кант ему приписывает в отличие от суждения восприятия. Содержание действительно предлагаемого суждения опыта покрывает всегда лишь часть сверхэмпирической категории, которой оно обязано своей более чем субъективной значимостью в данный момент. Кант однажды сказал по поводу метафизического значения морали: смысл мира можно найти только в человеке, под-



чиняющемся моральным законам, но не в человеке, действующем по моральным законам. Это означает, что конечной целью творения, если таковую мыслить, является не нравственно совершенный человек, а человек, действующий по нравственным нормам и требованиям, хотя он реализует их всегда в очень различной степени и никогда не реализует полностью. Именно такова внутренняя форма процесса познания: его ценность отнюдь не зависит от того, достигнет ли оно действительно всеобщности и необходимости, из которых оно как из своих нормы и цели извлекает всю ценность своих отдельных стадий. Вся беспомощность современной интеллектуальности, даже современного существования, его никогда не лишенного цели, но всегда далекого от цели стремления, не могла бы быть выражено более сильно, даже — в той мере, в какой Кант допускает такое выражение, — более страстно, чем в том, как Кант, всем сердцем привязанный к совершенным истинам математики и к априорным положениям, все-таки отрицает их самостоятельную ценность для духовного постижения всей полноты действительности; он передает эту ценность соединению априорных положений с субъективно-случайным чувственным образом, соединению, право которого следует как бы «худшей стороне» и наследует вместо совершенства возможность развития. В этом утверждении о сущности познания предвосхищается современная идея развития, самой глубокой и всеохватывающей форме познания уже придан тот характер, *содержания* которого лишь через столетие достигли зрелости.

Еще одному типу духовно-исторического синтеза соответствует это решение проблемы познания. Именно то, что дает познанию содержание и значение, восприятие, препятствовало тому, чтобы познание поднялось до безусловной значимости и объективности; с другой стороны, именно тот элемент познания, который придает всем восприятиям объективность и более чем мгновенную значимость, — категории и основоположения рассудка, — был сам по себе пустой формулой, допускающей познание лишь тогда, когда оно нисходит со своей высоты и заполняется случайностью содержания ощущения. И именно это относится к тому великому типу, который описан Платоном в следующих изречениях: никто из богов не должен заниматься наукой, ибо они уже обладают знанием; но и никто из совершенно незнающих, ибо они не стремятся к знанию; следовательно, если философы являются не вполне незнающими и не вполне знающими, то они должны быть, очевидно, теми, кто служит посредниками между теми и другими. Самые глубо-

кие проблемы жизни обретают для нас эту типическую форму. Душевные, судьбоносные, ценные явления предстают нам как единства, с которыми как таковыми наше сознание не знает, что делать; чтобы вчувствоваться в них, воссоздать в нас их смысл, мы извлекаем из каждого такого единства двойственность элементов; представленные в односторонней абсолютности, они создают посредством взаимных модификаций конкретное явление, которое предстает как смешение или среднее этих крайностей. Так, развитие мира трактуется как борьба между Богом и дьяволом, между Ормуздом и Ариманом; так, существование общества толкуют как равнодействующую между самим по себе только индивидуалистическим и самим по себе только социальным влечением; так, мы приближаем к себе единые образования искусства, формирования жизни, речи лишь настолько, чтобы сопоставить интерес к их чистой форме с интересом к их чистому содержанию и только в синтезе их постигаем значение целого. Пусть это — круг и фикция, которые, фантазируя, сначала выводят из единого и ограниченного двойное абсолютное, чтобы затем посредством его двустороннего ограничения вновь получить это единое; однако это ведь повторяет основной факт высшей органической жизни, который состоит в том, что только из смешения двух противоположных потенций возникает новое жизненное единство; и это является во всяком случае неизбежной формулой нашей разновидности духа, позволяющей нам интеллектуально ассимилировать единство вещей, к которому мы не имеем непосредственного доступа. Таким образом, Кант впервые подчинил интеллектуальность ее собственному закону. Он придал процессу познания самое прочное, доступное интеллекту единство, определив оба элемента, попеременно притязавшие на этот процесс как сами по себе недействительные крайности, сочетание и противодействие которых только и создает единственно легитимное познание.

Тем самым у Канта более чем у любого другого философа интеллект стал господином в собственном доме; во всех односторонне сенсуалистических, как и в односторонне рационалистических теориях познания проявляются практические, коренящиеся вне интеллекта импульсы чувства и воления. В суверенном же интеллектуализме Канта обнаруживаются глубина и жизненность, которые другие мировоззрения обретали только посредством отказа от интеллектуалистического принципа. Мы видели: законы, господствующие над познанием как над процессом в субъекте, должны быть значимы для всех предметов

познания. Но в этой основной мысли, которая определила констатируемые свойства объектов, можно подчеркнуть, что характер познания есть *деятельность*. Названные законы значимы для духа как живой, функционирующей, действующей сущности; его содержания, подчиненные априорным законам предметы опыта, не суть поэтому нечто вне функций духа, они — его деяния. В них не остается ничего застывшего, неживого, недуховного, ибо они полностью растворены в *процессе* опыта. Кант обосновывает эту решающую мысль, посредством которой теория познания переходит в мировоззрение, чрезвычайно простыми положениями. «Мы не можем мыслить линию, не *проводя* ее мысленно, не можем мыслить круг, не *описав* его, совершенно неспособны представить себе три измерения пространства, не поставив вертикально друг на друга три линии, выведенные из одной точки; не можем представить себе даже время без того, чтобы при *проведении* прямой линии (которая должна служить внешним образным представлением времени) не обращать внимание только на действие синтеза многообразного. Следовательно, рассудок не преднаходит связь многообразного, а *создает* ее».

Отправной пункт здесь следующий: все предметы, которые мы себе представляем, так или иначе обладают формой, и каждая форма есть *соединение* простых элементов; это соединение, которое мы себе представляем, не может прийти к нам — подобно чувственным впечатлениям — от объектов; напротив, соединение «может быть совершено только субъектом, поскольку оно есть акт его собственной деятельности». Следовательно, когда мы созерцаем пространственный предмет, в нем дано то, что мы должны пассивно взять от действительности, сумма самих по себе не связанных точек чувственных воздействий, окраска и осязаемость предмета. Пространственным он становится по мере того как эти, так сказать, нелокализованные атомы впечатления соединяются внутри нашего сознания. Для того чтобы они образовали обладающий определенной формой предмет, сознание должно скользить от каждого из них к другому, выходить из каждого, не позволяя ему исчезнуть, следовательно, устанавливать между ними связь, извлечь которую ни из одного из них самого по себе невозможно; пространственность вещей и есть этот синтез, который дух образует между отдельными элементами ощущения, или — *отношение* между ними, которое еще не следует из их для себя бытия, а создается лишь благодаря тому, что дух в своем единстве приводит их к взаимному соприкосновению. Так же обстоит дело и с пребы-

ванием во времени воспринятых событий. То, что они происходят последовательно, есть следствие их формирования, которое отсутствует в содержаниях восприятия. Для того чтобы высказать их следование друг за другом, уже исчезнувший в сознании элемент должен быть удержан и сопоставлен с присутствующим; они должны быть соотнесены друг с другом вне воспринимаемого в них. К впечатлениям, событиям, судьбам мы можем относиться пассивно, просто воспринимая их; но то, что они происходят одновременно или друг за другом, уже своего рода сравнение, которое совершает дух, расположение их на существующей не в них, а в нем линии, — в этом нет ничего свободного или произвольного, что он мог бы образовать или преобразовать посредством воли, это его закономерная деятельность, но поэтому она не становится в меньшей степени деятельностью. Таким образом, не только причинность, образование фразы, построение системы мыслей совершаются посредством активного использования духовных элементов, но уже восприятие отдельного объекта, пространственной субстанции, происходящего во времени требует сводящей воедино энергии. Формообразующая деятельность нашего духа открывается как условие самых элементарных представлений, как созидаящая то, что мы обычно принимаем просто в виде данного материала нашего познания. Очерченная здесь мысль, что каждая форма вещей, в которой они суть действительные предметы нашего опыта, — есть действие познающего духа, составляет подлинное ядро кантовского «идеализма»; теперь нам надлежит рассмотреть по отдельности, как под влиянием духа формируются различные слои образа мира.

Толкование, которое дает этому Кант, основано на двух понятиях: материале и форме. Мир представлений делится в его понимании на данные материалы, которым придают форму внутренние энергии. Что это может происходить без остатка, совсем не само собой разумеется. Бытие дает себя нам непосредственно как простая действительность, которая сама по себе не заставляет производить разделение на материал и формирование; мы же расщепляем непостижимое для нас в своем единстве бытие на эти категории, в которых мы можем приблизить его к нам. В своем практическом применении они сразу же предстают как вторая противоположность: множество и единство. При каждом *формировании* множество элементов объединяется в единство. Формы пространства, мысленных образований, переживания, услышанного и ощущаемого означают, что взаимоотношение отдельных элементов схватывается как

единство. Простая сумма подобных — лишенных связи — элементов есть просто материал; он получает форму как их связь благодаря тому, что из совокупности всех элементов одна их часть выделяется и противопоставляется всем другим как образующее единство. Каждое формирование есть отделение: линия, посредством которой мы вводим форму в плоскость, отделяет одну ее часть от другой; и оно есть также объединение, ибо одна часть противопоставляется теперь другой как единство. Когда мы составляем предложение, мы постигаем слова, ни одно из которых не несет в себе смысла, как относящиеся друг к другу, и в этом единстве простой материал слов получает без какого-либо количественного изменения форму предложения и т.д. Короче говоря, то, что мы называем формой, есть с точки зрения осуществляемой ею функции *объединение* материала; она — преодоление изолированного для себя бытия его частей, целостность которого как единство из частей и над частями противопоставляется теперь другому, не получившему формы или получившему иную форму материалу.

Такова фактическая — Кантом не подчеркнутая — связь, исходя из которой, он, разлагая мир представления на материал и форму, может в конечном счете видеть в единствах, образующихся из множества данного, центр вращения всего понимания мира. Данное многообразие чувственности, фантазии, мышления становится познанием лишь благодаря тому, что оно формируется, т.е. приводится в единство, срастается в единый смысл. Только это объединение создает из данного материала *объективное* образование. Когда я ощущаю солнечный свет и затем тепло, то это — факты, которые только существуют рядом в моем сознании и еще не дают познания. Но если возникает положение: солнечный свет — причина тепла, то в нем оба понятия перешли из простой последовательности в единство, их объединяет единый процесс — и тем самым они объективированы, случайность моих ощущений сменило объективное отношение элементов, независимое от всего субъективного. Объективный *предмет* возникает, когда отдельные чувственные впечатления кристаллизуются в связывающее их единство; посредством этого они становятся тем, что называют свойствами вещи. Когда ощущения — сладкое, твердое, белое и т.д. — обретают непосредственное единство, они становятся объектом «сахар», в единство которого эти ощущения *входят* как его качества. Так же возникает объективное суждение — субъект и предикат, вместо того чтобы посредством простой психологической ассоциации отталкиваться друг от друга, объединяются словом «есть». Ибо это означает, с одной стороны, еди-

ное пребывание обоих понятий друг в друге, внутренний их сплав в *одном* смысле, для которого во внешнем мире нет аналогии; и с другой стороны, реальность связи, которая может повторяться или не повторяться субъектами, без того чтобы ее объективная значимость каким-нибудь образом зависела от этого. Таким образом, единство предмета и объективность его познания — одно и то же, процесс, который ведет к одному, создает именно этим и другое; «Мы говорим, что познаем предмет, когда достигаем единства в многообразии его созерцания», — утверждает Кант. Это — основополагающая мысль удивительной глубины: мы познаем предмет, создавая его. Мы избавляем содержания нашего представления от текущей случайности осознания в данный момент и превращаем их в мир вещей — именно этим мы их *познали*, т.е. мы проникаем в них как в объекты, находим в них осуществленными наши требования логической гармонии и понятийной связи, поскольку именно посредством применения этих норм они стали объектами. Предыдущее рассмотрение априорности показало, что дух заключает каждое возможное содержание его опыта в присущие ему, составляющие его формы, и таким образом все, что мы узнаем, должно свидетельствовать об этих формах, поскольку оно только посредством их применения становится опытным знанием. В этом положении кроется более глубокий пласт: *единение* многообразного оказалось всеобщей функцией, которая, ведя из субъекта, вообще создает объект как таковой, а вводя в субъект, означает познание объекта, — это один и тот же акт, который может быть рассмотрен с этих двух сторон. Объективация означает фиксацию и сохранность, предоставляемые диффузными чувственными материалами друг другу посредством их объединения, успех же этого объединения одновременно удовлетворяет притязания, которые предъявляет наше влечение к познанию.

## Лекция 5

**З**начение, которое единство наших представлений получило для их объективности, можно рассматривать просто как факт, подлинную движущую силу которого еще следует найти. То, что из бесконечных и бесконечно многообразных отдельных элементов душевного или космического характера составляются единства, предметы из чувственных впечатлений, суждения из понятий, объясняется по основополага-

ющему убеждению Канта тем, что наша душа образует Я. Вся внутренняя жизнь соотносится для чувства каждого с глубочайшей точкой в нем, которая ни из чего другого не может быть выведена, из которой, напротив, возникает вся сознательная личная жизнь. Мы называем эту точку Я и определяем этим то, что в качестве единственно длящегося и тождественного сопровождает никогда не длящиеся и движущиеся в необозримых противоположностях содержания жизни. Таким образом, у нас, с одной стороны, только форма, с другой — только чувство, и именно они вследствие своей бедности и отсутствия смысла способны указать однозначно единую точку, с которой соотносятся все отдельные элементы сознания; ибо все мои представления должно сопровождать некое «я мыслю», так как в противном случае они не были бы моими. Следовательно, Я есть единство, в котором сходятся все мои представления, более того, оно единственное абсолютное единство внутри нашего существа, противостоящее экстенсивности и разносторонности материи нашей душевной жизни и в качестве таковой единственно способное осуществить в себе и посредством себя то объединение элементов, в котором возникает объект и его познаваемость. Единство нашего самосознания предписывает форму, или она есть действующая сила, посредством которой как бы нелокализованные отдельные представления собираются в единство, т.е. в предметы и суждения. Единство объекта есть отражение единства субъекта. Бесконечное распространение атомизированных, рядоположных элементов бытия находит свою организацию в душе, в которой все эти многообразные лучи пересекаются, как в фокусе, а тем самым и в объекте, в котором, вернее, для которого, в не меньшее единство срастается многообразие его определений. Разумеется, Я дает для этого генезиса картины мира, составляющего бесконечный процесс, лишь свою общую форму, делает только возможным, чтобы бытие существовало для нас вообще как объект и как содержание объективного познания; Я не может предотвратить того, чтобы единение не охватывало бесконечное число раз содержания, которые должны затем выйти из него, и столь же часто проходит мимо тех, без единения с которыми связь целого, собственного говоря, не может существовать, — так же как с субъективной стороны формальное единство нашего самосознания не защищает от того, чтобы не образующие связь настроения, противоречия и разорванности не оказались под его эгидой.

Современная психология могла бы с разных сторон интерпретировать этот основной мотив; укажу лишь на один пример.

Посредником между единением и становлением бытия объектом служит то отношение, которое можно обозначить только с помощью пространственного подобия — *дистанции* между нами и вещами. То, что есть для нас объект, противостоит нам на известном расстоянии, а это означает, что он самостоятелен, что его качества и закономерности не зависят от случайностей нашей субъективности и нашей воли. Когда мы говорим об объективном существовании вещи или об объективной значимости связи, мы имеем в виду для себя сущее бытие, которое, правда, ежеминутно может всегда быть одинаковым образом дано нам в представлении, но именно самой этой постоянной возможностью доказывает, что его истина не зависит от того, представляем ли мы его себе или нет; в данный момент еще не ставится вопрос, не включает ли в себя Я в более широком смысле также и эти самостоятельность и дистанцию, в которых мы видим все объективное как таковое. Чувство этой дистанции и представление о ней дает нам объект посредством его концентрации, посредством того, что все части его объема соотносятся с внутренним центром и держатся им в связи. В той мере, в какой элементы целостного представления сближаются друг с другом и соединяются в *одном* смысле, в *одной* субстанции, в *одной* закономерности, оно отдаляется от нас, становится существованием для себя; это доходит до той крайности, когда его замкнутость и самодостаточность вообще закрывают нам доступ к нему и оно противостоит нам как одна сила другой, как в себе завершенное и недопускающее разрыва целое, как сама наша душа. Отчетливее всего эта связь обнаруживается в произведении искусства. То, что оно есть мир в себе, сплошная безмятежная область внутри общего бытия, находящаяся по ту сторону всей непосредственной жизни, — это выражение его внутреннего единства, результат того, что каждое слово стихотворения, каждый штрих картины обращены лишь к смыслу этого целого и отвергают всякое отношение к интересам или фактам вне его\*.

Если в художественном произведении отсутствует это единство, если его единичные стороны не тяготеют необходимым образом к мысли, чувству, созерцанию или как бы ни называть его центральный смысл, — оно сразу же теряет свое для себя бытие, не предстает больше как самодостаточное существова-

---

\* Что впоследствии художественное целое как таковое может быть вновь введено в стоящие над ним связи, как это происходит в тенденциозном или религиозном искусстве, этот основной вопрос не затрагивает.



ние, освобождающее нас этим от нас самих и фактической повседневности жизни. Если совершенное художественное произведение противостоит нам как блаженный остров, неприкасаемо, как построение из других, отличных от наших, и тем не менее глубоко родственных нашей душе измерений, высказывая в своем значении загадку нашего существования, — то это как будто *несовместимое* является результатом того единства, в котором пребывает художественное произведение, ибо это единение придает ему форму души. Такова последняя причина того, что в художественном произведении все случайное, одностороннее, просто субъективное в жизни и судьбе возвышается до строгой объективности, — будто в нем действует только закон его деяния, чистая, сверхчувственная форма вещей; вместе с тем произведение искусства есть и самое глубоко человеческое из всех образований, самое безусловное господство души над всей данностью бытия. Поскольку оно являет собой вершину всей человеческой деятельности, в нем наиболее полно и явно выражена великая мысль Канта: объективность вещей по отношению к нашей душе заключена в том их единстве, которое сама наша душа придает им и в котором они повторяют ее собственную форму.

В этой мысли все деяние Канта достигло, быть может, своей наибольшей глубины. Сначала он доводит различие между субъективностью и объективностью до абсолютной противоположности. Всякое определяемое ассоциациями или вообще психологически определяемое представление, следовательно, просто говоря, представление в его эмпирической реальности, чисто субъективно. Объективность, в которой состоит вся познавательная ценность этого представления, есть идеал, к которому оно стремится, бесконечно развиваясь, и которому в качестве прочного владения принадлежат лишь априорные формы — собственно говоря, пустые схемы, никогда полностью не выполняемые обещания. Понимание Кантом объективности, т.е. права, необходимо значимого для всех субъектов без исключения соединять известные качества в предмет, известные представления — в суждения, столь строго, что, желая сохранить его чистым, он не позволяет ему достигнуть всего познания данного мира, а ограничивает его опытом, который не может быть свободен от чувственной и поэтому всегда корригируемой субъективности. После того как субъективность и объективность стали для Канта полюсами познаваемого мира, он вновь сближает их, толкуя одну в ее завершенности как подобие источника другой; ибо без сознания Я не было бы и

субъективной жизни, как мы ее знаем. Именно самый глубокий внутренний пласт Я есть мотив и сила, посредством которых вещи становятся объектами, представления — истинами вне Я: категории, действие которых превращает материал чувств в познание, суть отдельные способы, с помощью которых центральное единство нашего самосознания решает задачу преобразования субъективно данного в объективный мир, каналы, по которым вся широта явлений стремится к концентрации в единства и в единство. Вследствие того что именно сокровенная глубина души, последняя инстанция в ней, предоставляет свою форму, чтобы образовать самое объективное, по своему смыслу самое от нее независимое, — вследствие этого образ мира обретает несравненную законченность, и она достигнута не ценой сужения задачи, напротив, весь ее смысл заключается в широте напряжения, которое она полагает между самосознанием и миром объективной истины. Здесь осуществились все предчувствия и указания, которые, то смутно ощущая, то мистически глубокомысленно, стремятся выразить, что человек достигает чистейшей истины вещей, погружаясь в самого себя: ибо, с одной стороны, они доведены до своего самого радикального смысла, они охватывают всеобъемлющую форму всего внутреннего и всего внешнего; с другой — избегают заблуждения и ограниченности предполагаемой возможности познать мир, не воспринимая его. Опыт сохраняет все отдельные черты своей действительности, и ему теперь только в качестве целого гарантирована неразрывная связь: точка, из которой опыт исходит и которой он завершается, абсолютность субъекта и абсолютность объекта вросли друг в друга. Единство его формы охватывает все ступени бытия, которые приближаются к нему в виде идеала и своим происхождением из единого Я служат залогом того, что при этом развитии не может быть по крайней мере принципиальных ошибок.

В этом пункте необходимо внести исправление в обычное понимание Канта. Что мир есть наше представление — воспринимается обычно как основополагающее открытие Канта и из этого, в сущности, исходило его культурное воздействие; распространенность этого воздействия основана на том, что постигнутая таким образом структура мира есть полное выражение настроенности самых противоположных натур. Мир есть мое представление, следовательно, мое представление есть мир, я его господин, во мне — пространство для него, вне меня нет ничего. Мир есть мое представление — его действительность, открытая истина вещей для меня вечно недостижимы, я замк-

нут в узо́сти моей способности представлять, от духа, стремящегося к бытию, она отступает, как плоды от руки Танта́ла. Экспансивные и энергичные, так и склонные к резиньяции и пессимизму натуры могли строить на этом учении свою картину мира — и это является несомненно одной из причин его привлекательности. И все-таки это основано на заблуждении. Подобное понимание кантовского идеализма придает ему такое значение для субъективной жизни личности и ее отношения к бытию вообще, которое совершенно не соответствует намерениям Канта. Я, соединяющее мир воедино и создающее этим его как объективное бытие, — это Я, как мы еще увидим, отнюдь не личностно, отнюдь не «душа», для которой доступность или недоступность мира вне ее — вопрос жизненной ценности. И соответственно то, в чем нам вследствие характера мира как представления отказано, отнюдь не есть предмет, стремление к которому имело бы смысл, но, как сказал однажды Кант, «просто каприз», вернее, создание нашей фантазии и произвола в значительно большей степени, чем эмпирически представляемое бытие, которое в этом обвиняют. Несомненно, учение Канта утверждает суверенность духа по отношению к миру, но оно коренится в другом: в господстве, которое Я как формирующая центральная сила мира сознания осуществляет над материалом чувственных впечатлений. Дух означает: сведение воедино многообразного, внедрение друг в друга элементов бытия, по отношению к которому простая рядоположность и последовательность чувственных впечатлений не могут служить ни подобием, ни сближением. По мере того как эта решающая энергия нашей духовности направляет данное содержание объективной картины мира, чтобы оно в конце концов вошло в ее форму как в свое осуществление, смысл духа становится одновременно смыслом вещей; господство, посредством которого последняя инстанция нашего мышления формирует всю совокупность наших чувственных восприятий, бесконечно более глубоко и ценно, чем то, что может нам дать в сущности стерильная истина, состоящая в том, что представляемый нами мир есть наше представление.

И все-таки этой мысли как будто присуща еще последняя узость. При соединении субъекта и объекта в единстве самосознания можно было бы считать пространство, в которое они входят, как бы слишком ограниченным, будто субъект в силу его интеллектуального эгоизма заставляет вещи говорить его субъективным и всегда односторонним языком. Лишь дальнейшее развитие этих основных понятий Канта расширяет их на-

столько, что величина объекта скорее охватывает субъект, чем страдает от производимого им ограничения.

Для Канта материал его проблем — мир, данный нам как эмпирическое познание. Так же как представление, которое его только и интересует, из мира выходит, оно должно вновь возвращаться в мир. Для Канта было бы неприемлемо объяснение, которое делало бы это единственно действительное бытие зависимым от пребывающей вне его пределов инстанции. Как ни превосходит принципиальная значимость априорных понятий и норм каждое мгновенное состояние опыта, свое действительное существование они имеют лишь внутри каждой эмпирической картины мира. Так же обстоит дело и с Я, посредством которого мы имеем объективный мир и которое живет и выражает себя только в названных категориях. Элементы бытия ведь никогда не бывают связаны в опыте (разве что в метафизической или религиозной спекуляции) только совершенно общим единством; они либо принадлежат в качестве различных свойств одной субстанции и образуют таким образом одну вещь, либо два элемента связываются, будучи извлечены из пестроты следующих во времени друг за другом событий, в один причинный ряд, либо субъект и предикат образуют одно суждение, либо множество происшествий составляют судьбу одного существа и т.д. Я — как бы первичная энергия, выражающаяся во всех этих формах, — Кант называет его «средой категорий» — момент единства этих различных объединений, который так же не обладает обособленным от них существованием, как душа в широком смысле не существует вне чувств, мыслей, стремлений человека. То, что мы называем Я, не что иное, как единство, в котором встречаются отдельные содержания представляемого мира: не существует единства без элементов, которые им или в него формируются, во всяком случае не существует в границах познаваемого мира. Субстанциальная «простота» субстанции души в качестве метафизического носителя представляемой жизни так же не имеет ничего общего с единством *внутри* этой жизни, как характер оболочки с характером ее содержания. Я самосознания живет только в *мире*, принимающем его форму, подобно тому как Бог пантеизма живет в мире, в котором он изливает себя как его смысл и подлинное бытие и вне которого он так же не есть что-либо, как мир вне его. Я, схваченное обособленно, вне его функции, осуществляемой на материале чувственного мира, оказывается просто общим чувством существования, как представление — схемой, из которой, правда, нечто другое может извлечь свое

определение, но которое само есть лишь нечто совсем неопределенное и пустое. Одним словом, Я, отражением и продуктом которого оказалось единство, характер объектов, познаваемость вещей, — это Я — не что иное, как *функция для создания всего этого*. У функции, которая несет на себе наш познаваемый мир, нет своего носителя, Я растворяется в своем действии, оно не более чем деятельность; оно и мир, в котором оно живет, так же, как мир в нем, не имеет бытия в смысле стабильной субстанции, а есть лишь становление, непрерывное образование, преобразование, развитие. Как мир нашего познания открылся нам в качестве процесса, в котором чувственная данность входит в форму как объект, как связь, как суждение, так Я, предоставляющее ей эту форму, растворяется в ней; Я — не сторона по отношению к этой данности, а лишь ее формирование; вне ее оно может иметь лишь *идеальную* значимость чистого, абсолютного, полностью гармоничного единства, к которому мир, развиваясь, стремится в нашем познании.

В этом обнаруживается достойная упоминания эволюция основных философских мотивов. С пояснения, что факт мыслящего Я есть единственно совершенно несомненный, началась философия Нового времени; в несколько более свободном определении: самосознание явило собой единственно непосредственную и безусловно значимую реальность. Вводя объективный мир в самосознание — ибо он объективен лишь постольку, поскольку самосознание дает ему его форму, — Кант предоставил объективному миру величайшую действительность, которой располагает в определенный момент мышление. Однако то, что Я растворяется в содержаниях мира, что оно есть просто форма и функция, благодаря которой эти содержания связываются в познаваемый, единственно реальный космос, — означает, что леса снимают, когда строение закончено. Решающая мысль, что объективность существует в единстве, которое представления получают от структуры их арены, Я, — устраняет сомнение Декарта в объективно-действительном; но вследствие этого Я теряет свое особое положение, свою выходящую за пределы мира единичных познаваемостей значимость; оно — в гносеологическом понимании — теперь не выше мира. Таким образом, в этом духовно-историческом развитии мир должен был сначала утратить всю свою реальность, передав ее Я, чтобы оно принесло себя ему в жертву и тем самым вернуло ему его реальность на более высокой ступени.

Тем самым вновь становится ясной нелепость или непонимание утверждения, будто Кант субъективировал мир. Значи-

тельно правильное было бы обратное: что Кант объективировал Я, полностью растворив его в мире, который в качестве познаваемого есть его деяние. Если же, следуя обыденному восприятию, понимать субъект как душевную сущность, обладающую существованием и значением для себя по эту сторону ее функции применительно к материалу бытия, а объект как действительность по ту сторону познаваемости и ее форм, в которые действительность лишь впоследствии вводится, — то Кант вообще стоит над всей этой противоположностью. Для него, поскольку речь идет о познании, существует только один мир, а не его посюсторонность и потусторонность. Для метафизики, которая кристаллизует внутренние движения мира опыта в особые существа в качестве носителей и оснований этих движений, единство мира находится, с одной стороны, в абсолютном Я, с другой — в абсолютном бытии, которое само по себе не входит в множественность и особенность мира опыта. Но смысл метафизики в потребностях, находящихся вне познания. Для познания же, для которого закрыто абсолютное — не как следствие недостатка и резиньции, а как абсолютное выражение его сущности, — единство может означать только взаимодействие частей существования, динамическое отношение, посредством которого элементы мира становятся суждениями, предметами, причинами и действиями, осмысленными связями. Так, мир есть система взаимно несущих факторов, Я — деятельность, которая приводит чувственные элементы к этим противоположным действиям, т.е. к их единству, но не выходит из них; Я есть жизненность мирового процесса, который состоит в связи этих элементов, — понятной, образующей объекты, формирующей хаос чувственности.

Если это сближение субъекта и объекта правильно толкует ядро кантовского идеализма, то оно представляет собой один из величайших синтезов двух расходящихся по обе стороны путей духовного развития Нового времени. Ибо сколь ни отличается это развитие от древности и средних веков, в одном пункте оно совпадает с тем и другим: в разработке понятия объекта и понятия субъекта, которые в последние четыре века достигли в своей взаимной противоположности друг другу неведомой до того остроты и самостоятельности. Объективный мир как механизм сплошных закономерностей, доступ к которым закрыт субъективными силам — цели, высшим духам, свободе; ему противостоит человеческая личность, душевность которой противостоит природе, создавая своим полаганием ценностей совершенно особый мир, и духовное для себя бытие которой

не ведает аналогий, — то и другое лишь в Новое время настолько разошлось, что со всеми мифологиями и телеологиями с их смутным смешением обоих принципов было покончено. Однако одновременно неизбежно возникла потребность восстановить утраченное единство, достигнуть примирения на более высокой и осознанной ступени того, что на наивной стадии должно было распасться. В той мере, в какой эта проблема рассматривается только в сфере интеллекта, решение Канта обладает несравненными величием и широтой. Оно показывает, что область возможного опыта обладает всей прочностью, независимостью от всех случайностей субъективных интересов, замкнутостью закономерных связей, которые мы и определяем как объективность; но что она есть деяние глубочайшей точки нашей субъективности, лежащей настолько глубоко, что вся субъективность в обыденном понимании, вся особенность личностей, весь произвол чувств — короче говоря, различия между людьми и внутренние различия человека — ее больше не касаются. Глубокое удовлетворение этим решением заключается в том, что именно тот мир, который мы действительно *имеем* в нашем познании, оказывается вне этой противоположности как таковой, ибо он вырос из синтеза ее элементов, пребывает в этом синтезе.

## Лекция 6

**П**ринцип, рассмотренный последним, притязает на то, что он приводит к единству всю совокупность мира представлений. Необходим по крайней мере один пример, чтобы показать, какой образ принимают под его господством сущностные единичности картины мира, — прежде всего проблема пространства. Что же такое этот бесконечный сосуд вокруг нас, в котором мы плаваем как потерянные точки и который мы тем не менее *представляем* себе со всем его содержанием, который, следовательно, так же есть в нас, как мы в нем? И если качества вещей, их цвета и их твердость, их вкус и их температура возникают только в нашей душе и таким образом создают образы вещей, — как же мы полагаем, что ощущаем их все-таки не в нас, а вне нас, что мы перемещаем их из нашей души в пространство вне нас? Кантовское решение этой проблемы стало, как известно, самой популярной главой его

теории познания, — по моему мнению, по той причине, что оно составляет первую главу его *главного произведения* и может быть легко сформулировано. Что пространство есть только представление и не существует вне представляющего существа, — тезис, который либо сводится к само собой разумеющемуся, к тому, что мои представления суть мои представления и в качестве таковых не что иное, или требует интерпретации, проникающей во все глубины кантовской системы.

Я исхожу из основной мысли Канта: чувственное ощущение еще не есть познание. Вернее: элементы ощущений становятся созерцаниями по мере того как они в нашем сознании принимают ту форму, которую мы называем их пространственностью. В области зримости и осязаемости созерцание и созерцание в пространстве одно и то же. Пространственность вещей, с точки зрения Канта, есть формальное отношение ощущений — составляющих качественное содержание вещей — друг к другу; эту пространственность мы называем — в качестве действия субъекта — созерцанием. Причину того, что наши ощущения упорядочиваются именно в пространственной форме, Кант отказывается исследовать: это приходится принять как последний факт, вывести который из предшествующего невозможно. Выражение «созерцание пространства», как ни применимо оно в эмпирии, является здесь, где речь идет об основах эмпирии вообще, тавтологией. Мы созерцаем не пространство вещей как объект, созерцанием называется привнесение нами ощущений в своеобразный, недоступный ни описанию, ни переживанию порядок, который мы называем пространственностью. Только при таком толковании можно понять темный смысл положения: созерцание вещей есть пространство; пространство есть не что иное, как обозначенная определенным и как бы субстанциальным понятием *функция*, которая в применении к ощущениям называется созерцанием. Если Кант всегда определяет пространство как «чистое созерцание», то это следует понимать в том смысле, в котором говорят о чистом предлоге, о чистом обороте речи, т.е. имея в виду просто предлог, просто оборот речи и более ничего; пространство — просто процесс созерцания. А то, что оно есть сверхэмпирическое созерцание, означает только, что этот процесс как таковой не содержит ощущений, так как они ведь составляют лишь материал, к которому он применяется. Поэтому Кант прямо говорит: эмпирические явления содержат «*помимо созерцания* еще реальность *ощущения*». В другом месте он определяет пространство как «отношение» чувственных ощущений друг к другу. Но очевид-



но, что в соответствии со сказанным раньше это отношение должно быть сначала создано, ибо каждое ощущение само по себе есть как бы точечное состояние. Создание этой связи есть активность субъекта, действие его созерцания, которое, собственно говоря, не создает пространства, напротив, пространство есть; хотя, с другой стороны, «отношение» не может существовать без элементов, относящихся друг к другу, следовательно, пространство может действительно быть лишь в чувственных объектах.

Больше всего затемняет это учение и мешает его правильному пониманию двойное значение слова «пространство» у Канта. Кант обозначает им, во-первых, то, что мы имеем в виду, а именно, пространственность вещей, форму конкретных ощущений, которая превращает их в предметы опыта. Но вместе с тем также, следуя обычному словоупотреблению, тот огромный пустой сосуд, который существует независимо от всех единичных вещей и в котором эти вещи пребывают. Но это бесконечное, пустое пространство не более чем абстракция! Созерцать можно не его, а только отдельные, конечные вещи, ибо процесс созерцания может происходить только применительно к материалу ощущений, следовательно, к конечному. Пустое пространство, т.е. пространство, которое не более чем пространство, не имеющее чувственного материала, для Канта лишь порождение мысли. Если геометрические фигуры суть только пространственные созерцания без какого-либо содействия ощущений, то для Канта это означает следующее: отдельная фигура, с помощью которой доказывается геометрическое положение, есть чувственно ощущаемая отдельная вещь; однако при геометрическом высказывании о ней *обращают внимание* не на чувственно-материальное в ней, а только на действие конструкции, которая, однако, без него не может иметь места; но от чувственно-материального абстрагируются; высказывание относится только к конструктивному процессу, посредством которого ощущения становятся пространственными образами. Следовательно, если для Канта пространственные образы существуют только в *вещах*, то совершенно неправильно видеть в пространстве кантовского учения принципиально независимое от эмпирических вещей *бытие*, бесконечный сосуд, в который помещены вещи, наподобие мебели в комнате. Его бесконечность означает не что иное, как «безграничность в ходе созерцания», т.е. совершенно неограниченную возможность все дальше продолжать процесс образующего пространство созерцания. Конечно, для нашего созерцания нет границы простран-

ства, потому что везде, где мы созерцаем, мы созерцаем пространство, т.е. то, что мы называем созерцанием; есть не что иное, как пространственность ощущений.

Теперь разрешается затронутая ранее проблема: каким образом мы перемещаем вещи, пребывающие только в нашей голове, в пространство, как они попадают вовне, если они существуют только в нашем сознании? *Они остаются в нем*; ведь «вне нас» есть форма самого сознания, которая не выходит из него, есть один из тех процессов души, которые могут происходить только в ней. Пространственность вещей не что иное, как внеположность чувственных представлений, ибо именно таким образом они доходят до нашего сознания. Предмет не складывается готовым в нашем сознании и затем перемещается в пространство; именно *как представление* предмет имеет форму пространственности, вследствие этого он — *предмет*, сама его пространственность есть чисто *интенсивное* свершение, функция души, которая, как бы переходя от одного чувственного ощущения к другому, ощущает эту пространственность в такой форме. Поэтому пространство так же не есть нечто реальное вне наших ощущений, как, например, форма, посредством которой древесина становится шкафом, не обладает особым существованием вне этого материала. Если наши ощущения суть состояния души, то их форма не может существовать вне ее и ее содержаний.

Я считаю эту теорию пространства, несмотря на ее популярность, самой трудной частью кантовского учения и подлинное ее понимание — одной из величайших задач, поставленных историей философии. Мы настолько привыкли субстанциализировать процесс созерцания пространства, содержащийся в реальном опыте, в застывшее пространственное образование и еще подкреплять это абстрагированием от всех содержаний, как будто оставляющих пустую бесконечность, что неизбежно предоставляем нашему Я роль в этом пространстве, — представление вполне легитимно для условий *внутри* состоявшегося опыта, но здесь, где речь идет о предпосылках того, чтобы опыт состоялся, оно должно быть преодолено. При наличии привычки представлять себе нас и вещи внутри пространства, существующего до всего единичного, мысль, что, выражаясь с несколько парадоксальной краткостью, пространство само не есть нечто пространственное, так же, как представление о красном само не есть красное, трудна. Только если понять, что представляющий процесс сам не входит в формы и содержания, которые он *содержит*, что представленный объект не может, возвращаясь к себе, ввести в себя само представление, — только тогда можно отказаться от столь есте-

ственной мысли, что представляющее Я существует в пространстве рядом с другими вещами; только тогда исчезает бессмысленность, будто пространство во всей своей протяженности может быть вложено в частицу внутри него самого. То, что вся эта протяженность с самого начала есть нечто функциональное, форма движения нашей душевной активности, означает, что принцип активности распространяется на наиболее как будто ему недоступное, на наиболее пассивно данное, на бесконечное пространство вокруг нас.

Поэтому обычная формулировка этого учения — пространство есть «в» нас — легко может быть неправильно понята, ибо она вводит в соблазн понимать это «в» пространственно. Это «в» имеется в виду так же, как говорят о смысле «в» предложении, причем предложение ведь не охватывает свой смысл пространственно, а служит его функциональным носителем. С этим двусмысленным выражением связано другое, не менее двусмысленное: пространство познается как нечто лишь субъективное и нереальное. При этом легко возникает мысль, что пространственность являет собой несовершенный способ представления, иллюзию, которой мы подчинены, — впрочем, не без робкой надежды на то, что посредством каких-либо метафизических или мистических прозрений нам удастся проникнуть за эти обманчивые кулисы в *истинную* реальность. Философские теории утверждали: в действительности пространства не существует; пространственный мир как таковой подобен грезе или обману чувств, ибо душа и вещи духовны по своей сущности, они не обладают протяженностью, суть просто силы или идеи. Поэтому пространство есть якобы нечто внутренне противоречивое и в лучшем познании нам было бы вместо него дано лишь интенсивное, чисто духовное существование вещей. И даже если бы не существовало этой внутренней нереальности пространства, если бы вещи действительно существовали, наше представление никогда не могло бы дать нам уверенность в них. Ибо так как они пребывают вне нас и вследствие своей экстенсивности никогда не смогут переместиться в наш интенсивный интеллект, мы можем лишь заключать к ним, т.е. предполагать в них причину наших представлений. Однако каждое заключение от непосредственно данного действия к не данной таким же образом причине всегда не более чем гипотеза. Следовательно, мы никогда не можем быть вполне уверены в том, что причины наших — самих по себе непространственных — представлений суть действительно объективно пространственные вещи и что нашим представлениям не соответствуют совсем иные, метафизические, духовные или любые иные реальности.

С обоими этими учениями, что пространство есть иллюзия, нечто объективно невозможное, а также, что оно — лишь нечто возможное, в действительности чего мы никогда не можем быть уверены, — с обоими этими учениями решительно покончено после того как Кант установил следующее: пространство обладает всей реальностью, о которой в нашем познании вообще может идти речь, именно потому, что оно — форма и условие наших эмпирических представлений. Пространственные вещи реальны, потому что они составляют наш опыт и поскольку они его составляют. Тот простой факт, что мы представляем себе пространство так, как это происходит: сплошным, в соответствии с твердыми правилами и с эмпирически достойным доверия различием между обманом чувств и подлинным опытом, не доказывает его реальность — это было бы заблуждением, — а *есть* эта реальность. Правда, если признать, что чувственно-пространственные представления находятся в нашей сокровенной глубине и что вне них и независимо от них в объективном пространстве находятся вещи, то, исходя из этой глубины, в которой мы пребываем, мы никогда не можем быть уверены в этом, и непонятно, как мысль может тем или иным способом войти в столь чуждую ей по своей сущности область. После того как Кант уничтожил эту двойственность, истолковав *представляемое* пространство как единственное и действительное, нам столь же нет необходимости заключать к пространству, как, ощущая радость или горе, заключать к тому, что подобные чувства действительно существуют. Подобно тому как мы можем очень ошибаться в значении, относительной мере, длительности таких чувств, что, однако, совершенно не затрагивает их реальность как элементов жизни, возможны и бесчисленные ошибки по поводу единичных проявлений пространственного мира, но всегда только на основе пространственного мира, обладающего эмпирической реальностью вообще; ибо и коррекция ошибки никогда не ставит непространственную сущность на место пространственной, она либо признает представление вообще эмпирически несостоятельным, как при галлюцинациях, либо заменяет иллюзорный предмет другим пространственным предметом.

Считать это учение смиренной резиньязией в вопросе о положении человека в мире, обеднением его духовной сферы можно лишь в том случае, если совершенно не понимать основных намерений Канта. Любое изменяющее, увеличивающее или уменьшающее вторжение в преднайденное состояние познания совершенно чуждо критике разума, разве что речь идет

о спекулятивной метафизике, считающей возможным с помощью созданных для опыта средств мышления познать то, что находится за пределами всякого опыта: сущность души, свойства абсолютного мироздания, существование Бога. Мнимое знание всего этого Кант действительно определяет как неправильное применение априорных форм, с помощью которого можно одинаково хорошо или одинаково плохо доказать прямо противоположные утверждения. За исключением этих неправомερных элементов из области познания он абсолютно все оставляет без изменения, значимость опыта и математических наук составляет для него аксиоматическую предпосылку, и речь для него идет только о том, чтобы анализировать существующее знание и объяснить его из его элементов. Он, следовательно, вообще стоит по ту сторону возможности сделать нас в нашем отношении к миру познаваемой реальности богаче или беднее.

В обычном понимании Кант предстает значительно более радикальным, чем он был. Отношение духа к его объектам он полностью революционизировал только в одном пункте, в познаваемости трансцендентных объектов. Однако этот факт уже не имеет для нас той важности, которой он обладал в XVIII в. Могут ли в душе быть обнаружены свойства, позволяющие допустить ее бессмертие, можно ли доказать существование Бога с помощью логической дедукции, лишено ли противоречий или нет начало мира во времени, — все это вопросы, не слишком волнующие современного человека. Для нас позитивное построение элементов познания, данное Кантом, значительно важнее критических выводов из них. Вследствие этого сдвига интересов в современном понимании Канта произошла трещина, возникло неправильное понимание отношения между историческим и фактическим аспектами его деяния. А это ведет к неправильному представлению, будто изменение, произведенное им в метафизике, касается нашего познания вообще. «Превращение» всей «реальности» просто в явление совершенно не затрагивает ценность истины в данном опыте и в данной науке, опытное знание о нашем пространстве не теряет ни атома своей реальности — критика разума стремится лишь дать толкование этой реальности, ее состояния, ее элементов, ее осуществления; речь ведь идет всегда только о реальности в познании, о внутренних свойствах представления в той мере, в какой мы называем его познанием или истиной. Может ли представление иметь отношение к чему-то, что не есть представление, и каким это отношение может быть, здесь не спрашивается, ибо *исследуется значение такого отношения лишь в сфере пред-*

ставления. Даже если допустить, что познание, помимо своего внутреннего смысла и вне процесса, составляющего его существование, входит также в некую метафизическую мировую связь, что все его замкнутое в себе бытие являет собой звено в выходящем за эти пределы общем отношении вещей, — то ведь Кант лишь пользуется правом свободной постановки проблемы, исследуя в критике разума познание только как познание, а не положение, которое оно занимает в нашей и в космической сущности. Поэтому вопрос, признает ли Кант абсолютное, по-стороннее нашему познанию существование вещей самих по себе, должен ему казаться в критике разума столь же нелепым, как требование к историку искусства рассматривать в прагматической истории художественных произведений вопрос о психологическом происхождении и моральном праве искусства вообще. Этим объясняется раздражающая бесплодность спора о том, каково отношение критики разума к абсолютным вещам самим по себе; отношение к ним вообще не ее проблема и поэтому, как это происходит во всех дискуссиях о воображаемом объекте, противоположные утверждения по этому вопросу оказались одинаково доказуемыми и одинаково опровергаемыми. Кант не мог точнее выразить свою методически отрицательную позицию по отношению к этой проблеме — которая не есть поэтому отрицание самой проблемы, — чем следующим объяснением: наша чувственность носит характер рецептивности, и только *чтобы выразить это*, говорят о вещах самих по себе как о том, что возбуждает эту рецептивность; одновременно он поясняет, что ему полностью чуждо сомнение в существовании вещей самих по себе.

То, что Кант занимается как бы только внутренними обстоятельствами познания, объясняет, почему он не воспользовался самым близким и радикальным доводом непознаваемости вещей самих по себе, тем, что наша способность представления не может выйти за свои пределы; наше представляющее Я, даже бесконечно совершенное и обладающее сверхчеловеческими средствами познания, всегда останется Я, отделенным от своего предмета, от Не-Я, непреодолимой пропастью, — бытие предмета *само по себе* нашему познанию, которое ведь есть некое Для-Нас, по своему понятию недоступно. И если бы мост через пропасть был все-таки проложен и Не-Я образовало бы с Я в тождественной сущности некий сплав, так что познание предмета стало бы самопознанием, то и оно все-таки проходило бы всегда в *представлениях*, которые, как каждое самопознание, имеют свой предмет и могут обнаружить или упу-

стить его; тождество *носителя* этих представлений с их объектом не устранило бы двойственности, которая противопоставляет представление как таковое самому по себе бытию предмета, т.е. ему, поскольку он есть не представление. Кант отказывается от этого логически-фундаментального обоснования идеализма — очевидно потому, что оно касается познания как целого в его отношении к другим, также взятым в их абсолютности существованиям. Общая характеристика познания, которая транспонирует его как бы в новую тональность, не сообщая нам нового об его интервалах, не относится к сфере его интереса. В полной противоположности к такому логическому, выведенному из понятия познания идеализму он высказывает предположение, что для другого отличающегося от нашего интеллекта — для интеллекта, не связанного с чувственным материалом, — вещи сами по себе вполне могут быть познаваемы. Следовательно, Кант характеризует посредством противоположности между вещью в себе и явлением только различия *внутри* представления, а не абсолютное различие между представлением вообще и тем, что находится вне представления. Если помнить об этом характере интереса, направленного исключительно на внутреннюю сторону познания, то сразу же появляется ответ на старый вопрос толкования Канта: по какому праву он определяет вещи сами по себе как причину чувственного ощущения, если категория причины может быть применена только к чувственным явлениям, но ни в коем случае не к вещам самим по себе? Действительно, «причинность» наших ощущений выражает здесь только их внутреннее качество, они доходят до нашего сознания странным способом, который мы определяем как пассивность или рецептивность, в отличие от мышления, связанного с чувством творческого, спонтанного. Эта психологическая окраска ощущений находит свое выражение в том, что их причиной является нечто совершенно внешнее. Следовательно, отношение вещи самой по себе к субъекту постигается только со стороны субъекта. Каким бы ни было это внешнее само по себе, значение его для нас может быть выражено только как причинность ощущений, таково наше *участие* в отношении между ним и нами. Определяя вещи сами по себе как причину, мы имеем в виду совсем не их свойства или образ действий, а наши; если характер известных представлений по чисто внутренним признакам выступает как результат воздействия, то внешняя им причина есть просто конструированный *ими* коррелят. Посредством применения категории причины здесь никоим образом не предполагается познать вещь, какая

она есть сама по себе — Кант допустил бы тогда достойное порицания противоречие своим предпосылкам, — а только то, что она есть для нас, т.е. есть в нас.

## Лекция 7

**П**одлинный мотив, по которому характер представлений пространственного мира как будто лишает его надежности, заключается в его кажущемся отличии от внутреннего мира. Наше Я позволяет непосредственно познать себя с помощью наших представлений, к субстанциям вне этого Я мы можем только *заключать*, исходя из наших представлений, так что мы не уверены в них ни непосредственно, ни безусловно. Применительно к пространству это здесь опровергнуто: поскольку пространственность есть форма представления, заключать к пространству нет необходимости, в представлении о нем дано все его существование. Но сущностная разница между внешним и внутренним опытом должна быть устранена и здесь. Если прежний идеализм уничтожил уверенность во внешнем мире в пользу самосознания, то переданное им самосознанию оказывается чрезмерным в такой же степени, как отнесенное к внешнему опыту недостаточным. Характер созерцания, рассмотренный прежде по отношению к внешнему миру, Кант переносит теперь на внутренний мир, не только для того, чтобы получить формальное единство картины мира, но и потому, что ряд тревожных проблем, возникающих из взаимной чуждости внешнего и внутреннего мира, находит свое решение в одинаковом отношении познания к обоим.

Кант утверждает: душа также и себя не познает такой, какая она есть сама по себе, а познает себя такой, какой она себе является. Иными словами: чтобы быть доступными нашему сознанию, ее непосредственная жизнь, творческий процесс, в котором вообще возникают психические факты, должны быть сначала *даны* сознанию так же, как ему дается предмет внешних чувств. Следовательно, представления, посредством которых душа познает самое себя, определены структурой воспринимающего сознания, так же, как зримые представления — структурой глаза, т.е. они выступают как познания исключительно во внутреннем рецептивном чувстве, которое остается ограниченным своей формой созерцания; его «предмет» в абсолют-



ном, потустороннем для него смысле не может перейти в него или быть схвачен чистым, обходящим чувственное опосредствование мышлением, ощущается ли этот предмет как наша собственная душевная сущность или мыслится как субстрат пространственных созерцаний.

Переход от обыденного понимания — с точки зрения которого самопознание хотя и может в отдельных случаях часто ошибаться, однако вне этого полностью и отнюдь не только как «явление» схватывает сущность Я, — к кантовскому пониманию может вести наблюдение, что по крайней мере прошлое нашей души противостоит нам как твердо очерченный факт, который мы можем регистрировать и ввести в наше сознание момента в качестве чего-то данного так же, как любую пространственную действительность. Наши прошлые мысли предстают нам как предметы внутреннего созерцания, по отношению к ним мы пассивны. В какой форме это прежнее будет продолжать существовать, чтобы возбудить нас теперь к его воспроизведению, мы не знаем. Однако это воспроизведение, сколь ни неизбежно дано его содержание, есть все-таки функция нашего теперешнего воспринимающего сознания. Прежнее содержание безвозвратно исчезло; то, что теперь от него осталось, не оно само, а деятельность производящего сознания, которое, правда, должно быть побуждено к этому и тем самым определено по своему содержанию, но только в формах и способах реакций, которые допускает его организация. Это принятие душевного содержания как данного определяет не только ретроспективный взгляд на наше внутреннее прошлое; предметом восприятия может в не меньшей степени стать и возникающие в настоящее время мысль, чувство, импульс. Самонаблюдение отмечает психические содержания так, как они развиваются, оно противопоставляет воспринимающее Я воспринятому, которое, хотя в том и в другом пребывает одна и та же личность, есть для Я не в меньшей степени объект, чем пространственное явление для нашего глаза. Этот дуализм нашей душевной жизни проникает еще глубже в ее первичные элементы. Отдельное представление не только как момент истории нашей жизни и самонаблюдения есть данный и принимаемый факт, но в качестве такового оно непосредственно предстает уже при первом его появлении. Мы чувствуем, что оно как бы овладевает нашим сознанием. Рассмотренное просто как представление, оно такое же данное, более не изменяемое для нашего сознания, как воздействие внешнего чувства в возможном содержании этого представления. Спонтанный акт нашего представле-

ния для нас скрыт, мы знаем лишь его результаты, которые он направляет в наше сознание, или, по выражению Канта, способ, какими он аффицирует наше сознание. То, что мы называем вниманием, есть большая или меньшая *степень* сознания, возбужденного представлением, посредством чего, как говорит Кант, представление вообще только и становится мыслью. Ибо даже если мы следим за словами другого человека или за тем, что происходит под микроскопом, то и это не что иное, как обострение *сознания* наших собственных представлений, хотя объективные содержания этих процессов тем самым не изменяются. Известная степень внимания необходима для каждого представления; там, где внимание полностью отсутствует, не может быть вообще мысли как таковой. Если внимание, т.е. сознание в каждый данный момент, предполагает внутренний дуализм — данное содержание и различные степени душевной интенсивности, с которой оно для нас существует; если такое содержание и есть лишь действие происходящего, которое относится к основам нашего Я по ту сторону сознания, — то каждое представление есть, следовательно, наше самосозерцание. Если мы спрашиваем, что означает мышление в качестве открытия или выявления нашего Я, то оно оказывается происходящим в сознании созерцанием или явлением нашей душевной сущности, которая сама по себе никогда не может быть познана. Правда, это не есть единственная или необходимая точка зрения на наши представления. Мы можем рассматривать их только по их фактическому смыслу и с точки зрения того, какое знание дает нам их *содержание*; если же возникает вопрос об их значении для нашей субъективности, об их характере как душевного процесса, то они суть воздействия на наше сознание потусторонней ему сущности нашей души; о ней мы можем только *узнать*, как и о реальностях пространства, не будучи способны непосредственно схватить абсолютный предмет, находящийся по ту сторону этого чувственного воздействия на сознание. Своеобразное соединение в наших чувственных ощущениях активности и пассивности — то, что мы, с одной стороны, вынуждены принимать их содержание просто как данное, с другой — соответственно нашей организации сами создаем это содержание, так что их трансцендентная причина в них не отражается и в них не входит, — этот характер наших представлений обнаруживается и тогда, когда они выступают как материал нашего самопознания.

Отдельное представление, даже множество представлений, еще не составляет Я, они — материал, который должен быть

*сформирован*, чтобы стать внутренним миром, так же как содержание ощущений зрения и осязания становится внешним миром только после его пространственного формирования. Эту форму, без которой содержания нашего сознания не могут быть организованы в Я, в единое внутреннее бытие, они получают вследствие того, что одно из этих содержаний более раннее, другое более позднее. Совокупность представлений, не составляющих временную последовательность, не образовала бы Я человека. Подобно тому как в точке пространства не может быть мира, а он должен разворачиваться в рядоположности, в точке времени не может быть внутреннего мира, он должен располагать последовательностью своих содержаний. В то мгновение, в котором возникает содержание сознания, оно, с точки зрения его душевного значения, — субъективное состояние именно этого момента; то, что мы из него и ему подобного формируем объективный образ, независимое от всего мгновенно-субъективного представление Я, противостоящее мгновенному сознанию в качестве исторического факта, происходит вследствие упорядочения отдельных состояний во временной ряд. Этим мы дистанцируем их от мгновения, которое все-таки входит в их ряд, соединяем их друг с другом в объективное целое — так же как это должно происходить посредством помещения субъективных ощущений в пространство, чтобы получить из них мир вещей. Мы узнаем о себе — т.е. мы познаем наше выходящее за пределы субъективного состояния Я, исключительно благодаря сознанию того, что наши отдельные представления образуют последовательность и посредством этих «до» и «после» составляют проходящую в непрерывной форме времени объективно реальную историю нашей души.

Однако посредством чего актуальные представления достигают такой связи внутренней жизни? Эту технику нашего сознания мы называем воспроизведением. Представление о каком-либо мгновении безвозвратно исчезает вместе с ним, действительность душевной жизни располагает лишь точкой настоящего в ее абсолютной непротяженности и времени, т.е. отношения между «до» и «после» никогда не было бы, если бы «до» не продолжало жить в идеальной форме воспоминания. Мы должны сознавать, что мыслимое нами в данное мгновение есть то, что мы уже мыслили и что продолжает существовать наряду с эвентуально новым первичным содержанием настоящего момента; это своеобразное по своему качеству сознание мы называем прошлым. Прошое, как и будущее, которое мы создаем тем, что наделяем в фантазии настоящее упомянутой

окраской сознания прошлого, не обладает реальностью. Если говорить о бытии, то прошедшее настолько лишено его, будто оно никогда и не существовало. Легко впасть в ошибку, даже говоря, что только настоящее действительно; ибо настоящее выступает здесь как понятие какого-либо *времени*; между тем именно как таковое это понятие не может быть применено к объективно реальному. Ибо оно существует лишь во *временной точке*, которая так же не есть время, как пространственная точка не есть пространство. Время есть временная протяженность; она же совершается только субъективно, т.е. посредством воспоминания об объективно больше *не* существующем. От произвола эта субъективность, конечно, столь же далека, как субъективность созерцания пространства. На какое *место* во времени мы помещаем какое-либо содержание представления, от нас никак не зависит; но то, что мы вообще вводим его посредством душевного воспроизведения после того, как оно ушло из действительности, в отношении с другими содержаниями, которое мы называем *временным*, — это деятельность души, доказательство присущей ей, и только ей, энергии. Она устанавливает это отношение, переходя от одного своего содержания к другому и транспонируя их бытие и небытие в чуждую этому тональность пребывания во времени. Этим объясняется, почему Кант постоянно определяет время как форму самовосприятия, познания собственного Я, тогда как оно ведь дает нам схему для событий мира, не имеющих ничего общего с самопознанием. Если события представляются по своему чистому «что», эти представления должны быть как бы еще раз восприняты, внутренне созерцаемы, хотя оба акта психологически могут и совпадать, чтобы посредством синтетической деятельности духа быть соединены во временной ряд. Но если комплекс представлений составляет Я, то созерцание данного представления, исторического факта есть частичное созерцание нашего Я, которое лежит в основе всего сознания. Только потому, что это созерцание нас самих — или это представление — происходит в форме сознания времени, его фактические содержания, его бытие и не-бытие могут принимать форму времени.

Убедительное опровержение того, что время не имеет действительности вне наших представлений, приводит и сам Кант: время должно быть реальным, если реальны изменения, ибо они ведь могут происходить только в нем; поскольку же наши представления несомненно меняются, то изменения происходят не только в них, но и с ними. Следовательно, время присутствует не только в их содержании — в этом случае оно в самом

деле было бы вне абсолютной реальности, — но сами представления как безусловно реальное бытие, основа и носители этих содержаний, подвластны времени; таким образом, время в качестве условия действительности само должно быть действительным. Однако ведь наши представления в самом деле следуют друг за другом. Но это означает только, что мы признаем их следующими друг за другом — или в терминах предшествующего довода, который Кант так не сформулировал, — что бытие и небытие наших представлений принимают образ временной последовательности лишь благодаря тому, что мы *воспроизводим в сознании в качестве реальности более не существующее представление* и соединяем его с другими представлениями в форме, называемой нами временем. Верно в том аргументе только то, что наши представления в качестве реальных событий суть и не суть. Но что и не-сущие обретают воспроизведенное существование, благодаря которому мы можем определять их как меняющиеся, следовательно, происходящие во времени, возможно только *внутри* сознания, только посредством *восприятия* внутренних фактов, которые в качестве таковых могут быть и не быть, но не обладают связью, тождественной их восприятию как происходящих во времени, совершенно так же, как ощущения внешних чувств сами по себе не связаны и лишь посредством обработки их в формирующем сознании обретают взаимоотношение, именуемое их пространственностью.

Поэтому познание «души», которая находится вне сознания и является его носителем, нам недоступно. Ибо мы знаем «себя» только во временном развитии, а время есть лишь порядок воспринятых в сознании побуждений и содержаний. И по отношению к бытию собственной души познание остается ограниченным как бы самим собой, т.е. явлениями этого бытия, определяемыми формой его реакции. Из этого Кант делает ряд важнейших выводов, которые, однако, в соответствии с его основной теоретико-интеллектуалистической тенденцией распространяются только на возможность и достоверность нашего *познания*, а для нашего бытия и основы нашей сущности имеют лишь критическое, негативное значение.

Этим прежде всего решительно утверждается эмпирическая реальность внешнего мира. Ибо сомнения в ней основывались в конечном итоге на том, что внешний мир может быть познан лишь *посредством* представлений; при этом считалась несомненной реальность самих представлений, мыслящего Я, хотя истинное положение дел никогда не могло быть точно ус-

тановлено. Теперь установлено: и то, что эти представления непосредственно в качестве таковых как будто позволяют познать — внутренне-душевное — обладает совершенно такой же степенью реальности, как внешний мир. Самих себя мы также знаем только по реакциям, в качестве реакций воспринимающего органа, а не в нашей самой по себе сущей реальности по ту сторону энергий и форм этого органа. Таким образом, внешний и душевно-исторический мир обладают одинаковой эмпирической реальностью и одинаково далеки от того, что можно мыслить как их трансцендентную субстанцию. Если кажется, что один из них преодолел эту отдаленность и исчерпал абсолютное бытие этого субстрата, то это столь же обманчиво, сколь не заслужены деклассирование и ненадежность, которым он этим подвергает другой мир.

Дальнейшим результатом такой координации внешнего и внутреннего миров, которая открылась в связи с вопросом об их познаваемости, было для Канта решение главной проблемы всего философствования Нового времени: взаимодействия духа и тела.

Разрыв между внешней и внутренней сторонами жизни, возникший в конце классического мира, Декарт выразил в объективно-теоретической области следующим образом: тело и мыслящая душа настолько различны по своей сущности, что их взаимодействие, собственно говоря, непонятно, хотя фактически оно как будто существует. Дуализм всего человеческого, из которого для всех его областей проистекает как общая схема их развития отношение между разделенностью и единством, захватил здесь элементы нашего существования вообще. Философия, сразу же ощутившая это как фундаментальное расщепление, которое в качестве разрыва продолжается через все строение нашего существа, непрерывно работала с тех пор над проблемой: как чисто интенсивная непротяженная субстанция души может состоять в действенной связи с чисто экстенсивной, состоящей только во внешнем, субстанцией нашего тела. Использованы были все средства метафизики: помощь Божия и пребывание нашей души и нашего тела во всеобъемлющей власти Божией как возможность связать разделенные сущности; их укоренение в единой субстанции, которая одновременно представляется как одно и как другое, как параллелизм их независимых друг от друга развитий; толкование душевного как в своей основе телесного и телесного как в своей основе душевного. Этим едва ли не отчаянным попыткам создать для связи духа и тела, существующей в опыте, понятий-

но объясняющее единство Кант противопоставляет принципиальную редукцию проблемы. Трудность найти единство для чисто экстенсивной субстанции тела и чисто интенсивной субстанции души существует совсем не потому, что тело и душа не даны нам как независимые друг от друга, для себя сущие субстанции. То и другое воспринимается нами только как явления, производимые сознанием в свойственных ему формах. Поэтому придавать стоящим за этими явлениями трансцендентным сущностям, полностью недоступным нашему познанию, какие-либо свойства не более чем произвол. Недопустимость этого проявляется непосредственно в том, что связь упомянутых определений — интенсивности и экстенсивности, в применении к самостоятельным сущностям тела и души, немыслима, тогда как их сочетание в мире опыта в качестве свойств явлений не встречает препятствий. Трудность взаимоотношения между телом и душой возникает, следовательно, не вследствие отношения между двумя мирами, найти между которыми точку соприкосновения невозможно, — она чисто относительная по своему характеру и состоит в следующем: по каким эмпирическим законам представления, называемые нами внешними, находятся в действительной связи с теми, которые мы называем внутренними.

Тем самым дуализм, грозивший расколоть картину мира, превратился в возвышающееся над обоими определениями, охватывающее их единство в *опыте*, в котором психические и физические элементы объединяются, но и те и другие только как представления, так что законы их связи в принципе не отличаются от тех, которые мы обнаруживаем в отношениях между физическими событиями или между событиями душевными. Трудность этой проблемы до решения ее Кантом объяснялась тем, что исследователи искали ее решения за пределами явлений в их эмпирической данности, искали для содержаний одного познающего в опыте сознания двух различных по своей сущности, независимых друг от друга носителей, — что вызывалось несомненным качественным различием, которое существует между двумя областями мира опыта, но в сущности всегда остается только различием в содержании двух типов представления одного и того же сознания.

Кант считает наивным и произвольным предположением именно то, что в метафизике считалось требующим объяснения фактом: непротяженная субстанция души, с одной стороны, и независимый от духовного мир пространства — с другой, и какое-либо единение между ними. Ибо именно эти субстан-

ции не даны, а суть лишь телесные и душевные явления, единство которых заключается в том, что они образуют единый, т.е. повсюду выражающий одинаковые закономерности опыт. И здесь проявляется радикальный интеллектуализм Канта: чтобы мир вплоть до самого своего основания вошел в познание, он должен быть превращен в функцию носителя познания, — подобно тому как Платон, видя в понятиях единственно достоверное средство познания, конструировал идеи как подлинную реальность мира, идеи, которые ведь не что иное, как воплощенные отражения наших понятий. В обоих случаях способ познания — в одном случае понятийно-диалектический, в другом — естественнонаучный (математически-эмпирический) ощущается как суверенный, несомненно ценный, как центр образа мира; предмет же познания, объективное бытие конструируется как полностью предоставляющий себя этому способу познания, допускающий полное его проникновение. В дуализме души и телесной материальности Кант видел проблему, представляющую собой наибольшую угрозу для естественнонаучного познания, ибо здесь как будто находились рядом два законодательства различных по своей субстанции миров; поэтому для решения противоречия обращались только к метафизическим средствам. Вместо этого Кант до тех пор преобразует дуалистические элементы, пока они не подчиняются научному интеллекту: действительность лишь постольку признается в качестве таковой, поскольку она может быть содержанием науки, поскольку сознание познает ее по тем же законам, по которым оно ее уже произвело, по интеллектуальным функциям, которые равномерно распространяются лишь с вторичными различиями на внешний и на внутренний миры.

Это, конечно, лишь принципиальное решение и не имеет ничего общего с эмпирическими трудностями, обнаруженными современной физикой, которая находит отношение между телом и душой и в том случае, если оба они суть возникающие из одного корня, т.е. из одного сознания, элементы мира явлений.

Но во всяком случае благодаря Канту метафизическая трудность превращена в эмпирическую, а вместе с этим доказано нечто очень важное — что всякий материализм есть внутренне противоречивая метафизика. Ибо ведь именно материализм стремится выйти за пределы данных явлений, именно он не удовлетворяется эмпирическим миром, в котором телесное и духовное преднайдены как последние гетерогенные факты, именно его утверждение — душевные факты суть физические реальности или события — заменяет проистекающую из опыта



связь отдельных реальностей обоснованием одного ряда чем-то, находящимся за ним и тем самым по ту сторону всякой возможности восприятия и созерцаемости. Материализм есть совершенно в том же смысле метафизика, как спиритуализм, для которого, наоборот, все телесное бытие по своей сущности духовно. Именно в своей противоположности и спиритуализму становится вполне отчетливым своеобразие кантовской точки зрения. Конечно, для Канта познаваемый мир, следовательно, и материальный, есть сумма явлений сознания; но и то, что мы называем духом, не есть нечто иное, дух также — лишь содержание образующей опыт функции, он так же, как материя существует лишь в представлении. Но эта представляемость не есть дух в таком смысле, в котором мы противопоставляем его материи в качестве другого элемента мира; он — как бы свободно парящий основной процесс сознательной жизни вообще, который сам по себе стоит вне этой противоположности, так как он ее создает и заключает в себе. Таким образом, материализм и спиритуализм совершают одну и ту же ошибку: превращать посредством определенных функций восприятия то, что существует только как частичная область опыта, как явление, в вещь саму по себе другого качества явленности. То, что в XIX в. материализм вновь, невзирая на Канта, приобрел влияние, доказывает, насколько он является метафизикой, т.е. зависит от чувств и волевых тенденций, от общих культурных и личных мотивов, находящихся по ту сторону научной интеллектуальности и отказывающихся принимать ее доводы.

Единство же картины мира, к которому стремились материализм и спиритуализм, перемещено теперь из тела и души в те функции, в которых они возникают, — в общую связь опыта. И эта противоположность позволяет еще раз подчеркнуть громадную оригинальность открытого Кантом характера мышления. Все прочие философии так долго преобразовывали понятия вещей, пока их чуждость и противоположность не снимались в единстве. Ибо поскольку в конечном итоге каждая философия стремится к тому, чтобы преодолеть расщепленность непосредственных явлений, примирить их противоречия, построить единое целое из фрагментов, какими они предстают, то в качествах данной или конструированной действительности искали точку, способную дать это единение. И ее находили обычно, поднимая отдельную определенность явлений до абсолютного, метафизического: духа или материи, единства или множества, субстанции или движения, — и таким образом в этой точке находили высшую потенцию, из единства которой выходило все

остальное и относительное, замыкаясь в ней. В учении Канта философское влечение к единству впервые отказалось от такого формирования самих вещей; оно больше не ищет удовлетворения в качествах данного. Напротив, *познание* вещей связано прочными, научными, повсюду применимыми принципами и образует таким образом единый интеллектуальный космос. В содержаниях вещей, в свойствах их для себя сущей действительности тщетно искать единство; вещи равнодушно лежат рядом друг с другом, часто даже не связанные в некую непрерывность опосредствующими звеньями, и могут быть подчинены высшему понятию лишь с помощью метафизических ухищрений. Но как только единство начинают искать не в самих вещах, не в их непосредственном существовании, а в их образе, в котором они входят в научные ряды, в связи, которую они обретают посредством их общего участия в значимом опыте, — это единство сразу же обнаруживается, быть может, не как законченный факт, но как достоверная форма и схема, все более заполняющие наше растущее познание как идеальное целое, связанное воедино своими принципами даже там, где в реальном знании вещей еще обнаруживаются пробелы и ошибки. Для подлинного понимания кантовской интеллектуализации образа мира громадное значение имеет ее функция — определить *единство* именно этого образа мира. То, что обычно называют «предметом», Кант заменяет научно значимым опытным знанием о предмете; ибо только в качестве такового он нам дан, вне опыта есть лишь хаос чувственных впечатлений. Подобно тому как Платон поставил над непосредственной или кажущейся реальностью бытия единственно действительный мир идей, чистых понятий, в логическом порядке и связи которых мы схватываем истину бытия, — Кант предоставляет комплексу научных опытов свидетельствовать о чистой действительности вещей; только если у Платона духовность вновь превращается в твердую метафизическую субстанцию по ту сторону неохотно признаваемой дальнейшей жизни чувственных существований, у Канта она открывается как связь законов природы и понятных благодаря им явлений. Лишь помня об этом значении, можно, не совершая ошибки, выразить кантовское учение таким образом: на место вещей оно ставит представления о вещах. Ибо этим мир, правда, интеллектуализирован, но не субъективирован. Данный образ мира полностью лишен участия чувства и тех таинственных непосредственных отношений души к ядру бытия, которые вообще не подлежат суду рассудка с его альтернативой истинного и ложного. Действи-

тельность завершается суммой интеллектуальных постижений. О субъективности, т.е. о произвольном, меняющемся от одного лица к другому, в противоположность подлинному, значимому, фактически обоснованному познанию, здесь, следовательно, нет и речи. Нет более объективного, т.е. более далекого от случайностей субъекта образа бытия, чем этот, отождествляющий действительность с научными понятиями о ней. Таким образом, для Канта бытие в наивном или метафизическом понимании вытесняется не представлением вообще, не душевным процессом как таковым, а представлением в опыте и науке; место предмета занимает не просто образ предмета в сознании, а образ интеллектуально проверенный, теоретически значимое сознание, которое принимает каждую единичность лишь тогда, когда постигает ее как необходимую.

Раньше я указывал на глубину, с которой Кант охватывает одним понятием сокровенную форму единства Я и предметность вещей. Если в этом заключена тысячекратно оправданная корреляция между самым субъективным и самым объективным, формула развития жизни духа, которая из всех средних состояний *pari passu*<sup>\*</sup> стремится к этим обоим полюсам, — то она подтверждается и в негативном смысле. Я есть только точка, в которой встречаются все элементы познаваемого мира, носитель или отражение теоретически постигаемого бытия; собственно говоря, существует лишь некий как бы свободно парящий комплекс наших познаний, а Я и объект — лишь выражения единой формы, в которой они предстают. Я как личность, *противостоящая* постигаемому бытию, субъективная глубина, которая лишь ищет отношения к действительности, — этой теоретической философии чуждо. Но в ней также отсутствует, хотя она и философия объективности, подлинная проблема бытия вообще, которая глубоко волнует более лирически настроенных философов. У Спинозы, который хочет растворить все вещи в субстанции, т.е. в абсолютном бытии, присутствует неутолимая жажда бытия, его ужасает всякая качественная, отдельная определенность, поскольку она есть отрицание абсолютного бытия. Напротив, для Шопенгауэра бытие как таковое — зло и нечто невыносимое. Для обоих бытие — ценностное понятие. Кант же не ведает ни страсти к бытию, ни страдания от него и полностью выводит его из своей постановки проблемы. Ибо она дана ему естествознанием, которое закономерно устанавливает определение бытия только другим его определением, воз-

---

<sup>\*</sup> Равным образом (лат.).

никновение его отдельных форм только другими отдельными формами. Факт бытия вообще, с одной стороны, столь абстрактен, с другой — настолько может быть схвачен лишь, так сказать, метафизическим чувством, непосредственным, и, собственно говоря, несообщаемым отношением основы нашей сущности к этому факту, что точная наука не может его использовать и предпочитает держаться отдельных содержаний бытия и их взаимных отношений друг с другом. Для науки нет ничего само по себе необходимого; можно вполне себе представить, что мира нет вообще и что если одна точка окажется иной, чем она есть, изменятся и все остальные точки. Вещь необходима — и это основной принцип Канта — только посредством ее закономерной связи с другой вещью, считающейся действительной; эта другая, в свою очередь, необходима только посредством первой или какой-либо третьей точки, с которой она связана законами, и т.д. до бесконечности. Таково, следовательно, единство кантовской картины мира: указывание друг на друга, следование друг из друга, связанность друг с другом всех элементов действительности — ибо они лишь в том случае относятся к действительности, если рассудок постигает их как необходимо относящихся к опыту, т.е. состоящих в закономерных связях, которые соотносят каждую вещь с каждой. Всякий опыт, как говорит Кант, — это «совокупность». Существует лишь *один*, т.е. один внутренне связанный опыт, и поэтому мир, который значимо существует только в нем или в качестве его, один. Разрыв между телесностью и духовностью, который проходил через мир и казался неустранимым до тех пор, пока в непосредственных свойствах, в субстанциальной сущности того и другого искали точку единения или возможности редукции, больше не составляет во всяком случае принципиального разделения. Ибо в их отдельных явлениях обнаруживаются закономерности, которые постепенно приближаются к индуктивным законам их временной последовательности; оба ряда, следуя одинаковым принципам наблюдения, упорядочения и связи, входят в связь опыта. Каждая его отдельная стадия может быть фрагментарной и полной ошибок; но по его идее, по его временному пункту мы обнаруживаем в нем единство, которое мы тщетно искали в самих вещах: закономерность и связь опытного познания, посредством которого наш интеллект формирует упомянутые оба ряда в духовную картину мира.

Так, следовательно, завершается этот образ познания мира, который я хочу при переходе к кантовскому образу мира действий еще раз характеризовать следующим образом. Кант бе-

рет свои проблемы не из вещей, а из мнений о вещах. С одной стороны, его ведут к этому противоречия и путаница утверждений о целостности бытия и его сверхчувственной сущности; с другой — он находит в качестве освобождения от этой несостоятельности мнений действительную науку, математику и опыт. По мере того как трудность и освобождение от нее транспонируются из отношения к вещам в их интеллектуальное отражение, решающим интересом, который должен обосновать его мышление, становится не какой-либо смысл и ценность бытия, а значимость и надежность познания. И это познание, несомненно содержащееся в нашем реальном знании о природе, он строит, воспроизводя внутреннюю организацию состояния познания. Из этого обнаруживается, что все познание состоит в формировании данного чувствами материала посредством энергий, называемых нами рассудком; и это возможно потому, что именно посредством такого формирования вообще возникает предмет познания. Из данных нам чувственных впечатлений мы сначала создаем этот предмет, а это значит — познавать его; то и другое — лишь два различных выражения одного и того же акта, и именно поэтому законы, по которым действует наш интеллект, должны быть необходимыми законами постигаемых вещей. Потенцированно теоретический характер кантовского мышления, в соответствии с которым не предметы, а наше знание о предметах образует предмет познания, находит, завершаясь, свое выражение в том, что объект познания совпадает с познанием объекта. Из этого основного убеждения проистекает в качестве его последовательного и чистого выражения отношение между глубочайшим пластом познавательной деятельности, сознанием всегда себе тождественного Я, и фактом объекта вообще: тем, что для нас вообще существует объект, т.е. связь и единство отдельных качеств бытия, мы обязаны форме нашего субъективного бытия, в котором все единичности соединяются в постоянном сознании Я. Суверенность познавательного интереса в качестве объективной суверенности познания толкует самое крайнее и прочное в объекте только как форму выражения внутренней и непосредственной функции представления вообще. И помимо этого деяния по отношению к отдельным пунктам мира ее интеллектуализация, точнее, ее научность, создает также единство общей картины. То, что каждая точка бытия понятным образом связана с каждой другой, означает не что иное, как то, что одна наука — ибо тождество принципов во всех областях превращает ее в единую науку — охватывает всю совокупность явлений. В самой струк-

туре вещей Кант не ищет объединяющей метафизической точки или всеохватывающего единства; однако вследствие того, что интеллект их воспринимает и перерабатывает в связи опыта, их научные образы организуются познавательным центром и формируют единый космос, — космос не бытия, а знания. А он равномерно включает в себя факты телесного и душевного существования в той мере, в какой оно познается; ибо вследствие его познания они становятся частями единого опыта, внутренне связанного и определяемого одними и теми же нормами. Это — высший триумф интеллекта: будучи функцией духа, он подчиняет себе самый дух. Тем самым научный опыт стал центром мира вообще, поскольку он сумел и душевное бытие, связь которого с физическим не могло выявить ни одно направленное *на содержание* этих существований мышление, разделить на его отдельные, доступные опыту явления и ввести их вместе с физическими явлениями в сферу одинаковой наблюдаемости и тождества научных правил. Для интеллекта научный опыт свободен от смутности и путаницы непосредственно или метафизически постигнутого мира; и так как немислимо, что мир не участвует в этой свободе, то он и сам не что иное, как сумма сформированных рассудком представлений. Таким образом кантовский «идеализм», для которого вещи суть продукты рассудка, созданные из материала чувств, предстает как последнее, полностью завершенное следствие научно-интеллектуалистической направленности в понимании сущности.

## Лекция 8

**Т**о, что предмет предшествовавшего рассмотрения, — содержание которого обычно определяют как теоретическую философию Канта, — не есть действительность вообще, а лишь *познание* действительности, причем действительности лишь *естественнонаучной*, данной в опыте и исчисляемости, направляет философский интерес на дальнейшие объекты, лежащие за пределами этих ограничений. Поскольку мы не только познаем бытие рассудком, но и формируем его волей, наряду с философской теорией познания существует теория практической деятельности.

Исходя еще и из другого понятия, мы обнаруживаем, что категории, господствующие над нашим эмпирически-природным

образом вещей, отнюдь не единственные, в которых нам является себя содержание мира. Нас интересует не только действительность вещей и их свойства, но и их *ценность*. Ценность есть изначальное, не допускающее дальнейшего описания чувство, которым мы сопровождаем представления: индифферентная равномерность, в которой чисто естественнонаучное, чисто теоретическое наблюдение видит действительность, получает совершенно новое членение посредством ценности, ее нюансов, степеней и отрицаний. И если в рассмотренном выше образе данного бытия для ценности нет места, и природа так же часто уничтожает самое ценное, как сохраняет то, что не имеет никакой ценности, то ценность, напротив, совершенно безразлична к действительности, и никакая самая несомненная реальность не может внушить нам чувство ценности, которым мы достаточно часто наделяем то, что лишь мыслится и никогда не осуществляется. Этот фундаментальный факт отнесения к ценности, без которого вся наша душевная жизнь изменилась бы непредсказуемым образом, даже остановилась бы, может быть, пожалуй, описан одним-единственным понятием: *долженствованием*. Ценностное *должно* быть, противоположное ему не *должно* быть. Это значение обоих понятий относится особенно к одному виду ценности — к нравственной ценности. Ибо в *долженствовании* мы ощущаем требование, которое по отношению к бесчисленным ценностям — красоте, силе, гармонии бытия — имеет лишь косвенное значение и свой подлинный смысл проявляет лишь там, где речь идет о действиях человека, о предмете нравственного суждения. Там, где Кант не выступает как теоретик познания, он по всему образу своего мышления моралист, т.е. познает ценность, собственно, только в ее моральной форме. В сфере природного бытия, вне человеческой практики он отрицает всякое *долженствование*: совершенно бессмысленно спрашивать, говорит он, какими *должны* быть свойства круга; в природе существует только бытие, а не *долженствование*. Мысль о возможности приписывать причинно определенной природе позитивную или негативную ценность представляется ему бессмыслицей; это позволяет обнаружить два пункта, в которых Кант стал чужд убеждениям современного человека: его механистический натурализм, отвергающий всякое метафизическое значение природы и признающий ее только как пример исчисления давящих, притягивающих и отталкивающих сил, — и его односторонний морализм, допускающий ценности лишь постольку, поскольку они моральны или могут быть сведены к моральным. Большой ин-

терес для истории духа представляет, как эти обе как будто совершенно противоположные друг другу черты образуют в учении Канта совершенное единство мировоззрения и вновь доказывают свое единство тем, что современность стремится именно к синтезу их противоположностей, к введению и моральной сущности в причинное — естественнонаучное или историческое — рассмотрение и для этого к преодолению натурализма посредством более или менее метафизического, т.е. упорядоченного по ценностным понятиям образа мира — пусть даже это стремление пока еще остается неосуществленным и достаточно смутным желанием. Ограничивая ценность человеческими действиями, Кант, следовательно, объединяет в своем рассмотрении их, в этике, обе категории — практику и ценность, — которые могут служить эквивалентным дополнением к рассмотрению познания природы.

Так же как Кант в познании природы исходит из безусловно принятого факта — из существующей науки, он в этике исходит из соответствующего этому факта — из существующего нравственного сознания человека. В обоих случаях у него полностью отсутствует подрывающая основы тенденция, направленная на преобразование фактического; ему важно лишь революционизировать *познание* одного и другого. Он решительно отвергает предположение, что хочет ввести новую нравственность; для него все дело в «новой формуле».

Все-таки и у Канта чисто теоретическое выявление ядра действительной нравственности зависит от практических импульсов исторической ситуации, в которой он находился; это была эпоха Французской революции, когда свобода стала лозунгом всех высших ценностей жизни. И Кант находит в философском углублении понятия свободы толкование всего ценного в волеи человека. Что воля, происхождение которой вообще вне ее носителя, — в слепом, лишенном своего суждения послушании, в несамостоятельности и в страхе — находится вне всякой нравственной оценки, для Канта с самого начала несомненно. Проблема возникает лишь в том случае, если препятствия к свободе появляются в самом субъекте, если импульсы, безусловно относящиеся к сфере Я, тем не менее оказывают принуждение этому Я, т.е. могут привести к тому, что окончательная воля уже не есть чистое или свободное выражение личности. Это совершается, по его мнению, везде, где воля обращается к чему-то в каком-то смысле *данному* и чтобы позволить этому *данному* определить себя. Там, где *объект* или наше отношение к нему составляют последнее основание дви-



жения воли, воля не принадлежит более самой себе. В этом отношении Бог и красота земных тел, наука и бутылка шампанского находятся в одном ряду — все это ценности, внешние душе, принадлежащие к реальной или идеальной сфере, в которой они находятся сами по себе вне нашей воли и, мотивируя ее, лишают ее свободы. Ибо свободно существо лишь тогда, когда его движения полностью возникают в нем самом; они могут быть *направлены* на внешние предметы, но их *происхождение*, мотив, вызвавший их, должен находиться в собственной сокровенной сущности субъекта, чтобы были осуществлены требования свободы. Препятствия свободе Кант объединяет в общем понятии: в стремлении к счастью. Там, где воля возбуждается представлением о внешних объектах, действительность которых она хочет обрести, это происходит только потому, что мы ждем от их действительности существования, более удовлетворяющего нас, чем то, которое мы имеем без них, воздействия на наше чувство, желательное для нас и называемое нами счастьем. Счастье, к которому воля вообще может практически стремиться, лежит на пути, проходящем через какую-либо реальность, вызывающую в нас ощущение счастья. Наша сокровенная глубина сама по себе не обладает, по убеждению Канта, счастьем — и, как мы добавили бы в духе его понимания, если бы она им обладала, оно уже не было бы задачей практического стремления нашей воли. Напротив, чтобы почувствовать счастье, мы зависим от внешнего, от данного, от того, что еще надлежит получить. Таким образом, каждое стремление к счастью вводит нас в зависимость и ущемляет нашу свободу, ибо заставляет нас следовать тому, что находится вне того пути, которым душа пошла бы сама. Следовательно, подлинный враг нашей свободы заключен в нас самих; ибо жажда счастья «навязана нам самой нашей конечной природой», она составная часть нашего бытия и вместе с тем то, что отдаляет это бытие от него самого и тем самым лишает его ценности, которую оно может дать себе только само, из себя самого и которую мы называем нравственной. Подобно тому как идеализм, господство духа над действительностью, не имел в теоретическом смысле обычно приписываемого ему значения — мир есть мое представление, а означал формирование данного нам чувственного материала центральной силой единого Я, так и практическое господство Я, свобода, для Канта — не неопределенность воли и отсутствие в ней законов, а ее формирующее господство над всем материалом наших влечений и стремлений, которые в конечном итоге всегда направле-

ны на чувственное ощущение счастья. В обоих случаях суверенность души имеет не абстрактный смысл, который вообще противопоставляет ее бытию, а смысл относительный, который состоит в том, что ведение и способность формирования по отношению ко всем ее внешним творениям и всей их широте принадлежит глубочайшему и решающему пункту в ней.

На пути этого размышления, исходящего из исключительной ценности свободы, возникает как будто опасность двойного противоречия по отношению к нравственному сознанию, о толковании которого только и шла речь. Нравственность противостоит нам как требование, как закон, выполнить который мы *должны*; но как же может воля, абсолютная ценность которой состояла в исключительности следования самой себе, быть нравственной, т.е. следовать *закону*, совершенно не интересующемуся нашей волей, более того, противопоставляющему ей немилосердное долженствование? И мало того, что сущностью нравственного является закон, не позволяющий неограниченное пользование свободой, этот закон должен быть к тому же *общим*, так как изолирование Я, которое соответствует его чистому и решительному стремлению опираться на самого себя, противоречит как будто действительному нравственному сознанию. Этим сказано, что наше воление не только рухнет в столкновении с долженствованием, но что это долженствование носит общий характер, есть выходящий за пределы каждой личной формы воления и долженствования общий закон. Оба эти определения составляют для Канта логическое нераздельное единство. Что норма, требующая от воления индивида выполнения, — следовательно, закон, может иметь для каждого особое, не обязательное для других содержание, вообще не принимается Кантом во внимание. В этом он также полностью принадлежит исторической ситуации своего времени, когда все мышление было ориентировано, с одной стороны, на естественные науки, с другой — на естественное право; безличная строгость, свойственная естественным наукам и праву, в большой степени окрасила и кантовский дух. Понятие закона, разработанное в первых и во втором, — исключительно понятие *общего* закона. Закон для Канта лишь постольку является таковым, поскольку он наиндивидуален и унифицирует отдельный случай тем, что он значим для всех отдельных случаев. Но если мы находим в нас как факт стоящее над нашим индивидуальным волением долженствование, требование закона и послушание ему как условие нравственной ценности, — то как же соединить это с тем, что такая ценность заключена только в

свободе, в послушании только собственному Я, в неотвратимости воли посредством всего, что не есть она сама? Очевидно, что перед нами глубочайшая противоположность в сфере нравственного. Свобода и послушание, самостоятельность индивида и включение его во всеобщность беспрерывно борются в нашей воле и за нее; и особенно угрожающим конфликт становится от того, что каждая сторона действует под знаком нравственного достоинства, полагая с чистой совестью, что выражает высшую человеческую ценность.

Последний смысл кантовской этики заключается в утверждении, что этот разлад в действительности не существует, что кажущийся непримиримым дуализм в своем глубоком основании есть единство; свободный человек может действовать только руководствуясь абсолютно общим законом, и, наоборот, только воля, подчиняющаяся долженствованию, может быть названа свободной. Если сначала кажется, что каждый общий закон есть нечто внешнее для индивида, так как он, будучи значимым для всех, приходит к отдельному человеку извне, то основной мотив Канта гласит, что именно этот общий закон приходит к каждому изнутри, создается в подлинном источнике личности. Это утверждение, данное предварительно в такой краткой форме, является одним из тех философских изречений, которые представляют собой в сущности скорее требование к действительности, чем ее описание, создание суверенного чувства, выносящего решение непосредственно, а не исходя из возможности его доказательства. И действительно, доказательства этого фундаментального этического утверждения значительно уступают по силе и значению ему самому. В значительно большей степени, чем теоретическая философия Канта, его этическая философия ясно показывает, что опровержение доказательства еще не есть опровержение утверждения, что последнее находит свое подтверждение не только в доказательствах, которые не имел в виду его создатель, но может иметь значение вообще вне всяких доказательств, ибо оно в значительно большей степени ценно как выражение великой, глубокой субъективной души, чем в качестве научного положения об объективном состоянии вещей.

В своей разработке этого основного мотива Кант останавливается на следующем факте нравственного сознания, который как факт повседневен и банален, но в своем фундаментальном значении только им фиксирован в понятие. Действие во внешнем мире может объективно выполнять все условия нравственных законов, но лежит ли в его основе нравственная ценность действующего

субъекта, определить никогда нельзя. Все мы знаем, что худшие мотивы тщеславия и лицемерия, боязнь людей и страх перед собственной нечистой совестью могут приводить к таким же внешним действиям, как бескорыстная доброта и вдохновенный идеализм; и наоборот, вследствие перипетий судьбы самые чистые действия воли могут дать такие результаты, вреднее которых, противоположное нравственному порядку вещей не могла бы придумать никакая злоба. И если никто в принципе не сомневается в том, что нравственное значение действия определяется не самим действием, а добрым или злым мотивом воли к нему, то Кант прослеживает это расщепление между действием и мотивом еще в тех мотивациях, которые признаются обладающими безусловной нравственной ценностью. Прекрасно, говорит он, делать людям добро из любви и участия к ним, быть честным и справедливым из удовольствия от упорядоченных состояний, выполнять каждое моральное требование из инстинкта «прекрасной души», которая только в нравственности находит свое счастье. Однако подлинная нравственная ценность еще не может присутствовать во всех этих мотивациях. Ибо они *случайны*. Такое же чувство удовлетворения, из которого один человек действует во благо ближним, для другого связано с их использованием в своих интересах и дурным обращением с ними; влечение, заставляющее нас сегодня подчиняться закону и праву, может завтра с равной силой искать счастье в беспощадном эгоизме и разрушении порядка. То, в чем человек находит удовлетворение, зависит не от его воли, а от его природных задатков; следовательно, если волей руководит мотив удовлетворения чувства, то даже тогда, когда такой мотив приводит волю к самому желанному и благородному, — в этом не обретенная человеком ценность его воли, его активности, а ценность его природных задатков, к которым он должен относиться, как он относится к дождю или солнцу и достоинство которых придает ему ценность лишь в том смысле, в каком прекрасна роза; мы эстетически наслаждаемся ею, но не придаем ей этической ценности. Случайность чувственного интереса непосредственно противоположна необходимости, с которой предстает нам нравственный закон, пассивный характер первого также прямо противоположен нравственной ценности, которую человек должен придать себе сам, которая должна быть делом его воли. Следовательно, мотивом, господство которого придает нашим действиям нравственную ценность, никогда не может быть *чувство*, даже чувство *любви*, удовлетворения нравственным, удовольствия от субъективного или объективного морального факта. Таким образом, остается только одна мотивация: действие должно совершать-

ся только *потому*, что оно нравственно, *потому*, что оно есть долг; не потому, что оно — средство для чего-либо безнравственного, но и не потому, что мотивом его служат приятные нам чувства, происходящие из *обаяния* добра. Для того чтобы ценность можно было действительно связать с тем, что в действии нравственно, оно должно быть мотивировано только своей нравственностью. Одним словом: не действия, соответственные долгу, а только действия из чувства долга удовлетворяют нравственным требованиям.

Если протестантизм подчеркивает преимущество веры и убеждений перед «добрыми делами», то здесь, где ценность самого доброго убеждения состоит в том, что оно чисто и существует ради самого себя, — в учении Канта протестантизм нашел свое глубочайшее философское выражение, так же, как он незадолго до того нашел свое художественное выражение в Бахе. Однако, оставляя в стороне историческое развитие, следует сказать, что общему нравственному сознанию, выступающему как требование и закон, здесь впервые дана острая и исчерпывающая формулировка. Каждый закон находит лишь тогда свою внешнюю гарантию в нашей практике и свой внутренний смысл в нашей душе, когда он выполняется именно потому, что он закон. Выполнение закона из непосредственного интереса в том, *что* он требует, вызывает не только неуверенность, не будет ли его следующее содержание связано с той же движущей силой, но и делает его как закон вообще излишним. Приказывать то, что человек неизбежно и сам сделает, незачем, говорит Кант; а неизбежно мы делаем — если только не встречаем препятствий в каких-либо внутренних или внешних обстоятельствах, — то, что делаем *охотно*. В действительности мы многое нравственное совершаем *охотно*: ибо к этому нас побуждают бесчисленные душевные связи и заинтересованность в наших друзьях и в нашей профессии, в нашей социальной среде и в предметах религиозного благоговения. Однако если мы выполняем наш долг по отношению к ним *потому*, что мы их любим, *потому*, что наше жизненное чувство связано с такого рода действиями, *потому*, что наши интересы — и совсем не только непосредственные, а глубокие и витальные, часто требующие жертвования всем внешним и случайным, — связаны с их интересами, то в конечном итоге нами руководит мотив счастья; быть может, не низкого и чувственного, а того, которое питает корни нашего существования. Но когда эти *предметы* нашего долга возбуждают в нас влечение к их осуществлению, долг как таковой уже не нужен, ибо он выполняется по

другим мотивам, а не потому, что он есть долг. Таким образом, мы выполняем наш долг либо именно потому, что он долг, в полном безразличии к меняющимся содержаниям, осуществления которых он от нас требует, к радости или страданию, которые мы можем испытать от их осуществления; либо к таким действиям побуждают нас сами эти содержания, и тогда нравственный момент как таковой исчезает из нашей мотивации и его заменяет мотив собственного счастья. Найти третье основание выполнения нашего долга ни в нем, ни в нашей душе невозможно — во всяком случае с точки зрения Канта.

Теперь наконец становится ясно, почему свобода человека совпадает с его нравственностью. То и другое является выражением того, что человек завоевал полную суверенность по отношению к отдельным интересам и соблазнам, которые предлагает ему жизнь. Если его действия определяет долг, а не *содержание* долга, то он определен абсолютно изнутри; ибо воздействие каждой приходящей извне движущей силы исключено. Правда, чувство счастья и мотивация им — также внутренние процессы; но в них внутренняя глубина зависит от реальностей и побуждений, над которыми она не властна. Определение же долгом исходит только из воли и вообще не может исходить из чего-либо другого, — это находит свое выражение в том, что внешние обстоятельства часто скрывают зримое выражение воли долга, ни в коей мере не затрагивая этим его нравственную ценность. Закон, в качестве которого нам противостоит нравственная ценность, отнюдь не противоречит свободе, ибо он — так же, как и наше послушание ему — есть выражение нашей собственной определяемой только нами внутренней глубины. Действуя в соответствии с долгом, мы в сущности повинемся только самим себе, все, что не есть мы сами, по предпосылкам нравственности полностью исключено из чувства долга. Нас со всех сторон ограничивают вещи, направляя нас непосредственно и посредством чувств и интересов, которыми они на нас воздействуют, на пути, являющиеся в лучшем случае результатами между их силами и нашей; свободны от них, следовательно, вообще свободны, мы только в мотивированности нравственным долгом, ибо он по самому своему понятию устраняет каждое влияние их *содержания* — того, что не есть только мы сами. Свобода и повиновение, обычно смертельно противоположные друг другу, когда Я предлагается закон извне, здесь совпадают, здесь, где единственной мотивацией, после устранения любой приходящей извне, остается внутренний закон, единственной мотивацией, при которой Я повинуетсa только самому себе.

Так Кант приходит к неслыханному для обычного мнения

парадоксу, что нравственные законы и следование им вообще не имеют ничего общего с конкретным содержанием человеческих намерений, нравственность есть — как мы бы сказали — определенный ритм воли, форма ее функционирования, которая так же принципиально самостоятельна и так же может вбирать в себя самые разнообразные содержания, как определенный музыкальный ритм — самые разнообразные мелодии. Высший вопрос ценности человека — «добра» ли сама воля — определит, конечно, выбор его целей, но *добры* не они, и не они делают этим волю доброй, как обычно полагают, а лишь воля как *носитель* целей, как спонтанная и формирующая сила нашей сокровенной глубины, обладает качеством, которое мы называем добрым. До сих пор не уделялось достаточно внимания тому, какое глубокое, поразительное понимание нравственности дал Кант именно в таком ее понимании. Так же как мы называем человека привлекательным, имея в виду чисто внутренне определяемый характер его движений, формальный характер его иннерваций, равномерно одухотворяющих различные действия и исключаяющих некоторые, — так и доброта воли, т.е. нравственность, предстает как непосредственное качество и жизненная форма процесса воления. Моральные различия понимаются из содержаний воли к их динамическому носителю. Этим нравственное становится чем-то несравненно более глубоким, радикальным, оно теперь значительно больше связано с последней душевной инстанцией; только эта психологическая формулировка полностью выражает то, что нравственные решения — суть непосредственно мы сами.

В этом пункте может быть показана коренная родственность кантовской этики его теории познания. Предметы познания его познавательная теория разложила на различные виды деятельности познания; пространственная рядоположность, прочность субстанции, объективность причин и действий были поняты как формы душевных процессов, посредством которых создается реальность, объект нашего познания. Функции, создающие опыт как интеллектуальный процесс, создают в том же акте и предметы опыта. Углубление и активизация всего того, что предстает нам как данное жизненное содержание, обладающее самостоятельностью происхождения и субстанциальностью, распространяются теперь на практическое бытие. Речь здесь, правда, идет не об эмпирическом и реальном, а об идеальном и о ценностях. Но так же как в познании для обыденного мнения есть для себя сущий мир, который воспроизводится пассивным, определенным им духом, в области этики якобы существуют доб-

рое и злое, сами по себе и для себя определенные качества ценности, которые воля принимает, получая благодаря этому то одно, то другое качество. В отличие от такого понимания и по аналогии со своим теоретическим идеализмом Кант приписывает функции воли, — исходя из происхождения ее отдельных актов, *творческое* нравственное качество: не существует доброго, которого мы хотим и благодаря которому наша воля становится доброй, а существуют волевые акты, с самого начала сформированные определенным образом, — в дальнейшем это будет объяснено, — называемые нами добрыми; лишь содержания этих актов — «доброе». Нравственное воление совершенно так же, как теоретическое познание, сначала само создает свой предмет, ибо этот предмет вне функции, которая его несет и в которой он становится для нас действительным, вообще не существует. Если проникнуть, следовательно, минуя внешне целесообразный способ выражения, в истинный строй понятий, то окажется, что служить отечеству или любить врагов, помогать бедным или выполнять свои обещания не просто «доброе», но что все это может быть предметом *самой по себе доброй воли*, содержаниями ее функционирования, которые в качестве добрых создаются ею — так же, как рассудок не усваивает причинность в вещах, а вещи обладают причинностью потому, что рассудок представляет ее таковой по свойственной ему форме действия.

Это как будто чисто умозрительное различие имеет величайшее внутреннее значение. Ибо только благодаря ему принцип идеализма распространяется и на этику: суверенность самых глубоких истоков в нашей душе, центре нашей активности и продуктивности, совершает все, что в каком-либо смысле «дано». Из кантовской теории познания следует, что центральная, составляющая рассудок деятельность — единение многообразного — есть источник всей объективности и всей закономерности бытия. Теперь обнаруживается, что другое непосредственное излучение Я, воля, благодаря изначальной, хотя и не всегда действенной форме и способу функционирования — которые мы в предварении более точного определения называем «доброй» волей — есть источник другой объективности и закономерности бытия, закономерности идеальной, называемой добром. Следовательно, так же, как рассудок не может получить для общего и необходимого познания закон извне, а должен развить каждый закон из себя, воля не может обрести извне нравственные ценности. Ибо вообще все состояния, действия, содержания воли могут обладать лишь производным



качеством ценности, выведенным из автохтонного добра именно той воли, которую они, в свою очередь, поскольку воля их принимает, делают для поверхностного наблюдения доброй.

Однако здесь возникает угроза той же опасности, как и в теоретическом идеализме, а именно, что состояние и значимость нравственных правил, отданные вследствие такой зависимости от функций отдельной души во власть неконтролируемого произвола, что мир ценностей будет субъективирован. И здесь, как соответственно в теоретической области, решение заключается не в доказательстве, что кажущаяся объективность действительно не более чем игра или отражение субъективных случайностей, а в обратном, в том, что творящее Я заключает в себе всю объективность и наиндивидуальную закономерность, более того, что его сущность именно в этом и состоит; и подобно тому как теоретическое Я растворяется в мире, который все-таки достигает пребывания и единства в его форме, так практическое Я, свободная, самой себе принадлежащая воля есть не что иное, как закономерность, объективность ценности, которая благодаря воле получает свое осуществление в практическом мире. В описании такой воли должен быть решен вопрос, как ее личность, ее независимое своеобразие может одновременно удовлетворять также идеалу всеобщности, надсубъективности.

## Лекция 9

**Я** показал, как воля, осуществляя определенное соответствующее долгу целевое содержание, лишь в том случае свободна от всего данного, от всего вне ее находящегося, если ее движущей силой служит не само это содержание, а тот факт, что оно есть долг. Но что такое долг? Какую форму должно иметь это фактическое содержание, чтобы удовлетворить притязаниям этой категории? Долг есть закон, а закон — то, что значимо для всех индивидуальных случаев, на которые распространяются его предпосылки. Однако этот закон должен быть таким, который воля сама свободно дает себе, и его содержание, следовательно, не может быть нами воспринято как данное, всеми признанное, а *поэтому* значимое и для нас. Для объединения этих требований остается только одно: действующий человек должен сам хотеть или мог бы хотеть,

чтобы образ его действий был общим законом. То, что определяет свободного человека как такового, не может быть в последней основе — оставляя в стороне слабости и технические переплетения практических обстоятельств — установленным законом. Ибо это было бы ущемлением его свободы; и не существует закона, который априорно считался бы нравственным для каждой мыслимой ситуации; но должно быть *возможным*, чтобы его воля становилась законом, ибо в противном случае она не могла бы быть долгом. Становится ли *действительно* воля законом, существует ли исторически или психологически соответствующий воле закон, совершенно безразлично, это не имеет никакого отношения к качеству самой воли, о котором здесь только и идет речь. Законность, общезначимость имеют значение для воли только как ее внутреннее свойство. Это — решающий пункт. Определенность, которая с самого начала присуща «доброй» воле как таковой и которая ради свободы отвергает каждую оценку в соответствии с существующим законом, может быть выражена как способность стать общим законом, как общезначимость, представляющая собой не нечто количественное, а качественное так-бытие (Sosein) воли. Речь идет не о том, чтобы все остальные действительно следовали норме или признавали норму, соответственно которой действует нравственный индивид, а о том, чтобы эта норма обладала тем внутренним свойством, которое можно определить только посредством внешне-количественного выражения, что она годится для такого обобщения. Если бы мы были абсолютно нравственными существами, то все наши действия без исключения и сами собой происходили бы в этой форме; но поскольку мы не таковы, она становится для нас императивом, т.е. мы ощущаем ее как долженствование, как внутренний приказ, и поскольку он касается самого свойства воли и поэтому относится ко всем возможным отдельным актам воли, мы ощущаем его как единственно категорический, безусловно значимый, которому мы должны подчиняться. Таким образом мы подошли к «категорическому императиву» Канта, формулировка которого нам теперь будет ясна: «Поступай так, чтобы максима твоей воли всегда могла считаться принципом всеобщего законодательства». Таково, следовательно, понятийное выражение того, что ощущается как душевный факт долга. Это — прежде всего схема для внешних соответствующих долгу действий, которые становятся нравственными, если момент долга действует в них как единственная решающая движущая сила.

Категорический императив столь же популярен, как «иде-

альность пространства», и связан с таким же непониманием чрезвычайной трудности проблем и сложностей мыслительных мотивов, которые в нем пересекаются и без понимания которых он остается довольно пустой формулой. Его существенное значение, правда в общих чертах таково: он показывает, что основанная на чисто личной свободе воля отнюдь не должна быть чем-то совершенно субъективным и не располагать прочными наиндивидуальными нормами. И то, как Кант предоставляет их воле, обнаруживает глубокую аналогичность теоретической априорности. Общезначимость последней также не означала, что все люди действительно мыслят в соответствии с ней; возможность и требование такой всеобщности выражали лишь фактическую, внутреннюю структуру истинности априорных представлений. В этике Кант создал соответствующий удивительный синтез, согласно которому одна только *возможность* мыслить собственный образ действий как закон для всех служит критерием его внутреннего, ответственного только перед самим собой свойства. Из факта, что нравственное сознается нами как требование, а требование справедливо и в идеальном смысле возможно только в том случае, если оно одинаково значимо для всех, Кант выводит, что содержание долга возможно только как общий закон; однако так как эта всеобщность закона не должна означать, что этот закон приходит к индивиду извне, то остается лишь признать, что всеобщность есть свойство самого свободно поднимающегося изнутри волевого процесса. Но поскольку нельзя прийти к решению, действительно ли эта значимость в качестве общего закона внешне реализована — и к тому же для нее, выражающей только внутреннее свойство и ценность воли это совершенно безразлично, — решающим оказывается лишь то, что нравственное содержание воли обладает возможностью или квалификацией стать общим законом, что действующий человек *может хотеть* его в качестве такового. Такое притязание на возможную обобщенность в виде закона представилось бы сегодня социальным требованием к отдельному индивиду. Реальное господство интереса всех в индивидуальном действии является более узкой современной формой общего императива нравственности, который Кант разработал как вневременное чисто логически-последовательное толкование понятия долга вообще. Сама по себе эта формула далеко выходит за пределы всей социальной сферы. Ей бы отнюдь не противоречило, если бы кто-нибудь ощутил своим долгом действие, абсолютно противоположное всем интересам общества: если бы это происходило из религиозных,

объективных, чисто личных идеальных образований, то подобный образ действий мог бы в принципе мыслиться без внутреннего противоречия как закон для всех тех, кто находится в таком же положении.

Кантовское решение типичного человеческого конфликта между правовым притязанием индивида на свободу и для себя бытие и требованием всеобщности в понятийном и социальном смысле позволяет интерпретировать этическую ситуацию еще и в следующих аспектах. Во-первых, личность с ее капризами и прихотями, ее притязаниями и возбудимостью находит строгую меру своей свободы в требовании суметь непротиворечиво мыслить собственные действия как закон для всех. Здесь предотвращается высокомерное самомнение, будто данному человеку дозволены совершенно особые действия и наслаждения, ибо он «не такой, как другие». Равенство перед моральным законом, вынесение нравственного приговора «не взирая на лица» нашли здесь свое полное выражение. Речь идет совсем не о внешней унификации действий; однако сколь бы ни было действие самостоятельно, странно, революционно, — нравственно оно лишь в том случае, если действующий может хотеть, чтобы любой другой человек действовал в данной ситуации точно так же. И в этом пункте кантовская формула связывает с общезначимостью отдельного действия его полную индивидуализацию. Больше чем какая бы то ни было другая моральная формула, эта формула именно вследствие ее широты и общности оставляет место для внимания к особым обстоятельствам, в которых действие совершается. Под вопрос ставится действие в целом, в которое входят и все отдельные его условия, — ситуация и характер действующего лица, связанная с этим история его жизни и констелляция его среды. Лишь специфицированное таким образом действие может быть обобщено в закон. Тем самым мыслимо, что самое безнравственное с внешней стороны действие, значимость которого в качестве общего закона представляется совершенно невозможной, например, убийство человека, все-таки, принимая во внимание все особые обстоятельства, могло бы считаться общим законом, конечно, лишь как это отдельное действие, определенное именно этими совершенно исключительными обстоятельствами. Последние и особые квалификации действия могут, даже должны быть приняты во внимание при их нравственной оценке, и лишь когда фактические обстоятельства становятся ясны в своих мельчайших соединениях и разветвлениях, только тогда, принимая во внимание все названные обстоятельства, вы-

стует требование рассматривать данное действие как общезначимое. Какое бы моральное веление, определенное по своему содержанию, ни высказывалось, — совершенствование собственной личности или общее счастье, господство разума или Божественное откровение, рост сочувствия или индивидуальной силы, — всегда будут ситуации, к которым вследствие их особой сложности подобный императив неприменим; он не может соответствовать каждому конкретному положению дел, и если мы будем все-таки стремиться следовать ему, мы ощутим насилие, ощутим, что данная проблема, подлинное осуществление личной судьбы подвергается грубому внешнему подчинению закону, при создании которого нас не принимали во внимание. Лишь кантовская формула, исключаящая из высшего императива все отдельные определения содержания, дает тем самым отдельным определенностям данного случая неограниченные возможности. До сих пор кантовская формула морали воплощает в себе высший принцип, позволяющий избегать столкновений между индивидуальными и социальными притязаниями; она гласит, что полное внимание к индивидуальности и ее положению есть единственное условие, при котором допустимо требовать от нее следования абсолютно общим законам.

Однако теперь необходимо прежде всего выяснить, какими же должны быть свойства нормы, чтобы я «мог хотеть» ее в качестве всеобщей. Почему же я не *могу* хотеть в качестве общего закона разрешения красть и лгать? Ответить на этот вопрос совсем не так легко, как кажется; как мне представляется, Кант дает два совершенно противоположных решения этого вопроса, которые он и сам недостаточно отделяет друг от друга. Первое решение связано с собственным интересом. Я не могу хотеть, чтобы повсюду царил обман; даже если допустить, что обманывать в моем интересе, я не могу хотеть, чтобы обманывали и меня; не могу хотеть, чтобы жестокость к испытывающим нужду была общей, ибо не знаю, не обращусь ли и я сам когда-нибудь за помощью к другим. Такой род обоснований в настоящее время никого больше не удовлетворяет, и должен признаться, что его использование Кантом мне совершенно непонятно. Почему собственный интерес, который он ведь никогда не считал нравственным критерием, вдруг должен быть решающим? Я ведь могу, именно в духе понимания Канта, желать из нравственного интереса в качестве общего закона и то, что задевает мои частные интересы, не меньше, чем из полного равнодушия к нужде ближнего. С другой стороны: тот, кто сознает, что способен обманывать более ловко, чем другие,

оказался бы при общем господстве обмана совсем не в плохом положении, и может вполне хотеть, чтобы обман стал «общим законом». А возможность самому пострадать от такого же насилия, как то, которое совершается по отношению к другим, совсем не ведет к тому, что его «нельзя хотеть» как общий закон: человек с упрямым сильным характером согласился бы претерпеть такое же беспощадное насилие, как то, которому он подчиняет других, если придет кто-то сильнее его и ему придется признать его превосходящим себя. Даже наоборот: именно смиренные жертвенные существа не могут в качестве таковых хотеть, чтобы другие относились к ним подобным же образом, ибо уже само это желание уничтожило бы самоотверженность и нравственную заслугу их поведения. Не стоит и далее заниматься этим мотивом, этическая ничтожность которого не устраняется никакими мотивами логическими или психологическими доводами.

Иначе обстоит дело со вторым обоснованием, на которое указывает Кант. Я не могу хотеть отказа в выдаче депозита, так как это противоречило бы понятию депозита как возвращения определенной суммы. Не могу хотеть, чтобы ложь стала общим законом, так как понятие высказывания предполагает сообщение мнения собеседника, следовательно, принципиальная ложь привела бы к введению в одно понятие двух взаимно исключающих определений. Этого я хотеть не могу, не потому, что это принесет вред мне или другим, а потому, что это логическое противоречие; я ведь не могу хотеть, чтобы *A* было поп-*A*<sup>\*</sup>, хотя, конечно, могу хотеть, чтобы вместо *A* было поп-*A*. На словах можно, разумеется, утверждать и такую волю, однако для существ, мышление которых основано на законе противоречия, эта мысль неосуществима. Тот, кто лжет в отдельном случае, субъективно исходит из факта, что его высказывание в своей сущности будет признано истиной; хотеть ложь как общую норму — Кант говорит: так же как закон природы — означало бы, что высказывание как таковое объективно должно сохранять свой смысл и одновременно принимать противоположный.

Выражает ли эта формула действительно нравственные требования, нельзя считать несомненным; но она представляется мне очень значительной, может быть, самой значительной *чисто спекулятивной* мыслью Канта — ибо в критике разума следует видеть не философскую спекуляцию, а научную теорию познания. Утверждение, что соответствующая рассудку связь, внутренне-логическое единство наших действий со-

---

<sup>\*</sup> не *A*. (лат.).

ставляет и критерий нашей нравственной ценности — поистине великая идея. Этим как бы определена гармония в корне нашего существа, о которой Кант однажды кратко сказал, что в сущности у нас один разум, который открывается, с одной стороны, как теоретическое мышление, с другой — как практические действия. Достаточно лишь следовать логическому значению вещей, чтобы найти нравственно правильный путь. Наша душа так устроена, что не может хотеть противоречивого, потому что не может его мыслить; поэтому в качестве закона, которому она повинует, она может хотеть только непротиворечивое, или вернее: она познает допустимость своих действий, их включение в последнюю гармонию бытия исходя из того, что они непротиворечивы. Однако понять это, рассматривая отдельное действие, нельзя, в нем присутствует случайность действительного, его понятие должно сначала подняться над своей единичностью, чтобы в нем открылись его значение и ценность. Поэтому, следовательно, действие надо хотеть не в его индивидуальности, а как общий закон, чтобы обрести уверенность в согласованности его внутреннего смысла с самим собой, в чем и состоит его согласованность со смыслом бытия вообще. Здесь выступает совершенно новое отношение этой формулы к последней основе кантовской этики, к единству свободы и нравственности. Подобно тому как человек должен повиноваться только самому себе, устранять все чуждое из своей воли, как воля должна быть только чистым, единым выражением личности, чтобы быть нравственной, так и отдельное действие нравственно, если оно соответствует своему собственному смыслу, своим собственным внутренним предпосылкам. Последнее является как бы техникой, посредством которой подтверждается и осуществляется основополагающее ценностное единство в отдельном случае. То и другое основано на великой спекулятивной мысли, что все человеческое, в той мере, в какой оно согласуется с самим собой, согласуется и с идеальными требованиями, которые ему могут быть предъявлены.

Связь действия с подчинением общему закону, который возникает из самого этого действия, относится к числу тех глубоких предчувствий метафизики, которые вводят в каждое существо в скрытой неразвитой форме его идеал, то, чем ему предназначено быть, не просто как бытие, но и не как не-бытие, а как некую третью категорию, находящуюся по ту сторону этой альтернативы; будто каждое требование, которое предъявляется существу или действию из его кажущихся внешними ценностных установлений, выполняется благодаря тому, что оно

позволяет прорасти его собственному, начерченному в нем идеальными линиями внутреннему бытию сквозь случайность и дисгармонию его эмпирической действительности. Поскольку здесь критерий этой согласованности состоит во внутренней непротиворечивости действия, мыслимого как общее понятие, — ибо «общий закон» есть лишь общее понятие в форме практики, — поскольку, следовательно, *логика* выносит определение о нравственно необходимом, кантовский интеллектуализм предстает как последняя инстанция также и нравственных решений. Кант действует значительно эффективнее, чем авторы чисто интеллектуальных этик, которые, как, например, Сократ, объявляют добродетель знанием, так что тот, кто полностью познает все вещи в их связи, вообще не может действовать безнравственно. В отличие от этого Кант придает морали с самого начала совершенно самостоятельное значение. Воля, в которой находятся все моральные ценности, не имеет ничего общего ни психологически с процессом познания, ни логически с его правильностью или ошибками. И лишь после того как нравственный процесс констатирован в полной свободе и в автономии, чисто логический момент выступает как его опора и отличительный признак, как закон его законов. Именно самостоятельность моральных ценностей повышает триумф ценности интеллектуальной, подобно тому как господство над свободными выше господства над зависимыми. Внутреннее единство наших действий как гарантия их нравственного достоинства построено на их логическом непротиворечии, которое связывает их действительность и единичность с наиндивидуальным и абсолютным требованием к ним и показывает, что они друг с другом связаны.

Однако странным образом и этот более глубокий смысл «возможности хотеть» как будто оказывается несостоятельным, как только его и его следствия подвергают проверке применительно к отдельному нравственному решению. Дело в том, что он может лишь запрещать, но не повелевать. Возможно, что все безнравственное, мыслимое как общий закон, содержит внутреннее противоречие; но из этого еще не следует, будто все, что это противоречие не содержит, нравственно необходимо. Я с легкостью могу мыслить как общий закон, что все люди, подобно квакерам, будут обращаться друг к другу на Ты; однако ведь, исходя из этого, никто не сочтет нравственным долгом обращаться к каждому чужому человеку на Ты. Одно из наиболее часто подчеркиваемых положений в теоретической философии Канта — правда, в настоящее время оно не обладает той важностью, которую имело в философской ситуации кан-



товской эпохи, — гласит, что логическая непротиворечивость положения ни в коей мере не есть доказательство его истины; она исключает *один* источник заблуждения, но не все бесчисленные другие, находящиеся в содержательных условиях познания; можно сделать бесчисленное количество утверждений, не содержащих ни малейшего логического противоречия, истина которых недоказуема или неистинность которых доказуема. Этому лишь запретительному и частичному значению непротиворечивости ее этическое применение не придает расширения. Все примеры, которые приводит Кант, следуют формуле «ты не должен», но для выбора нравственно необходимого из определенного таким образом нравственно возможного принцип не дает ни малейшего указания.

Более того, даже такое скудное значение, как возможность описать хотя бы объем *дозволенного*, теряется при дальнейшей проверке на основе теоретических положений Канта: противоречие, говорит он, лишь тогда ведет к какому-либо последствию, если предварительно признана реальность понятия; тогда в самом деле невозможны определения, логически противоречащие этому понятию. Если же это понятие только воображаемо, то из противоречия ему известных определений нельзя сделать никаких выводов. Предположим, например, что в утверждении — Бог не всемогущ, заключено логическое противоречие, ибо всемогущество содержится в его понятии; но если вообще отрицать существование Бога, то из этого логического отношения ничего не следует, так как все определения, которые можно вывести из Его понятия посредством закона противоречия, отпадают вместе с самим этим понятием. Если применить это к непротиворечивости общего практического закона, то оказывается, что она лишь в том случае является критерием, когда нравственно необходимое уже установлено из других оснований. Я не могу без внутреннего противоречия по отношению к понятию собственности хотеть, чтобы все воровали, — но если я не хочу самого понятия собственности, не признаю его? Тогда вследствие «общего закона» воровства не возникает противоречие. Я не могу хотеть, чтобы ложь была общим законом, ибо это противоречит понятию высказывания, — но лишь в том случае, если это понятие имеет право на существование. Если же я с самого начала не признаю, что смысл высказывания состоит в сообщении истины, то общая ложь не составляет ни малейшего противоречия. Я не должен хотеть в качестве «общего закона» права каждого любым образом кончать свою жизнь, так как в этом случае прекратилось бы существование людей; но если я вслед за пессимистами вообще не хочу, чтобы люди существо-

вали, то самоубийство не будет внутренним противоречием. Короче говоря, так же, как в чисто теоретическом случае, внутренняя непротиворечивость закона, в который я возвожу мои индивидуальные действия, имеет значение только в том случае, если я заранее принимаю некое понятие, состояние или событие как нравственно значимое, как то, что должно быть. В противном случае я могу делать, что хочу, и противоречие не возникнет, ибо нет ничего, чему можно было бы противоречить. Следовательно, кантовская формула оказывается не самостоятельным установлением нравственного, а только средством разъяснения и истолкования уже признанных по другим основаниям — посредством нравственного инстинкта или иным образом — нравственных ценностей.

## Лекция 10

**К** пугающим сомнениям в области философии относится то, что ее глубочайшие мысли, обещающие озарить новым светом всю совокупность явлений и придать им новую значительность, столь часто становятся несостоятельными и противоречивыми, как только мы применяем их к реальным отдельным проблемам. Когда такие мысли нисходят к ним со своей высоты, изменение дистанции как будто производит сдвиг во всем отношении между ними, создается впечатление, что они совсем не суть обобщения этих единичностей, а обладают значимостью лишь в собственной сфере, внутри которой они только и находят свои критерии; будто их отношение к единичному, которое мы ведь чувствуем, совсем не есть отношение общей нормы или объединяющего понятия, а иное, чужеродное, для которого у нас нет необходимой научной категории. Так, все значение логического смысла категорического императива исчезает, как только его подтверждения ищут в решении отдельной проблемы, хотя при этом мы не решаемся свести к нулю это значение. Как бы ни ограничивать сферу логического или реалистического действия этого значения, для особой точки зрения философской абстракции, для замкнутой в себе сферы общего внутреннего жизненного чувства, которое не есть общее, стоящее над данными особенностями, для этой точки зрения такое значение сохраняется.

И так обстоит дело не только с *формулой*, об интерпрета-

ции которой здесь шла речь; далеко идущий объективный смысл категорического императива, на который я указывал раньше, также подвергается критике, успешной или безуспешной. Я показал, что кантовское определение нравственного долженствования более любого другого подводит к особым условиям ситуации. Однако именно это ведет к опасному последствию. Во всей области вещных и личных обстоятельств, заполняющих каждое мгновение человеческой жизни, нет ни одного, для которого можно было бы отрицать право влияния на требуемое нравственное решение; более того, чем тоньше наше нравственное ощущение и чем глубже знание жизненной связи, тем менее может быть безразличен любой элемент внутреннего или внешнего существования для наших моральных директив. Поскольку категорический императив требует, чтобы я мыслил мой образ действий как общий закон, а это, чтобы действительно точно знать этот образ действий и судить о нем, означает обобщить ситуацию во всех ее составных частях, — закон оказывается не более широким и общим, чем индивидуальный случай! Ведь закон означает, что с определенными предпосылками связан или должен быть связан результат, *причем каждый раз*, когда эти предпосылки даны, независимо от тех индивидуальных нюансов, которые они принимают. Следовательно, если, например, на пути категорического императива мы пришли к следующим законам: почитай отца твоего и мать твою или не кради, — то это *законы*, т.е. общие законы, лишь в том случае, если они значимы без исключения, и только тогда они могут дать нравственную легитимацию моему поведению в данный момент. Но это не соответствует действительности; могут возникнуть ситуации, в которых нарушение пиетета детей или посягательство на чужое имущество оправданы более высоким долгом. В этом случае я создаю новый общий закон: при таких-то данных условиях священность пиетета или имущества может или должна быть нарушена. Но допустим, что в третьем случае эти условия хотя и даны, но одновременно существуют дополнительные сложности, полностью устраняющие их действие; тогда, чтобы признать следующий из них образ действий нравственным, необходимо принять в качестве непротиворечивого третий закон, который установил бы отмену прежнего требования как общую норму. Логическое следствие из этого сводится к тому, что общего закона вообще быть не может, т.е. такого закона, который вычленяет отдельные элементы из определенного данной ситуацией образа действий, чтобы обобщить их и создать тем самым закон для всех ситуаций, в кото-

рых присутствуют эти элементы. Ибо поскольку в каждой новой ситуации такого рода помимо этих общих элементов присутствуют и особые элементы, то с самого начала неизвестно, не содержатся ли в последних условия, которые модифицируют или превратят в их противоположность нравственные следствия общих элементов. Эту спецификацию положения, которая должна быть введена в качестве условия в «общий закон», Кант, насколько мы можем судить, не принял во внимание. Он, по-видимому, полагал, что действие, о котором идет речь в определенной ситуации, содержит элементы, которые могут быть обобщены в закон, — следовательно, не принимая во внимание те, характер которых чисто индивидуален; и этим найден требуемый здесь образ действий. Однако для установления границы между теми элементами, которые могут притязать на включение в закон, и индивидуальными, которые не могут быть обобщены и, следовательно, не могут оказывать влияния на нравственное решение, — для такого установления границы Кант не дал принципиальной нормы, и ее дать невозможно. Для повседневных и несложных случаев практической жизни это разделение совершается без всяких трудностей; по примерам Канта видно, что он имел в виду только их: можно ли лгать, не возвращать доверенные деньги, не помогать людям, просящим о помощи в трудные минуты, — все это очень легко решается в простых условиях, я бы сказал, в мелкобуржуазной среде, в соответствии с категорическим императивом; но как только решения такого рода связаны со сложным пересечением интересов и связей, это средство оказывается совершенно неприменимым, так как мы не знаем, где следует применить формулирование общего закона, т.е. отказаться от отдельных усложнений. Таким образом, что особенно поучительно, и эта построенная как будто на чистой логике теория все-таки в применении к эмпирическому материалу, который имел в виду ее создатель, в своем значении ограничена и с расширением этого материала становится также логически недопустимой.

Следовательно, вместо априорно достаточного решения, в котором Кант видел всю ценность своего морального принципа, остается только одно: в каждом случае принимать во внимание ситуацию в целом и спрашивать, можно ли при совокупности обстоятельств данного положения хотеть, чтобы определенное действие служило общей нормой. Однако это, как оказывается при внимательном рассмотрении, вообще не ведет к решению. Если бы все действовали совершенно так же, как я предполагаю действовать, мыслимы два случая. Либо при

этом обнаруживаются и другие следствия, отсутствующие в моем отдельном случае, — тогда они не могут служить критерием для него. Ибо иногда значение образа действий без сомнения меняется потому, что действия реализуются не одним, а многими, например, в случаях, связанных с серьезным риском; желание взять ответственность за риск может быть для отдельного человека несомненно проявлением моральности, однако, если это повторяют многие индивиды одного круга, такое решение может привести к недопустимой опасности для целого. Действия же, которые ведут к различным следствиям, суть различные действия, и поэтому в данном случае из обобщения отдельного решения в закон критерий для этого решения извлечен быть не может. *Либо* следствия одинаковых действий всех совершенно такие же, как следствия индивидуального действия. Тогда я не вижу, каким образом обобщение — которое здесь просто арифметическое повторение — уяснит мне искомое значение больше, чем рассмотрение, ограниченное моим отдельным случаем.

Эта несостоятельность категорического императива, быть может, затрагивает глубочайшую проблему современной жизни. Именно потому, что категорический императив предоставляет, как я показал, индивидуальности положений большее право определения, чем все менее формальные моральные принципы; именно потому, что он придал общему закону бесконечную гибкость и разнообразие по отношению к отдельным действиям, — его проявившаяся в конце концов несостоятельность свидетельствует о том, что в постановке проблемы, быть может, заключена ошибка, что индивид ищет нравственную легитимацию своих действий совсем не всегда в общем законе. Конечно, обойтись без закона мы не можем, т.е. нам нужны прочность, объективность, внутреннее обоснование нашего действия, которые позволяют нам говорить о его закономерности и которые Кант ощущал с такой глубиной, что обозначил нравственность как определение, приходящее к воле изнутри в качестве формы ее функции, а не следующее из ее целей. Отклонение, приведшее его к недостижимому, есть лишь интерпретация этого закона как общего при всех обстоятельствах, которые он интерпретировал, исходя из упомянутой аналогии с другими понятиями закона. Мне же представляется, что современный читатель стремится к тому, что следует называть индивидуальным законом. А это значит, что внутренняя и внешняя структура бытия требует не только кантовской свободы мотивации, беспрекословного повиновения *собственной* совести,

но она и безразлична к тому, легитимированы ли основанные на этой свободе действия тождеством с другими, общностью их значимости. Великая попытка Канта вывести значимый для всех закон из содержания личной свободы основана в конечном итоге на непроверенной догме, вышедшей из социального оптимизма XVIII в. и своеобразного, разработанного им индивидуализма, господство которого во всем кантовском мышлении будет полностью показано в конце этих лекций. Кроме того, известные течения XIX в. требуют, чтобы ценность личности формировалась не в чем-то общем, для всех одинаково значимом, а в индивидуальных образах. Однако это отнюдь не ведет к отказу от того *качества* воли, которое безусловно противопоставляет ее всему распущенному, субъективному, внутренне случайному. Вся обязательность, достоинство, необходимость, следовательно, все, что мы связываем с *ценностным* *понятием* закона, должно быть сохранено и этой индивидуальной формой жизни. Но то, что Кант считал логически необходимым, — чтобы закон, в котором как бы кристаллизировано ценностное агрегатное состояние нашей души, был общим — представляется нам сегодня только исторически необходимым. Понятие закона, значимого по своей сущности для индивида как такового — для Канта *contradictio in adjecto*<sup>\*</sup> — есть по крайней мере выражение одной из ценностей, которые XIX в. добавил к ценностям XVIII в. и над которым с точки зрения общества возвышается другая последняя цель: *взаимное дополнение* друг друга индивидуальными сущностями вместо равенства, которое есть если не следствие, то, как мы еще увидим, предпосылка требования общей законности.

Вне этой формулировки понятия нравственности в основах кантовской этики обнаруживается духовно-исторический синтез, который вновь исходит из отправного пункта данного изложения, но на более высокой ступени. Здесь, где впервые в истории этики нравственное полностью предоставлено самому себе и из мотивации воли устраняется не только все непосредственно внешнее, но и все внешнее, созданное личностью, все, от чего она в той или иной степени *зависит*, самая нетерпимая строгость нравственных требований соединяется со счастливым, непосредственным, как кажется, оптимизмом; в вере, что достаточно проявиться в нас подлинной глубокой сущности нашей личности во всей ее неподверженной влияниям свободе, чтобы моральные требования были удовлетворены. Здесь направ-

---

<sup>\*</sup> Противоречие в определении (лат.).

ленность мышления всего XVIII века получает у Канта своеобразную форму. Ибо утверждение, что личность для создания нравственной ценности должна следовать только самой себе, есть ведь лишь философское сублимирование того энтузиазма свободы, который провозглашали Руссо и физиократы: чтобы быть добрым, человеку достаточно быть свободным, все противоречия общественным и индивидуальным идеалам возникают лишь вследствие искажений, которым подвергли человеческую свободу государство и церковь, социальные и догматические ограничения. Вера в это изначальное добро, принявшая в политических и экономических тенденциях XVIII в. свою социально-историческую форму, проникла в кантовском учении о совпадении свободы и нравственности в безвременную сокровенную глубину человека.

Правда, эта глубина есть одновременно и ограничение. Если Руссо говорит: «Люди злы, но человек по своей природе добр», а Кант: «Человек достаточно далек от святости, но человечество в его личности должно быть для него свято», — то в кажущемся тождестве скрывается значительная противоположность. Для Руссо то, что Кант называет человечеством в человеке, есть существенная составная часть, которая в каждом, как бы она ни была скрыта и искажена, всегда реальность; для Канта «человечество» — идеал и должествование каждого: человек свят, поскольку у него есть *задатки* человечества. Поэтому революционные движения призывают к уничтожению границ и препятствий, тогда как Кант указывает на бесконечный путь позитивного труда. Кант отнюдь не является оптимистом в понимании действительных свойств человека, у него все время прорывается подлинное отчаяние по поводу всестороннего несовершенства человечества. Но в этом бесконечно несовершенном бытии живет бесконечно высокая, сияющая ценность — не как приходящая в упадок действительность, не как стерильное и искаженное *достояние*, а как требование, как притязание, которое человек предъявляет самому себе и которое даже в этой вообще не связанной с исторической реальностью форме продолжает жить и тогда, когда оно не осуществляется даже в минимальной степени. Но именно потому, что человек обладает благами нравственности и свободы не в форме владения — если он обладает ими и в такой форме, это чистая случайность, — он и не может быть лишен их в их сущностной форме, в форме должествования; они — то, к чему он призван, чего от него при всех обстоятельствах можно требовать, его вечное наследие, к которому он *может* в любой момент обратиться, если

только захочет, ибо они не что иное, как он сам в форме нравственного императива, который переживает всю недостаточность своей реализации. Теперь мы еще глубже понимаем, почему в нем свобода и нравственность совпадают: свобода не что иное, как принадлежность самому себе, осуществление человека, который *должен* быть именно в нем, поскольку он *есть*; человек свободен, если он нравствен, поскольку в повиновении должностованию он находит самого себя, приводит одну сторону своего существа к единству с другой. Таков совершенно новый и более глубокий образ, который легковерие XVIII в. — человеку достаточно быть свободным, только принадлежать самому себе, чтобы обладать всеми ценностями в себе и вокруг себя, — приняло у Канта и в котором оно может противостоять всем противоречиям исторической действительности, противоречиям, победившим такую веру в других ее формах.

Если Кант в конечном итоге углубляет этот то сильный, то лишь приятный оптимизм в его собственной направленности, устраняя неправильное понимание, возникшее из перемещения свободы, личности, ценностей в категорию неполной *действительности*, то в дальнейшем он ведет его в совершенно противоположном ему направлении. Не только нравственно и социально совершенным должен быть свободный человек, но и счастливым; субъективное отражение бытия в его чувстве должно получить посредством свободы такую же завершенность, как его объективные свойства. Но Кант противопоставляет волю к счастью свободе, а также нравственности, и только это противопоставление определяет для обеих ценностей их положение и обосновывает тождество их внутреннего смысла. Оппозиция кантовской этике с давних пор связывала именно с этим упрек в ригоризме, правильнее было бы сказать, в аскетичности. Отстранение счастья из каждой мотивации воли, притязающей на нравственность, ставит жизнь перед безжалостной альтернативой: быть либо счастливой, либо нравственной, и в случае принятия второго карает непрерывными страданиями; против этого Шиллер и направил свою известную эпиграмму. Однако это распространенное мнение поверхностно судит о намерении Канта, приписывая ему глупость, будто, по его мнению, одно и то же действие никогда не может быть нравственным и одновременно служить нашему счастью. Напротив, именно *эта* ситуация ставит перед ним его подлинную проблему. Там, где она возникает, мы никогда не можем быть уверены в том, какой из обоих результатов определяет нашу волю: мы не обладаем таким однозначным знанием нас самих, а тем более



других, и никогда полностью не защищены от самообмана по поводу наших подлинных мотивов, особенно в тех случаях, когда гармония счастья и долга маскирует нравственно совершенно irrelevantную мотивацию счастья хвастливой видимостью следования только долгу. Хотя нельзя отрицать, что и в таком случае нравственный момент может быть единственно решающим, быть в этом уверенным невозможно. Поэтому мы обладаем гарантированным от ошибки знанием по поводу определяющего для нас мотива, — следовательно, о нравственном качестве действия — лишь в одном случае, а именно если мотив нравственности и мотив счастья приводят к противоположным решениям; что наше решение определил первый мотив, мы знаем только тогда, когда уверены в том, что все другие мотивы исключены, т.е. когда действие противоречит интересу счастья. Однако это отнюдь не является внутренним условием нравственности; счастье фактически отнюдь не противоречит морали, что Шиллер вменяет в вину кантовской теории; конфликт между счастьем и моралью может возникнуть лишь в ситуации, в которой господство в нас нравственного долга недвусмысленно предстает для познания. Фактически оба мотива так мало соприкасаются, настолько принадлежат двум различным мирам, что каждое абсолютное исключение — где существует один, другого вообще быть не *может* — предполагало бы уже слишком тесное принципиальное отношение между ними, пусть даже в негативном смысле. Хотя Кант и признает, что для людей, каковы уж они есть, радикальное равнодушие к мотиву счастья придает моральным действиям черту болезненной резиньяции, но это лишь побочный продукт нравственности. Противопоставление обоих мотивов, которому он фактически учит, — лишь логическое развитие его основного убеждения, что нравственный закон выполняется только там, где он, и только он, образует последний мотив его выполнения. Всепроникающий интелектуалистический интерес заставляет его так сильно — вплоть до возникновения упомянутого непонимания — подчеркивать тот случай, в котором только господство этого мотива однозначно *для познания*.

Аскетическая мораль, которая видит в страдании характерную черту морали, даже самой нравственной ценности, совершенно чужда Канту уже из-за ее пассивной сущности. Кант — отнюдь не мрачный аскет; но он, конечно, *моралист*, т.е. нравственность представляется ему, собственно говоря, единственной подлинной ценностью, которой может обладать человек и по сравнению с которой все остальные ценности, счастье, кра-

сота, интеллект, не только вторичны, но вообще могут считаться жизненными ценностями только при легитимации ею, при сведении к ней. Этическое преувеличение, совершаемое Кантом, коренится не в слишком узком понятии морали, как утверждает большинство его критиков, а в чрезмерном распространении понятия морали на всю область ценностей. То, что Кант понимает нравственный идеал в совершенно бескомпромиссном, основанном на самом себе, не смешанном ни с какими другими интересами смысле, вполне последовательно и само по себе еще не совершает никакого насилия над жизнью. Это происходит только вследствие того абсолютистского морализма — совершенно необязательно связанного с внутренней строгостью понятия морали — который побуждает Канта утверждать, что в мире, даже вне его, нет ничего абсолютно доброго, кроме доброй — нравственной — воли. Величие этого радикализма никто не станет отрицать. «Опасная жизнь», столь недолимо притягивающая современного человека, — быть может, потому, что так возросло обеспечение внешней жизни, — уже здесь развита во всей зрелости и чистоте. Весь объем жизненных ценностей здесь концентрирован в пункте, за пределы которого не могут больше быть отодвинуты в некое «вовне» задача или вина; ответственность человека чрезвычайно выросла, когда моральные ценности стали единственно значимыми, ибо ту точку в нем, на которую эта значимость направлена, он не может отстранить, не отказавшись от самого себя. По мере того как все ценности совпадают с нравственностью, вся нравственность со свободой, вся свобода с повиновением человека его глубоко личному и истинному Я, — этот один оставшийся пункт ценности становится той единственной картой, на которую поставлено все; существование, направленное на эту единственную ценность, ежеминутно стоит перед решением: все или ничего. На все времена останется удивительным, что в сущности филистерское чувство жизни — находящее свое выражение в моральном сужении всей идеальной сферы — превратилось благодаря мужеству последовательного углубления в противоположность филистерства, — в отказ от всех резервов и в добровольное принятие опасности абсолютной собственной ответственности. Нельзя отрицать, что жизнь вследствие такой концентрации всех ее значений на самом последнем пункте свободы в убеждении воли обретает нечто бесформенное, ей недостает богатства дифференцированного раскрытия, для чего необходимы собственная ценность и собственное право всех ее содержаний.

## Лекция 11

**И** зложенное в предыдущей главе сведение всех ценностей к ценности моральной не могло бы быть достигнуто, если бы Кант наряду с этим не свел все неморальные интересы к мотиву собственного счастья. Подлинную узость его этического мировоззрения я нахожу в том, что он сводит все мотивации к альтернативе: нравственность или эгоистическое счастье. В данном случае логическая строгость его заключения — то, что я не делаю из чувства долга, я могу делать лишь потому, что это в каком-то смысле доставляет мне удовольствие, — увела его от психологической действительности, на которой должна была основываться в конечном итоге и эта альтернатива; ибо если бы сознание долга и стремление к счастью не были душевными фактами, никакое размышление не открыло бы их и их противоположность. Следовательно, с самого начала остается совершенно неопределенным, можно ли сводить к ним какие-либо мотивации, обнаруживаемые в сознании, или эти мотивации следует координировать с ними в качестве самостоятельных истинных влечений. Последнее представляется мне относящимся ко всему тому, что называют, например, объективными интересами. В тех случаях, когда мы работаем в области науки или способствуем достижению научных целей другими людьми, это действительно *может* происходить из сознания долга, но может совершаться и ради личного удовлетворения, которое дает нам решение определенных задач. Однако это может происходить и без всякого воздействия столь общего мотива, просто потому, что мы хотим, чтобы эта задача была решена. Мы не можем подробнее анализировать волю, направленную на то, чтобы нечто совершилось просто исходя из существа дела, потому что воля сама есть фундаментальное душевное событие. Если она достигла своей цели, мы отнюдь не становимся счастливее, а если и становимся счастливее, то отчетливо чувствуем, что это субъективное удовлетворение отнюдь не было *мотивом*, на который реагировала воля. Мы можем, пожалуй, отнести этот мотив и к числу нравственных; однако в множестве случаев нам не следует обманываться по поводу того, что нравственная ценность этого стремления вообще не воспринималась как мотив даже бессознательно, более того, что мы, быть может, повиновались бы ему, даже если бы этому противоречили соображения чисто нравственного характера. Вследствие ограниченности сво-

ей альтернативы Кант совершает ту же ошибку, что и современная этика, которая делит человеческие действия на эгоистические и альтруистические; каждое целенаправленное действие, имеющее вообще смысл и мотив, должно идти на пользу либо самому действующему субъекту, либо другим субъектам, близким или далеким, отдельным или социальным. Мне это представляется совершенно неверным; в действительности существует нечто третье. Мы совершаем множество действий, которые не приносят пользы ни нам, ни другим, только ради самого дела, только потому, что хотим, чтобы вообще было достигнуто определенное познание, чтобы сохранился определенный порядок вещей, чтобы произошло определенное, справедливое в объективном смысле, гармоническое, логическое образование. К такому содержанию, а совсем не выходящему за его пределы результату для нас, наших близких, для общества, часто сводится непосредственная цель воли. То, что-подобные цели, с одной стороны, могли исторически сложиться вследствие их социальной полезности, что, с другой стороны, они, конечно, должны быть *желаемы* и их неосуществление доставляет нам боль, ни в малейшей степени не опровергает психологический факт, что нашим мотивом служат только они сами и что с этим мотивом не связано ощущение счастья или вообще какое-либо ощущение в душах людей.

Это должно быть нам в принципе ясно, ибо на исключительности альтернативы — счастье или долг — основаны все кантовские доказательства монопольной ценности долга. Дело обстоит не просто таким образом, что Кант в своей теории не замечал определенных мотивов людей. У великого человека заблуждения в вопросах такого рода не изолированы, а всегда связаны с последними корнями мировоззрения. То, что Кант просто игнорирует те мотивации, которые не эгоистичны и не моральны, — чисто рационалистическая черта. В действительности такие мотивы часто лишены логической ясности и убедительной систематизации; Канта прельстили чистый схематизм такого деления, трезвая рассудочная убедительность обоих основных мотивов и сведение к ним всех волевых рядов. И этот рационализм в толковании жизни, в свою очередь, тесно связан с тем, что человек в сущности представляется ему рациональным существом, воление которого полностью определяется целями. Что Кант в остальном находит течение жизни нелепым и достаточно пустым, особый вопрос; создается даже впечатление, будто он пребывает в некотором недоумении перед рациональной, направленной на целевые действия структурой нашего вида, с одной стороны, и эмпирической

бессмысленностью и ведущими к заблуждениям путями людей — с другой. Он не допускает во всяком случае, что чрезвычайно часто мотивами наших действий вообще служат не цели, а влечения, низкие или высокие, которые разряжают напряженность своих энергий в наших действиях и при этом совсем не интересуются или интересуются лишь во вторую очередь *результатом* предопределенных ими действий. Такие действия направляются *terminus a quo*<sup>\*</sup>, а отнюдь не *terminus ad quem*<sup>\*\*</sup>; не в нем и не вне его находится цель, которая вызывает действие воли. Для кантовского рационализма эти влечения в жизни нашей воли, которые по крайней мере в виде элементов проникают в высшие сферы искусства, религии, движений души, полностью выпадают из рассмотрения практики людей; этим она обретает прозрачность постоянного сознания цели, правда, ценой своеобразной безжизненности и чуждости по отношению к глубочайшим корням нашей сущности.

Следовательно, на основании того же систематического рационализма, который позволяет Канту прийти к тому, что все ценности нашей сущности находят свою субстанцию в моральной ценности, он утверждает, что все остальные импульсы ведут к качественно всегда одинаковому чувству счастья, обладающему только количественными различиями. Радости, называемые нами благородными, отличаются лишь тем, что они не тускнеют, в большей степени находятся в нашей власти, приносят более продолжительную тонкость ощущения и способность наслаждаться — короче говоря, характеризуются в целом большей *мерой* доставляемого ими удовольствия, а не иным или более ценным его *видом*. Тот, кто вообще исходит из ощущений счастья, не имеет как личность никакой ценности, независимо от того, чувственны ли или высоко духовны эти ощущения; ибо эти различия касаются лишь *причин* счастья, а не самого счастья и поэтому столь же безразличны, как безразлично для употребления золота, выкопано ли оно в горах или вымыто из песка. Мне это представляется невероятным подавлением наших действительных оценок упрямой застылостью абстрактного понятия. Из необъятного многообразия наших ощущений счастья Кант дистиллирует в качестве общего для всех совершенно абстрактное понятие счастья, о котором, поскольку он устранил из него все различия этого чувства, он может утверждать, что оно всегда одинаково и различается лишь

---

\* Начальный пункт (лат.).

\*\* Конечный пункт (лат.).

по степени. Однако он не доказал, а просто предположил, что не принятые им во внимание различия в основаниях счастья не оказывают влияния на решения нашей воли, даже на те, которые подчинены только потребности счастья, и что они не определяют и не должны определять нашу оценку личностей. Укажем сразу, чтобы опровергнуть это, следующее: находит ли человек высшее счастья в объятьях кокетки или в слушании Девятой симфонии составляет различие в ценности личностей, значимое, даже если оставить в стороне всякую нравственную оценку; мир имеет большую ценность, если в нем пребывает душа второго, а не первого рода. Здесь решение выносит не этическое начало, не воление, а бытие; именно то, что Кант считает с точки зрения ценности души совершенно безразличным, — то, в чем она находит свое счастье, — именно в этом все дело, именно это различие может превратить мир в зависимости от того, какого рода люди живут в нем, в сокровищницу или в грязную лужу. Сколь ни парадоксальной и чуждой нашим обычным оценкам представляется возможность, подробно разбирать которую я здесь не могу, не исключено, что даже тогда, когда счастье не признается ценностью, *виды* счастья и *поводы* к счастью все-таки образуют громадные ценностные различия между душами людей. И другое: психологическим обманом без всяких оговорок является утверждение, что *характер* счастья, причина его безразличны даже для того, кто ищет только счастья и ничего больше, и не оказывает на него влияния. Люди часто предпочитают, несмотря на все, меньшее удовольствие большему, не думая о морали и исходя только из достижимости счастья; но при этом они чувствуют, что одно просто как счастье более ценно, чем другое, и компенсирует этим свою количественную недостаточность. В золоте наших денег исчезли все следы его происхождения, и поэтому его источник нам действительно совершенно безразличен, но в наших радостях вещи и события, на которые наша душа отвечает этим чувством, продолжают жить в качестве очень определенных различий качественной окраски счастья; исчезли они лишь в том абстрактном счастье, которое Кант конструировал посредством простого устранения этого многообразия. Счастье из различных источников — различное счастье, и эти различия являются для нашего ощущения и наших решений одновременно и различиями в *ранге* наших радостей, рассмотренных только как радости. Видеть в них лишь степени различия одного и того же счастья не более осмысленно, чем желание извлечь из всех индивидов общее им всем в качестве общего понятия человека и

толковать различия между ними как большие или меньшие количества, в которых это понятие обнаруживается в отдельном человеке. Чрезвычайно важно не ошибаться в этом; ибо в этике в течение ста лет господствовало ложное кантовское понятие о счастье, как в этике идеалистической, так и в сенсуалистической, как в этике индивидуализма, так и в этике социализма. Подобно тому как Спиноза был настолько ослеплен и пленен общим понятием бытия, ставшим для него божественной субстанцией, что все различия между вещами потеряли для него всякое значение, так мышление Канта как бы застыло на общем понятии счастья и не проникает в индивидуальные разновидности счастья и их собственные ценности, которые, правда, не так удобно, а может быть и невозможно, привести к общему понятию, но которые составляют последние факты нашего чувствования ценности. Причиной такого ужасающего насилия над одним из самых глубоких и удивительных свойств нашей природы является морализм, который здесь выступает, быть может, более суверенным, чем где бы то ни было, ибо в области, ничего общего не имеющей с моралью, он не признает *ценностных различий*, потому что вообще не признает в ней ценности. Еще раз: критики заслуживают не ригоризм кантовского понятия морали, ибо оно вообще никогда не может быть слишком строгим и твердым, и совершенно верно, что различия в ценности, о которых я здесь говорил и которые Кант отрицает, ничего общего не имеют с моралью. Защищаться следует только от морализма, который ведет к поглощению этим правильно понятым понятием всех остальных понятий ценности, от обеднения и сужения столь многих фактических оценок, ценой чего получено обогащение и единовластие одного понятия.

Униженное понятие счастья как бы мстит тем, что в дальнейшем развитии жизненных ценностей оно обретает ни с чем не сравнимую важность. Поскольку наряду с ним и с нравственностью вообще не признаются какие-либо иные практические принципы — так, например, Кант совершенно не видит своеобразия страдания как углубления и одушевления существования, — под эгидой понятия счастья концентрируется все, к чему человек стремится вне нравственного совершенствования, и это понятие по количеству выигрывает именно то, чего оно было лишено по качеству. Этим оно достигает права предъявлять требования к порядку действительности, что в соответствии с предоставленным ему изначально рангом, собственно говоря, удивляет; именно его принципиальное противопоставление этической ценности превращает его в своего рода полный эквива-

лент ей. Завершающий образ существования — так как это именно существование чувственных, обладающих потребностями существ — требует совершенного счастья, не менее, чем совершенной нравственности. Ибо на основе всей внутренней чуждости между этими обоими полюсами наших интересов есть все-таки своеобразная внутренняя связь: нравственность есть *достоинство* быть счастливым. Здесь необычайно тонко конструировано отношение между понятиями, ни в коей мере не затрагивающее их независимость друг от друга. С одной стороны, желание счастья не должно пересекать пути нравственных ценностей, но с другой, как мы еще увидим, и действительность отклоняет всякую связь между ними; Кант показал всю несостоятельность прежней веры в то, что душевная необходимость или внешние судьбы награждают нравственность добра счастьем. Однако вне этих двух связей, исключение которых как будто разрывает все узы между добродетелью и счастьем, Кант устанавливает идеальную связь: добродетелью мы *заслуживаем* счастья, хотя в действительности и не достигаем его посредством добродетели и не можем в *стремлении* к одному опираться на стремление к другому, не уничтожая полностью его смысл. В этом утверждении «быть достойным счастья» появляется совершенно новая категория; нравственности здесь предъявляется, без того чтобы она развила это из самой себя, без того чтобы она могла мыслить об этом, без того чтобы это могло прийти к ней из действительности, требование и указание из чисто идеальной сферы, которая, выходя за элементы существования, настаивает на не содержащейся в них самих гармонии. Подобно тому как труд достоин определенного экономического эквивалента, даже если он выполнялся без расчета на него, и если он в действительности этот эквивалент никогда не получит, подобно тому как это вознаграждение, которого он достоин, окружает выполненный труд на особой дистанции в полностью нереальном и все-таки прочном отношении к нему в качестве чего-то третьего по ту сторону альтернативы иметь и не иметь, — подобно этому над нравственным деянием возвышается мера счастья, которой оно «делает нас достойными». И этим ее отблеском, значимым лишь в идее, нигде не затрагивающим действительность деяния, оно настолько устанавливается в своем подлинном значении, что Кант мог возвыситься до упомянутого смелого изречения: нравственность есть не что иное, как достоинство быть счастливым; это определение несколько не ущемляет суверенность нравственного начала, ибо счастья можно быть достойным, по мнению Канта,



лишь в том случае, если оно совершенно не принималось во внимание при совершении деяний. Посредством глубокомысленного оборота, приданного Кантом тривиальному понятию «быть достойным», именно изъятием понятия счастья из понятия нравственности удастся постигнуть оба понятия как независимые и все-таки идеально требующие друг друга стороны высшего тождества.

Однако прежде, чем мы проследим их дальнейшее развитие, необходимо глубже проникнуть в одну из их предпосылок, на которую я кратко указывал. В обыденное понимание отношения между добродетелью и счастьем приходят совершенно противоположные мнения; наряду с благодушной верой в то, что честность значима дольше всего, что каждую вину ждет отмщение, что добро в конце концов вознаграждается, — действует либо кичливый, либо основанный на чисто личном опыте пессимизм, с точки зрения которого добрый человек всегда предопределен к страданию и все блага даруются подлецам. Упрямутый оптимизм же принимает обычно моральная философия, часто не более критично, чем обыденное мнение. Как правило, не свободное от предрассудков исследование, а победоносная сердечная потребность ведет к заключению, что добродетель — самый верный путь к счастью, или что оба они — стороны одной и той же внутренней действительности, или что они изначально тождественны. Доказательство внутренней связи нравственности и счастья, «примиряющий конец», представляется едва ли не великой целью и обязательством каждой моральной философии. Кант одиноко противостоит всему ряду этих попыток; он отрицает, что в *действительности* между нравственностью и личным счастьем существует или понятийно требуется необходимая, доказуемая, внутренняя связь — в действительности, следовательно, еще полностью вне их взаимной независимости в качестве *мотивов* действий. Мы не достигаем с необходимостью добродетели, стремясь к счастью, и не достигаем счастья, стремясь к добродетели; даже мнимая глубина веры в то, что подлинное, длительное, достигнутое не слишком дорогой ценой счастье может быть обретоено лишь нравственным поведением, неспособна обмануть нас ввиду немилосердной случайности, с которой действительность соединяет и разъединяет оба блага. Напротив, счастье, по мнению Канта, зависит от внешних шансов и их умелого использования и, как мы можем заметить в духе его понимания, от внутренних шансов, даруемых темпераментом и жизненной силой. Счастье и страдание — случайные отношения между потребностями субъекта и непредвиденностью его социальных, фи-

зических, душевных судеб; ставить их в прямую зависимость от нравственного поведения человека не логично и не оправдано опытом.

Здесь находит свое выражение прежде всего механистическое миропонимание. Внешняя и внутренняя действительность идут своим установленным законами природы ходом, а проявления радости и страдания, доброй и злой воли, которые в них возникают, объективно отнюдь не находятся друг с другом в той связи, в которую полагают их, извлекая из безразлично равномерно протекающего потока становления, наши чувства ценности. Когда мы вводим в действительность наши цели и интересы, мы упорядочиваем по их нормам ее элементы, создавая ряды и организации, совершенно случайные по отношению к ее естественно-реальным структурам, — подобно тому как мы объединяем плоды лесных деревьев в группы съедобных и ядовитых, единство которых с точки зрения наших интересов, прерывая их беспорядочное произрастание по законам природы, не находит подтверждения в их *объективной* сопричастности друг к другу. С тех пор как мифологический и антропоцентрический образ природы вытеснен естественнонаучно-каузальным, порядок вещей, в котором они в сопоставлении с нашими идеями и желаниями имеют *смысл*, вообще не находится больше в определенной пропорции к действительности; не принцип, а бессмысленный, исходя из наших ценностных понятий, случай то соединяет, то разъединяет оба ряда. Определение Кантом безразличия, с которым ход вещей делает доброго человека то счастливым, то несчастным и так же беспринципно действует по отношению к злему, как не подлежащее коррекции выражение отношения между добродетелью и счастьем, было высшим триумфом механистического мировоззрения, адекватным выражением чистого интеллектуализма; ибо оно стало господствовать над идеалом, который для Канта — высший для всех возможных миропорядков, над *справедливостью* во взаимоотношении обеих фундаментальных ценностей жизни. После того как он с решительной смелостью разрезал нить, которую ткала вся моральная философия, жизнь в ее основе оказалась в новом положении. Два течения ее внутреннего процесса — ее желание и ее долженствование — идут из различных отправных точек к различным целям, и ни один подземный источник не отпускает их с надеждой на то, что их устье будет общим. Здесь несравненная по своей добросовестности чистота мышления лишила нравственность ее опоры — ею она обладала в виде награды, которая несомненно рано или поздно придет;

лишила влечение к счастью оправдания, которое оно извлекало из своей связи с моралью. И теперь оно основано только на себе и должно опираться на собственную милость. На этой основе самовластности своих существенных принципов жизнь требует совершенно другой меры силы и мужества, чем тогда, когда еще одно находило в другом, как в некоем *circulus vitiosus*<sup>\*</sup>, обманчивую опору.

Но речь идет о взаимной независимости, а не о противоположности — будто неизбежный жребий благородного человека — отказ от счастья, будто счастье может быть достигнуто только на безнравственном пути, будто порядок земных вещей в принципе направлен на триумф зла. Существуют религиозные и кинические, меланхолические и сатанинские картины мира, которые декларируют такое извращенное отношение между ценностями нравственности и счастья. Однако так как Кант требует в вопросе мотивации нравственного отнюдь не аскетического страдания, а только *безразличия* к счастью, то здесь в этом фактическом вопросе ему совершенно чужд пессимизм, который только что ценой отказа от глубочайших сердечных желаний отвоевал у оптимизма самостоятельность этих основных принципов, чтобы вновь привести их к причинной связи, хотя и с обратным знаком. Пессимизм в качестве мировоззрения является крайностью, в которую оно впадает прежде, чем может перейти из наивного или догматического оптимизма в покой объективности, которая знает, что наши чувства ценностей и идей находятся вообще не в принципиальном, а в случайном отношении к реальному состоянию вещей; знает, что оптимизм неверен не потому, что пессимизм верен, а потому, что тот и другой неоправданно поднимают смысл и настроенность субъективной жизни до законов действительности. В рассмотрении эмпирического процесса существования Кант в целом склоняется к пессимистическим убеждениям; тем большей его заслугой следует считать, что в этом принципиальном вопросе он минует стадию пессимизма и заменяет оптимистическую связь добродетели и счастья *объективным* воззрением, которое возвращает обоим их совершенно независимое друг от друга отношение к природной действительности. Этим решением и этой самостоятельностью дифференцирование — говоря биологически — отдельных влечений, в которых вообще проявляется уровень развития человеческой организации, проникло в глубочайшие корни нашего внутреннего существования; а истори-

---

\* Порочный круг (лат.).

чески потребность в свободе современного человека тем самым как бы вступила в отдельные элементы его существа и дала каждому из них независимость от другого.

## Лекция 12

**Р**еальное разделение между нравственностью и счастьем полностью уживается с тем, что одна ценность указывает на другую, как это высказано в понятии «быть достойным». Однако хорошо известно, что Кант не удовлетворился этим идеальным мостом через пропасть реальности, объявил это эмпирическое расхождение невыносимым, устранение чего следует искать не в идеальном требовании, а в надземной действительности. Если допустить, что наше эмпирическое существование — лишь незаконченный фрагмент бесконечного существования нашей души, продолжение которого примыкает к концу этого фрагмента, то и здесь внутреннему завершению души, которое мы называем нравственностью, не будет дано счастье, ибо обе эти ценности не могут создавать друг друга ни на одной ступени существования.

Однако потустороннее существование дало бы божественной силе возможность связать их так, как она не сделала это в данном нам фрагменте существования, — быть может, потому, что воля уверена в своей чистоте и самодостаточной нравственности только при полной сомнительности достижения счастья. В этот пункт кантовской этики можно ввести то, что мне представляется достойным сообщения из его философии религии. Действие божественного принципа не означает, что мы находим Бога как предмет догмата или религиозного опыта, к проявлениям власти которого относится среди прочего и потустороннее установление справедливости. Напротив, наша субъективная потребность в ней настолько непреодолима, есть столь неизбежное следствие нравственного сознания, с одной стороны, потребности нашей природы — с другой, что вера в Бога, который удовлетворит эту потребность, исходит из самой потребности. У нас нет средства преодолеть границы нашего земного познания и познать действительность Бога, из сущности которого можно вывести это деяние, завершение мирового порядка; религиозность, признаваемая Кантом, исходит не из ее *terminus ad quem*, из Бога, который познан и в которого веруют,

и из его свойств, а исключительно из ее *terminus a quo*, из потребности человека верить в конечное завершение и в гармонию сущностных тенденций в самих себе, от которых ему даны эмпирически лишь разрозненные части. — Существует достаточное количество еще более радикальных гипотез такого рода: вера в богов возникла из страха, или из неверно направленного влечения к причинности, или из почитания могущественных людей. Однако все эти гипотезы объясняют происхождение действительных исторических религий; Кант же хочет открыть не происхождение религии, а ее сущность, не ее действительность, а то, что в этой действительности разумно и прочно, — подобно тому как предметом его теории познания являются не действительные представления человека, а правильное познание, предметом его этики — не действительные действия, а долженствующие быть. Конечно, для Канта религия как акциденция нравственности возникает из чисто человеческих мотивов, но упомянутые выше мотивы слишком человеческие, так что их толкование должно показать их иллюзорность и бессмысленность. Кантовская тенденция относится к ним в области веры совершенно так же, как к наивному или метафизическому реализму в области познания действительности. Превратив пространственные представления в вещи, независимые от нашей способности представления, мы никогда не можем быть уверены в том, что нам удастся их схватить и неизбежно приходим либо к сомнению, существуют ли они вообще, либо к отрицанию их существования. То же происходит в религии: если исходить в поисках смысла религии из Бога как потусторонней и самодостаточной сущности, то найдены будут лишь ложные пути, которые как будто ведут к Нему; но поиски остаются в пределах субъективности и Его вечной потусторонности. Однако так же, как надежность нашего познания сразу же становится убедительной, когда оно, следуя определенным нормам, само создает этим свой объект, и религиозная вера освобождается от субъективности в том дурном смысле, в котором она вследствие неощутимой объективности остается пустой и обманчивой, и заменяется другой, в которой религиозный процесс не выходит за свои пределы, а сам создает свой объект. Бог, по словам Канта, — «постулат» и «идея», т.е. образованная нашей душой предпосылка, в которой она из-за определенных живущих в ней требований нуждается. Если существует нравственный императив, то, по убеждению Канта — отнюдь не бесспорному и несомненно связанному с несколько механистическим понятием справедливости XVIII в., — мы не можем мыс-

лить устройство мира, в котором к нравственности не добавлялся бы эквивалент счастья; и этот эквивалент может быть дан только вне эмпирического мира божественной властью. Таким образом, нравственный императив — факт, последовательное продолжение которого есть вера в такую власть. Эта вера не что иное, как выражение того, что наши потребности нуждаются в божественной инстанции и легитимируются в этом требовании названным фактом нравственности. Это отнюдь не доказывает «существование Бога», ибо теоретическое доказательство всякого существования всегда предполагает возможность чувственного созерцания предмета, независимо от того, имеет ли этот предмет какое-либо отношение к нашим внутренним потребностям или нет. Следовательно, под категорию бытия Бог поэтому подведен быть не может, но может быть подведен под совершенно особую категорию, которую Кант здесь создает и которая относится к потребностям души как их удовлетворение и их предмет так же, как доказуемые и реальные вещи к функциям рассудка. Этим преобразованием понятия Бога, развивающим Его и Его значимость из нашей этической и эмоциональной глубины, создана одновременно предпосылка превращения наград потустороннего мира в мотивы добродетели. Ибо Бог должен был восприниматься как реальность, чтобы, следуя Его воле, поступать нравственно. Но ведь тогда поступки людей не были бы нравственны, ибо они совершались бы не из долга, а ради выгоды. Следовательно, единственная возможность видеть в Боге источник блаженства и добродетели действительно дана в кантовском понимании, которое гласит: нравственность осуществляется не как следствие уже сложившейся веры в Бога, но осуществляемая ради себя самой, она для своего космического завершения требует Бога. Эта значимость идеи Бога выражена Кантом при правильном ее понимании очень веско и убедительно: мы должны поступать так, *будто* Бог есть. Ибо как ни автономна и независима от «веры» *мотивация* нравственного, его *содержание* складывается так, *будто* Бог есть, *будто* мы хотим достигнуть того высшего блаженства, которое абсолютно справедливое всемогущее существо дарует в соответствии с нравственными заслугами; таким образом, весь смысл религии в том, чтобы рассматривать наш долг как божественное веление, — он есть долг не потому, что Бог этого требует, для чего Он должен был бы быть, так сказать, до этого веления, но Бог есть потому, что нравственность и блаженство души встречаются в своем абсолютном завершении «в бесконечности», как параллели. Так, Бог — «регуля-

тивный принцип», т.е. принцип, который выходит в направленности наших действий за пределы каждой реализуемой ступени, — есть внутренняя норма процесса наших действий, кристаллизованная в находящемся в идеальном смысле вне его образовании.

Такое обоснование нами кантовского понятия Бога полностью соответствует общей направленности кантовского мышления: объяснять существование согласно современному субъективизму деятельностью души, не передавая его вместе с тем во власть субъективистского произвола и иррациональной случайности. Для Канта речь идет о том, чтобы сохранить на этой новой основе духовного процесса в качестве духовного носителя мира всю значительность и достоверность, которые составляют понятие объективности, даже утвердить его на этой основе. Достижение Канта в области философии религии заключается в том, что он, с одной стороны, объясняет религию, исходя из ее отправной точки в человеческой душе, не привнося никакого трансцендентного влияния, которое ведь и могло достигнуть религиозного значения лишь при перемещении в субъективное действие; с другой — устанавливает прочное агрегатное состояние и наиндивидуальное значение внутреннего религиозного процесса, постигая его как следствие нравственности с ее непоколебимыми, независимыми от произвола субъекта велениями. Так исчезает опасность индивидуальной случайности и каприза, которые не только, как казалось, могли угрожать чисто душевному происхождению религии, и в ряде случаев действительно угрожали, но в не меньшей степени и опасность кажущейся объективности обращающегося к нам по своей воле законодателя. Ибо установленные им нормы всегда были бы для нас чем-то случайным и произвольным, сводом законов, в создании которого мы не участвовали и который по своему принципу не мог бы быть принят нами как необходимый. Здесь, как и в учении о познании и о морали, кантовский субъективизм предстает как толкование и спасение подлинной объективности не только по отношению к неустойчивому колебанию отдельного психологического явления, но и по отношению к той мнимой объективности, которая вырывает содержания души из самой души, противопоставляет их ей в недостижимой потусторонности и платит за эту иллюзорную опору тем более глубоким падением в самый грубый субъективизм, лишенный всех ценностей прочности и сверхслучайного значения.

Здесь, правда, возникает фактический вопрос, тождественна ли эта религия по своему содержанию тому, что мы обнару-

живаем как религиозные ценности. Ибо, хотя здесь речь идет не об описании действительности, а об ее *смысле*, но все-таки о смысле *действительности*, а не конструированного ad hoc образования. И мне представляется, что Кант дедуцировал в самом деле очень ценную и глубоко душевную *возможность*, что путь этой дедукции истинен для познания религии, — но прошел мимо сущности религии, т.е. той действительности, которая исторически так именуется. Положительное основание этого — его и здесь проявляющийся интеллектуализм. Как ни решительно он отрицает всякое теоретическое доказательство бытия Бога, нас заставляет верить в Него *размышление*, что гармония совершенного счастья и совершенной нравственности возможна только посредством божественной сущности. Конечно, нас ведут к Нему наши потребности, но они не *вполне* доводят нас до Него; последний решительный шаг — теоретический, посредством которого Бог вообще создается как объект веры. В учении Канта полностью отсутствует вмешательство божественного, *непосредственно* вызванное нашими потребностями, что характеризует каждую подлинную религию. Так же как его учение о нравственности сначала полностью помещает мораль вне интеллектуальности в качестве явления особого происхождения, а затем в этой ее самостоятельности все-таки дает ей логически-интеллектуальное острие в формуле категорического императива, он и религию отделяет по ее происхождению от всего теоретического, чтобы потом привести это происхождение посредством теоретического размышления к идее Бога.

В этой связи следует подчеркнуть, насколько кантовский «примат практического разума» над теоретическим — легитимация теоретически недоказуемых идей Бога, свободы и бессмертия из нравственных потребностей — преувеличивался в его значении для образа жизни. Ведь это означает только, что наука передает формирование нескольких понятий, которые она не может использовать, практической потребности, обретая тем самым уверенность, что эта практическая потребность не будет вмешиваться в ее дела. Называть это приматом практического разума не было удачной мыслью. Ибо в *том* смысле, в котором практический разум принимает эти идеи, а именно только как предметы «практической веры», как выражения практического стремления к совершенству человека и мира, — в этом смысле теоретический разум совершенно не притязает на них,

---

\* Для данного случая (лат.).



и поэтому его отказ от них никак не может быть определен как примат, предоставляемый им практическому разуму.

Но глубже всего кантовский интеллектуализм проявляется в том, что он вообще не признает религиозность как единое образование, как влечение из собственного корня. Сущность интеллектуализма — анализ. Интеллект действует в своих основополагающих функциях, посредством которых он создает мир познания, синтетически, формируя элементы чувственных впечатлений в предметы и связи. Но интеллектуализм, та индивидуальная *сущностная* направленность, которую руководит рассудок, ведет к расчленению, стремится свести явления к их элементам и считает свою задачу невыполненной, пока какое-либо отдельное образование этому противится. Поэтому интеллектуализму всегда присуща внутренняя связь с механистической тенденцией, склонной анализировать все качественные элементы до тех пор, пока они не окажутся просто количественными и формальными соединениями одного самого по себе лишенного качеств основного элемента. Конечно, Кант слишком великий мыслитель, чтобы безоговорочно принимать внешнюю схему этого образа мыслей, конечно, он строго держится того, что существуют основные элементы нашего образа мира, которые нельзя в конечном счете разложить на одинаковые составные части. Каждый из этих основных элементов — механизм природы, мораль, эстетическое чувство, — даже если он и не интеллектуален по своей сущности, дает Канту ясную, доступную рассудочному пониманию картину. Но там, где ему это не удастся потому, что он не чувствует внутреннего отношения к предмету, он любой ценой стремится разложить его на основные элементы, которые он признает, и тогда вместо специфической сущности, о которой идет речь, возникает нечто совсем иное. Понятие религии полностью теряет при рационалистическом соединении морального интереса и интереса к счастью свою особенность и глубину. Разумеется, и эти два понятия для Канта существенны; но именно то направление, в котором он их соединяет, утверждая, что долг завершается блаженством, наименее характерно и определено лишь морализмом, не признающим стремление к счастью ценным мотивом. Гораздо значительнее для несравненного в религии мне представляется обратное: она есть именно та идеальная сила, которая делает для человека долгом обрести свое блаженство. Морализм Канта устанавливает, что каждый сам справляется со своей потребностью в счастье, а видеть в этом объективное идеальное требование было бы для него возмутительным про-

тиворечием. Однако в действительности религия *требует*, чтобы человек заботился о собственном спасении и блаженстве, и в этом ее несравненная притягательная сила. Но знание наиболее специфического в религии, что не исчерпывается ни моралью, ни счастьем, — непосредственная готовность души отдаться высшей действительности, возможности брать и давать, единство и раздвоение, то полное единение религиозного состояния, на которое мы можем только очень несовершенно указать посредством множества подобных одновременно значимых антитез, — это знание Кант нигде не проявляет. Спорить с ним о религии невозможно, так как ему при его непоколебимой вере в дуализм счастья и морали, по-видимому, психологически недоступны наиболее глубокие и чистые явления, присущие ее истории. То, что было религией для Августина и Франциска Ассизского, для Цинцендорфа и Новалиса, он внутренне не мог воспроизвести, и там, где он встречается религиозность такого типа, он решительно отклоняет ее как «грезы». Здесь проходила граница его натуры, как и его научно-просветительского сознания времени. Поразительное отсутствие у него понимания религиозной сущности характеризует следующее изречение: священнику совсем не надо верить в учение, которое он возвещает с кафедры. Правда, он не должен позитивно считать его ложным, ибо тогда он бы лгал. Однако он ведь назначен только проповедовать это учение, его личное отношение к нему его частное дело. Нет необходимости пояснять, насколько здесь религиозные ценности без малейшего ощущения их специфической сущности полностью подведены под рационалистически-моральную норму: должностное лицо должно выполнять порученную ему обязанность, внутренне ему должна быть предоставлена свобода думать об этом, что он хочет; Кант говорит: «в качестве ученого» он мог бы придерживаться о догматах совершенно других мнений, даже высказывать их, но при условии, что, возвещая их с кафедры, он не *лжет*; для этого достаточно, чтобы он не считал проповедуемое им невозможным, — считать это действительным необязательно. Неоднократно утверждалось, что Кант, введя в свою систему религиозные понятия, пошел на недостойную уступку, что он принес в жертву религиозным требованиям науку и искренность. Мне представляется обратное: он принес религию, ее подлинную сущность, в жертву морализму и рационалистическому мышлению своего времени.

Для того чтобы божественная власть могла установить то высшее, что мы способны мыслить, единство совершенной

нравственности с совершенным счастьем, необходимо еще одно, до сих пор предполагавшееся как само собой разумеющееся: бессмертие души. Способ, которым Кант это дедуцирует, в сущности устраняет отношение к состоянию блаженства, остается только морально-философская метафизика, которая, будучи совершенно независимой от религиозных устремлений, несомненно убедительнее и, так сказать, последовательнее, чем постулирование Бога. Моральный закон требует, чтобы воля была абсолютно ответственна ему. Однако к этому существо чувственного мира неспособно ни в одной точке своего существования. Все-таки, поскольку это является нравственным требованием, оно должно быть возможно. Таким образом, остается лишь одна форма, в которой это взаимоисключающее все-таки соединяется: уходящее в бесконечность *продвижение* души к ее совершенствованию. В каждый данный момент это абсолютное требование остается еще невыполненным; но следующий момент может к нему приблизиться, и таким образом фактическая невыполнимость нашего нравственного назначения может быть преодолена посредством уходящего в бесконечность приближения к нему. Для этого, правда, необходимо бессмертие, но оно лишь своего рода внешнее, формальное условие, едва ли иное, чем бесконечность времени, также необходимая для этого развития; оно совершенно лишено того особого значения, которое придается обычно жизни самой по себе, выходящей за пределы смерти. Оно, собственно говоря, есть лишь выражение того, что конечному существу предъявляется бесконечное требование. Если не отвергать это требование как бессмысленное, — а этим душа отрицала бы самое себя, ибо это требование составляет ее собственную подлинную сущность — то продолжение существования души за пределами земного существования — единственный мыслимый для нас носитель развития, которое, правда, никогда не достигает своей завершающей точки, но выходит за пределы каждой предшествующей. Подобно тому как Гёте требует бессмертия на том основании, что задатки его натуры не могли получить своего полного развития в земной жизни, и природа, следовательно, обязана предоставить ему для этого другую форму, так и для Канта бессмертие лишь оболочка и экстенсивное развитие чисто интенсивного, чисто содержательно определенного отношения человека к его нравственной задаче. Залог того, что этому отношению не предопределено вечно пребывать в безнадежном противостоянии, человек находит исключительно в сознании, что он уже в этой жизни продвинулся к добру и в конце жизни

ближе к нему, чем прежде; из этого проистекает надежда, что он прошел первый отрезок того пути, который затем ведет в бесконечность. Кант прекрасно говорит, достигнув вершины своей этической спекуляции, что божественное существо, чье созерцание не связано с условием времени, видело бы в этом бесконечном для нас ряду развития *единственно* факт повиновения моральному закону. Для Канта разумный, исчерпывающий все возможности наших задатков смысл человеческого существования реализуется не в индивиде, а только в бесконечности развития рода. И бесконечный ряд индивидуальных действий, которые при всем своем несовершенстве все-таки выражают единую тенденцию к идеалу, — не что иное, как выраженная в нашем созерцании, т.е. разделенная во времени единая действительность нравственной души. Может быть, никогда бессмертие не обосновывалось более благородно, никогда не определялось дальше от обыденного желания продолжать жить. Для Гёте уничтожение до внутреннего завершения существования есть противоречие природы по отношению к самой себе: предоставив нам определенные задатки и возможности, она не может отказать нам в условиях их развития. Кант в этом же видит противоречие человеческой действительности идеальному требованию, которое одновременно есть противоречие человека по отношению к своей собственной подлинной самости, ибо в этом требовании ядро нашей сущности противопоставляет себя нашему явлению в его несовершенстве. В кантовской идее бессмертия заключена глубокая честность, согласно которой *нельзя* уйти из жизни, не возместив каждое предъявляемое требование, — ощущая, что в этом заключено не только притязание другого, но еще в большей степени притязание этой честности к самой себе.

Поскольку для Канта Бог и бессмертие — в сущности лишь символы того, что требования, которые нравственный человек предъявляет к самому себе и к порядку вещей могут быть реализованы лишь в бесконечности, перед Кантом не стоит вопрос, как эти идеи сочетаются с основоположениями нашего реального образа мира. Ибо так как они определяют именно *недостаточность* действительного, они ни в коей степени не вступают в нее и поэтому не должны соизмеряться с ее законами. Иначе обстоит дело с тем, что является для Канта третьим постулатом практического разума, — со свободой воли. Ведь если нравственность этими требованиями лишь завершается, то со свободой воли она начинается, и если те совершенно не затрагивали эмпирическую действительность, то свобода воли

решительно противоречит ей, поскольку она как будто отрицает закон причинности. Это — пункт, в котором проблемы практической философии пересекаются с проблемами теоретической философии. Его исследование тем естественнее завершит изложение обеих, что Кант и сам как будто видел в решении проблемы свободы центр всего своего деяния.

## Лекция 13

**К**ант доказал значимость причинности, устранив сомнение, основанное на том, что эта связь не может быть воспринята. Он показал, что причина и действие — нечувственные по своей сущности вид и форма, соединяющие чувственные данные и создающие из них то, что мы называем опытом. Поэтому причинность значима лишь для такого рода данных и вне опыта не более, чем пустая схема, но *внутри* опыта она безусловно значима. Внешний ли это или внутренний опыт, не составляет разницы: мышление, чувствование, воление человека, поскольку оно является психологическим, воспринятым сознанием фактом, подчинено причинной необходимости и при достаточном знании всех условий и законов могло бы быть вычислено с такой же точностью, как событие в звездном небе. Но эта замкнутая в себе картина познаваемой жизни вызывает возмущение нравственного сознания, которое делает человека *ответственным* за действия его воли; как же он может быть ответствен, если не имеет *возможности* действовать иначе, чем он действовал, если убийца должен был совершить убийство с такой же необходимостью природных законов, как падает черепица с крыши? Наивное моральное чувство никогда не будет убеждено, что действие дозволено считать хорошим или дурным, если оно *могло бы* быть и иным. И это приводит к конфликту между естественнонаучной причинностью и нравственной свободой наших действий, в котором каждая из них может утвердить свою значимость лишь тем, что другая признается иллюзией. Кантовское решение этого противоречия, быть может, самое удивительное применение его теории познания. Причинная детерминированность безусловно значима, но только для явлений; следовательно, она не распространяется на то, что лежит в основе внешне или внутренне *явленных* сторон нашего существа. Конечно, все то, что другие или мы сами мо-

жем *познать* в себе, неизбежно переплетено с природным процессом и его необходимостью. Однако будучи явлениями, мы все-таки одновременно — та сущность, которая несет эти явления, непознаваемая, но сушая сама по себе вещь нашей сущности. Это, следовательно, не подлежит действию причинности, так как весь ее смысл и цель состоят только в том, чтобы формировать явления в опыт. В непознаваемости нашей сущности, там, где мы *есть*, но не являемся, мы свободны от всякого принуждения, от причины и действия. Таким образом, в каждом мгновении нашего существования есть как бы две стороны: одна, составляющая содержание познающего сознания, которая неразрывно связывает нас с природой, а также с нашим телом и процессами в нем; другая, существующая только в себе и для себя, явление которой есть та первая сторона и которая не зависит в силу закономерности природы от всего предшествующего.

До сих пор развитие представляется вполне последовательным и имеющим величайшее значение для проблем внутренней жизни, возникающих из ее отношения к научному духу Нового времени. С тех пор как начиная с XVII в. механистическая тенденция проникла во все происходящее, как в структуру небосвода, так и исторического общества, как в животворные процессы в организмах, так и в акты сознания нашей души; с тех пор как все ценности и цели, которые религиозное и антропоцентрическое мышление обнаруживало в ходе вещей, были изгнаны и заменены безразличием исчисляемых действий давления и толчка, — с тех пор все происходящее стало как будто бессмысленным, а душа утратила в нем родину. Вопрос — для чего? Вопрос о внутреннем значении существования больше не мог быть задан, о существовании, частью которого ведь является человек со всеми своими религиозными и нравственными, индивидуальными и метафизическими потребностями, удовлетворение которых для него имеет по крайней мере такую же важность, как естественнонаучное понимание мира, и которого он был лишен непреклонностью этого понимания. Поэтому основной мотив всей философии более позднего времени состоит в том, чтобы спасти душевные ценности, конечную цель жизни, смысл мирового процесса, не отказываясь при этом от строго следующего причинности, более или менее механистического воззрения, в котором для упомянутых ценностей как будто нет места, но именно вследствие установленной его собственными законами необходимости противостоит таким требованиям со слепой случайностью, то допускающей, то отрицающей их.

Кантовская попытка решения стала в общем образцом для всех последующих. С тех пор как он установил, что вся природа есть явление, т.е. представление представляющих субъектов, и по своим содержанию и форме определена их духовными энергиями, в качестве необходимого коррелята этих явлений было положено то, что является: если вещи суть нечто для нас, они должны быть и чем-то сами по себе. В это спекулятивная мысль, мистическое предчувствие, нравственный интерес могли переместить все цели, ценности и значимости, которые были изгнаны из природы, а тем самым и из бытия вообще на все то время, пока являющаяся природа заполняла всю сферу возможного.

Понятно, что гениальность этой идеи — значение которой для проблемы свободы требует всестороннего исследования — стала соблазном к ее беспредельному использованию. Теперь была полностью сохранена причинная связь природного мира и при этом спасена возможность сверхчувственной действительности, причем именно то, что делало эту связь столь нерушимой, ее явленность, создало необходимость такого дополнения: оба мира требовали друг друга без того, чтобы эта противоположность делала необходимым вторжение одного мира в другой или даже допускала его; ибо там, где был один, другой по своему понятию быть не мог. Однако в этом уже выражена громадная опасность, на краю которой сложился этот образ мира, — опасность превратить абсолютную непознаваемость вещей самих по себе в некий мир, открыть познанию, пусть даже не прямой, символический, доступ к находящемуся за его пределами и тем самым неизбежно придать непознаваемому содержание, которое может быть взято только из мира опыта. Действительно противоположность: явление и вещь сама по себе застыла в схему уже у Канта, будто это две категории, из которых одна принимает то, что невозможно поместить в другую; вещь сама по себе стала как бы складом, из неисчерпаемого запаса которого извлекались все метафизические, этические, эстетические и религиозные ценности, причем мнимые определения вещи самой по себе, поскольку они были основаны на действительных потребностях, получали вследствие их неопровержимости большую убедительность, чем возможность лишиться их вследствие ее недоказуемости. Если Кант устраняет трудность понятия Бога тем, что объявляет Его вещью самой по себе; если противоречие между индивидуальностью суждения вкуса и требуемой его общезначимостью он разрешает тем — детали здесь не нужны, — что ищет определяющее основание для этих суждений в «сверхчувственном суб-

страте человечества»; если он считает, что целесообразность строения живых существ сочетается с совершенно лишенным цели механизмом, который мы также должны предполагать в них, потому, что вещь сама по себе, ее явление требует оба типа объяснения, содержит в себе единство обоих, — то эта вещь сама по себе предстает в сущности как *deus ex machina*<sup>\*</sup>, к которой можно взывать во всех тех случаях, когда явления природы не хотят сами подчиниться нашему стремлению к ценности, значимости, единству. В изложенной здесь кантовской теории познания единственно последовательный смысл понятия вещи самой по себе состоит в следующем: вещь сама по себе есть лишь выражение того, что познаваемый мир есть определенное духом явление. Выше я показал, что вещь сама по себе в качестве причины наших чувственных впечатлений характеризует исключительно их внутреннюю психологическую сущность; из нее каузально не выводятся и не объясняются наши ощущения; характер их пассивности для нашего сознания можно определить только как следствие *воздействия*; а вещь сама по себе — конструированный нашим привычным мышлением и словесным выражением коррелят *ощущения*, который имеет какое-либо значение или право на существование только как пояснение сущности ощущения, а не сам по себе. Так же обстоит дело с более общим смыслом вещи самой по себе, согласно которому она должна означать абсолютную действительность, потусторонность всех явлений, сверхчувственность, противостоящую чувственным данностям. Вывод: если наш мир — явление, то должно быть нечто, что себя являет, — совсем не так убедителен, как кажется на первый взгляд. Ведь то, что мы познаем лишь явления, лишь относительное, мы знаем совсем не вследствие того, что мы как-то схватили вещь саму по себе, абсолютное, исходя из чего мы познали бы отношение нашего познания к нему как познание только явления. Напротив, определенности нашего познания, особенно факты априорности, доказывают, что предметом его могут быть только явления. Выражая это внутреннее и — при правильном понимании — субъективное отношение объективно, следует сказать, что в основе нашего образа мира лежит абсолютный, недоступный как таковой нашему постижению объект; однако это само по себе бытие вещей есть лишь проекция или, поскольку его полагание означает одновременно его недоступность для нас, — негативное выражение единственно позитивного, того,

---

\* Бог из машины (лат.).



что наше познание дает лишь объекты *для нас*. Таким образом, это — идеальная или отмеченная отрицательным знаком функция наших познаний, и она сопутствует им так же верно и с таким же отсутствием сущности, как тень сопровождает тело. Преодоление Кантом им самим положенных границ посредством метафизического использования вещи самой по себе основано на том, что он придает ее чисто функциональному смыслу прочность субстанциального бытия. Он сам прекрасно определяет ее как «пограничное понятие», она обозначает границу нашего познания, но не от потусторонности, которая ограничивает нас собственными, как бы направленными на нас силами; само познание узнает в себе, исходя из себя, известные ограничения и называет их уходящую в потусторонность, лишенную измерений линию вещь в себе. Придавая позже этой границе самостоятельное существование для того, чтобы если не познать, то *мыслить* и предполагать ее как носителя известных свойств и деяний, Кант использует многозначность слова «вещь», которое последовательно применимо к названному пограничному понятию лишь в очень ослабленном смысле. Неудачной идеей, будто рассудочные понятия могут быть применены к вещи самой по себе при условии, что ее не будут стремиться с их помощью *познавать* — для чего помимо этих понятий необходимо и отрицаемое чувственное явление, — он создал в вещи самой по себе своего рода *locus minoris resistentiae* для каждой произвольно используемой мыслительной возможности. В результате этого освобождение от механистического мира, который есть мир явлений, обретает шаткость: ибо как только вещь сама по себе теряет свою негативность и функцию ограничения и, переставая быть просто выражением характера мира явлений, принимает как-либо определяемое собственное содержание, она становится бледным, схематическим *теоретическим* образованием; вместо принципиального различия нашего отношения к явлению она дает лишь градуированное соотношение и вследствие невозможности действительно познать ее становится в довершение всего сферой всевозможных фантазий. Трагическая судьба в развитии философского мышления состоит в том, что гениальнейшее примирение механизма бытия с трансцендентными потребностями оказывается схемой, ценность которой зависит от ее наполнения, но именно из-за этого ценность теряющей.

Правда, кажется, что именно это единственное применение

---

\* Место наименьшего сопротивление (лат.).

понятия вещи в себе, из-за которого оно здесь рассматривалось, свободно от этих сомнений. Бог и мнимая трансцендентная «сущность» вещей природы *противостоит* нам, и поэтому сведение нашего отношения к ним просто к «мышлению» или «вере» нисколько не помогает; это «видение из-за угла», при котором либо вообще ничего не видят, либо видят то, что хотят видеть. Самим же себе мы противостоим лишь поскольку мы — явление, а если в нас существует не-являющееся, то оно не вне нас, как те вещи сами по себе, а мы сами; здесь нечего больше предполагать и нечему верить, надо лишь чувствовать непосредственность бытия. И это фундаментальное, пребывающее по ту сторону всех представлений и судеб бытие поэтому и не подлежит причинности, — под ее действие оно подпадает, как только вновь оказывается в сфере эмпирического познания. Тем не менее и эта свобода не дает того, чего от нее требует Кант. Ибо она как вещь сама по себе вообще имеет чисто негативный смысл, она означает, что мы в непознаваемости нашего существа не подвластны причинности; свобода воли, т.е. способность производить вместо одного действия другое, имеет в качестве этого позитивного лишь одинаковое наименование с ней. На этом двойственном значении понятия основана вся кантовская теория свободы, так же, как на двойственном значении понятия вещи — все его учение о вещи самой по себе. Правда, долженствование представляется ему доказательством позитивности понятия свободы: то, что мы в нравственном отношении должны совершить одно или другое, хотя в действительности действуем, быть может, совершенно иначе, было бы бессмысленно, если бы независимо от причинной определенности последнего мы *могли* бы совершить и первое. Однако, что эта свобода воли, предполагаемая причинная не-определяемость отдельной душевной энергии, есть то же, что и выход нашей не-являющейся сущности из причинности явлений, — это Кант предположил бездоказательно. Перенесение — не проверенной здесь в ее правильности — функциональной свободы воли на субстанциальную вещь саму по себе нашей самости есть то же заблуждение, вследствие которого осознание функционального качества наших ощущений как пассивного выводилось из субстанциальной вещи самой по себе как их причине. Это мнимое основание сущности нашего бытия должно служить основой не только нашей воли, но и всех других внутренних явлений, нашего мышления и нашего чувствования, нашей фантазии и всего ритма нашей души и дает им не меньшую свободу, чем ей. Что Кант связывает свободу только с волей, происхо-

дит из его морализма, для которого само собой разумеется, что все обретение свободы нашего существа самого по себе может идти на пользу только носителю нравственности.

Правда, в этом заключается и весь глубокий смысл и все благородство, к которым может привести этот морализм. Свобода, как мы видели, охватывает для Канта весь объем нравственности; следовательно, она сама погружается в непостижимые глубины сущности; загадка того, что вообще существует нечто такое, как нравственность, подтверждается и освящается убеждением, что сцепление явлений ее объяснить не может. Кант настолько выводит нравственность из области познаваемости, что нравственное значение деяния никогда не может быть с уверенностью установлено не только по отношению к третьим лицам, — человек и сам никогда не познает совершенно однозначно себя до той глубинной точки, с которой связана его нравственная ценность; ибо эта точка находится вне той области, где познание возможно. Здесь нравственное чувство, как из мистической глубины, прорывается через весь рационализм понятийного построения Канта — правда, ценой теоретической несостоятельности, проявляющейся в этом понятии свободы и происходящей в своей последней основе из противоречия, стремящегося логически сформулировать всю несказанность внутреннего бытия, которое не может быть постигнуто, а может быть только пережито. Однако представление, что в этой не являющей себя, не познаваемой глубине сущности коренится именно позитивная нравственность, соответствует, собственно говоря, только обыденному и в известной степени узкому чувству. Кант избегает, правда, филистерского представления, будто нравственность в принципе есть не что иное, как самоотверженность; но на практике и из его примеров в сущности все-таки очевидно, что безнравственность есть эгоизм, а нравственность — альтруизм. Между тем общее мнение сводится к тому, что эгоизм является чем-то само собой разумеющимся и понятным, альтруизм же включает в себя нечто необъяснимое. Быть может, к немногим существенным выражениям прогресса в этической науке следует отнести то, что эгоизм и альтруизм начали рассматривать в одном аспекте. С одной стороны, в эгоизме можно видеть столь же малопонятный, исконный факт, как в его противоположности, с другой — альтруизм можно так же, как эгоизм, выводить из мотивов сохранения жизни и индивидуальной и социальной целесообразности. В зависимости от методической точки зрения одно столь же объяснимо и столь же необъяснимо, как другое, и лишь боль-

шая очевидность и практически более сильная импульсивность одного влечения скрыли их принципиальную координацию и привели также Канта к той, как будет еще показано, опасной ошибке поместить то и другое не только по их направленности, но и по несущим их энергиям, в два различных мира. С этой уступкой в сущности поверхностному пониманию поразительным образом связан глубокий метафизический смысл, ибо альтруизм нравственности вследствие его совпадения со свободой являет себя как выражение глубочайшего пласта в нас, выражение Я в его чистейшей в себе сущей сущности. Это точное подобие того, как теоретическое Я именно в своей наиболее обостренной, концентрированной в своей чистой форме деятельности создает объект как таковой, более того, мы видели, как то и другое совпадало: Я было не чем иным, как синтетической силой, чье действие соединяет материал чувств и тем самым противопоставляет его нам как объект. Подобно тому как познающее Я здесь в своей наибольшей принадлежности самому себе именно посредством той энергии, которая наиболее безусловно составляет его сущность, как будто дальше всего удаляется от себя, полностью противостоит себе как самостоятельный, обособленный объект, — и нравственное Я больше всего есть оно само, когда оно в альтруизме отделяется от самого себя. Чтобы быть уверенным в безопасности от посягательств всего чуждого и внешнего, оно вынуждено отрицать свое явление и познаваемость, отходить в темноту своего самого по себе бытия, а именно это и есть самоотдача ради нравственного требования. Как в теоретическом, так и этическом случае — независимо от того, приемлемы ли они и выходят ли они в своем объяснении за пределы общего принципа — выражается во всяком случае глубокая, достойная великого философа потребность соединить в их крайних полюсах мир Я и мир не-Я, постигнуть процессы познания и процессы действия именно в точках их ценностного совершенства как неразделимость этих полюсов; таким образом, крайнее самоутверждение и высшая самоотдача Я служат лишь двумя названиями одного и того же проявления, для которого в его непосредственном единстве, быть может, нет наименования.

## Лекция 14

**О**сновной недостаток учения Канта о свободе заключается, как было уже указано, в том, что трансцендентная сущность нас самих, находящаяся вне явления и поэтому вне причинности, пребывает в парении между непознаваемостью и познаваемостью. Ибо без какой-либо степени познаваемости невозможно вообще *какое бы то ни было* суждение о нравственной ценности деяния, даже неуверенное и гипотетическое. Между тем даже самый незначительный шаг в сторону познаваемости сразу же уничтожает свободу. Поэтому для нее очень опасно, что наше эмпирически являющееся деяние должно быть выражением, символом, знаком познания нашего не являющего себя свободным существом самого по себе; «иной интеллигибельный характер» — так Кант называет это трансцендентное в нас — «дал бы и иной эмпирический характер». Однако эмпирический характер, психологическая фактичность наших действий вплетены в непрерывный причинный ряд происходящего в мире. Следовательно, если наши действия в каждом случае суть адекватное выражение соответствующего им акта свободы, в математическом выражении, — его функция, то неизбежным выводом будет, что и этот трансцендентный акт свободы, интеллигибельный характер, должен быть изначально установлен; этот ряд не располагает «свободой» проходить иначе, чем он действительно, исходя из своей параллельности тому каузальному ряду, проходит. Следовательно, перед нами выбор: либо принять, что отношение между интеллигибельным характером и характером эмпирическим меняется, что противоречит решительному утверждению Канта и возможности моральных суждений, либо отказаться от свободы нашей трансцендентной сущности.

Кант, правда, указывает еще на один выход, который, однако, уводит в недоступные глубины мистической спекуляции. Каузальная необходимость эмпирических явлений предполагает данные элементы мира и их определенные конфигурации, исходя из которых можно на основании законов природы определить будущие судьбы этих элементов как необходимые. Следовательно, эти законы никогда не предрекают, что должно произойти то или иное, а применимы лишь к данной констелляции бытия, которая, правда, может быть отнесена ко все более дальним констелляциям, но элементы их не могут быть выведены по своей сущности каузально. Если то, что Кант называет

эмпирическим характером, неизменная сущность души, из которой ее отдельные действия следуют так, как действия тела из его химической структуры, — если это относится к изначальным элементам мира и существовало, быть может, до своей душевной формы в другой форме, составляя, однако, во всяком случае в качестве временного данного факта материальную часть временно причинного ряда, — то его изначальные свойства были бы свободны, не выводились бы из предшествующих причин и все-таки полностью включались бы в своем развитии и отдельных явлениях в процесс природной закономерности эмпирического мира. Это было бы абстрактным выражением чувства, так часто сопутствующего нашему практическому существованию: мы, будучи таковыми, с неизбежностью действуем именно таким образом, но эти свойства сами обладают той или иной степенью ценности, невысказанной без лежащей в их основе свободы. Понятая как изначальная, следовательно, вневременная элемент мира, наша квалификация свободна от определяемости предшествующим, которая господствует над каждым отдельным деянием, но при предпосылке этой квалификации. Выражения, темнота и трудность которых Кант и сам признает, — что деяния человека «относятся к данному феномену его характера, им самим создаваемому», и подобные делаю возможным, как мне представляется, лишь такое толкование, которое вращается вокруг того, что *элементы* каузальных развитий, в свою очередь, сами каузально не определены и что тем самым и каузально необходимое может нести или символизировать свободу своей самой по себе сущей сущности. Правда, эта единственная возможность соединить природную закономерность нашей эмпирической явленности со свободой ее неявляющейся сокровенности может служить именно сильнейшим доказательством невозможности этого соединения.

И наконец, последняя трудность в отношении между явлением и вещью самой по себе, поскольку оно предстает как отношение между нашей психологической действительностью и нашей свободой, возникает из *ценностного* различия обеих категорий, из вышеописанной связи, которая не позволяет свободе парить над нашим добром и злом как некоей индифферентной способности, а с самого начала отождествляет ее с добром. В этом скрывается весьма примечательная тонкость интеллектуализма, которую Кант однажды в другой связи формулировал следующим образом: если существует конечная цель природы, она может пребывать только в разумных существах, так как лишь они способны постигнуть идею конечной

цели. Следовательно, Кант предполагает, что особая способность познания, опосредствующая представление об известной действительности, именно поэтому должна составлять и объективное содержание этой действительности. Почему конечная цель природы не могла бы находиться в существах, которые квалифицированы для этого достоинства только своим бытием, а не своим понятийным знанием; почему способность образовать это понятие должна предоставлять и притязание на то, чтобы реально его изображать, — логически понять невозможно. Кантовское представление превосходит идеализм, для которого вещь тождественна представлению о ней, тем, что утверждает, будто только способность существа интеллектуально постигнуть идею дает ему право осуществить ее в самом себе. Именно этот принцип господствует в его учении о свободе. Поскольку свобода есть идея чистого разума и никогда не может быть постигнута нашими чувственно-эмпирическими способностями познания, она может обрести свою действительность только в этом разуме, и таким образом наша трансцендентная сущность никогда не может явить себя в нашем чувственном существе. Следовательно, между свободой и причинной определенностью существует такое же ценностное различие, как между разумом и чувственностью.

Но это приводит нас к непреодолимым трудностям. Как может быть чувственно определенное деяние нравственно неприемлемым, если оно не есть выражение свободы, если и в нем не присутствует подлинное автономное ядро нашей сущности? Как можно мыслить ответственность, если мы свободны только в совершении добра, зло же — так как для Канта это совпадает с чувственно определенным — относится к механической необходимости природы? Человек, так дословно утверждает Кант, «приписывает себе волю, в которую не входит ничего из того, что относится к его вожелениям и склонностям». Значит вещь сама по себе, которая должна определять наше являющееся деяние, не есть основа всего, основа всех действий, а лишь тех, которые соответствуют нравственному императиву? Из этих противоречий невозможно выйти. Нельзя говорить о свободе, требующей от нас одинаковой ответственности за добро и зло, и одновременно ограничивать ее той душевной энергией, которая может вести только к добру. Исходя из этого, непонятно, как можно чего-либо желать от интеллигибельного характера человека и как его эмпирический характер может иметь какую-либо ценность. Отождествление нашей самой по себе сущей, не являющейся сущности, в которой пребывает

свобода, с разумом, и разума с нравственностью ведет к ужасному выводу, что все понятное и объяснимое в человеческих действиях понятно и объяснимо только посредством сведения к эгоистически-безнравственным движущим силам.

Крайний нравственный идеализм, который ощущает как единственно ценное наше трансцендентное, свободное от природных связей бытие или, наоборот, который отводит добру в нас его сферу в абсолютной сокровенности нашей сущности, в том, что мы действительно *есть* вне всего поверхностного нашей явленности, — этот идеализм неизбежно имеет оборотную сторону — все зримое и познаваемое в нас отводится к полному безразличию чувственно воспринятого механизма природы. А после такого установления Кант — и это исходный пункт всего его этического образа мира — поддается соблазну вследствие двойного значения слова «чувственное», а именно в его теоретическом и практическом значении, считать эмпирическими, т.е. чувственно познаваемыми, только те факты, которые определены чувственно — в практическом значении слова. Этим он повторяет применительно к этому понятию ту же интеллектуалистическую ошибку, которую я подчеркивал в связи с понятием разума. Воспринимаемое чувственно может быть — в душевных объектах — и по своей собственной сущности лишь чувственным; но так как во всем, связанном с чувственностью, мы зависимы, следовательно, несвободны, и одновременно удалены от источника нравственности, то из этого понятия нравственности следует, что все эмпирически познаваемые действия людей могут быть отнесены только к чувственно-неморальным движущим силам, за которые мы ответственны быть не можем, так как они исключают свободу. Здесь мы вновь встречаем все мотивы кантовской этики, но именно так, что это соединение озаряет ярким светом их расхождение; достаточно проследить каждую из этих нитей за пределами той точки, в которой Кант с трудом их соединил, чтобы увидеть, как они расходятся по самым разным направлениям.

Смысл этой критики состоит отнюдь не в мелочном удовлетворении от возможности выявить у Канта «внутренние противоречия», а в том, чтобы здесь, где речь идет о понятии свободы в его учении, попытаться найти такое понимание этой столь блестяще задуманной теории, которое придаст ей ценность, невзирая на противоречия ее изложенных здесь выводов. Мне представляется, что эти противоречия в основном проистекают из того же источника, что и противоречия понятия вещи самой по себе; из того, что простая функция превращает-



ся в субстанцию. В работе, написанной Кантом до его главного произведения по этике, он сам высказал освобождающую, как мне представляется, мысль: свободен человек или нет, он должен действовать и судить о себе так, *будто он свободен*. Следовательно, свобода лишь максима суждения, как бы вспомогательное понятие, без которого мы не могли бы выносить практические требуемые суждения о добре и зле. В соответствии с нашим привычным мышлением добро лишь в том случае имеет для нас нравственное значение, если мы сопоставляем его с возможностью зла, и наоборот. Это свойство моральных суждений, пребывающее полностью в их сфере, мы выражаем тем, что приписываем себе свободу делать не одно, а другое. Но эта свобода, хотя она и относится как к одному, так и к другому, в такой же степени не находится в высшем или низшем пласте нас и их, как вещь сама по себе вне наших чувственных ощущений, для определения внутреннего, в них и в нас пребывающего характера которых она есть лишь объективирующее выражение. К этому же приводит и факт долженствования. Мы *должны* действовать определенным образом, и смысл этого долженствования требует предпосылки, что мы *можем* так действовать; но это определяет лишь внутреннюю структуру данного понятия, и посредством представления о свободе мы понятийно отделяем от него эту одну его квалификацию. Говоря о свободе как о позитивной, продуктивной способности, находящейся в нашей сверхчувственной реальности, Кант опровергает собственное утверждение, что мы нуждаемся в свободе только «в практическом отношении», т.е. что она — лишь абстрактное выражение нашего способа жить и судить о жизни. Субстанциальное воззрение, что свобода есть как бы нечто для себя, что сверхчувственная неподвластность закону причинности обозначает наше *существование*, явление которого есть наше чувственное существование, — лишь возврат к типичной ошибке мышления, например, такой, как создавать, исходя из отношений целесообразности в природе целеполагающего Бога вне ее. Переход одного значения свободы как интерпретации внутренней нравственной жизни в другое, в котором это только регулятивное понятие застывает в метафизическую субстанцию нашей вещи самой по себе, немилосердно разрывает все наше существование, создавая двойственность, оставляющую лишь один выбор: либо ввести и зло в последнюю основу нашего существования — что непоследовательно для морали разума, — либо оставить в нем только добро, в результате чего эмпирической действительности жизни придется отказаться от соот-

ветствия своей трансцендентной основе. Напротив, если действительно последовательно понимать свободу как только регулятивный принцип, то нет необходимости помещать ее как бы в реальные составные части нашей сущности, ибо она вообще не существует как конкретная сила, следовательно, и не нуждается в определенном месте. Тем самым отпадает ее ограничение разумно-нравственными действиями и неприятная необходимость изымать из ее воздействия то, что определено чувственно.

Таким образом, свобода есть просто идея; не выходя из сферы наших оценок и волений, она все-таки служит общей предпосылкой каждому из них, принадлежащему той области многообразных видов значимости, которая охватывает и так называемые «законы природы» в отношении к отдельным событиям, и гражданские законы в отношении к отдельным действиям субъектов; таким образом для свободы исчезает грубая альтернатива, которая состоит в том, что мы либо имеем, либо не имеем ее. Как только Кант упускает из виду чисто регулятивный смысл свободы, он впадает в эту альтернативу и пригвозждает свободу к нашей сверхчувственно-реальной вещи самой по себе. Там же, где ему удастся сохранять регулятивный смысл и тем самым чистое функциональное значение понятия вещи самой по себе, он дает глубочайшее толкование той нравственной свободы, с которого я начал мое изложение его этики. Что человеку следует повиноваться закону, который он сам для себя устанавливает, и что на этот закон не должно оказывать воздействия что-либо внешнее личности — чувственное или традиционное, религиозное или социальное, — представлено как смысл и сущность нравственности. Такова свобода по ее ценностному понятию, условие всего внутреннего значения наших действий. А если считать, что возможность свободы заключена в нашем сверхчувственном бытии, то это лишь метафизическое отражение убежденности, что свобода есть принадлежность самому себе, сбрасывание всего относящегося к шелухе, а не к ядру. Что мы в свободе и посредством нее полностью мы сами, невозможно выразить более радикально, чем переместив ее в трансцендентный субстрат нашего явления; ибо все составляющие явление единичности следует всегда понимать как компромисс нашего Я с внешним миром, с его случайными судьбами, со всем данным материалом жизни. Поэтому в том пункте, где мы действительно полностью принадлежим самим себе, т.е. где мы совершенно свободны, все эмпирически-единичное должно быть отброшено. Следова-

но, в основном понятии подчиняющейся собственным законам личности этический и метафизический смыслы свободы совпадают. Этим сказано, что и метафизический смысл не представляет собой покоящееся бытие, но так же, как этический, есть находящаяся в бесконечности задача, идеальный пункт цели, который мы, как и другие ему подобные, ни просто имеем, ни просто не имеем. Пока мы эмпирические существа, мы обладаем свободой всегда *завоевывать* бытие самими собой, — и не чем иным, как выражением этого, служит то, что владение свободой перемещается в нашу трансцендентность: как я сказал раньше о вещи самой по себе, ее полагание означает одновременно ее недоступность для нас. Свобода имеет чисто функциональный смысл обозначать тип и норму наших нравственных устремлений посредством особого понятия, посредством кристаллизации его цели — так же, как теоретическое понятие вещи самой по себе означает определенную квалификацию эмпирического познания. Так же, как оно, и свобода — «пограничное понятие» с той разницей, что в отличие от теоретического понятия оно определяет не ограничение наших энергий, а, напротив, уходящее в необозримость их увеличение. Как в одном, так и в другом случае пограничное понятие застыло в самостоятельное существование по ту сторону границы, из которого его необходимо вывести, не для того, чтобы низвести с его высоты, а чтобы определить эту высоту посредством установления его функции в действительности, для чего его перемещение в потусторонность не оставляет ни масштаба, ни смысла.

И этим завершается круг значений свободы: она указывает направление, в котором должны происходить наши действия, поскольку они обладают ценностью, действия, которые открываются как бесконечный путь к нам самим; наша практика и наши практические суждения, которые не могут ждать завершения этого пути, антиципируют его посредством своеобразного регулятива: мы действуем и судим о самих себе и о других *будто* мы уже свободны, *будто* каждое действие проистекает из того покоящегося на самом себе пункте Я, которого ничто находящееся вне его не лишает ответственности. Таким образом, и свобода относится к той области регулятивных понятий, которую впервые полностью определил Кант и в которой свобода встречается с противоположным ей полюсом, с законом причинности. Ибо и этот закон, как оказалось, — несмотря или вследствие своего априорного господства над областью опыта — никогда абсолютно чисто и абсолютно достоверно не осуществляется внутри нее; он господствует над действительным

познанием как бы издали, так что оно приближается к мере своей значимости лишь в бесконечности. Как господство нравственной свободы может в практической области осуществляться только на чувственном материале — к Богу ее понятие было бы неприемлемо, — что препятствует именно его абсолютной реализации, так в теоретическом смысле чувственный материал ограничивает чистое воздействие закона причинности, который, в свою очередь, только благодаря ему не становится игрой и пустой схемой. Так совершенствование души и с точки зрения счастья, так историческая культура, так мировой процесс вообще обретают даже для мельчайшего их продвижения управление и меру удовлетворенности только благодаря тому, что они стремятся к идеалу абсолютного совершенства. И этот идеал не то, чем так часто были идеи в истории духа, либо чуждое грезящееся абсолютное, неприкасаемо парящее над миром действительности, либо бесполезное удвоение выведенных из этого мира понятий, — он есть внутренний смысл вещей, нашего понимания их и нашего практического обращения с ними, смысл, который отнюдь не выступает из них как метафизическая действительность, каждая его стадия обладает значимостью только как звено развития, выводящего за него самого. Мы можем обозначить это только как то, что идеал, к которому они стремятся, придает им в каждый данный момент меру их ценности. В поисках смысла фрагментарного характера жизни и знания мы часто ощущаем, что для этого нам необходимо было бы иметь то, что мы полностью никогда иметь не будем, и достигнуть того, прийти к чему нам отказано. «Регулятивные понятия» в их многообразных видах и градациях освобождают нас как от пустого идеализма, так и от резиныирующего натурализма, которыми нам угрожает это чувство. Ибо предоставляя нам право жить и исследовать, «как будто» мы можем достигнуть абсолютных целей, «как будто» абсолютные нормы имеют значимость, эти понятия спасают всю ценность абсолютного и трансцендентного в его функции быть смыслом, порядком и указующим путь относительному и эмпирическому. Этим функциональным значением сверхэмпирического завершается основная мысль кантовского толкования мира, направленного на строжайшее разделение элементов души по их особым функциям и особым правам, чтобы затем предоставить им совместно действовать в единстве действительности. Никогда еще рассудочная априорность не отделялась столь резко от материала восприятия — но именно благодаря этому они могли сообща создать единый всеобъемлющий опыт; никогда еще Я столь решительно не изолировалось от всех своих отдельных содержаний — но эти содержания лишаются всякого смыс-

ла и значения без единства, предоставляемого им единством Я, тем единством, которое, в свою очередь, лишь в них и в качестве их формы обретает существование; никогда еще эгоистическое счастье столь бескомпромиссно не противопоставлялось велению долга — и все-таки только из непрерывного преодоления одного другим возвысились все нравственные ценности, которые при упразднении противоположной инстанции не могли бы существовать в возможной для людей форме; никогда еще философия, которая не объявила идеи надэмпирического и абсолютизации теоретических и практических норм уже в себе бессмысленными, не отрицала столь радикально всю их познавательную ценность, — и все-таки оказывается, что эти идеи, сами не познавая, суть нормы познания, подобно тому как указатель не идет сам тем путем, который без него не нашел бы путешественник. В этой тенденции придать элементам высшую самостоятельность по отношению друг к другу, чтобы на основании этого обособления подвести их к более тесному органическому единству действий, открывается историческая направленность дифференциации Нового времени, которая устраняет смутные, беспомощные сплавы продукции прежних эпох и ведет каждый элемент к раздельному деянию, полностью отличному от деяния другого. Именно это несравненно более тесно связывает индивидов друг с другом и создает возможность совершенного и успешного единства в общей работе — подобно тому как начатое Кантом разделение наших внутренних энергий служит условием вновь обрести их единство на более высокой ступени.

## Лекция 15

**С**реди мыслителей, обосновавших движение мировой истории, нет, кажется, ни одного, кто бы столь решительно противился обозначению гением, как Кант. При доходящем до педантичности складе его характера, осторожности и строгости его научного мышления быстрая смелость и свобода гения представляются ему совершенно несовместимыми с духом науки. Своеобразное сочетание его свойств, позволявшее замыкать уверенный полет его совершенно суверенного мышления в филистерскую систематику, нашло свое выражение в том, что его самое пространное и искусственное по своему

построению произведение, которое бесконечными повторениями одних и тех же фраз и насильственностью своих конструкций может довести читателя до отчаяния, «Критика способности суждения», носит сияющий отблеск его гения. Ведь сущность гения и проявляется в том, чтобы знать то, что он не узнал, и выразить то, значение чего он сам не может определить; и в этом произведении содержатся размышления о последних вопросах эстетического наслаждения, которые предвосхищают лучшее, открытое современным эстетическим сознанием, основание для чего почти отсутствует в жизненном опыте Канта. Ибо его жизнь протекала в маленьком городе XVIII в., в котором созерцательная красота существования была доведена до минимума и где он был лишен возможности видеть великое произведение искусства; одновременно с глубочайшими озарениями в понимании сущности прекрасного он восхищается предельно безвкусным стихом:

*«Солнце вышло, как покой выходит из добродетели»*

как образцом поэтического совершенства. В истории философии, в которой больше, чем где-либо в мире, переплетаются ценности и несовершенства духа, нет, вероятно, другого такого примера, когда безошибочный инстинкт гения прорывается через громадную меру незнания действительности и витиеватость упрямой склонности к конструкциям. Для того чтобы сделать наглядным своеобразное значение именно «Критики способности суждения», ее близости полученным на совершенно иных путях эстетическим убеждениям современности, мне представляется уместным сопоставить основные мысли этой работы со всем объемом независимых от Канта современных эстетических взглядов.

Несравненная острота кантовского мышления, которая в сочетании с трудно выносимой пространностью изложения создает своего рода неповторимое целое, сразу же проявляется во вводном определении: удовольствие от предмета, называемого нами эстетическим, совершенно не зависит от существования этого предмета. И этому можно дать следующее толкование. В каждой вещи расчленяющий ее рассудок отличает сумму ее свойств, благодаря которым она есть именно эта определенная вещь, от того факта, что этот квалифицированный таким образом предмет существует в действительности; ибо мы можем полностью отвлечься от этого факта и множество свойств представить себе чисто вещественно соответственно качественному содержанию предмета, ни в коей мере не задаваясь вопросом, действителен ли к тому же предмет этих представлений. Там, где этот вопрос ставится,

где интерес и наслаждение объектом зависят от возможности осязать и узнать его, мы находимся за пределами эстетической области. Чтобы мы могли жить в доме, обнять человека, ощутить тень дерева и радоваться тому и другому, это должно ощутимо присутствовать. Но если нам дарует счастье только созерцание этого дома, этого человека, этого дерева, независимо от того, убеждают ли нас эти реальные отношения в их существовании; если счастье не уменьшается даже в том случае, если эти явления окажутся миражем, сохраняющим лишь чувственный образ, лишь чистое содержание созерцания, — тогда из многих возможностей наслаждаться миром выступает возможность подлинно эстетического наслаждения. Ибо только этим объясняется вся свобода и чистота, сияющие в области прекрасного; только тогда наше наслаждение в отношении к вещам действительно ограничено их созерцанием и дистанцией, на которой мы, не касаясь их, наслаждаемся ими.

Именно поэтому поэтическое значение стихотворения столь независимо от того, соответствует ли его содержанию действительность, поэтому с данной точки зрения музыка — наиболее совершенное эстетическое творение, так как в ней свобода от интереса в существовании предмета наслаждения доведена до невозможности самого вопроса такого рода. В определенном этом факте Кант видит основополагающее отличие прекрасного от всего просто чувственно приятного; ибо последнее связано с ощущимостью вещей, они должны непосредственно воздействовать на нас, чтобы мы реагировали на них ощущением чувственного удовольствия. Лишь то, что действительно и что присутствует, доступно нашему чувственному наслаждению; но давно исчезнувшее, образ которого продолжает еще жить лишь в нашем сознании, может быть для нас прекрасным, — ибо пока оно присутствовало, эстетическое наслаждение им также состояло не в его непосредственном воздействии на нашу способность ощущать, а в гораздо более глубоко пребывающей реакции, — ее толкование будет дано позже, — которую наша душа связывает с одним только образом вещи в ней. Чувственно привлекательное для нас ценно потому, что мы им наслаждаемся, напротив, прекрасным мы наслаждаемся потому, что оно ценно. Однако эта последовательность возможна лишь в том случае, если наслаждение зависит не от существования предмета, а от его свойств или форм, которые мы считаем ценными, независимо от того, связаны ли они с ощущением существования или нет, ибо оно ничего бы им качественно не добавило.

Если задать вопрос о психологическом обосновании основ-

ного кантовского определения чувства прекрасного как удовольствия, лишенного интереса к реальности его предмета, то мне представляется, что у него и у его последователей оно сводится к тому, что красота традиционно связывается лишь с впечатлениями зрения и слуха и исключает чувство осязания. Последнее же психологически представляется подлинным чувством реальности; лишь то, что мы можем или могли бы схватить, кажется нам обладающим полной действительностью. Разумеется, холст и мрамор осязать можно; но так же, как на странице, на которой напечатано стихотворение, осязаемое в них не есть произведение искусства — оно содержится исключительно в формах, доступных только зрению, а не какому-либо другому чувству. Посредством этого обособления зримости и слышимости от обычно связанной с ними осязаемости, которую гарантирует нам только эмпирическая действительность, эстетически воздействующее дистанцируется от действительности; интересоваться ею в эстетической области нам в самом деле незачем, ибо эта область с самого начала исключает то чувство, которое для нас служит единственным мостом к реальности.

Безразличие наших эстетических суждений к эмпирически осязаемому бытию или небытию их предмета — прежде всего лишь негативное определение. Кант придает ему позитивность, делая из него вывод, что красота вещей пребывает только в их форме. Привлекательность красок или отдельных звуков связана с *содержаниями* ощущения, следовательно, зависит от реального существования предметов и может быть поэтому приятной, дарующей чувственное наслаждение, но в суждение вкуса она не должна входить, так как это замутило бы его чистоту. Поэтому во всех изобразительных искусствах главное — рисунок, краски могут сделать предмет привлекательным для ощущения, но не эстетически прекрасным. И так же как это ограничение формой устраняет из эстетического суждения чувственную привлекательность, оно устраняет из него и значимость *мыслей*. Возможно, что иногда прекрасное в созерцании теряет для нас свою эстетическую ценность, если оно вводится в целевые связи, противоречащие его форме: некоторые сами по себе прекрасные орнаменты оказываются совершенно неподходящими в сакральном предмете, форму лица, прекрасную в Нарциссе, мы решительно отвергнем в Марсе, архитектурные элементы могут быть прекрасными по своим формам, но кажутся в высшей степени отталкивающими, если они не выполняют в строении динамическое назначение. Однако суждения такого рода не касаются чистой формы вещей, а за-



висят от смысла и целей, которые связываются с их реальным существованием; они касаются не нашего вкуса, а наших знаний сущности известных связей, наших нравственных интересов, нашего размышления. Поэтому чистое суждение вкуса отвергает все критерии, находящиеся вне непосредственного впечатления от вещей; хотя оно в противоположность чувственности, которая ими только наслаждается, судит о вещах, но судит только о *них*, а не об их значении для целей и ценностей, даже наивысших, отношение к которым они могут получить только выходя за пределы своей чистой формальной созерцаемости.

Удивительно, как глубокий и строго выведенный принцип ведет здесь вследствие узости его применения к совершенно неверным выводам; для того чтобы полностью легитимировать его, достаточно применить его более широко, чем это сделал Кант. Прежде всего полное заблуждение, что подлинно эстетическая ценность живописи заключается только в рисунке как единственном носителе «формы»; напротив, краски, независимо от указанных рисунком границ, рассмотренные только как колористические мазки, связаны в форме картины друг с другом, что ведет к чисто эстетическому суждению. Как краски распределяются на плоскости по родственности, дополнению, противоположности, как краски отдельных участков картины входят в звучание целого, как разбросанные мазки одной краски вступают во взаимоотношение друг с другом и тем самым образуют одну из держащих целое сил; как господством одной краски и градуированным подчинением других достигается обозримая организация пространства картины, — все это составляет весьма существенные составные части художественного произведения как такового, все это совершенно не зависит от нашей непосредственной симпатии или антипатии к отдельному впечатлению от какой-либо краски и поэтому относится к форме картины в таком же смысле, как рисунок. Вполне правильно утверждение Канта, что художественное произведение есть единство многообразного и его сущность заключается поэтому во взаимодействии его частей. Вследствие того что каждая отдельная часть указывает на другую, каждый элемент определяется и поясняется целым, а целое — каждым элементом, возникают те внутреннее единство и самодостаточность художественного произведения, которые делают его миром для себя. Это в самом деле означает, что художественное произведение — форма; ибо форма — это способ того, как элементы относятся друг к другу и соединяются в какое-либо единство; совершенно простое и недифференцированное не имеет фор-

мы, так же как и то, в чем просто отсутствует связь. Художественное произведение возникает, когда фрагментарные содержания бытия приводятся во взаимоотношения, в них они находят друг в друге свой смысл и свою необходимость, вследствие чего создается чувство единства и внутреннего удовлетворения, которое действительность никогда не дает. Таким образом, искусство действительно является высшим и единственно полным выражением того, что определяют как придание формы вещам и что есть единство многообразного.

Еще легче отвергнуть то добровольное самоограничение, с которым Кант как будто последовательно, а в действительности совершенно непоследовательно, усиливает тонко прочувствованное отграничение красоты от всех требований интеллекта и морали. Красота, как он утверждает, не должна зависеть от понятия того, что требуется от предмета согласно природным, историческим или моральным нормам; она — свободная игра нашей души и в качестве таковой совершенно суверенна, предмет нам нравится или не нравится независимо от того, что он вне этого есть или чем должен быть. Следствием этого является, что Кант, строго говоря, признает прекрасными лишь цветы, орнамент, музыку без текста, короче говоря, только формы, ничего определенного не означающие. Ибо как только мы требуем, чтобы предмет был не просто образом созерцания и ставим в зависимость от этого эстетическое суждение о нем, в чисто эстетическое чувство приходит нечто чуждое ему; это происходит большей частью, например, при суждении о внешнем облике человека, ведь — аналогично выше приведенным примерам — то, что прекрасно в Венере, не является таковым в Афине, или когда вообще известные требования силы, характера, выражения нравственной сущности составляют условия, при которых мы признаем человека прекрасным. В этом верно лишь то, что все качества человека, непосредственно не созерцаемые, сами по себе и по своей ценности не имеют ничего общего с эстетической оценкой его облика. Однако это ни в коей степени не препятствует тому, что эти качества, введенные в общий образ личности, вместе с другими ее элементами обуславливают формы чисто эстетической красоты или ее отсутствия. Здесь не принимается во внимание лишь их самостоятельное внутреннее значение, так же, как при красоте носа не принимается во внимание его дыхательная функция. То, что черта, восхищающая нас в Венере, отталкивает в Афине, происходит не потому, что эта черта противоречит понятию Афины, а потому, что она не гармонирует со всеми

другими действительно присутствующими в Афине чертами и не создает вследствие этого единство созерцаемой формы. Если бы все остальные черты соответствовали этой, возник бы образ, с которым мы были бы эстетически полностью согласны; тогда мы, правда, называли бы его Венерой, а утверждение, что он должен представлять Афину, казалось бы странно-стью и историческим заблуждением, но *эстетическое* противоречие не возникало бы, и это было бы столь же безразлично, как правильное определение образа Венеры.

Яснее всего введение содержательной значимости и целесообразности в сферу эстетики предстает в драме. Здесь происходят бесчисленные процессы чисто фактического и психологического характера, которые в соответствии с опытом реального мира, следовательно с критериями, ничего общего не имеющими с художественным произведением как таковым, должны быть, чтобы мы ощутили эстетическое удовлетворение, оценены как правильные и подходящие. Это отнюдь не уход из сферы эстетики, просто в нее введены в качестве материала факты и связи, сложившиеся в других областях бытия; и чтобы художественное произведение обладало полным единством формы, оно должно так же гармонировать с внутренними нормами этого материала, как пластическое произведение, создавая форму, должно соответствовать характеру своего мрамора или своей бронзы; причем эти требования реальности или понятий должны быть выполнены не из-за их собственного значения, а ради единства художественного произведения, их использующего, совершенно так же, как характер пластического материала требует внимания не как минералогический или физический факт, а исключительно вследствие своего эстетического значения. Таким образом, Кант и здесь слишком узко постигал понятие формы, полагая, что чистота вкуса теряется, если он зависит не от непосредственно эстетических, а от понятийных и фактических предпосылок. Он не видел, что именно эти предпосылки поднимают до эстетических условий, что они могут транспонировать свою значимость в эстетическую тональность и участвовать тогда в создании единства формы прекрасного и художественного произведения в качестве таких же правомерных элементов, как ранее только эстетические.

Как ни умаляет Кант этими ограничениями значение своего принципа, он все-таки предвосхитил основное чувство современного чисто художественного понимания, а именно, что художественное произведение как таковое никогда и ни в коей мере не должно заимствовать свое значение из того, что не есть искусство. Как ни

важно и волнующе его содержание с этической или исторической, религиозной или чувственной, патриотической или личной стороны, для искусства, поскольку мы судим о нем эстетически, это не должно иметь значения, наше суждение относится исключительно к формированию этого материала, художественное произведение находит свое выражение только в сфере своего оптического, акустического, драматического явления, не получая какой-либо поддержки или нюансировки от того, что находится вне его. Эту самовластность искусства — и, по мнению Канта, прекрасного — он вводит без всякого ущемления его значения — в границы более общего типа человеческих ценностей. Чувство удовольствия от прекрасного происходит, как было указано, не вследствие целесообразности предмета для целей нашей воли или какого-либо объективного события. Тем не менее какая-то целесообразность должна здесь присутствовать; ибо мы чувствуем, что эстетическое наслаждение придает нам силу, возвышает нас в нашем жизненном процессе, мы хотим его сохранить, пребывать при его предмете, одновременно ощущая себя свободными. При созерцании прекрасного мы ощущаем такое же удовлетворение, как при виде совершенно целесообразного: чувство, что случайности явления подчинены единому смыслу, что простая фактичность единичного проникнута значимостью целого, что фрагментарность и распад бытия, по крайней мере в этом пункте, обрело душевное единство. Однако поскольку прекрасное отвергает всякое отношение к определенной цели, ибо это сразу же вывело бы его из чисто эстетической сферы, Кант обозначает сущность прекрасного как «целесообразность без цели»; это означает, что оно имеет форму целесообразного, не будучи определено данной конечной целью; созерцание его приводит наши многообразные душевные энергии в то отношение напряжения и разрешения, гармонии и организованности, которое обычно возникает в нас лишь при виде целесообразных вещей, целесообразной жизни и при наслаждении ими. Специфическое свойство человека в его отличии от животного с известным правом определяли тем, что он — существо, ставящее цели. Наша жизнь получает смысл и связанность, свершение и удовлетворение вследствие того, что ее содержания формируются и соединяются в цели и средства. Прекрасным мы называем то, что создает в нас субъективное отражение целесообразности, хотя мы и не можем сказать, кому или чему оно служит. Оно дает нам этим типичное удовлетворение человеческого существования в его полной чистоте и свободе.

Теперь понятно, почему в отличие от реальности бытия, которое исчерпывается конкретными единичностями, мы в пре-

красном, и в искусстве ощущаем легкость и свободу *игры*. Ведь играть означает выполнять функции, которые обычно осуществляют действительное содержание жизни и носят ее характер, теперь чисто формально, без такого наполнения. Спор и преследование, борьба и хитрость, построение и разрушение, требуемые реальными целями жизни, происходят в игре лишь в чисто идеальных содержаниях, ради чисто идеальных содержаний — или, вернее, даже не ради них, а только из удовольствия, испытываемого от выполняемой функции, от субъективных действий, не обремененных каким-либо выходящим за пределы этих действий содержанием. Таков подлинный смысл сказанного в эстетике Шиллера: человек полностью человек лишь там, где он играет. Лишь в игре, а это означает — лишь когда наши действия вращаются только в самих себе и удовлетворяются только самими собой, — мы абсолютно мы сами, мы — полностью «человек», т.е. душевная функция, не овладевающая в каком-либо смысле конкретным содержанием. Это и есть кантовская целесообразность без цели. Ибо красота не есть то, что находится в объективном бытии вещей, она — субъективная реакция, которую это бытие возбуждает в нас, или, как говорит Кант, «милость, с которой мы принимаем природу, а не милость, которую она нам оказывает». Красота есть активность, «игра» наших душевных способностей, которые обычно применяются, чтобы практически и теоретически господствовать над действительностью, а здесь совершаются лишь ради самой этой игры, проходящей в себе самой и поэтому в чистой гармонии и свободе, не допускающих обременения ее конкретными представлениями и целями.

То, что Кант с гениальной интуицией описывает как действительность эстетического чувства или, вернее, как его идеальное совершенство, которого его действительность достигает лишь в приближении, соответствует направлению современного толкования исторического развития. Высота, на которой эстетические ценности стоят над нуждами и целями внешней жизни, отнюдь не препятствует тому, что они исторически из них возникли, подобно тому как духовное благородство человеческой души не страдает от того, что человек некогда произошел от более низкой породы животных. Давно замечено, что называемое нами прекрасным есть форма того, что полезно из практических соображений. Шопенгауэр утверждает, что формы женского образа представляются нам эстетически совершенными в той мере, в какой мы бессознательно оцениваем их как пригодные для целей сохранения рода. То, что мы называем в

лице красивым, суть, быть может, те черты, которые по древнему родовому опыту связаны с нравственными, социально целесообразными свойствами, — хотя часто случайная наследственность и разделяет то и другое. Более того, эстетическое очарование каждого вообще очень характерного лица, т.е. недвусмысленно выражающего внутреннюю жизнь человека, может происходить из того, что внешнее открытие сущности является очень полезным качеством, если и не всегда для индивида, то для его социальной среды. Так обстоит дело и с формами в искусстве: архитектурная красота выступает как совершенная пропорция тяжестей и несущих их сил, давления и напряжения, короче говоря, как наиболее целесообразная для сохранения и целей произведения структура. Прекрасными нам представляются все пространственные образования, которые наглядно расчлениают пространство и, следовательно, наиболее приемлемы для практических целей, так же как та физическая и душевная действительность, которая с минимальной затратой сил достигает максимального успеха в достижении цели. Но там, где появляется эстетическая ценность, все эти практические цели забыты; наследование, множество само собой разумеющихся опытов давно сделали эти цели бессознательными, они оставили своей форме лишь общее значение, которое некогда получили благодаря своим конкретным содержаниям и которое теперь стало лишь чувствуемым. Это значение целесообразности, из которой исчезла цель, те чисто внутренние, отделенные от материи, давно погружившиеся в глубинную радость и полезность Кант объединяет в исчерпывающей формуле целесообразности без цели. И это представляется мне таким происхождением эстетической действительности, которым не следует пренебрегать; оно вводит ее во всю широту жизни, выводит ее развитие из необходимости и условий ее роста. И прикованной к падениям и проявлениям неодоленности жизни она оказалась бы лишь в том случае, если бы ее очарование обуславливалось также отдельными конкретными целями. Но там, где осталась лишь их форма, лишь их типический смысл и дух, искусство выражает тончайший экстракт жизни; целесообразность, в которой исчезли цели, есть тот «яркий отблеск», в котором дана нам жизнь, так как он возвысился над жизнью — и все-таки вышел из жизни.

К самым своеобразным явлениям в истории духа относится то, что основное эстетическое убеждение Канта получено совсем не из его позитивного отношения к эстетическим объектам, а лишь косвенным путем, посредством научной рассудоч-

ной потребности с полной точностью отграничить понятие прекрасного от чувственно приятного, от истинного, от нравственно доброго. Тенденцией всего его мышления было распределить области бытия между душевными энергиями, которые их воспринимают или создают; острота и справедливость, с которыми он расчленил таким образом внутреннее многообразие субъекта и тем самым и объективного мира, предоставив каждой части принадлежавшее ей, были тем великим жестом, с которым он вступил в развитие философии. Прекрасное, которое ему сначала, несомненно только в самых общих чертах, представлялось как область собственных законов, надлежало определить в его *границах*. Оказалось, что они отличаются от чувственного и нравственного безразличием ко всякой реальности. Чувственный интерес всегда связан с ощущаемым, которое действительно или действительность которого мы желаем; нравственный интерес — с тем, что *должно* быть действительным, хотя оно и очень несовершенно осуществляется. Эстетическое же суждение связано только с образом вещей, с их явлением и формой, независимо от того, лежит ли в их основе осязаемая реальность или нет.

Границей по отношению к познавательным суждениям служит чувственный характер эстетического; высшая точка, к которой здесь направлены движения души, не может быть определена понятиями, на функции которых обобщать все созерцательно-единичное основано *познание*. Вершина, до которой поднимается мышление, — метафизические понятия, которым не соответствует созерцание; эстетическое же чувство относится к созерцаниям, которым не соответствует какое бы то ни было понятие. Это, однако, не означает, что эстетическое суждение произвольно или необоснованно; его основание находится не в определенных, образованных нашей душой понятиях, а в той общей, внутренне гармоничной настроенности, в том органическом, благоприятном для всех целей души напряжении и в распределении ее энергий, которое пребывает по ту сторону всех отдельных событий, поскольку оно — лишь их чистая, отделенная от них функция. Исходя из этой конstellляции, Кант объясняет своеобразие суждения вкуса; оно состоит в том, что никто не может убедить другого в правильности своего суждения, вкуса, как можно убедить в правильности теоретического утверждения; и все-таки высказывая суждение — это и то *прекрасно*, — каждый полагает, что он утверждает нечто значимое, долженствующее, в сущности, быть признанным всеми, в отличие от того, что нравится чисто чувственно, когда каждый

может довольствоваться субъективностью своего чувства. В самом деле, ведь никто не может серьезно спорить о том, вкусны ли устрицы, приятен ли или неприятен запах мускуса; но вопрос, прекрасно ли данное произведение искусства, порождает самые страстные контroversы, будто для этого существует доказательство и разумное убеждение, хотя тысячекратный опыт показал, что это иллюзия. Современного человека вновь столь привлекают в эстетических ценностях неповторимая игра объективной и субъективной точек зрения, индивидуальности вкуса и чувства, которые все-таки коренятся в наиндивидуальном, общем. Это противостояние разрешает кантовское представление: эстетическое суждение основано, правда, на понятиях и целесообразности, но не на *определениях*, а лишь на общем состоянии, как бы на форме души, которую оно принимает при образовании познаний и целей, но которая здесь не движется к ним, а остается замкнутой в самой себе и проявляется только как чувство.

В то время как познание и целесообразность основаны на том, что отдельное, относящееся к более низкой душевной способности представление подчиняется другому отдельному представлению или присоединяется к представляющему собой более высокое понятие или цель, здесь, по толкованию Канта, в эти движения и функциональные отношения вступают все способности души. Конечно, современная психология не может полностью принять это. Она исходит уже не из «способностей души» как конкретных элементов в человеческой природе, которые действуют и входят в определенные взаимоотношения, как люди между собой, а считает эти элементы просто абстракциями, кристаллизованными мифологическим образом в самостоятельные сущности. Однако, быть может, в приведенном несовершенном выражении все-таки содержится прочное ядро. Быть может, эстетическое очарование приводит в движение особенно большие комплексы наших представлений, остающиеся за порогом сознания и допускающие в него лишь общую форму отношений, которые повсюду образуются между ними. Чувство свободы от единичности и односторонности существования при восприятии искусства возникает, может быть, от того, что для нас, как из центра, которого коснулось художественное произведение, становится живой необозримостью единичного, причем не в путанице случайных ассоциаций, а в каждом случае в типичных осмысленных формах отношений, притягательности и связей представлений. Вместо этих реальных отношений психических содержаний Кант полагает «душевные



способности», которые как бы несут на себе отдельные стороны действия и посредством которых он, может быть, нереально, или во всяком случае настолько всеобъемлюще, насколько это возможно, выражает, что отдельное созерцание, в той мере, в какой оно носит эстетический характер, выходит за свои непосредственные границы и взывает к человеку в его *целостности*; ибо наиболее полно это может произойти только тогда, когда вместо каких-либо отдельных содержаний души выступают сразу же все силы, охватывающие, хотя бы потенциально, каждое мыслимое содержание. Именно легкость игры, с которой эстетические элементы действуют в своей индифферентности по отношению к действительности, позволяет такое вступление всех сторон души как целостности, чему препятствовало бы обременение внутренних процессов тяжелыми акцентами действительности. И именно это смутное сознание того, что здесь основополагающие функции духа действуют сами по себе, будучи при этом общими для всех душ, позволяет нам верить, что мы можем не быть одиноки в эстетических суждениях, что такое же суждение вынесет каждый, если только удастся заставить его видеть объект таким же образом. Тогда все различия в эстетических суждениях, вынесенных на одинаковой духовной ступени развития, могли бы происходить только от того, что нам представляется, будто общечеловеческое уже говорит в нас, что чистое отношение и формальная игра наших душевных сил ощущаются как завершенные там, где это еще не произошло, где одного человека убеждают в этом впечатления, недостаточные для другого. — Можно считать эту кантовскую гипотезу убедительной или неубедительной, но очевидно одно: она является первой и одной из самых глубоких попыток примирить в области эстетики индивидуальную субъективность современного человека, отказаться от которой он не может, с наиндивидуальной общностью всех, в которой он не меньше нуждается. Признание, что в столь не подлежащих обсуждению вопросах, какими являются вопросы эстетического вкуса, все-таки есть нечто общезначимое, поскольку они восходят к совершенно наиндивидуальной гармонии наших душевных сил, которые, правда, по индивидуальным и ложным поводам могут начать свою игру, — есть первое вторжение современного духа в область эстетики. Ибо проблемы этого духа должны группироваться главным образом вокруг следующего вопроса: как свобода и многообразие индивидов могут существовать, не переходя в беззаконие и изоляцию. Своим определением эстетических суждений как одной из форм, в которых присутствует

эта проблема, своим решением основного вопроса эстетики, позволяющим наиболее остро ощутить напряжение между индивидуальным и всеобщим в нас и их стремление к примирению, Кант, вероятно, более, чем фактической ценностью этого решения, послужил пробудившейся почти через сто лет потребности связать эстетические проблемы с последними вопросами жизни и содействовал убеждению, что именно в новых трудностях этих сплетений заключено право видеть в них носителей новых решений.

## Лекция 16

**П**ринципиальные жизненные проблемы Нового времени вращаются главным образом вокруг понятия индивидуальности; во всех мыслимых комбинациях и градациях рассматривается, как ее самостоятельность может быть гарантирована по отношению к силе или праву природы и общества или как ей надлежит подчиняться им. Одним из самых всеобъемлющих решений этой проблемы является специфическое деяние XVIII в., вершиной которого является Кант; ибо все его мышление преисполнено понятием индивидуальности, господствовавшим в его время; и окончательным доказательством этого может служить общая форма, в которую кантовская философия заключает жизнь: это — одна из величайших мыслей человечества, появление которой в отдельную эпоху предстает как временное осознание вневременного владения нашего духа.

Идеал свободы и равенства, который воодушевлял XVIII век и который представляется нам сегодня соединением двух взаимоисключающих требований, очень точно выражает неизбежную реакцию на господствующее общественное устройство. Это было время, когда ощущалось, что индивидуальные силы находятся в невыносимом противоречии с их социальными и историческими условиями и формами. Как устаревшие и гнилые, как рабские оковы, в которых невозможно было дышать, воспринимались привилегии высших сословий и деспотический контроль над торговлей и образом жизни, все еще могущественное цеховое устройство, нетерпимость и принуждение, осуществляемые церковью, барщина крестьян, политическая опека над городской жизнью и ограничения в городском устройстве.

Под гнетом этих институтов, утративших всякое внутреннее право, сложился идеал свободы индивида; достаточно освободиться от этих оков, насильственно направляющих силу личности в неестественную для нее колею, чтобы все внутренние и внешние ценности, энергии для реализации которых существовали, но парализовались политическими, религиозными, экономическими условиями, открылись и привели общество из эпохи исторического неразумия в эпоху естественной разумности.

Однако в этом таилось очень опасное заблуждение; сословные, цеховые и церковные узы создали бесчисленные проявления неравенства между людьми, несправедливость которого очень остро ощущалась; поэтому был сделан вывод, что с устранением этих институтов, вместе с которыми исчезнет это неравномерное распределение прав, в мире вообще больше не будет неравенства. Произошло смешение существующих бессмысленных различий с неравенством вообще и утвердилось мнение, что свобода, которая их уничтожит, приведет к общему и постоянному равенству. И это сочеталось с рационализмом XVIII в., для которого предметом интереса был не особенный, несравненный в своем своеобразии человек, а человек как таковой, человек вообще. Подобно тому как в литературе эпохи Революции речь все время идет о народе, тиране, свободе вообще, как в «естественной религии» существует Провидение вообще, справедливость вообще, божественное воспитание вообще, как «естественное право» основано на фикции изолированных и однородных индивидов, так и повсюду все воодушевление относится к абстрактному человеку, всегда и везде одинаковому, ибо все то, что отличает людей друг от друга, устраняется. Основной мотив состоит в том, что в каждом индивиде заключено ядро, которое является сущностным в нем и которое во всех людях одинаково. Теперь ясно, каким образом свобода и равенство столь непосредственно ощущались как единый идеал: как только человеку будет дана свобода, его человеческая сущность, скрытая и искаженная историческими связями и условиями, вновь выступит в качестве его подлинного Я, а оно, представляя в нас общего человека, будет у всех одинаковым.

Так здесь было разработано новое понятие индивидуальности — как действительность и как требование; то и другое не всегда отчетливо разделялось; создалось понятие человека вообще, который все-таки одновременно является индивидом. Человек должен полностью зависеть от себя, нести ответственность только за себя — в полной противоположности всем нор-

мам, которые считали человека лишь членом объединения, элементом коллектива, субъектом наиндивидуального могущества, — но по своему ядру и своему праву этот человек всегда один и тот же; правитель, пишет Фридрих Великий, «человек, как и ничтожнейший из его подданных». Создается впечатление, что изоляция человека от других людей, которую принесло это понятие индивидуальности, была качественно уравновешена и стала выносимой благодаря равенству индивидов.

Кантовское Я, выступившее как единство нашего мышления и его объекта, является философским сублимированием этого представления об индивидуальности. Оно прежде всего — высшая точка, до которой может возвыситься независимость личности от всего исторического, от всех определений и связей вне ее. Я, формирующее все сознательные содержания бытия, не может быть само сформировано каким-либо из них. Освободившись от всех сплетений с природой, с Ты, с обществом, Я обрело здесь свою абсолютную суверенность, оно настолько основано только на самом себе, что на нем может быть основан весь его мир; *laissez faire*<sup>\*</sup>, последовательное выражение этого индивидуализма в экономике, стало знаком самого сущностного и глубокого в нашем духовном существовании: все исторические силы должны предоставить действовать этому Я, так как над ним, даже рядом с ним, нет ничего, и по своему понятию оно *может* идти лишь тем путем, который указывает ему собственная форма его сущности. Не менее выражено в чистом Я второе качество — вернее, отсутствие у него качеств — этого неисторического, не определенного каким-либо индивидуальным свойством человека, который как решающее начало присутствует внутри каждого индивида. Фундаментальное сознание, в котором состоит Я, вообще не означает какое-либо определенное представление, так как оно лишь его носитель, в качестве сознания оно лишь совершенно общее чувство того, что я вообще существую. Это устранение в Я всего индивидуального и действительно данного содержания служит соответствующей основой для равенства всех Я, ибо лишь посредством него можно мыслить «человека вообще»; любое определенное качество неизбежно устранило бы всеобщность. Упрек в том, что атомистический субъект естественного права, естественной религии, человеческих прав не есть нечто определенное и поэтому вообще есть ничто, Кант, возвышая его, преобразует в право и необходимость: общечеловеческое открывается как

---

<sup>\*</sup> Предоставляйте действовать (как угодно) (франц.).

действенная форма, посредством которой осуществляются все определенности. То, что мы вообще мыслим, еще не есть, правда, отдельное содержание мышления, но и не есть поэтому ничто. Это Я — гениальный выход, благодаря которому всеобщее, которое как будто полностью улетучилось, все-таки получает значение, даже необходимость существования, единственную действительную необходимость, так как все единичное и определенное предстает по отношению к нему как нечто случайное и от этой необходимости зависящее. Для представления того времени исторический, меняющийся и качественно индивидуализированный человек в его отношении к человеку вообще, к чистому, всегда одинаковому, сущностному человеку в нас, для него это — абстрактный тип того, как психологический, субъективный, случайный человек, определяемый Кантом как наше эмпирическое Я, относится к чистому Я в нас — аналогия, включающая в себя не только фактическую сторону, но и ценность обоих сравнений. Так же как в тогдашнем практически-социальном образовании идеала, здесь гносеологически мир поставлен на Я, но на полностью общезначимое Я.

Исходя из этого понятия индивидуальности становится понятным тот своеобразный факт, что просвещенный идеализм, предоставлявший человеку абсолютную свободу передвижения, неограниченные права личности, был вместе с тем часто столь нетерпимым, властным и лишенным понимания индивидуальных убеждений. Ибо предпосылкой этой свободы было то, что она — свобода однородных по своей сущности индивидов; не разрушая своей системы, она не могла признать, что теоретическо-практические свойства людей могли быть в их последней абсолютной основе различными. С полной отчетливостью это выражает классик той эпохи в области философии религии: тот, кто согласен с самим собой, должен быть согласен и с ним — притязание, которое не является бессмысленным лишь при полном равенстве внутренней структуры всех индивидов. Другая формулировка этой мысли: объективно истинное, фактически необходимое познание есть познание субъективно всеобщее, узнаваемое по совпадению его у всех возможных субъектов; тем самым познание становится продуктом единственно общего всем, общечеловеческого в нас, надисторического, надиндивидуального «человека вообще», который относится ко всем отдельным индивидам как общее понятие к его экземплярам. При убеждении, что в нас говорила эта последняя инстанция, может быть обретена единственно возможная истина, которая состоит в непротиворечивости человека самому себе,

одновременно, следовательно, и в невозможности того, что другой будет ему противоречить: поскольку существует лишь одно Я, может существовать лишь одна истина для всех. Чистое кантовское Я есть всеобъемлющее выражение этого понимания: по мере того как его форма становится абсолютно действенной — что, правда, может происходить лишь в бесконечном приближении — открывается *та* истина, которая должна быть безусловно всеобщей. Тем самым объект в прежнем реалистическом смысле может отпасть, так как истина требует ориентации уже не на него, а на равные для всех внутренние критерии. Так идеализм, выведение всей объективности из условий духовности, оказывается последовательным синтезом понятия индивидуальности XVIII века: если суверенность Я, которой он учит, вообще превращает объект в продукт субъекта, то принципиальное равенство сущностного ядра во всех субъектах гарантирует, что легитимированный им, ибо из него созданный объект, действительно объективен, т.е. необходим для всех и общезначим.

Этот индивидуализм — коррелят механистически-рассудочного понятия мира. Ибо это понятие впервые аксиоматически установило, что мир для всех людей один, — что вызывает сомнение повсюду, где последнее основание постижения определяют меняющиеся инстанции души, религиозности, воли. Идеализм лишь перевернул порядок мыслей: мир для всех, т.е. объективно, один, так как все субъекты в качестве постигающих мир равны. Поэтому идея, что каждый обладает своей особой истиной, была бы для Канта противоречивой и неприемлемой. Ибо все различия существ, которые предоставляют современному миру эту возможность, коренятся для него в чистом Я, в неизменном тождестве которого растворяется все многообразие эмпирического мира, когда речь идет об образовании объектов, т.е. об истине. Особая форма, в которой в XVIII в. выступало чувство личности, не допускала, чтобы различие личностей вело к индивидуальной окраске их образов мира, их теоретического отношения к бытию. В соответствии с этой формой можно сказать, что мы не *суть*, собственно говоря, индивидуальности, а только *имеем* индивидуальность: последнее решающее бытие в нас обладает, правда, на своей являющейся поверхности достаточным количеством личных различий, но они не нисходят до самого чувства личности, а поэтому и не поднимаются до бытия, которое образуется в виде объекта высшей синтетической энергией нашей сущности, нашим Я. Кант метко определил однажды нравственно-правовое поведение в

формуле, точно характеризующей идеал свободных, обладающих равными правами вследствие их однородности индивидуальностей следующим образом: каждый должен обладать таким количеством свободы, которое совместимо со свободой другого. Поэтому в вопросах познания не может быть «свободы» даже в том смысле, что особенность индивидуальности продолжается в особенности теоретического бытия. Ибо эта свобода не была бы совместима со свободой всех остальных, она означала бы для Канта, для которого истина может быть только объективной, т.е. значимой для всех истиной, борьбу всех против всех; понятие объективного познания исключает всякую попытку субъекта насилловать свободу других, ибо оно непосредственно призывает его реализовать притязание на общезначимость, которое связано с происхождением этого познания в нас из наиндивидуального.

Совершенно очевидно, в какой степени эта форма индивидуализма господствует и в моральной философии Канта. Ибо ее основной мотив — что абсолютная свобода и самостоятельность воли ведут к действиям, которые могут быть законом для всех остальных, — лишь философское преобразование идеала свободы и равенства, полная глубокого смысла попытка перевести механическую рядоположность двух этих требований в органическое развитие одной тенденции жизни. Тем, что здесь устанавливается нормативный индивид, который использует свою свободу не для индивидуального обособления, а для закономерного сравнения со всеми; тем, что Кант считает даже логически необходимым связать это со свободой, — он формулирует возникшее в исторической ситуации XVIII в. жизненное чувство, в котором автономия и собственная ответственность отдельных людей находят свое обоснование, а также свое следствие в тождественности их сущностного ядра; это тождество было необходимо, с одной стороны, как внутренняя действительность, с другой — как идеал, который должен быть разработан, чтобы стали возможны положения естественного права, естественной религии, политики Революции, отчасти и либеральной экономики, но чтобы стал возможным и категорический императив Канта.

В этом пункте в кантовской картине жизни проявляется тот недостаток, дополнить который дано было лишь современному разработанному в XIX в. понятию индивидуальности. Автономное Я, в котором сходятся все теоретические и практические нити, вследствие своего априорного равенства с каждым другим Я совершенно бесцветно. Оно обладает, правда, абсолютным фор-

мальным единством вне своих отдельных высказываний, но тому, что можно назвать *характерологическим* единством личности, в этой системе вообще не уделяется внимание — особому тону и ритму, которые делают каждую личность чем-то неповторимым, качественной особенностью всего ее поведения. Признавая эту обособленность индивида не только как факт, но и как значимость и ценность, мы получаем совсем новый идеал индивидуальности, который, однако, был еще далек от решающего круга мыслей XVIII в. и противоречил бы ему. В практическом отношении Канту известна, с одной стороны, только «личность» как точка, доступная сама по себе лишь добру и злу, совершенно общему определению, содержащему только количественные различия, с другой — отдельное деяние, лишь механически объединенное с другими в «эмпирический характер», в действительности же совершенно изъятое из общей связи внутренней жизни, в котором повторяется индивидуализм личности; единственная ценность этого деяния заключается в мере нравственности, представляющей его совершенно изолированным, тогда как его значение в качестве выражения этой отдельной личности, его смысл в образе качественно определенной души, который не может быть отражен на моральной шкале, вообще не принимается во внимание; в конечном итоге это подобно тому, как если бы объект в области экономики рассматривался только с точки зрения его денежной стоимости без всякого интереса к его специфическому содержанию, полностью стоящему вне этого общего, одинаково значимого для всех многообразных качеств масштаба. Как для деизма существовал только абстрактный Бог, для естественного права — только абстрактное право, так для Канта существовали лишь абстрактная добродетель и абстрактное счастье, которые в нас соединяются и которые, собственно говоря, его Бог мог дать нам лишь извне. Нигде не ощущается внутреннее единство жизни Я, из которого происходит как одно, так и другое, оба они — для себя существующие миры, в случайной точке пересечения которых находится человек. И это понятно, ибо для него индивидуальность, которая, вместо той только внешней единственной точки пересечения, полагала бы изнутри продуктивную особенность, остается вне поля зрения. *Собственное* в человеке выступает только тогда, когда у него есть своя собственная добродетель и свое собственное счастье, только тогда неповторимое в нем осознается им как общность этих отдельных единичностей. Для Канта дифференцированная, обособленная своими свойствами личность, находящаяся между формальным Я, которому соответствует общее «человечество в каждом человеке», и отдельным действием, полностью выпада-



ет. Вне его внимания остается, что значение наших действий и свойств может заключаться именно в том, что они отличают своих носителей от других, что в этом состоит другая, также глубокая собственная ответственность, что это прекрасное многообразие душевного бытия обосновывает ценность и богатство жизни вне количественно градуированной нравственности. Между теми людьми, ценностью для которых было лишь человечество, человек вообще, могло существовать в лучшем случае различие *воли*, тогда как упомянутое качественное различие относится к природному *бытию* и его различия не должны были глубоко проникать в последние ценности личностей, так как могли этим разрушить сущностное и справедливое равенство всех. От людей можно требовать одинаковых действий, но не одинакового бытия; поэтому бытие, на которое воля не влияла или влияла лишь опосредствованно, должно быть исключено из состава ценностей и сохранять в крайнем случае значение неразличенной в себе основы всего человеческого вообще. Те, кто верит в одинаковую природу людей, всегда склоняются к морализму, ибо в этом тождестве бытия они обретают подходящую предпосылку для общезначимого и поэтому радикального императива.

Таким образом, понятие индивидуальности, сложившееся в исторической ситуации XVIII в., оказывается основным мотивом, с одной стороны, теоретической, с другой — практической философии Канта. Однако эта интерпретация человеческого бытия, в основе которого лежит идея свободы и равенства, исторична не в том смысле, что оказывается при изменении обстоятельств устаревшей. Напротив, я думаю, что она, подобно ряду мыслей эллинизма и христианства, переживет время своего господства в качестве сохраняющегося *элемента* толкования жизни и образования идеала. Новое представление о смысле индивидуальности, возникшее в XIX в. под влиянием Гёте, Шлейермахера и романтиков, не просто вытеснило эту идею, а сосуществовало с ней, дополняя ее или соперничая с ней. Решающее различие заключается в отказе от идеала равенства. После того как принципиальное освобождение индивида из коллективных, догматических, чисто традиционных связей было завершено, оно нашло свое продолжение в том, что получившие самостоятельность индивиды захотели отделиться и *друг от друга*, и поднялось до *нравственного требования*, чтобы каждый человек осуществлял как бы идеальный образ самого себя, непохожий на других. Правда, в ряде случаев это приводило и к модификации свободы. Ибо этот новый индивидуализм служит выражением разделения труда, тогда как тот первый — выражением свободной конкуренции. Чем диф-

ференцированное и своеобразнее индивиды, тем больше они зависят друг от друга. Это ведет к созданию организации многообразных односторонностей, которая, указывая отдельному человеку его место, дает целому господство над ним. Поэтому в таком идеализме легко возникают антилиберальные склонности, и он во всех своих специфических чертах противостоит кантовскому пониманию; однако противостоит так, что в нем совершенно различные картины жизни все-таки предстают как дополнения к сказанному Кантом. Например, у Ницше, в работах которого индивидуализм XIX в. наиболее радикально и решительно направлен против практической и этической оценки, данной Кантом. Для Ницше высшая природа человека проявляется не в делах и действиях, а именно «в несообщаемости, в инобытии, в дистанции по рангу». Однако она отнюдь не ведет к идеалу кооперации; он отвергает как всякую реальную и внутреннюю, так и идеальную зависимость от общества, которая для Канта следует из одинаковой природы людей. Тем не менее благодаря этому развитие индивидуальной свободы, которая достигла в учении Канта *одной* из своих вершин, прошло только еще один отрезок пути. Посредством понятия надэмпирического Я Кант совершил одно из великих освобождений личности, составляющих жизненную проблему Нового времени: до той границы, до которой это понятие значимо, человек освобожден от зависимости от природы; уступая ей эмпирическому человеку, Кант обретает для сущностного и абсолютного нашего существа полную независимость от всего, посредством чего подчиняли нас себе причинные связи вещей. Однако вследствие того что смысл и содержание этой свободы были положены идентичными выполнению долга в обществе, Я оставалось подчиненным обществу; следствие, оставшееся у Канта идеальным и отчасти наивно-неосознанным, было затем подхвачено историзмом и социализмом и привело индивида в безнадежную материальную и нравственную зависимость от социальных сил. Ницше попытался произвести второе освобождение. Для него существование общества не является смыслом индивидуального существования, а наоборот, вся история общества — лишь средство создать высшие ценности личности. Не связи и бытие друг для друга в человечестве, а суверенность высших личностей составляет для Ницше решающий смысл жизни нашего рода. Независимо от того, удалась ли эта попытка, целью ее было освободить человека, его глубочайшие внутренние ценности от второй великой потенции, против которой выступало его стремление к самосохранению, освободить от общества, подобно тому как Кант освободил его от другой потенции, от природы. Таким образом, учение, выступив-

шее как резко противоположное кантовскому, оказалось в конечном итоге продолжением той же жизненной тенденции в истории духа, первая задача которой была в принципе осознана в учении Канта.

Я уже указывал, что форма, которую индивидуализм получил в XVIII в. и у Канта, не была просто заменена новой, возникшей в XIX в., — обе их можно определить как индивидуализм свободы и индивидуализм единичности или как количественный и качественный — та и другая форма продолжали существовать. Каждая из них предлагает особый идеал в соответствии с особыми душами людей и особыми проблемами, и создается впечатление, что едва ли не важнейшей задачей нового века будет синтез обеих. Если такое предвидение будущего — дело личной установки духовного взора, то предложенное здесь общее толкование кантовских работ может претендовать лишь на незначительное превосходство над чисто индивидуальным видением — ни оно, ни какое-либо другое не должны быть вытеснены изложенным здесь. Ибо различные интерпретации Канта существуют *параллельно*, каждая удовлетворяя притязаниям определенных разновидностей духа; в своей борьбе они стремятся не к полной победе одной из них, а к провозглашению живой игры различных способов постижения и оценок, которая связана с богатством душевного бытия и поэтому не только не может, но и не должна завершиться миром. Кант принадлежит к тем великим умам, образ которых меняется вместе с изменениями истории, потому что они входят в ее развитие и играют все время как бы различные роли. И их воздействие на мировую историю выражается не столько в объективной однозначности, сколько в такой изменяемости, в множестве, широте и страстности связанных с ними напряженных противоположностей. Ибо в своем величии они приближаются к природе, которая также не говорит нам однозначно, как ее следует понимать, а дает право каждому духу и требует от него подтвердить значимость собственного бытия и умения в толковании ее.

## Предисловие

Эта книга задумана не как биография и не как интерпретация и признание достоинства гётевской поэзии. Мой вопрос таков: *в чем духовный смысл гётевского существования вообще?* Под духовным смыслом я понимаю отношение существования Гёте и его высказываний к основным категориям искусства и интеллекта, практики и метафизики, природы и духа — и развитие, которое эти категории получили благодаря ему. Речь идет о последних свойствах и мотивах его духовности, формирующих его поэзию и его исследования, его деятельность и его мировоззрение, — о «прафеномене» Гёте, который едва ли воплотился полностью в каком-либо отдельном проявлении, но стократно преломился во всех его противоречивых, предвещающих, чрезвычайно многообразно дистанцированных утверждениях и намерениях. То, что он говорит о своих усилиях в исследовании природы — они направлены на закон, который в явлениях можно обнаружить лишь в виде исключений, — определяет, быть может, и отношение гётевского существования к феноменам его жизни, которое мы здесь пытаемся найти.

Данная работа — полная противоположность исследованию, которое можно было бы озаглавить: Жизнь и творчество Гёте. Здесь речь идет о чем-то третьем: о чистом смысле, о ритмике и значении сущности, формирующихся, с одной стороны, во временной личной жизни, с другой — в объективных свершениях, в том, как понятие реализуется в душе, которая его мыслит, и в вещи, содержание которой оно определяет. Если где-либо, то только у Гёте может быть найдено это третье, эта «идея Гёте», ибо соответствие ее отражения в субъективной душевной жизни и в созданных творениях выступает здесь в неповторимой непосредственности и полноте. Мое намерение я могу

определить и как стремление проецировать гётевскую жизнь в неутожимости ее саморазвития и продуктивности на плоскость вневременно значимой мысли. Для этого необходимо, правда, повсюду удлинить линии, вывести их за пределы его мышления и творчества, ибо только таким образом можно определить их характер и значение. Как при всяком изображении духовной личности, в тех случаях, когда мы стремимся не к знанию, а к пониманию, к обнаружению не единичных фактов, а их связи, здесь в центре нашего внимания стоит созерцание индивидуальности; будучи созерцаемой, она не может получить своего непосредственного словесного выражения; можно только пытаться воспроизвести ее посредством суммы фрагментарных образов, мотивы которых в каждом данном случае определяются глубочайшими духовно-историческими понятиями нашего истолкования мира и жизни. Поэтому я отнюдь не счел бы себе упреком, если бы кто-либо высказал мнение, что в каждой главе можно прочесть то же, что во всех остальных.

Все дело в том, чтобы задача была вообще в принципе поставлена. Фрагментарные определения ее содержания, которые я предлагаю здесь для ее решения, могут быть у других исследователей иными. Постоянно меняющиеся у Гёте возможные точки зрения, ведущее через все противоположности развитие его долгой жизни допускают необозримое количество толкований ее единства и полноты. Предположение, что одно из них удалось настолько подтвердить документально, что оно исключает все остальные, я счел бы в данном случае, исходя из природы предмета, личности и возможных доказательств, самообманом. Гётевская жизнь в ее единстве не может быть заключена в какие-либо логические рамки. Поэтому понимание ее нельзя «доказать» цитатами (им всегда могут быть противопоставлены обратные по своему значению). Общее значение Гёте, который сам называет все созданное им непрерывной исповедью, всегда окажется, будет ли это признано или нет, также исповедью интерпретатора.

## Глава I

# Жизнь и творчество

**Е**сли жизнь духа отличается от жизни телесного организма тем, что она не просто *процесс*, а обладает также *содержанием*, то в области практики это находит выражение в том, что и действие, будучи первоначально только процессом, сценой непрерывного самодовлеющего течения жизни, на подлинно человеческой ступени развития производит некий *результат*. Здесь следствие действия уже не вплетается совершенно непосредственно в жизненный ряд, из которого произошли породившие его силы, но пребывает как существующее вне их, хотя и постоянно втягиваемое в них образование. Тем самым жизнь теряет свою субъективность, ибо эти возникающие из нее продукты обладают собственными нормами и вводят свои значения и следствия в чисто объективный порядок. Такая возможность перемещать результаты жизненных энергий в сферу как бы по ту сторону субъекта ставит культурного человека перед дуализмом, для выхода из которого он обычно находит довольно одностороннее решение. Заурядные люди одного типа живут только субъективной жизнью, содержание каждого момента для них не что иное, как мост между предшествующим и последующим моментом жизненного процесса, и в нем оно остается; в экономическом понимании такая судьба людей, которые работают сегодня только для того, чтобы жить завтра. Люди другого типа стремятся лишь к созданию объективного, независимого от цены собственной жизни и результата; ценность их труда состоит для них в его чисто объективном нормировании. Люди первого типа никогда не выходят в своей жизненной интенции за пределы своей личности, люди второго типа никогда не возвращаются в нее, они действуют как бы не из себя, а из некоего безличного порядка вещей.

Сущность же гения состоит в том, что он представляет собой органическое единство этих как бы механически разъединенных элементов. Жизненный процесс гения проходит в соответствии с этой внутренней, ему одному присущей необходимостью, но содержание и результаты этого процесса имеют такое значение, будто они созданы нормами объективного порядка и соответствуют идеальным требованиям предметного содержания вещей. Впечатление исключительности, существенная черта гения, объясняется тем, что обычно не совпадающие

или лишь случайно совпадающие ряды жизни и ряды объективных ценностей образуют в нем единство. Этим и объясняется, что в зависимости от того, с какой стороны рассматривают гения, он представляется то следующим лишь собственным законам, отвергающим мир, опирающимся только на свои силы человеком, то чистым сосудом объективной необходимости, Бога. Гёте делает гением то, что в нем, быть может, больше, чем в любом другом человеке, субъективная жизнь как бы само собой разумеющимся образом находила свое выражение в объективно ценном созидании в области искусства, знания, практической деятельности. На этом созидании ценных содержаний жизни из непосредственного, только самому себе повивающегося жизненного процесса основано решительное гётевское неприятие всякого рационализма с его обратной направленностью — выводить жизнь из ее содержаний, лишь из них придавать жизни силу и право, ибо самой жизни рационализм не доверяет. Глубокое доверие к жизни, которое во всем проявляется у Гёте, есть выражение этой гениальной основной формулы его существования.

Он был несомненно более чем кто-либо «человеком дел» из всех когда-либо существовавших. Однако это свойство было заложено в самой его природе и вполне и всецело мирилось с тем, что ему было совершенно чуждо телеологическое рассуждение «деловых людей»: к чему это приведет? Уже в возрасте тридцати семи лет он говорит, что «готов посвятить всю свою жизнь изучению вещей» — «ничуть не заботясь о том, насколько я продвинулся в этом и чего я достигну». Это характеризует человека, жизнь которого развивается из внутреннего центра, определяется только его собственными силами и тем, что он считает необходимым, для которого завершенное творение лишь естественно возникший продукт, а не цель, подчинившая себе его деятельность. Это остается существенной формой жизни Гёте и тогда, когда субъективность молодости с ее направленностью на совершенствование личного бытия давно уже сменилась чисто объективным отношением к жизни, направленностью на знание и использование *вещей*. Процесс собственной жизни представлялся ему в ее внутренней инстинктивной надежности, как бы по ту сторону протиеоположности субъекта и объекта, и он мог отдаваться ему с простотой и спокойствием, ибо в его бытии была заключена уверенность, что именно этим он создает объективно правильное и ценное. Это бытие больше всего соответствовало лейбницевской надежде — совершенное зеркало мира, создающего, однако, свои образы как развитие собственных сил. Сознывая это сопоставление

элементов, он пишет Шиллеру по поводу «Вильгельма Мейстера»: «Мне бесконечно дорого Ваше свидетельство, что я и здесь создал в соответствии с природой *произведения* то, что соответствует моей *природе*». Это единство жизни и идеи лежит также в основе следующего высказывания: «Моя идея превосходного никогда значительно не превышала на каждой ступени моей жизни и моего развития то, что я способен был сделать на каждой такой ступени». Это, конечно, противоречит обычному представлению об идеальном поэте, который должен стремиться к абсолютным недостижимым высотам, но очень точно выражает, что в данном случае *содержание* жизни обретает свою идеальность из характера ее *процесса*, а не из сферы вне ее, какой бы ценной она ни была. Поэтому в тех случаях, когда Гёте указывает на принципиальное несоответствие произведения тому, чем оно должно быть, он имеет в виду несоответствие произведения не его «идее», а внутренней жизни, которая хочет выразиться в нем: «Вертер» и все эти побрякушки не более чем детский лепет и сотрясение воздуха по сравнению с внутренним свидетельством моей души!». Ему была совершенно чужда та целесообразность, которой гордятся люди дела и которая ведет к тому, что жизненный процесс притягивается целью, а не произрастает из корня; именно это относится к тем последним мотивам, которые побуждали его отказываться также от всякого телеологического исследования природы. То, что он говорит о природе — «Она слишком величественна, чтобы стремиться к целям, да ей это и не нужно», — в значительной степени относится к нему самому. И для него его творение было не целью его работы в обычном смысле, а ее результатом; все это следует, конечно, понимать только в принципе и в целом. Однако ряд черт, которые он сам определяет как характерные для его сущности, полностью входят в процесс его жизни лишь в том случае, если принимать во внимание эту направленность. Так, часто повторяемое им замечание, что из всех пороков, от большинства которых он по своей природе отнюдь не может считать себя свободным, только зависть ему совершенно чужда. Тот, кто занят только своим произведением и из него черпает движущую силу своей деятельности, может легко стать завистником, так как его произведение находится в одном ряду с другими, а это вызывает сравнение; если же самоцелью является развитие собственной силы, то при такой направленности произведение с самого начала стоит вне всякого сравнения; в его создателе, для которого творение, объект возможной зависти, как бы только акциденция активного существования, зависть не находит точки приложения. Именно поэтому Гёте не придавал особого значения



признанию — оно ведь всегда связано с произведением; свою награду он обретал в самом творчестве, а не в творении. В этом можно видеть чистейший пример спинозистской *beatitudo*<sup>\*</sup>, которая — не *praemium virtutis*<sup>\*\*</sup>, а *virtus ipsa est*<sup>\*\*\*</sup>. Поэтому ему явно неприятны все сравнения людей, которые исходят из различной ценности их произведений, поэтому он столь решительно отклоняет сравнение его с Шиллером и, сопоставляя себя с Шекспиром, ставит не его произведения выше своих (что он, впрочем, исходя из объективной точки зрения, непременно бы сделал), а говорит о *натуре* Шекспира, о том, что он — «существо высшего рода, которое мне надлежит чтить». При правильном понимании чистейший феномен этой жизненной интенции можно найти в странных высказываниях Гёте о профессии и любительстве. «Только не видеть в своих занятиях профессию! Это мне претит», — говорит он, когда ему почти шестьдесят. «Все, что я могу, я хочу делать играя, как мне придется и пока я испытываю от этого удовольствие. Так я бессознательно играл в молодости, так я хочу сознательно действовать всю остальную жизнь». Еще в последний год жизни он порицает поэтическое произведение, в котором «нет подлинной легкости, оно выглядит как *достигнутое с усилием*».

*«Was willst du, daß von deiner Gesinnung  
Man dir nach ins Ewige sende?  
Er gehörte zu keiner Innung  
Blieb Liebhaber bis ans Ende»\*\*\*\*.*

Ничто не может казаться более парадоксальным, чем эта установка на любительство и игру того человека, который со страстной ненавистью преследовал дилетантизм и постоянно подчеркивал, как он всю жизнь не щадил себя, работал, когда каждому дозволялось отдыхать, как, например, в течение пятидесяти лет его геогностических исследований для него не существовало горы слишком высокой, шахты слишком глубокой, штольни слишком низкой. На точке пересечения этих противоречивых признаний и следует проникать в сущность Гёте. Не-

---

\* Блаженства (лат.).

\*\* Награда добродетели (лат.).

\*\*\* Есть сама добродетель (лат.).

\*\*\*\* «Что выберешь ты в облике своем,  
С чем в вечности бы даже не расстался?

— Одно: что в цехе не был ни одним  
И до конца любителем остался».

Пер. Б.В.Шапошникова

приятие профессии и «цехов» отнюдь не крайний индивидуализм (ведь он, наоборот, призывает к совместной деятельности и жалуется на «монологизирование» исследователей); речь у него идет о том, что труд всей жизни должен быть определен фиксированным, идейно предустановленным содержанием. Любительство и игра означают только то, что жизненная энергия должна действовать в полной независимости от всего внешнего, которое, как ни ценно оно само по себе, может устанавливать для жизни в качестве директивы нечто *в принципе* ей чуждое. Более того, он отделяет даже содержание результата как несущественное от жизненного процесса, из которого этот результат происходит и проистекает: «Значение человека не в том, что он оставляет после себя, а в том, что он действует и наслаждается и побуждает действовать и наслаждаться других». И еще решительнее: «В жизни все дело в самой жизни, а не в ее результате». В понимании Шиллера это означает: человек лишь тогда полностью человек, когда он играет, — т.е. в игре как формальном принципе человек отбрасывает все идущие от предмета как такового детерминации, проявиться стремится лишь энергия его существа, его не обременяет больше тяжкая чуждость вещных порядков, и то, к чему он приходит, определяется лишь его собственным волением и умением. Однако такая игра не исключает величайшего напряжения, даже величайшей опасности. Следовательно, в этом смысле непрерывный изнурительный труд Гёте был игрой; глубокая серьезность его деятельности, готовность полностью отдаться предмету, преодоление постоянных трудностей — все это входит в процесс его жизни, в то, как он развивается из самого себя, движимый собственными, коренящимися в нем силами. Все многообразные трудности, возникающие для большинства людей из противостоящего, гетерогенного их собственной жизни порядка вещей, составляли для Гёте само собой разумеющуюся глубину жизни; так же как завершение произведения, которого большинство людей достигают лишь ценой отказа от своей самости, подчиняясь приходящему извне регулятиву, для него само собой разумелось и не требовало антиципации плодоносного процесса созревания, который должен быть лишь сам по себе совершенным, чтобы совершенным был плод.

Этим объясняется также невероятное количество созданного им, что, однако, если я не ошибаюсь, никогда не заставляло его жаловаться на действительное переутомление, хотя он принципиально не подавлял сетования на такого рода внешние страдания. Поскольку он ставил свои главные задачи исходя

из внутренней необходимости и своего развития, он всегда обладал и силой для их выполнения, и, наоборот, он мог ставить задачу для каждой силы, которой он обладал. У современного человека столь ненавистный Гёте «профессионализм» бесчисленное множество раз дробит задачу и направленную на ее выполнение силу. Растущая объективация жизни требует от нас свершений, мера и следствие которых обладают собственной, потусторонней для субъекта логикой, что требует от него трудной субъективно, нецелесообразной затраты сил. Чувство современного человека — будто он недостаточно трудился, если не трудился чрезмерно, — становится понятным; ведь фактически он при такой констелляции субъективно работает слишком много, будучи вынужден заполнять с сознательным напряжением пробелы своей спонтанности, чтобы удовлетворить иную по своей ориентации объективность, тогда как ряд его возможностей и сил не находят сферы для своего применения. То, что в жизненных интенциях столь многих современных людей рационалистическая, даже бюрократическая, регулирующая неорганически сростается с анархической бесформенностью, объясняется в конечном итоге этим раздвоением субъективной и объективной обусловленности их деятельности — тогда как Гёте вследствие единства того и другого, «играя», выполнял непрерывную и интенсивную работу.

Конечно, действительность никогда не соответствует абсолютности и четкости схематизма, необходимым при изображении личности, поскольку она являет собой осуществление идеи. Приближение к идее, которое только и может быть доступно даже самой совершенной натуре, должно рассматриваться как полностью достигнутое в своеобразном преобразовании, которому человек подвергается в рамках идеи; ведь здесь все дело не в большем или меньшем, а только в качественном определении, в понятии вообще. В нашем случае это общее правило находит свое подтверждение в ряде составных частей гётевского творчества, которые как будто полностью разрушают гармонию обеих сфер. В наследии Гёте множество бесспорно совершенно незначительных произведений — художественных, полностью лишенных эстетической ценности, теоретических, удивительно плоских и неверных. Однако так их можно оценивать лишь по шкале чистого значения их содержания. Вместе с тем мы воспринимаем их как необходимые промежуточные точки неизмеримо ценного развития, как места отдыха и передышки, как обходные пути пустынной местности, как странности, которые таинственным образом относятся к фактическим (не логическим по своему содержанию) условиям

целого. Их внутренняя витальная сторона имеет совершенно иное значение, чем их объективация в ее выражении. Вообще можно заметить, что великие художники часто оставляют нам такие слабые произведения, равные которым никогда не встречаются у посредственных художников-эпигонов. Ведь они создают свои произведения, исходя из данного, достаточно ценного понятия, которое неизменно служит им образцом и критерием. Творение же того, кто создает его с присущей ему оригинальной продуктивностью из последнего глубоко личного источника жизни, подвержено всем колебаниям жизни; у такого художника идея тождественна жизненному процессу, тогда как у эпигонов она лишь привходит в него, но поэтому она и должна сопутствовать жизни в ее падениях и неизбежных слабостях. Именно то, что делает творение Гёте столь несравненным, что оно в каждое мгновение представляет собой непосредственную пульсацию его жизни, делает его во многие такие моменты слабее произведений посредственных художников, которые регулируются нормой, уже противостоящей жизни. Таким образом и в этом заключено объективное значение, присущее этим произведениям вне факта их создания в данное время; внутри существования Гёте, внутри того порядка, который объективно нормируется категорией Гёте, они столь же на своем месте и столь же легитимированы, как «Тассо» и «Избирательное средство» внутри того порядка, где действуют объективные категории эстетики. Это отнюдь не относится ко всем проявлениям индивидов вообще, напротив, бесчисленному множеству их свойственно своеобразное поведение, граничащее с «безответственностью». Мы совершаем много актов, за которые в качестве их бесспорных субъектов несем полную внешнюю ответственность, но ощущаем при этом, что эти акты, хотя бы частично, питаются из источников, которые возникают не в нас, а лишь протекают через нас: возникают же они из социального принуждения, из традиций, из физических условий. Подобные акты по своему, так сказать, *terminus a quo*<sup>\*</sup> принадлежат не нам, они исходят не только от нас. Однако существует ряд других актов нашего рассудка и воли, которые, быть может, полностью возникают в нас, но не совпадают с развитием и с общим образом нашей личности, они как бы случайно и не связанные друг с другом лежат в душевном пространстве вокруг нашего подлинного Я, и оно не составляет их *terminus ad quem*<sup>\*\*</sup>, они не направлены на нас. При этом они могут составлять ценную и значительную принадлежность какой-либо вне нас находящей-

---

\* Исходной точке (лат.).

\*\* Конечный пункт (лат.).

ся объективной структуры и содействовать ее созиданию, — но для структуры и смысла нашего Я они не могут служить материалом. Ведь в конечном итоге наше Я есть также объективное образование, и то, что возникает в нашей душе просто как факт, может проскользнуть мимо этого образования и так же не оказать воздействия на его построение и постепенное раскрытие его смысла, как на научную, художественную или социальную систему ценностей. Но они могут, как было сказано, иметь большое значение для этих систем, не принося при этом ничего в идею и построение нашего Я как единой ценностной связи. Здесь, следовательно, возникает вопрос об особой категории значимости наших актов, по достижению или недостижению которых отнюдь нельзя судить о том, умны ли они или глупы, эффективны или слабы, хороши или дурны в соответствии с объективной шкалой ценностей. Случайность отношения, существующего между нашими актами как простыми душевными фактами и как ценностями внутри предметных рядов, находит свое продолжение и в отношении между душевными фактами и значением их содержания для построения нас самих в качестве объективных личностей, замкнутого жизненного образования. Эта случайность совершенно так же, как и первая, преодолены в существовании Гёте в большей степени, чем мы обнаруживаем у других людей. Там, где проявления его внутренней жизни недостает объективной значимости в интеллектуальном, эстетическом и, быть может, даже в моральном смысле, это компенсируется их значимостью для смысла, необходимости, целостности его личности, которая ведь представляет собой объективную идею и объективное образование. И в этом право — столь оспариваемое с первой точки зрения — сохранять и ценить все неудачное, непонятное, будто бы случайное в его проявлениях как в определенном смысле ценное и созданное идеей. В его образе выражена, пожалуй, больше, чем в любой другой исторической личности, столь высокая культура именно потому, что все созданное им шло из целостности его внутренней глубины, все принятое им проникало в эту целостность.

Принимая все это во внимание, становится очевидным, что исключительность его существования — по своему уровню — заключается в следующем: содержание его деятельности в каждом ее пункте составляет единство, независимо от того, рассматриваем ли мы его в аспекте жизненного процесса как его естественный результат или с точки зрения идеального порядка вещей, — к которым оно по своему смыслу относится и будто оно создано этими нормами, — как равнодушное к жизненно-личностному опосредствованию. Казалось чрезвычайно ве-

роятным, что натура, которая столь исключительно следует собственным законам, пересечется в самых случайных углах с законами вещей. Вероятность этого была необычайно велика, и тем сильнее было счастье и чудо гармонии, вернее, тем сильнее было счастливое чувство, что это не чудо. Совершенно ясно он говорит об этом, как о чем-то само собой разумеющемся, в начале своего итальянского путешествия: «Иногда у меня вызывает страх, что столько в меня проникает извне, чему я не могу воспрепятствовать, — *и все-таки все развивается изнутри*». В тех случаях, когда обе эти значимости духовного содержания разделены по ценности и смыслу своей интенции, созданное ими легко может оказаться чем-то неорганическим, даже механическим, ибо оно развивается из принципа, противоположного жизни, и поэтому представляется скорее составленным из уже существующих частей, а не живым, выросшим из жизни образованием. Гёте ощущал эту разницу, она живо являла себя ему в его самосознании. «...Как следует понимать, что поэт и все подлинные художники должны родиться таковыми. Их внутренняя продуктивная сила должна свободно, без преднамеренности и воления создавать живыми образы, т.е. сохранившиеся в органе восприятия, в воспоминании, в воображении идола; она должна открываться, расти, шириться и сжиматься, чтобы превратиться из мимолетно возникших схем в истинно предметные существа. Чем больше талант, тем отчетливее формируется с самого начала создаваемый образ. В рисунках Рафаэля, Микеланджело строгие контуры сразу же отделяют от фона картины и выражают в телесном образе то, что должно быть представлено в данном произведении. Напротив, более поздние художники при всех их достоинствах как будто что-то ищут; часто кажется, что они хотят сначала легкими, не имеющими значения линиями нанести составные части того, из чего впоследствии будет образована голова и волосы, образ и одежда». Этим Гёте дает очень точную характеристику недостатка того единства, при котором элементы созидания жертвуют своей самостоятельностью ради идущей изнутри творческой силы. Кто многократно пробует, не создается ли из наброска постепенно картина, тот ожидает, что продукт создает внешняя, пусть даже идеальная сила, и произведение его не будет в таком же смысле и в такой же мере его созданием, как создание подлинного творца, которое формируется по закону чистой внутренней глубины художника и ее самими несущими за себя ответственность силами. И вообще значительной чертой этой гётевской натуры, таинственнее и одновременно от-

четливее, чем у других людей, связанной с объективностью вещей, является то, что ее физические, чувственные свойства предстают уже в символах ее высших духовных свершений. Таким образом формула жизни — что ему достаточно как бы просто предоставить свою энергию самой себе, чтобы возникло нечто соответствующее объективно идеальной норме, — чувственно выражена в следующих словах Иоганнеса Мюллера: он рассказывал о редкой способности некоторых людей, засыпая, видеть с закрытыми глазами совершенно отчетливые и пластические образы предметов. «Я сказал, что совершенно не могу влиять на их возникновение и изменение и что никогда не ощущаю в себе каких-либо следов симметричного и вегетативного развития. Гёте же мог произвольно указать тему этого явления, и тогда за этим следовало преобразование, *как будто непроизвольно, но закономерно и симметрично*».

Эта описанная здесь констелляция, посредством которой душевный и предметный ряды позволяют увидеть их метафизическое единство, переживается, конечно, в первом из этих рядов, и сила такого переживания была у Гёте настолько велика, что предмет был для него как бы безразличен. Конечно, это не следует понимать так, что предмет, которым он занимался, не имел для него высшей и священной важности, но в сущности ему было не столь важно, на *какой* предмет направлялась его деятельность. Тому, кто уверен в единстве своей жизни с идеей вещей, любое содержание его деятельности предстает как эквивалентное всякому другому, так как для самого в своей глубине существенного, — чтобы выражение бытия реализовалось в переживании Я — пригоден любой предмет. Поэтому Гёте и мог сказать Эккерману: «Я всегда рассматривал все мои деяния и свершения только символически, и мне было в сущности безразлично, изготавливаю ли я горшки или миски». Но в каком смысле символически? *Что* символизируется его деяниями и свершениями? Конечно, прежде всего последний, невыразимый смысл *вещей*; однако также и глубоко личное, чистая динамика его жизни. Произведение, которое стоит перед нами как конкретное содержание, — лишь знак этой глубочайшей жизненности, ее ритма и ее судеб. Толкование этих слов может вследствие поразительного совпадения, невзирая на полувековой промежуток между обоими высказываниями, подтвердить сказанное Вертером: «Моя мать очень хотела, чтобы я был активен. Но разве я и теперь не активен? *И разве в сущности не безразлично, считать ли горох или чечевицу?* Человек, который ради других, не ощущая потребности в этом, изнуряет себя

из-за денег, чести, почета или еще чего-либо в таком роде, — всегда глупец».

Между тем каждому произведению человеческой деятельности свойственно это двойное определение: то, что представит как наше создание, может, с одной стороны, рассматриваться как подобие высших предчувствуемых ценностей и их связей и в этом находить свою подлинную сущность и свое право; но, с другой стороны, оно есть знак и проявление внутренней жизни, правда, быть может, только подобно тому как мы отмечаем непрерывность бега точками, которыми мы как бы останавливаем его продвижение, или как море оставляет на берегу пену, создание его волн и свидетельство об этих волнах, форму и силу которых оно, правда, возвращает себе. Однако оба эти направления, которые символизируют содержание нашей действительности, в деятельности распределяются не равномерно. Как правило, одно из них атрофируется за счет усиления другого, и даже тот, кто рассматривает свои деяния и свершения в обоих направлениях как символические, обычно ощущает, что они не равны друг другу, распределены различно, не гармонируют по своей степени. В этом смысле и исключительность Гёте не абсолютна в количественном отношении. В нем лишь более совершенно и чисто, чем у других, открывается символика, которая окружает всякое творение человека и служит ему опорой, потому что в его бытии и деятельности обе эти стороны, кажущиеся случайными по отношению друг к другу, вырастают в необходимой пропорции и во внутреннем единстве.

То, что творчество Гёте по собственному закону и влечению столь полно соответствует миру, коренится, правда, в последних метафизических свойствах его натуры, но в определяемых своих пластах оно основано на невероятной способности его существа к *ассимиляции* по отношению ко всему данному. Эта творческая сила, которая непрерывно творила из единого источника личности, столь же непрерывно черпала из окружающей ее среды. По-видимому, его духовность была аналогична способности совершенно здорового организма до предела использовать продукты питания, беспрепятственно отбрасывать непригодное и с такой очевидностью вводить оставшееся в жизненный цикл, будто то и другое с самого начала составляло органическое единство. Поэтому в нем совмещаются полярные явления: то, что он, с одной стороны, очень решительно исключает из своей жизни вещи и идеи, после того как он извлек из них нужное ему: «Как только я в чем-либо полностью разобрался, с этим на долгое время покончено», — пишет



он Шиллеру; но, с другой стороны, он сознавал, что все его творчество есть как бы прохождение вещей сквозь его дух, их вхождение в форму его духа. В этой глубине коренится и его известное высказывание о своих стихах; все они, утверждает он, стихи на случай, стимулированы действительностью и в ней имеют свою почву; взятые с потолка стихи он не признает. В этой передаче Эккермана сказанное звучит несколько филистерски и не кажется слишком глубоким. Однако в нем все-таки открывается последнее единство сущности и соответствие действительности творческой жизни Гёте: переживание мира переходило у него как бы без утраты энергии в творчество, они вместе одинаково принадлежали ему по охотно приводимому им подобию, как вдох и выдох. У столь счастливых натур божественный процесс творения как будто идет в обратном направлении: так же, как в божественном процессе творческая сила становится миром, у этих людей мир становится творческой силой. Так как Гёте вследствие здоровья и инстинктивной уверенности в своих органах воспринимал только то, что — во внешней жизни, и как ни парадоксально это звучит, и во внутреннем переживании — соответствовало его натуре, так как восприятие и творчество сразу же становились единством его жизненного процесса, его творчество казалось ему, что совершенно понятно, обусловленным действительностью. Стихи о любви я писал, говорит он, только тогда, когда я любил. Вследствие единства действительности и духовной деятельности он находил основу этой обусловленности в том, что в действительности содержится дух и надо лишь извлечь его из нее. Из множества относящихся к этому высказываний я назову лишь особенно яркое: «Главное всегда заключалось для меня в использовании переживаний, вымыслы никогда не занимали меня, я *всегда считал, что мир более гениален, чем мой гений*». И понятными делает совершенно противоположные высказывания лишь то, что в основе их лежало чувство единства, и в них в сущности рассматривается то же единство с другой стороны; Гёте лишь перемещает акцент на другую сторону — это было возможно именно потому, что в единстве обеих сторон он не сомневался. «Искусство, воплощающееся в высоком художнике, создает столь могучую живую форму, что облагораживает и преобразует каждый материал. Более того, для великого художника достойный субстрат в известном смысле является препятствием, ибо он связывает его и лишает его той свободы, которой он хочет насладиться как создатель и как индивидуум».

Следовательно, Гёте не принимает теорию натуралистичес-

кой модели, столь сомнительно близкой теории переживания. Большая ошибка считать, что можно обрести даже малейшее в понимании поэтического образа, зная его модель, — она в лучшем случае являет собой один из тысячи возможных элементов опыта, создавших образ; даже если можно было бы перечислить все такие элементы, они ни в чем не совпадали бы с поэтическим созиданием как таковым, ради которого они и вызвали наш интерес. Поиски модели как до-художественной данности направлены на то, что вообще не имеет ничего общего с художественным произведением, которое как *художественное* произведение имеется в виду. Это преувеличенное внимание к модели, характеризующее все популярные и научные толкования произведений искусства, неслучайно. Оно коренится в механистически-математизирующем мировоззрении, которое исходит из того, что действительность понята тогда и только тогда, когда она выражена в подобиях. Найдя в действительности нечто, чему художественное произведение будто бы «подобно», полагают, что оно «объяснено», и к этому возвышению подобия добавляется еще крайне грубое понимание, будто между причиной и действием должно существовать равенство. В конечном счете переоценка модели как основания объяснения художественного произведения коренится в теории среды со всей ее грубостью и поверхностностью. Здесь внутренняя продуктивность постигается или, вернее, заменяется чем-то приходящим извне и механически перемещающимся во внутреннее, — тогда как это внешнее может в лучшем случае пробудить собственную внутреннюю жизнь, следовательно, совершенно гетерогенное тем элементам формообразование. Если в последнее время источник художественного произведения находят в «переживании», то это означает отнюдь не полный отказ от происхождения среды и модели, а лишь более тонкое понимание этого. Ведь и из переживания нет непосредственного перехода к художественной спонтанности. По отношению к ней и переживание есть нечто внешнее, — хотя то и другое происходит в пределах Я. Это общее понятие следует толковать значительно определеннее и жизненнее, чтобы утвердить для генетического постижения художественного произведения из давности и переживания право, которое дает ему Гёте.

Возможность связи между данностью и переживанием, с одной стороны, и художественным произведением — с другой, заключается в том, что жизненный процесс с его устойчивым характером, интенцией и ритмом служит общей предпосылкой как переживания, так и творчества и придает им форму. Суще-

ствуется, быть может, общая — для каждого индивида особая — сущностная формула, не допускающая выражения в понятиях, по которой определяются его душевные процессы: и принятие мира в Я в переживании, и выход Я в мир в творчестве. Что такой типичный закон индивидуальной жизни господствует над всеми ее феноменами, Гёте заметил, по-видимому, очень рано; в 1780 г. он пишет в дневнике: «Мне надлежит более внимательно проследить за кругом хороших и дурных дней, который вращается во мне, за сменой страстей, привязанностей, влечений к тому или иному делу. Открытие, осуществление, порядок — все это сменяет друг друга и складывается в правильный круг; веселость, мрачность, сила, гибкость, слабость, спокойствие, вождение — такое». В такой же мере, в какой это основное движение сущности уже само носит характер преобладающей спонтанности и художественного формирования, — и переживание с самого начала по своему характеру и по своему процессу будет нести на себе черты творчества и художественных ценностей. Там, где соки корней личности, ассимилирующие действительность в виде переживания, художественно окрашены, переживание уже является как бы наполовину продуктом искусства, и его принципиальная чуждость художественному произведению устраняется. Это так или иначе свойственно каждой артистической натуре и служит причиной того, что столь многие художники, обладающие величайшей способностью стилизации и суверенного преобразования действительности, искренне убеждены в том, что создают только верные изображения своего впечатления от природы, своего непосредственного переживания. Обыкновенный человек переживает мир, т.е. превращает объективные происшествя в субъективные, посредством категорий, целесообразных в практической деятельности; они образуют инструментарий, с помощью которого он из целостности бытия вычленяет и соединяет то, что для него есть мир; последняя формула единства всеобщей сущности окрашена для него практически. А так как не только люди этого типа составляют громадное большинство, но и люди другой направленности в очень значительной части своих интересов и того, что они считают необходимым, пребывают в той же сфере практического существования, то пережитый в этой форме образ мира мы и называем действительностью; на самом деле это лишь одна действительность, лишь переживание, сформированное категориями, исходящими из средней практической заинтересованности. Совершенно иную «действительность» видит религиозный человек, ибо в соответствии с фор-

мулой единства его сущности он сразу переживает влияния объекта так, что они становятся для него местом и подтверждением его религиозного содержания; он не может переживать их иначе потому, что они становятся его переживаниями лишь вследствие изначального их формирования религиозными категориями. Как верующий — если воспользоваться несколько грубым примером — видит во всем «перст Божий», ибо его видение априорно так распределяет вещи, что они входят в божественный план мира и позволяют доказать его наличие, так художник с самого начала видит вещи мира *переживанием*, как возможные произведения искусства; они становятся для него переживанием посредством тех же категорий, еще более активное, властное функционирование которых превращает вещи мира в произведение искусства.

Но художник не *только* художник. Его жизнь как целостность наполнена в бесконечных количественных градациях намеченной здесь формой переживания. Единство индивидуального целого, конечно, никогда не совпадает по своему характеру с чистым понятием художественного, как и с понятием религиозным или практическим. Живая действительность проходит через эти замкнутые в своей исключительности понятия, касаясь их очень неравномерно и неодинаково, и даже там, где ее ядро фиксируется на одном из этих прикосновений, ее периферия всегда еще может разнообразно распределяться между другими. Для Гёте переживание и художественное произведение были столь тесно связаны, что он — трудно объяснимо на первый взгляд — провозглашал настоящий дескриптивный натурализм поэзии; это проистекает просто из особо высокой *степени*, в которой основная художественная форма пронизывала факты его жизни. В известной мере это, как уже было сказано, свойственно каждому подлинному художнику и отличает его от того, кто только «занимается искусством»; ибо последний лишь привносит в содержание, пережитое первоначально в совсем иных категориях, каким-либо образом данную ему художественную форму и механически придает ее своему переживанию, тогда как для истинного художника произведение вырастает внутренне единым из его организма. У Гёте этот процесс совершался с такой само собой разумеющейся непосредственностью, с такой уверенной защищенностью от вмешательства категорий других направлений, и прежде всего в рамках в высшей степени дифференцированного в своей совокупности существования, как ни у кого из известных нам людей. Даже приращенность познанию и чистой науке не могла преодолеть гос-

подство его художественных категорий в видении мира и в переживании. И все его своеобразные высказывания о реализме в искусстве не что иное, как объективации этого свойства его сущности. В *функциональном* смысле он был, быть может, *величайшей* известной нам *художественной* натурой. Конечно, опровергнуть того, кто стал бы утверждать, что ни одно из его произведений не достигает мощи и совершенства «Орестей», «Лиры», гробницы Медичи или религиозных картин Рембрандта, Н-молл-ной мессы или Девятой симфонии, невозможно. Но ни у одного художника организующая художественная сила не проникала с такой широкой и столь безусловно формообразующе в единство личности; что обширный круг мира и переживаний созерцался и переживался благодаря этой силе как бы в потенциальных произведениях искусства. Если Гёте полагал, что в своих произведениях он лишь выражает данную реальность, то это лишь — теоретическое выражение того, что внутренняя динамика, посредством которой представления и жизнь вообще становились его представлениями и его жизнью, была априорно данной. Его творчество служило лишь наглядным выражением того, что его жизненный процесс формировал уже в момент восприятия содержаний жизни. Быть может, это — величайший пример того, что мы, не только познавая и наслаждаясь, но и творя, берем из жизни лишь то, что мы сами в нее вложили; творчество казалось Гёте неотделимым от переживания, ибо его переживание уже было творчеством.

## Глава II Истина

**Г**ёте полностью уверен в том, что теоретические убеждения индивида находятся в безусловной зависимости от свойств и направленности его бытия. Прежнее утверждение, что человек действует так, как того требует его бытие, продолжается мыслью, что и познание определяется им же. Обыкновенное научное мнение сводится к тому, что каждый объект обладает единственной, как бы идеально предсуществующей истиной, которую должен найти единичный дух. Сам он создает из своих глубин лишь душевную энергию, функцию, с помощью которой истина осуществляется для сознания. Прав-

да, и это содержание не привносится в объект извне, а каким-то образом создается им, и отношение этого созидания к данности или открытию истинного и представлено теорией познания и метафизикой в многообразных гипотезах. Однако общим для них всех является убеждение в наличии единственной истины каждого объекта и в ее независимости от дифференцированности субъектов. Поскольку единственное и по своей сущности спонтанное есть психический процесс — динамическое в познавательном представлении, — оно является лишь носителем этого представления, но не может модифицировать его как истинное, то и эта спонтанность во всех случаях, где действительно познается истина, столь же индивидуальна, столь же не связана с особыми свойствами того или другого познающего субъекта, как и само объективное содержание. В той мере, в какой мы познаем истину, все мы равны, и лишь в неограниченных по своей возможности ошибках проявляется и ведет к определенным последствиям различия индивидуальностей. Для этого типичного представления о познании познавательный процесс в качестве жизни индивидуальной души как бы исключён, поскольку только содержание определяет посредством своего объективного качества, какое представление действительно есть познание и истина.

Все противоположное этому процессу, составляющее гётевское понятие познания, виртуально заключено в известной строке: Только плодотворное истинно. Чистой, в себе сосредоточенной истине, состоящей в отношениях реальных или идеальных содержаний всеобщего принятого идеала знаний, Гёте — без какой бы то ни было полемики, как будто даже не замечая фундаментального различия в постоянно повторяющихся высказываниях, противопоставляет иное понятие истины: истинна для человека та мысль, которая ему полезна: «Я заметил, — пишет он в преклонном возрасте, — что я считаю истинной *ту* мысль, которая для меня плодотворна, соответствует всему моему мышлению и одновременно способствует моему продвижению. Между тем не только возможно, но и естественно, что такая мысль не соответствует смыслу другого человека, не способствует его успехам, а даже мешает им, и тогда он сочтет эту мысль ложной». Единственность истины, ее независимость от того, как она в каждом индивидуальном случае представляется, не может более энергично оспариваться, чем следующим замечанием: существует столько различных истин, сколько индивидуально различных возможностей продвижения посредством мышления вещей! Создается впечатление, будто самые

грубые формы прагматизма могут ссылаться на Гёте, что, однако, очень малоубедительно, если исходить из его основных убеждений.

Постараемся сначала понять, что он, собственно говоря, понимает под «содействием продвижению», совершение которого придает представлению качество истины. Современные телеологические теории познания основаны на том, что правильные представления об окружающем нас мире ведут к целесообразным, полезным нам действиям; поэтому общее приспособление органической жизни вообще ведет к тому, что мы обретаем правильные представления о вещах; или же эти представления превращают это синтетическое отношение между истиной и полезностью в отношение аналитическое: истинным представлением о вещах мы обозначили только что такое представление, исходя из которого мы поступаем целесообразно. В обоих случаях интеллектуальным условием определенного единичного поступка служит *содержание* определенного единичного представления; так, мы можем взять какой-либо предмет, находящийся в пространстве, если мы правильно оцениваем расстояние до него; можем подчинить человека нашим целям, если имеем правильное представление о его душевном складе. Во всем этом теоретический образ вещей принципиально отделен от построенного на нем практического к нему отношения. Образ, данный в представлении, как и для чего бы он ни был создан, стоит перед нами и становится интегрирующей предпосылкой нашего действия, которое оказывается полезным, если содержание этого представления находится в определенном отношении с реальностью и с местом действия; если же это отношение изменяется, то наши действия ведут к пагубным результатам. Решающим остается при этом всегда отношение образа представления, с одной стороны, к содержанию наших целей, с другой — к содержанию действительности, ибо представляемому образу надлежит совершить опосредствование между ними, использовать действительность для поставленных целей. Дело не в том, чтобы человек имел представление в качестве внутреннего элемента своей жизни, а в том, чтобы оно было подходящим средством, служащей нашей цели предпосылкой к тому, чтобы наши направленные на отдельные стороны мира действия вызвали бы его желанную нам реакцию на нас. Что бы ни понимать под истиной, даже если определять ее в последней инстанции практической потребностью, — основанием и содержанием ее действия всегда остается то, что она есть истина, что она так или иначе предлагает

нам пользоваться в нашей деятельности реальностью, которую она дает нам в форме представления.

В своей противоположности такому пониманию отношения между истиной и полезностью открывается главный смысл гётевского учения. В нем важны не обращенная к объекту сторона представления, не идеальное содержание истины, совпадение или несовпадение с которым делает наши действия плодотворными или пагубными, а значение, которое *существование представления в нашем сознании* имеет для нашей жизни. Прагматизм, поскольку он направлен на использование мира посредством его познания, связывает критерий его истины с реальным воздействием вещей на человека, лишь опосредствуемых представлениями. Это утилитарное отношение между вещью и жизнью, в которое представление входит как впоследствии устраняемое опосредствование, совершенно не интересует Гёте; для него важно представление *как элемент самой жизни* в его полезности или вредоносности для жизни в целом, а не то, что оно своим опосредствованием *привносит* в жизнь. В строго теоретическом выражении, к чему Гёте не стремился, это может быть сформулировано следующим образом: для подлежащих телеологических понятий истины, особенно для прагматизма, ценность истины дает представлению полезность его содержания; для Гёте же эта ценность заключается в процессе представления, в живой функции, которую оно осуществляет в душевном развитии. На человека должно оказывать благотворное влияние то, что он мыслит это представление, оно должно войти в единый общий смысл его внутреннего существования; энергия, которую оно излучает в этом существовании, должна стать моментом его развивающегося существования — тогда содержание такого динамически и лично значительного представления может быть названо истинным. Однако эту мысль надо воспринимать во всей ее широте и в ее фундаментальном характере, чтобы, исходя из него, понять также то высказывание, которое как будто противоречит всем остальным изречениям Гёте о полезном как истинном: «В своем продвижении человеческий дух все больше чувствует, насколько он обусловлен тем, что, обретая, должен терять: ибо как с истинным, так и с ложным связаны необходимые условия существования». И это не единственное его высказывание о глубокой интегрирующей необходимости заблуждения для жизни в ее целостности. Но это не следует понимать в смысле пророчеств Кассандры, что жизнь не более чем ошибка, а знание — смерть. Вернее, здесь речь идет о столь высоко вознесенном и столь



объемлющем понятии истинного, о его, так сказать, столь абсолютном смысле, что он равномерно включает в себя истинное и ложное в их относительной противоположности; чтобы подчеркнуть разницу, к понятийной фиксации которой Гёте не проявлял интереса, хочется назвать это «правильным». В этом значении ценность содержания представления соизмеряется с жизнью, в целостность которой процесс представления входит в качестве несущего и носимого; здесь представление находит свою последнюю инстанцию, по отношению к которой объект с его способностью определения истинного и ложного в мыслимом содержании есть лишь более низкая инстанция. Это истинное или правильное в абсолютном понятии, ибо оно принадлежит к абсолютности жизни, всецело обладает логической и метафизической структурой того «подходящего», которое Гёте определяет в странном, заимствованном им у Гиппократов изречении: «Положенное людьми не может быть подходящим, независимо от того, правильно оно или неправильно; но положенное богами всегда на своем месте, правильно оно или неправильно». «Подходящее» — здесь нечто абсолютное, превышающее моральное, ибо оно охватывает собой этическую относительность: правильно и неправильно. Такое же возвышение всеохватывающей ценности над относительным смыслом ее самой и ее противоположности выражено в следующих словах: «Полного созерцания достигнуть невозможно, если одновременно не рассматривать нормальное и аномальное в их колебании и воздействии друг на друга». Он считает, что существует высшая нормальность, включающая в себя нормальное и аномальное, — в «Метаморфозе животных» утверждается высшая закономерность, охватывающая произвол и закон, преимущества и недостатки. «В органической жизни, — говорит Гёте, — даже бесполезное, более того, вредное, входит в необходимый круг бытия, чтобы *действовать в рамках целого* и служить важным средством связи разрозненных единичностей». Поэтому он предостерегает от названия растений деформированными и чахлыми в резком смысле, ибо «как в правильном, так и в неправильном живет один и тот же дух». Подобно тому как здесь имеется в виду высшее «правильное», превращающее в свои элементы относительное правило и отклонение от него, как его абсолютное понятие «природы» включает в себя и свое относительное значение («даже самое неестественное есть природа!»), как упомянутое выше просто «подходящее», — так истинное, поскольку оно благоприятствует жизни, входит в целое и служит тем необходимым условием бытия, которое рав-

номерно охватывает истинное и ложное в их обычном смысле. В высказывании: «Счастливая ограниченность юношества, да и людей вообще, состоит в том, что они могут считать себя совершенными в каждый момент своего существования и не задаются вопросом об истинном и ложном, о высоком и низком, а только о том, что им важно», — сдвигается лишь акцент настроенности, а не метафизическая значимость отношения между жизнью и противоположностью ее отдельных ценностей. Таким образом становится вполне понятно, что истинное является таковым лишь поскольку оно плодотворно. Здесь имеется в виду не та плодотворность, которая состоит только в познании, — где знание называется плодотворным тогда, когда из его содержания могут быть выведены другие содержания, когда оно побуждает к образованию новых логически-объективных содержаний, — а так сказать, динамическая плодотворность, посредством которой представления, рассматриваемые теперь сами как жизнь, действуют в жизни их носителя. Именно эти представления истинны в гётевском, в витальном смысле, они вообще не могут быть ложными, хотя их содержания как таковые и рассматриваемые со стороны объекта могут быть истинными или ложными. Только в этом значении имеют смысл слова Гёте: «Ошибка принадлежит библиотекам, истинное — человеческому духу», — ибо в ином значении этих понятий истинное есть и в библиотеках, а ошибки и в человеческом духе. И он еще раз находит особое выражение для этого критерия жизни, который не покрывается теоретическим критерием истинности и ошибки. Можно, говорит он, исходя из этих обоих понятий, добавить «третье слово, более тонкое по своему смыслу, а именно — особенность. Существуют известные феномены в человеке, которые лучше всего могут быть выражены этим обозначением: они ошибочны вовне, истинны внутренне, они — то, что конституирует индивида; всеобщее специфицируется ими, и в самом причудливом из них еще сквозит некоторая доля рассудка, разума и доброжелательности, что нас привлекает. — Их можно представлять себе как формы живого существования и деятельности отдельных замкнутых, ограниченных существ, индивидуумов или наций. Особенность может быть сама по себе если и не похвальной, то хотя бы терпимой, так как она выражает тип бытия, который приходится допустить как обозначение части многообразного». Едва ли может быть полнее показано, каким представлялось ему понятие истины, стоящее над теоретической противоположностью истины и заблуждения, — истины, в которой находит свое выражение характер бытия человека вообще и бытия данного определенного человека.

Следовательно, истина есть в известной степени отношение между жизнью человека и целостностью мира, в которую эта жизнь входит. Эта истина есть истина не вследствие ее логического и только логически проверяемого содержания (которое только таким образом получает свое метафизическое обоснование), но потому, что мысль, подобно нашим физиологическим свойствам или нашим чувствам, есть бытие человека, обладающее правильностью или неправильностью как реальным качеством, причиной или следствием всего его отношения к миру. «Если я знаю свое отношение к самому себе и к внешнему миру, я называю это истиной». Уже по одному этому не может быть сомнения в том, что субъект, который обладает понятой так истиной и так ее определяет, есть весь человек, не его изолированная «рассудочная» способность, а вся его целостность, посредством которой он связан с целостностью бытия. Способность и критерий этого познания не ограничены и чувственностью. В этом Гёте был совершенно неправильно понят теми, кто, основываясь на неточных и лишь *a posteriori* значимых выражениях и вследствие несколько поверхностного понимания природы его «художественности», считал основной ошибкой данной им картины мира то, что он сохранял, хотя и не без колебаний, ее принципы, например, «прафеномены» также и в сфере чувственных данностей. Критика этих принципов как таковых здесь дана не будет. Однако их определение «чувственностью художественной натуры» совершенно неправильно, ибо эта чувственность именно в отличие от чувственности рядового человека или философской абстракции с самого начала и в себе самой проникнута соответствующими рассудку и разуму силами и нормами. Определение художника как «человека чувственной природы» имеет именно тот смысл, что в нем чувственность не отделена настолько от остальных свойств человеческой природы, как это обычно бывает в теории и на практике. Чуждая художнику абстракция не только рассматривает вычлененное из жизни посредством логической понятийности, но и ведет к изолированию чувственного из всей жизни в ее целостности. Чувственность художника — это канал, по которому целостность жизни впадает в продуктивность, — так же как у философа эту функцию осуществляет понятийное мышление, у практика — энергия действия: во всех этих случаях бытие перемещается в созданное ими творение. Гёте бесчисленное множество раз высказывал и подчеркивал эту мысль. «От человека, только чувственного, природа многое скрывает».

---

\* Предпочтительно (лат.).

*«Den Sinnen hast du dann zu trauen,  
Kein Falsches lassen sie dich schauen,  
Wenn dein Verstand dich wach erhält».*

Да и как бы мог человек чувственной природы в том столь же абстрактном, сколь тривиальном значении этого слова говорить в характеризующей всю его жизнь исповеди о «своем презрении к мгновению»? На протяжении всей своей жизни, с юных лет до преклонного возраста, он говорит о своем возмущении «учением о низших и высших силах души». «В человеческом духе, так же как во вселенной, нет ничего высшего или низшего; все требует равных прав на пребывание в общем центре, тайное бытие которого открывается в гармоничном отношении к нему всех частей мира. — Кто не убежден в том, что ему надлежит создать несомненное единство из всех проявлений человеческой сущности, чувственности и разума, воображения и рассудка, *независимо от того, какое из этих качеств в нем преобладает*, будет беспрерывно терзаться в безрадостном ограничении». Следовательно, не подлежит сомнению, что преобладание у Гёте чувственности, непосредственного восприятия не ограничивает его познание и его теорию познания. Напротив, его чувственный, «зрительно воспринимающий» характер означает, что в восприятии, как и в познающем и продуктивном созидании мира, должен участвовать весь человек в его *целостности*. Чувственность художника не абстрактна, она — как бы собственное имя этой целостности. Мнимое глубокомыслие, которое выводит какие-либо недостатки гётевской картины мира из его художественной природы и односторонне связанного с ней акцентирования чувственно данного, должно быть опровергнуто, исходя из того, что познание в гётевском смысле состоит, как здесь было показано, именно в отношении жизни вообще к миру вообще; если это познание выходит за пределы противоположности истинного и ложного в каждом отдельном случае, то как оно должно было возвыситься над противоположностью между чувственностью и рассудком!

Полученное таким образом толкование простирает свои предпосылки и следствия по двум направлениям.

Если Гёте определяет как истинное функционально правильное, плодотворно включенное в целостность жизни, возвыша-

---

\* «Ты можешь доверять твоим чувствам,  
Они ни в чем тебя не обманут,  
Если твой рассудок будет бодрствовать».

ящееся над обычным отношением истинного и ложного, это должно корениться в глубоких основаниях. Смысл истинного, состоящий в отношении к объекту, в сущности и здесь не устранен; однако это отношение как бы выходит за пределы отдельных доказательств и вступает в область метафизики. Ибо оно покоится на фундаментальном убеждении Гёте, которое состоит в том, что внутренний путь личностного духа по своему назначению тождествен пути природной объективности — не вследствие случайного параллелизма или последующего соединения, а потому, что единство бытия порождает то и другое из себя, или, точнее, то и другое есть «природа» в широком и метафизическом смысле; для этого не нужны подтверждения в виде гётевских изречений, связанных с его утверждением: «Разве ядро природы не находится в сердцах людей?» На отдельных вырванных из природы и духа фрагментах их гармония показана быть не может; но если исходить из целостности духовной жизни, как я это наметил, если истина относится ко всему процессу этой целостности, то она должна быть истиной и по отношению к объекту, так как субъект и объект в качестве целого, в качестве детей одного физически-метафизического бытия не могут распадаться. Это убеждение было для Гёте лишь во вторую очередь теорией; оно составляло как бы характер и смысл самого его существования, и то, что оно служило само собой разумеющейся основой мира его мыслей, — значительно шире, чем это выражено в его абстрактных высказываниях, — придает часто его основоположениям недостаточные определенность и точность. Дело в том, что выражения, сами по себе имеющие различные значения, вмещали для него единый всепроникающий принцип жизни. И потому, что выражаемое этим принципом единство владело им безусловно, было, в сущности, безразлично, с какой из сторон, гармонирующих в этом единстве, он его выражал. Если только плодотворное было для него истинным, то он мог с таким же основанием сказать, что только истинное для него плодотворно. И это в самом деле звучит во всех его изречениях, когда он говорит об истинном познании, что оно «ведет к определенным последствиям». Его дух был в известном смысле живым воплощением этого принципа, он был столь счастливо создан и являл собой столь чистое зеркало бытия, что для него — в принципе и в самом широком смысле — лишь истинное становилось плодотворным, из чего он мог делать вывод, что лишь плодотворное истинно. Поэтому он и не мог мыслить реальность в обособлении от субъективной жизни как нечто объективное; с другой стороны, когда он в последние

годы жизни постоянно называл субъективность болезнью века, он имел в виду субъективность, отделившуюся от того единства, субъективность уже неплодотворную, которая утратила связь с истиной, — не порождала ее и не порождалась ею. Поэтому принципиально сосредоточенная в себе субъективность столь же принципиально для него — средоточие ошибок, например, такая субъективность, которая стремится только к тому, чтобы «показать свою проникаемость», и, как он, порицая ее, говорит, именно поэтому «радуется своим ошибкам». Но он отвергает так же и то, что обычно называют объективностью, стоящей под тем же знаком только с обратной направленностью. «Человек сам по себе, — говорит он в этой связи, — пользуясь своими здоровыми органами чувств, являет собой самый точный физический аппарат из всех возможных, и величайшее несчастье новейшей физики состоит в том, что эксперименты проводятся как бы отделенными от человека и природу хотят познать лишь в том, что показывают искусственные инструменты». На этой же связи субъективного и объективного основано пристрастие Гёте к тому, что он называет простым, и антипатия к сложным и изощренным методам познания. Если бы познание было процессом внутри чисто идеального существования, то простота и сложность вообще не служили бы для него решающим критерием. По своему количественному различию — они чисто относительные понятия, которые не могут обладать ценностным различием для идеально-самостоятельной объективности познания. Для установления такого различия необходим иной критерий, и таковой состоит для Гёте в естественном существовании и свойствах человека, помещенного со своими органами в мир таким образом, чтобы отношение этих органов, как они суть, к миру, как он есть, могло обладать максимальной плодотворностью, максимумом «правильной» установки. Но жизнь предельно проста не вопреки тому, что она по своим органам есть некое «множество», а именно поэтому, — ибо в единой совместной деятельности этих органов она и обнаруживает свою простоту. И жизнь есть нечто самое простое потому, что она — самое фундаментальное и само собой разумеющееся, то, что, так сказать, просто «есть»; поэтому Гёте при виде морских животных восклицает: «Как прекрасно живое! Как оно соразмерно своему состоянию, как истинно! Как *сущее*!» Поскольку для его мировоззрения всякое бытие есть жизнь, то и всякая жизнь для него просто «бытие», — а разве может быть что-либо более простое, чем бытие? Отсюда и его ненависть к «ограниченным умам, которые ощущают себя

как бы в противоречии с природой и поэтому (!) предпочитают сложные парадоксы простой истине». К ним относятся те, кто неспособен жить, ощущая это единство, чье мышление не может быть простым, потому что ему чуждо переживание наиболее простого и объективного, переживание самой жизни.

Еще в одном направлении, уводящем в последнюю глубину, мы обнаруживаем ответ Гёте на трудный вопрос, в чем же, собственно, состоит плодотворность, легитимирующая истинность представления, какое содержание должны обрести действия, направляемые представлением, чтобы считаться «плодотворными». Гений, говорит Гёте, «готов примириться даже с тем, что можно было бы назвать условностью, — ибо что такое условность, если не договоренность выдающихся людей считать наилучшим необходимым и обязательное». Это высказывание, которое требует глубокого объяснения, чтобы не казаться выражением склонности к «попустительству», даже санкционированием банального, утверждает, по моему мнению, «обязательное» как очень оригинальную категорию понимания жизни. Свобода, с которой жизнь формирует себя, имеет вполне определенный предел; за ним начинается сфера необходимого, которую жизнь создает из самой себя и требованиям которой из самой себя повинует. Эта необходимость полагается не из-за ее ценности, из-за ее желаемости, она просто «неизбежна»; однако вследствие своей духовно-витальной природы она не входит в число простых каузальностей, подобно механически созданным фактам. Если все телеологическое как таковое считать зависимым от ценности, от сознательного полагания блага в качестве цели, то гётевская категория «неизбежного» сама по себе оказывается по ту сторону альтернативы — каузальность или телеология: она есть то, в чем жизнь нуждается для того, чтобы быть, что она может реализовать не сама собой, а лишь посредством нашей воли (а потому может и упустить), что, рассматриваемое с точки зрения объективных ценностей и идей, может быть как хорошим, так и дурным, как прекрасным, так и уродливым, как возвышенным, так и обыденным. Думаю, что Гёте, говоря о понятии неизбежного, указал на тот особый слой, который находится выше причины и цели, действительности и волимой ценности. И за этим чисто описательным установлением, этим аналитическим открытием новой категории следует метафизический синтез: это неизбежное само по себе безразличное к ценности, признается «наилучшим». Это отнюдь не само собой разумеется. То, что жизнь требует как для нее неизбежное, могло бы с точки зрения ценности иметь

ту или иную окраску, или вообще быть безразличным, или обладать в глазах пессимиста негативной ценностью, как и сама жизнь. Но «выдающиеся люди» осуществляют или признают *единство* того, что требуется для жизни и само по себе ценно; ибо они как бы стоят у той точки, в которой действительность жизни и ее ценность еще не разделены, и поэтому они схватывают во всех проявлениях жизни в качестве «необходимого» «неизбежное», т.е. то, что вообще обеспечивает в самом центре ее существование, — а не ее прекрасную роскошь или желаемое, исходя из других категорий. Для филистера эта связь субъективно сама собой разумеется, поскольку он и не помышляет о том, что неизбежному можно противопоставить свободу, иное понятие ценности; для «выдающегося» человека эта связь есть объективно нечто само собой разумеющееся, черпаемое из абсолютной ценности жизни, синтетичное, с социальными явлениями которого гений еще должен «примириться». Понятие неизбежного глубже, оно как бы обладает большей категориальной весомостью, чем понятие плодотворного, оно в известном смысле служит фундаментом понятию плодотворного и поэтому помогает истолковать его смысл. Если уловлена связь жизни в себе с существованием вообще и ценностью вообще, то плодотворное, так же как неизбежное, обретает абсолютный смысл, благодаря которому оно выходит за пределы своего относительного смысла, требующего ответа на вопрос: для чего? Представление, входящее в целостность развивающейся жизни, обладает поэтому всей той ценностью, которую оно может иметь, т.е. полной истиной, и нелепо задавать вопрос, для какой единичной цели оно «плодотворно», ибо ценность ему сообщает то, что оно дает бытию вообще, а не тому или иному единичному содержанию.

Понятие неизбежного, которое только и дает правильное истолкование «плодотворного» — не как единично-телеологического, а как гармонического элемента всей живой действительности — в свою очередь обретает поясняющую аналогию в понятии «пригодного»; я вновь возвращаюсь здесь к этому понятию, поскольку лишь исходя из множества подобных понятий может быть определен уровень, на котором возможно решение вопроса о гётевском мировоззрении. Понять Гёте вообще нельзя, если не указать достаточно правильно часто очень различную дистанцию этих слов от эмпирически единичного, откуда Гёте вынужден их заимствовать. Подобно тому как гётевское понятие истины возвышается над противоположностью истинного и ложного в смысле односторонне-неполной объек-



тивности, не включающей в себя субъекта, так и понятие «пригодного» или высшей ценности вообще возвышается над противоположностью доброго и злого в смысле морали, действующей в отношениях между единичностями. О смутном стремлении к такому пониманию свидетельствует уже его неприятие в юности резкой полярности добра и зла. «Разве добро не есть зло, а зло не есть добро?» Это начало того развития, которое завершается таинственными намеками в «Годах странствий» на «ту последнюю религию, которая возникает из благоговения перед тем, что пребывает среди нас, почитание отвратительного, ненавистного, достойного того, чтобы от него бежали». В этой связи он восхваляет в христианстве то, что оно признает «низкое положение и бедность, насмешку и презрение, позор и нужду, страдание и смерть божественными, более того, даже грех и преступление вызывают почитание и любовь, так как в них видят не препятствие, а способствование тому, чтобы стать на путь святости». Во всем этом выступает великий мотив, к которому шло его раннее отождествление добра и зла: добро и зло противостоят, правда, полярно друг другу на одной плоскости, но над ними поднимается нечто высшее — душевное и космическое совершенство целостности бытия, на которое указывает будничное понятие «пригодности». То же он имеет в виду, говоря о том, скольких молодых людей приводит к гибели их стремление требовать от себя слишком много. «Никому не дается легко понимание того, что разум и смелое воление даны нам для того, чтобы мы воздерживались не только от зла, но и от чрезмерности в добре». Для Гёте все дело было в совершенстве жизни, которое не может быть достигнуто простым ростом совершенства, каким бы похвальным оно ни было, и неспособно вынести любое его одностороннее усиление. Под вопросом оказывается идеал не только воления, но и существования, определяемый гармонической связью человека с целостностью мира. И если в утверждениях Гёте моральные противоположности, которые в обычном понимании как бы раскалывают наше существование, столь совершенно проникают друг друга, что оценка благороднейшего и лучшего применима и к самому греховному и низкому, и если понятие меры — своего рода количественное выражение «пригодного» — совершенно равномерно ограничивает добро и зло, то это лишь выражение и символ упомянутой гармонической связи между человеком и миром. Конечно, то, что он говорит о Якоби, — «ему не хватало наук о природе, а немного морали недостаточно, чтобы обрести полное видение мира», — лишь частично связано со сказан-

ным выше; однако если принять во внимание, какое метафизическое, как бы абсолютное значение имели для Гёте «науки о природе», то и в этих словах высказана его основная мысль: над моралью, в основе которой лежит противоположность добра и зла, возвышается дефинитивный идеал позиции человека, как бы правильность жизни, критерий которой она берет не из отдельных содержаний, а из своего вхождения в великое целое метафизически и религиозно воспринятой природы, из своей пригодности ей.

Обращаясь от этой аналогии и фиксирования уровня высоты к теоретическому идеалу, следует помнить об основном мотиве всего сказанного выше: есть высшее понятие истины, которое прежде всего совсем не ориентируется на противоположности теоретической ошибке, но смысл которого состоит в его значимости как бытия и функции, в том, что оно в качестве сущего способствует течению сущей жизни так, как она предстает в личностном духе. Однако поскольку жизнь этого духа связана в гармоническом единстве с бытием природы, то эта, так сказать, витальная истина должна быть одновременно и истиной теоретической, т.е. такой, которая измеряет содержание мышления содержанием объективности. Эта предвосхищенная здесь мысль, которая будет впоследствии обоснована, способствует пониманию того, что Гёте, страстно настаивая на объективности познания, на верном наблюдении, на исключении всего субъективного, — в то же время, не осознавая никакого противоречия в этом, готов признавать истинным лишь плодотворное для него и соответствующее данному статусу его духа.

Следовательно, с помощью относительно простого метафизического проникновения в мысль Гёте можно обнаружить, что кажущийся субъективизм его понятия истины — только один аспект единства, другой аспект которого вполне объективен по своей природе. Однако это еще не дает решения проблематики другого, присущего этому понятию элемента: различия истин в результате того, что «плодотворность» проистекает как следствие из различия индивидов. Решающая цитата была приведена выше, но их можно привести еще много. «Различие в образе мыслей основано на различии людей, именно поэтому полностью одинаковое убеждение невозможно». В старости он признавал, что неоднократно его способности понимания были недоступны мысли других; говоря это, Гёте имел в виду не просто возможность мыслить, а научную убежденность; более чем за десять лет до этого он писал в том же индивидуалистическом смысле: «Говоря о природе, каждый лишь выражает себя».

Этот вывод как будто вновь логически разрушает метафизически уже состоявшееся единение субъективной и объективной истины. Можно согласиться с тем, что человеческий дух создает в себе познавательные представления, которые необходимы, интегрирующи и плодотворны для его жизни, и вследствие органически метафизического единства, которое связывает его с бытием вообще, содержания этих представлений находятся в полной гармонии с этим бытием, обладают объективной ценностью истины. Однако это относится к «жизни вообще», которая одна и та же в каждом индивидуе и поэтому сочетается с единичностью и однозначностью истины по отношению к каждому объекту. Между тем истина расщепляется и становится несостоятельной тогда, когда именно то, что *отличает* одну жизнь от другой, должно вынести свое решение по вопросу: что есть истина? Нет сомнения в том, что обычное следствие такой индивидуализации познания, — что истина для одного не есть истина для другого, — т.е. скепсис, отчаяние в возможности обладать объективностью понятия истины вообще, было совершенно чуждо Гёте, настолько чуждо, что он, если я не ошибаюсь, вообще непосредственно и решительно не высказывался об опасности такого умозаключения. К тому же мы действительно обнаруживаем у него позитивные мотивы, которые исключают такое понимание из его картины мира.

Это прежде всего мысль, что все индивидуальные познавательные образы не завершаются распадом на самоудовлетворенные атомы, но обладают идеальной сопричастностью в том смысле, что взаимно дополняют друг друга, создавая единую целостность познания вообще. «Природа полностью непостижима потому, что один человек постичь ее не может, хотя человечеству в целом это доступно. Но так как милое человечество никогда не бывает вместе, природе нетрудно прятаться от нас». Легкий тон этого замечания позволяет не исключать во всяком случае предположения, что эта совокупность индивидуального знания не мыслится просто как механическое сложение, как могло бы показаться исходя из слов о пребывании человечества «вместе». Скорее это следует понимать в том высоком смысле, в котором Гёте в старости говорит об идеале единой жизни человечества вообще, о «мировой литературе», о «нравственно-свободном согласии во всем мире». Невольно приходит мысль об аналогии с разделением функций между членами единого организма. Здесь понятие истины вновь достигает той высоты, на которой оно раньше стояло, возвышаясь над относительной противоположностью истинного и ложного. Те-

перь речь идет — так можно толковать мысль Гёте — о познании, которое абсолютно, поскольку его субъектом является «человечество», и которое складывается из относительного различия познающих индивидов, другими словами, возвышается над ними, как в вышеупомянутом случае над относительностью истинного и ложного. Известен афоризм, в котором Гёте утверждает, что индивидуальность познания полностью пронизывает объект этого познания: «Явление не отделено от наблюдателя, напротив, оно поглощается и втягивается им в себя». А *следующее* изречение гласит: «Что такое открытие, и кто может сказать, что он открыл то или иное? — Не признавать себя плагиатором — не более чем бессознательное высокомерие». Здесь, следовательно, человечество в своей целостности выступает не вместе, а в последовательности своего труда; историческая обусловленность каждого представления и свершения выражает тот же мотив: легитимацию индивидуального характера каждого, включение индивида в единую жизнь человечества в качестве его члена. Лишь исходя из такого понятия единства, становятся понятны дополнения к тому решающему высказыванию, в котором Гёте называет истинной для себя ту мысль, которая для него плодотворна и соответствует его образу мыслей, тогда как для другого, где эти условия отсутствуют, она может оказаться ложной. «Если, — продолжает он, — проникнуться таким убеждением, споры возникать не будут». Само собой разумеется, что для Гёте, человека строгой преданности делу и глубокого ощущения истины, речь шла не о вялой «терпимости», которая всегда представляет собой не более чем просто отрицательное отношение к феномену, ибо для Гёте было важно положительное отношение к основе феномена. Он не хочет спорить с тем, кто мыслит противоположно, поскольку эта противоположность, если она действительно уходит своими корнями в природную основу личности, входит в единство живого и многообразного общего отношения между человечеством и миром. Познание как космическое событие протекает здесь подобно потоку из *одного* источника во сколько бы сосудов, многообразные формы которых он принимает, его ни заключали; оно всегда остается единым познавательным процессом в человеческой жизни, в котором заключено множество логически несовместимых содержаний. Поэтому полностью изречение, начало которого я привел выше, могло бы гласить: «Если я знаю свое отношение к самому себе и к внешнему миру, то называю это истиной. Таким образом, каждый может иметь свою собственную истину, и она всегда одна и та же».

Иногда ему даже непосредственная логическая противоположность представляется более точной формой этого взаимного дополнения. Он пишет о Якоби: «По своей природе его Бог должен все более отделяться от мира, тогда как мой Бог все более проникает в мир. Верно то и другое: ибо человечество *едино* именно потому, что подобно многим другим противоположностям существуют и антиномии убеждений». Здесь, следовательно, простая совместность повышается до жизненности полярности, и различия в образе мыслей образуют целое не только находясь рядом друг с другом, но один образ мыслей сам по себе *требует* наличия другого. Здесь выступает древний мотив, согласно которому и борьба есть разновидность и средство единства; он далеко уходит от всякой пассивной терпимости противоположного, но требует именно противоположного, чтобы «антиномия» открылась как форма, в которой единство познающего человечества осуществляется по отношению к объекту не только несмотря на разъединенность человечества на полярные индивидуальности, но именно вследствие этого. И наконец, противоположности в содержаниях убеждений настолько сближаются, что в качестве одновременных они характеризуют даже отдельного индивида и находят в нем свое единство. Однажды Гёте сказал, и это уже само по себе подтверждает наше мнение, что философские системы — лишь выражения жизненной настроенности их творцов, т.е. показывают, как они по своей индивидуальной предрасположенности принимают мир; тем самым они представляют собой формы жизни, из которых мы в качестве адептов должны выбирать то, что «по нашей природе или нашим способностям» нам подходит. Далее он продолжает: «Я утверждаю, что даже эклектики рождаются в философии, и там, где эклектизм проистекает из внутренней природы человека, он также хорош. Как часто встречаются люди, которые по своим врожденным качествам являются полустоиками-полуэпикурейцами! Поэтому меня несколько не удивляет, если эти люди принимают основоположения обеих систем и пытаются даже по возможности их соединить».

Быть может, к еще более глубокому предвидению предрасполагает введение к этому центральному положению: «Если человек пребывает в согласии с собой, он пребывает в согласии и с другими». Если исходить в этом «согласии с собой» из изолированных содержаний, из логически выражаемых убеждений, в которых каждый время от времени согласен с самим собой, то данное утверждение совершенно непонятно. Но со-

всем иное, если под познанием понимается общее состояние человека — оплодотворение целого и содействие ему мыслью, сближение и соединение прежних и новых представлений. Если «пребывание в согласии с собой» — не логическая, систематическая связь *содержаний*, а *жизненная функция* человека, которая создает его единство и приближает его к смыслу его существования, то в этом сразу же проявляется отношение человека как целого к бытию как целому. Гармоническое отношение к объекту связано с правильным функционированием духа. Гёте иногда говорит, что беспрерывно меняющийся и движущийся в постоянных противоречиях объект может быть познан также находящимся в движении духом: равно как морфолог, который, «исследуя свой объект, видит органы пластичными, и должен стремиться придать пластичность и своему видению». Таким образом, в основе всего гётевского мировоззрения заключена мысль, что человек представляет собой образ единого мира, лишь когда он внутренне един в себе, «пребывает в единстве с собой». И тогда каждый такой внутренне единый индивид имеет одинаковый, в этом смысле одинаково воспринятый объект. «Каждый индивид, — сказал Гёте однажды, — имеет в силу своих склонностей право на основоположения, которые не уничтожают его как индивида». При образе мыслей Гёте совершенно исключено, чтобы он допускал право субъекта на основоположения, не оправданные объективным порядком вещей. Однако именно «склонности» представляют собой объективные факты, входящие как части микрокосма в индивидуальное целое, — склонности, в которых он видит, разумеется, не мгновенные проявления произвола, а органические тенденции сущностного ядра. Поскольку «пребывающий в согласии с собой» субъект вследствие своей тождественной единому миру формы создает в себе образ, гармонически соответствующий миру, все индивиды такого рода должны так или иначе гармонизировать и друг с другом, сколь ни различны по своему содержанию пункты, вокруг которых совершается единение каждого из них. Ибо они относятся друг к другу наподобие бесконечно различных лейбницевских монад, каждая из которых представляет мир иначе и которые тем не менее находятся в абсолютной гармонии друг с другом, — как зеркала, расставленные вокруг рыночной площади: изображение каждого зеркала отличается от изображения других зеркал, но они не могут противоречить друг другу, ибо отражают один и тот же объект. Следовательно, только исходя из последнего убеждения становится понятным то, что пребывающий в согласии с собой человек пребывает в со-

гласии и с другими, метафизическое отношение, которое формирующий себя таким образом человек обретает к объективности бытия, и обретает только таким образом, служит связью, объединяющей этих людей также друг с другом и делающей их «контroversы» лишенными всякого основания. Замечание Гёте о сторонниках Сен-Симона — пусть каждый начинает с себя и строит свое счастье, а из этого несомненно сложится счастье целого, — лишь практическое выражение этой связи и поэтому ее подтверждение. Это никоим образом не может быть связано с тривиально-либеральной «гармонией интересов», которая относится только к единичным поверхностным феноменам. Мысль Гёте состоит в том, что «счастье» отдельного человека — в полном соответствии с его «склонностями» — коренится в определенном гармоническом отношении к бытию мира вообще или состоит в нем. Там, где Гёте говорит о счастье в таком принципиальном смысле, он никогда не имеет в виду атомистическую случайность обособленного благополучия, а всегда целостную настроенность личности, возможную лишь в ее отношении к объективному бытию. Такое отношение к миру каждой отдельной индивидуальности, действительно «пребывающей в согласии с собой», следующей своим подлинным склонностям, создающей свое подлинное «счастье», образует связь между всеми людьми и показывает, что столь различные по своему содержанию и отношению к отдельному объекту убеждения, столь яростно борющиеся друг с другом в своем стремлении к счастью, составляют единство и целостность.

Таковы, как мне кажется, мотивы, посредством которых Гёте предотвращает дохождение индивидуализации познания до безответственного субъективизма или до отчаяния в возможности познания. Связанность познания с жизнью, вследствие чего познание осуществляется отдельными носителями этой жизни с их особыми характерами и потребностями, служит Гёте средством поставить неоспоримое многообразие убеждений в широкую и вместе с тем самую тесную связь с объективным бытием, с его целостностью и единством.

Исходная точка этих утверждений: зависимость познания от бытия человека, которую Гёте считал присущей всем нашим теоретическим убеждениям и которая открывается лишь в другом своем аспекте, когда Гёте говорит, что ему «ненавистны» всякие поучения, если они одновременно не приносят пользу его деятельности, — связана с другой очень характерной тенденцией, которую можно рассматривать либо как ее основу, либо как близкую ей, указывающую на общий духовный фунда-

мент последней глубины. Это следующий мотив: каждое постижение возможно только при тождестве сущности с постигаемым; этот мотив проходит через всю его жизнь, начиная с восторженного возгласа в двадцать один год — «Пусть о великих людях говорят лишь те, кто обладает равным с ними величием» — до таинственного предостережения в старости — «Подумайте, ведь черт стар, так состарьтесь, чтобы его понять» — и еще более глубокого высказывания в семьдесят один год: «Понять — означает вывести из самого себя то, что сказал другой». В центре здесь стоит в психологическом смысле: «С тобою схож лишь дух, который сам ты познаешь», — что означает — понят может быть лишь тот дух, которому ты подобен, а в метафизическом понимании —

*«War nicht das Auge sonnenhaft,  
Die Sonne könnt' es nie erblicken;  
Läg nicht in uns des Gottes eigne Kraft,  
Wie könnt' uns Göttliches entzücken?»*

С формальной точки зрения это древняя мудрость Эмпедокла — равное познается равным, даже элементы физической природы мы познаем лишь благодаря тому, что они присутствуют в нас. Эта связь подтверждается тем, что она сохраняет свою значимость и в обратном направлении. Благодаря тому что в субъекте и объекте заключено тождественное содержание бытия, наше сознание движется не только от субъекта к объекту, но и от объекта к субъекту: счастье открытия и изобретения состоит в том, что, «воспринимая внешнее явление, мы узнаем самих себя в своей глубине», а также: «Человек достигает уверенности в своей собственной сущности благодаря тому, что он признает сущность вне его как ему подобную и закономерную». Поскольку мотив — индивидуальное бытие определяет познание внешней реальности — находит подобие и опору в другом мотиве — внешняя реальность определяет самопознание индивида, — более глубоким обоснованием первого мотива служит то, что субъект и объект коренятся в некоем более дефинитивном бытии, в некоей последней закономерности; поскольку же и индивидуальное бытие опирается на него

---

«Не будь наш глаз солнцевмещающим —  
Он солнца видеть бы не мог;  
Не будь мы Бога обиталищем,  
Как восхищать нас мог бы Бог?»

(Пер. Б.В. Шапошникова)



и проникнуто *им*, нам становится понятным, что оно может всецело определять познание в соответствии с собой и все-таки оставаться полностью верным объекту. Именно здесь мы обнаруживаем последний узловой пункт всех духовных путей Гёте, всего его показанного на этих страницах образа истины. Человеческое познание для него не свободно парящее идеальное образование, которому служит родиной *τόπος ὕψις* или которое вообще не имеет родины. Оно само есть реальность, оно вырастает из целостного бытия и остается в нем. То, что оно как *процесс*, как часть всего происходящего вообще так связано с целым, придает его *содержанию* качество истины, но оставляет возможность и для заблуждения, ибо ряд частей его действительности не питается из центрального источника целого, а отклоняется на периферию и чахнет; это обстоятельство оставляет также возможность того, что кажущееся по односторонним критериям ложным оказывается высшей истиной, если исходить из центра. То, что индивидуальность познающего духа определяет для себя истинное, свидетельствует о том, что индивидуальность есть особая форма бытия вообще, о которой и идет речь; ибо бытие живет в отдельных формах, и если познание не есть нечто непрочное, не имеющее родины, блуждающее, а связано с бытием, с природой, то оно именно поэтому должно быть индивидуальным. Это не отделяет познание от истины бытия, а связывает его с бытием. Такой бытийный характер духа, такое глубокое единство истоков всей природы, которой дух принадлежит со всеми своими теоретическими ценностями, должны, следовательно, и господствовать над теми *вопросами*, которые он ставит. Таков смысл слов Гёте: «Можно утверждать, что никто не ставит природе вопроса, на который сам он не может ответить, ибо в вопросе заключен ответ, чувство, что об этом можно что-то думать, что-то предчувствовать». Важно установить, что именно этот мотив звучит в часто упоминаемой гётевской мысли, относящейся к совсем не теоретической области. «Наше воление, — говорит он, — есть предвозвещение того, что мы при всех обстоятельствах сделаем». «Наши желания — это предчувствия способностей, которые в нас заключены, предвестники того, что мы способны будем совершить». Это означает, что представления нашей воли — не только непосредственно практические, но и вполне идеальные, возникающие как желания, — также имеют свою субстанцию в нашем реальном бытии. Мимолетные, мелькающие вожеления так же, как наши познавательные представления, не являются свободно парящими, лишенными корней образо-

ваниями; необходимость их появления — не просто психологическое сцепление — наше бытие, реальная динамика нашей формирующейся деятельности и нашего схватывания составляют их содержание. Это свидетельствует о совершенно особом отношении между нашими желаниями и нашей реальностью. Желания не парят над реальностью, как дух над водою, то воздействуя на нее, то не касаясь ее; они — станции в развитии самого нашего бытия и поэтому заключают в себе уверенность, что вновь найдут свое содержание на последующих станциях, подтвердят его, — так же как наши познавательные представления заключают в себе истину, поскольку они, пройдя через нашу индивидуальность, следуют из целостности бытия, к которому относится их содержание.

В этом пункте сталкиваются далеко ведущие сцепления мыслей. Если существование восприятия или понимания представляется Гёте возможным лишь потому, что вся действительность, как субъекта, так и объекта, создана и несомна одним и тем же потоком «столь же природного, сколь божественного» бытия, то из этого не следует, что все проникнуто всем, что все может быть понятно каждому и доставлять ему наслаждение. И это находит свое обоснование в *жизненности* характера гётевского единства мира. Он отвергает абстрактное, лишенное различий единство рационального пантеизма и предостерегает от попытки насильственно «вводить божественный принцип в ускользающее от нашего внешнего и внутреннего чувства единство». Единство всеобъемлющего означает не всеобщее равенство, всеобщую расплывчатость, а динамическое единство жизни, пронизывающее все многообразные области и функционально объединяющее их в бесчисленных мерах и видах; это единство обретоно посредством богатства, а не смирения, как большинство философских единств. Не будучи в состоянии подтвердить это гётевское понимание цитатой, я склонен в духе Гёте назвать «постижение» «прафеноменом»; ибо поскольку это постижение совершается лишь вследствие одинаковости бытия, всеобщая связь вещей находит в нем самое полное выражение, а функциональное отношение — самую чистую созерцаемость; оно доходит здесь до равенства, которое, однако, означает не мертвое математическое тождество, а духовное обогащение одного другим, приятие в процесс жизни. Конечно, единство бытия не всегда ведет к такому приятию и постижению; но там, где это имеет место, оно указывает на такое единство как на свою метафизическую основу, служит, быть может, его ярким и решающим феноменом.

Высказанная в стихотворении о солнцевмещающем глазе зависимость всякого постижения от бытия — поскольку содержание постигнутого должно так или иначе присутствовать в постигающем — продолжено в другом высказывании: «Если бы я уже не имел в себе посредством антиципации мир, я оставался бы, будучи зрячим, слепым, и все исследование и весь опыт свелись бы просто к бесплодным напрасным стараниям», — затем это в этическом аспекте выражено следующим образом: «Зародыш тех заслуг, которые мы способны ценить, заключен в нас самих». Гёте вообще рассматривает прирожденные свойства человека как существенное и определяющее в нем (а слова: «Человек есть не только то, что ему дано от рождения, но и то, что приобретено им», — подтверждает тем, что он считает необходимым высказать подобное расширительное пояснение); однако решающим остается врожденное, и не только для личностного и субъективного процесса жизни, — в качестве реального сущего оно заключает в себе в идеальной форме и все остальное сущее. Это понятие являет собой весьма своеобразное опосредствование теории врожденных идей и кантовской априорности. Теория врожденных идей исходит из наличия в духе определенных содержаний знания, выступающих в его чистом саморазвитии независимо от опыта, от всего *приобретенного* познанием; с точки зрения априорности, напротив, весь материал знания должен быть дан самому по себе совершенно лишенному содержания духу, он — не более чем функциональная форма, которая превращает этот материал в объект эмпирического — единственно значимого — познания. Гёте же убежден в том, что и материал знания изначально присутствует в нашем бытии — в каком виде, он, правда, не указал; однако в знание этот материал превращается только благодаря «исследованию и опыту». Все, что человек может знать о мире, что станет для него миром, врождено, — но затем он должен принять мир, узнать его, чтобы это пред-знание стало знанием. Гёте выразил это применительно к «особо одаренным людям» так: «Для всего того, что в них заложено природой, они ищут во внешнем мире отвечающие этому образы и тем самым возвышают свою внутреннюю сущность до целого и несомненного». Это показывает, что зависимость познания от бытия человека вырастает из фундаментального и безусловного единства, которое существует, с точки зрения Гёте, между духом и миром. В духе содержится все, что может быть для него «миром», он — микрокосм; однако это не становится солипсической безотносительностью и независимостью по отношению к миру, мир

должен быть исследован и познан в опыте, чтобы предназначность перешла в форму реальности: мир «отвечает», т.е. дает духу лишь то свое содержание, которое уже идет от духа навстречу ему. «В данных, как и в более ранних выпусках (посвященных морфологии), я стремился выразить, как я созерцаю природу, но одновременно в известной степени, насколько это возможно, и самого себя, свою сущность, характер своего бытия. Задача «познай самого себя» всегда казалась мне сомнительной: это — попытка увести человека от деятельности во внешнем мире и склонить его к ложному внутреннему созерцанию самого себя. Человек знает себя лишь постольку, поскольку он знает мир; мир он обнаруживает только в себе, а себя — только в мире». Таково, следовательно, самое глубокое метафизическое основание, вследствие которого его отталкивало всякое занятие мышлением как таковым. Ибо это превращает мышление в нечто свободно парящее, в самом себе вращающееся, оторванное и изолированное от живого бытия человека и именно поэтому также от бытия мира. С полной ясностью он ставит, я бы сказал, органическое происхождение мышления на место логического:

*«Ja, das ist das rechte Gleis,  
Daß man nicht weiß, was man denkt,  
Wenn man denkt:  
Alles ist wie geschenkt».*<sup>1</sup>

И в другом месте: «Беда в том, что мышление никогда не помогает мышлению; надо быть от природы правильным, и тогда счастливые мысли всегда оказываются перед нами, как свободные дети Бога и взывают к нам: мы здесь». И свою действительную мудрость, условие своих успехов он объясняет тем, что «никогда не мыслил о мышлении». Для него было решающим, следовательно, чтобы мышление возникало как бы не из самого себя, не в рефлексии о самом себе; содержание мышления должно быть ему самому «даровано» природным процессом жизни. И именно потому, что мышление возникает из бытия человека, оно обретает свое логически-предметное значение, ибо оно тем самым связано с бытием вообще. То, что он, еще будучи совсем молодым, пишет: «Узнают только то,

---

<sup>1</sup> «Вот это будет верный путь:  
Не знать того, что думаешь,  
А лишь подумаешь,  
И все как бы даровано».

что любят, и чем глубже и полнее должно стать знание, тем сильнее, крепче и жизненнее должна быть любовь, даже страсть», — в известной степени лишь эмоциональное усиление этого генетического отношения нашего познания к нашему бытию. Ведь всякое понимание есть созидание (о понятии «созидающей силы» он говорит: «...бездеятельный, ничтожный человек не обнаружит доброе, благородное, прекрасное ни в себе, ни в других»), и поэтому понимание может происходить лишь в соответствии с качествами созидającego и удаваться лишь там, где объект адекватен этим *свойствам*. «Я обладал врожденной способностью, — говорит он по поводу своего раннего понимания различных отношений, — проникать в состояние других, чувствовать каждый тип человеческого существования». Поскольку же для него нормы познания суть жизненная активность, эта требуемая параллельность бытия между творящим субъектом и его «предметом» глубоко проникает и в искусство. Еще в ранней молодости он говорит о неспособности большинства зодчих создавать дворцы и памятники. «Каждый крестьянин дает плотнику идею для постройки своей хижины. Но кто, кроме Вулкана, может вознести в облака обитель Юпитера, бога, как и он? Художник должен иметь большую душу, как тот царь, для которого он воздвигает хоромы». Так в конце концов замыкается этот круг, заключенный концентрически в больший круг гётевского понятия истины. Каждое познание, вообще каждое духовное творчество, сопряженное с данным содержанием, оказывается в конце концов связанным с неким тождеством сущности субъекта и реальным образом его духовной деятельности. Этим утверждается центр всего созерцания: погружение познания в бытие. Благодаря этому мы понимаем уже не психологически, а метафизически, что истина зависит от бытия субъекта; эта зависимость легитимирована, так как ее реальный объект родствен или тождествен реальности субъекта, — поэтому нам в силу нашей индивидуальности не даны, как указывает Гёте, многие виды познания. Однако изоляция и замкнутость, которые как будто связаны с этой дифференцированной индивидуальностью, именно и устраняются для истины. Если я вначале мог показать, что *связь жизни* освобождает индивидуализм истины от субъективистской двойственности посредством того, что высший смысл жизни полагает над логической истиной истину витальную, особенности духов взаимно дополняют друг друга внутри человеческого мышления, и внутреннее единство индивида делает его тождественным объективной форме мира, — то эта внутренняя связь жизни охватывает

на, несомна, в известной степени оправдана связью ее бытия с объектами ее истины. Ибо в гармонии духа, а также духов, в солнцеподобии глаза живет Бог-природа; и возможность познания, переходящую, играя, от субъекта к объекту, Гёте мог постигнуть только как луч их единства.

### Глава III

## Единство элементов мира

**О**т непосредственных феноменов вещей, данных в чувственном созерцании, наш дух идет по двум направлениям. Во-первых, он расчленяет эту данность на элементы, которые обнаруживаются как тождественные в самых чуждых и противоположных явлениях. Исследуя закономерности в сущности, движениях и типах связи этих элементов, — которые либо непосредственно, либо во всяком случае изолированно вообще восприняты быть не могут, — наш дух учится вновь составлять явления в их целостности и таким образом «постигать» их. Во-вторых, он объединяет эти явления в более высокие общности, которые еще более принципиально, чем первые элементы, возвышаются над областью явлений и спекулятивно поднимают понятия вещей до высших единств, будь то до «идей», или до метафизического образа бытия в целом. Первое направление можно назвать «исследованием природы», второе — «натурфилософией», что же касается Гёте, то он в 1798 г. пишет, что в отличие от этих двух направлений он вновь «утвердился в своем качестве *созерцателя* природы», и уже в предшествующем году очень резко показывает свое отношение к этим типам познания. «Для нас, рожденных, собственно говоря, художниками, и спекуляция, и занятия элементарным учением о природе (т.е. физикой и химией) остаются ложными тенденциями». Добавлением к этому может служить сказанное за два года до этого А.Гумбольдту: «Так как Ваши наблюдения идут от *элемента*, а мои — от *образа*» и т.д.

Этим с величайшей простотой и решительностью установлен принцип, на котором Гёте строит свое понимание природы в целом и который выступает как совершенно самостоятельный наряду с традиционными научными методами. Этот прин-

цип можно назвать в высшем смысле «синтетическим». На одной стороне — познание «элементов», наука физики и химии, которая принципиально не выходит за пределы области явления, объясняет явление явлением, ибо «законы природы», так же как «энергии», здесь формулы для связей, существующих между явлениями, и даже последние элементы анализа, — называть ли их атомами или иначе, пусть даже они недоступны нашим органам чувств, — в принципе остаются в области восприятия. На другой стороне возвышается «идея», которая в принципе не есть явление и допускает его лишь как отпадение, тень, субъективный феномен или вообще устраняет его в качестве явления, поскольку чувственно данный образ как бы вообще не есть таковой, но также пребывает в логически развивающейся идее. В отличие от этих полярно противоположных друг другу тенденций для гётевского синтеза образ как таковой есть непосредственно открывающаяся идея. Все, что связывают с понятием идеи — смысл, ценность, значение, абсолютность, дух, сверхъединичность, — для него не составляет дуализма с чувственным образом, того дуализма, чьи различные стороны изучали естествознание, исследующее ее «элементы», и направленная на «идеи» спекуляция. В той мере, в какой образ дан зримым, он обладает полной реальностью, которую ему не надо заимствовать у незримой реальности, причем для верно направленного взора в нем также зримо все идейное. «Об абсолютном в теоретическом смысле, — исчерпывающе определяет он свою мысль, — я говорить не смею; однако могу утверждать одно: тот, кто признал, что оно пребывает в *явлении* и не теряет его из виду, выиграет очень много». И то же он имеет в виду и более символически: «Я верую в Бога, это прекрасное и достойное почтения слово; но подлинное блаженство на Земле — зреть Бога там, где и как Он *открывается*».

Этим выражена основная формула мировоззрения художника. Очень легко впасть в заблуждение, характеризуя художника как «человека чувств», как того, кто «живет, только основываясь на своих чувствах», — ибо при этом упускается главное: что же добавляется художником к пассивному, лишь принимающему и наслаждающемуся, к тому, что в обычном словоупотреблении называют «чувственностью»? Главное в том, что художник воспринимает не только с помощью органов чувств, что он не только сосуд для такого пассивного приятия и переживания, но что его восприятие сразу же или, вернее, одновременно, носит творческий характер. Активно создающий элемент, который, вероятно, присутствует в каждом акте созер-

цания, обретает у художников такую полноту, такую действенность и свободу, что его проникнутая ими «чувственность» становится едва ли не противоположной тому, что обычно понимают под этим. Творчество художника — это придание формы элементам мира *в соответствии с идеей* (причем и в натуралистическом искусстве, где заблуждение основано обычно на том, что здесь идею всегда представляют себе как находящуюся вне искусства или во всяком случае вне области данного искусства, например, художник — литературную, поэт — моральную и т.д.). Но поскольку творчество художника возникает в неразрывной связи с актами его созерцания и переживания, *такого* созерцания и переживания, которое устанавливает и вбирает в себя объекты, действительность, то художник неизбежно убежден, *что он созерцает идею!* Общеизвестно, что почти все творцы в области изобразительного искусства (у поэтов это сложнее, но не принципиально по-иному) полагают, что они точно воспроизводят «природу», изображают лишь то, что они «видят», — даже в тех случаях, когда для постороннего взора они чрезвычайно свободно трактуют данное в природе, самым суверенным образом стилизуют зримую действительность; и чисто фантастическое искусство очевидно предполагает созерцание посредством внутренней чувственности, которая для художника есть не менее данное и обязующее, чем так называемая внешняя чувственность. Гёте лишь высказал с суверенной интеллектуальностью, посредством которой он всегда отдавал себе отчет в самом себе, то, что делает художник как таковой, а именно, что он «видит идеи глазами». Представление, что идея пребывает в непосредственной реальности вещей и может быть воспринята, не что иное, как объективированное выражение для определения продуктивности художника, созерцание которого уже является образованием формы. Если бы он созерцал только в обычном значении чувственного созерцания, он был бы не продуктивен, а рецептивен («Созерцание, — говорит Гёте, — следует резко отличать от видения»). Действительно созидая, т.е. созидая из идеи, но имея при этом перед глазами чувственно-действительное и создавая такое же, он исходит из осознанной или лишь фактически действенной предпосылки, что чувственно-действительное, «образ» как таковой, служит непосредственным возвещением и зримостью идеи. Такое формообразующее, духовное, творческое видение было в высшей степени присуще Гёте и, быть может, именно поэтому особенно им осознавалось, что он не был художником в области изобразительного искусства и внутренний акт не на-



ходил у него своего выражения в чувственном образе. Его установку можно определить как интеллектуальное созерцание, понимая это слово в обратном современной философии смысле. Ибо то, что представители философского идеализма, особенно Шеллинг, так называют, вернее было бы определить как созерцающую интеллектуальность. В этой философии речь идет о том, что мыслитель схватывает свой предмет без чувственного опосредствования, следовательно, не в явлении, определяемом субъективной особенностью чувств. Таким образом здесь устраняется именно созерцание в его чувственном значении, дух должен совершить то, что обычно совершают только органы чувств: удостовериться в действительности бытия и бытия такого, как оно есть. Если здесь чувственная функция принадлежит интеллекту, то для художника интеллектуальная функция принадлежит чувственности, и в этом состоит его талант; философ видит идеальное, потому что он его знает, художник знает его, потому что он его видит. Отношение Гёте к рационализму (не как к теории, а как к далеко выходящему за ее пределы сущностному свойству) должно быть показано в таком же резком противопоставлении: для рационалистов разум есть инстинкт, для Гёте инстинкт есть разум.

С несколько более отдаленной точки зрения — цель знания о мире находится там, где по гётевской терминологии «способность мышления» и «созерцание» совпадают; в той мере, в какой они расходятся или противостоят друг другу, возникают трудности, неразрешимость и противоречие; поэтому решающим в его мировоззрении является следующее положение: «Все попытки решить проблемы природы — в сущности лишь конфликты между способностью мышления и созерцанием». Поскольку, следовательно, решение казалось ему возможным, оно должно находиться в точке единения того и другого: в области искусства — там, где рецептивность созерцания непосредственно схватывает идею, требование «способности мышления». Априори художника: зримость «идеи» в «образе»; и это — начало и конец гётевского мировоззрения.

Необходимо, правда, твердо помнить, что Гёте понимает под «образом», — а именно то, что дает чистое, в точном смысле слова *непосредственное* впечатление чувственности. Поэтому он исключает из этого то, что называет элементарным учением о природе, познание не воспринимаемых непосредственно или искусственно изолируемых элементов бытия, хотя в принципе они также лежат в плоскости чувственного восприятия. Этим создается впечатление, что в субстанцию или фундамент

гётевской картины мира привносится нечто случайное. Ибо какие степени, какие формы, какие пределы точности доступны нашим невооруженным органам чувств в бытии и могут быть выражены в картинах — это, по-видимому, находится к самому бытию в совершенно случайном отношении, отнюдь не детерминированном принципиально самим бытием. В силу какого стечения обстоятельств именно полученное таким способом должно оказаться субстанцией истины, носителем идеи, тогда как картины, созданные обостренными чувствами художника, воспринятые в бытии во всяком случае по не более случайным или субъективным принципам не являют собой *ни* «образа», *ни* «открытия» идеи? Однако именно в этом Гёте высказывает свое последнее убеждение о положении человека в мире. То, что чисто природные психофизические свойства человека дают ему те картины бытия, которые для него правильны, которые должны формировать его мир, из которых он получает идеальное содержание действительности, — не телеологическое устройство, направленное на лучшее или на сохранение жизни человека, а следствие или одна сторона единства природного космоса. В пределах этого *единства* и благодаря ему каждое существо занимает предназначенное ему место и снабжено для этого всем необходимым — для «пользы» ли его, для какой-либо реализуемой ценности ли, во внимание не принимается. Хотя созерцания Гёте в значительной степени и определяются его направленностью как художника, это происходит в таком широком смысле слова, что он не допускает для себя телеологию созерцания природы даже с художественной точки зрения, ибо и это нарушило бы великое единство целого, придав ему частный характер; поэтому, желая показать значение познания природы для его поэзии, он говорит: «Я никогда не созерцал природу, исходя из поэтических целей». Это можно было бы назвать в его духе *упорядочением* бытия (в природе «процветает упорядоченное»); таков последний, самодовлеющий смысл, который не ведет к какой-либо более определенной ценности. Поскольку природа дала человеку органы чувств, которые он в себе находит, он входит с ними и с их нормальным, ими самими предписанным назначением в единство целого. Существа, которые выполняли бы единое веление целого посредством иной организации, могли бы созерцать иное и по-иному, но и им пришлось бы, так же как человеку, удовлетвориться здоровым функционированием именно такой организации, — что, однако, не означает отказа от лучшего знания, к которому можно было бы стремиться, так как именно только

соответствующая каждому виду существ картина, данная созерцанием, открывает им доступ к космической реальности; выходя за пределы созерцания этого типа или не доходя до него, эта картина лишается того места, на котором она соотносена с целым, с бытием вне ее. Непосредственное созерцание, исключительно и чисто определенное данной природой чувственностью, представляет нам «образы», на что неспособна ни конкретная аналитика основных наук, ни абстрактный синтез спекуляции. То и другое должны казаться Гёте не только источником заблуждений, но и — рассмотренные с другой стороны — *Ÿbris*, нечестивыми, ибо они угрожают единству бытия мира, в котором каждое существо может сохраниться, только используя свои природные способности. Гёте пишет: «В какой мере меня привлекает говардовское определение облаков, насколько мне близка мысль о формообразовании бесформенного, закономерная смена образов беспредельного, следует из всех моих устремлений в науке и искусстве». В этой теории его, по-видимому, привлекала закономерность, открытая в непосредственном, чувственном, тотальном образе, выявленная норма нерасчлененно предлагаемой картины природы, не требующая возвращения к лишенным чувственности элементам. Я оставляю в стороне вопрос, нельзя ли, даже признавая это априори, приписать нашим природным способностям большую сферу их применения и отнести к ним создание так называемых искусственно обостренных чувств. Гёте установил границу «образа», следовательно, там, куда направлен художественный интерес. Для него это означало, таким образом, что во всем малом и великом именно здесь созерцанию дается «идея», а это в известной степени доказывает, что в непосредственности чувственной данности, в которой для него проявлялась природная тотальность человека, открываются вообще истина и смысл объективного бытия. С гениальной синтезирующей способностью Гёте помещает понятие «прафеномена» в точке, где соединяются эти требования. Ибо этим на уровне явлений показано, что надлежит определять как закон, смысл, абсолютное в формах бытия. Прафеномен — сюда относятся возникновение красок из света и тьмы, ритмическое увеличение и ослабление силы притяжения Земли как причина смены погоды, развитие органов растения из формы листа, тип позвоночных животных — является чистейшим, абсолютно типичным случаем отношения, комбинации и развития природного бытия; поскольку, с одной стороны, он есть нечто другое, чем обыкновенный феномен, в котором эта основная форма обычно выступает в смут-

ных смещениях и отклонениях, с другой — все-таки<sup>1</sup> есть явление, хотя и данное в духовном созерцании, — иногда, впрочем, «кое-где представляющее перед взором внимательного наблюдателя в своем подлинном виде». Мы представляем себе обычно общий закон вещей находящимся где-то вне их; отчасти это находит объективное объяснение, ибо вневременная и внепространственная значимость этого закона делает его независимым от случайности его материального воплощения во времени и в пространстве, отчасти субъективное — поскольку этот закон относится исключительно к мышлению и не предстает перед нашими чувственными энергиями, которые всегда воспринимают только единичное и неспособны воспринимать общее. Это разъединение стремится преодолеть понятие прафеномена: он — вневременной закон во временном созерцании, непосредственно открывающее себя в единичной форме всеобщее. Поэтому Гёте может сказать: «Высшим было бы понять, что все фактическое уже есть теория. Синева неба открывает нам основной закон хроматики. Не надо только ничего искать за пределами феноменов, они сами и есть учение». В такой основной интенции своего духа Гёте совершает удивительное обращение проблемы познания. Если реализм всегда исходит из *теоретического познания* как из первого и непосредственного и приписывает ему способность воспринимать, отражать, точно выражать объективное бытие, здесь точка опоры действительно помещается в самый объект; взаимопроникновение объекта и познающей мысли — не гносеологический, а метафизический факт. Не в спинозистском смысле, будто внешняя вещь и ее теоретический эквивалент составляют две стороны или два качества единого абсолюта, в этом учении оба момента имеют абстрактный, нечувственный характер, тогда как для Гёте уже чувственный образ в его непосредственном единстве есть духовное содержание познания. Наше привычно ориентированное на Канта мышление всегда ставит на первое место содержание познания и лишь исходя из него обретает единое или дискрепантное отношение к вещам; поэтому нам трудно вникнуть в гётевскую установку, согласно которой не познание, а связь мира есть первое и последнее. Эта связь непосредственно живет в феноменах, и «познавательная способность» каждого субъекта настолько приспособлена к ней, что вне данных ему явлений он не может искать какого-либо содержания, но воспринимая феномен, возникающий в чувственности, т.е. в непосредственной связи субъекта и объекта, получает все, что для нас может быть истиной, теорией, законом, идеей. Для ис-

толкования этого с помощью наших обычных теоретико-познавательных предпосылок и категорий, чтобы понять эту установку (одобряем ли мы ее или отвергаем), требуется совершенно иная основная позиция. То, что образ, чувственный феномен, воспринятый нами в его чистоте и первозданности, в своем высшем выражении как прафеномен сам по себе и самим собой уже воплощает в себе идеальный закон, форму постижения и познания, — это и есть прафеномен, о котором в границах данного мировоззрения не следует задавать дальнейшие вопросы. Трудность понять изнутри это единение чувственного и интеллектуального Гёте усилил именно тем, что ощущал его как само собой разумеющееся; вследствие этого он употреблял одно и то же выражение для каждой части этого синтеза как в его обычном, так и в особом, точном смысле. «Нас часто вводит в заблуждение, — когда нам надлежит признать наличие идеи в явлении, то, что она часто, даже обычно, противоречит нашим чувствам. — Так им противоречит метаморфоза растений». Между тем в обычном словоупотреблении явление — то, что есть в пределах и посредством наших чувств. Поэтому необходимость увидеть в *явлении* нечто, противоречащее чувствам, представляется совершенно бессмысленной. Именно метаморфозу растений как зримое он отстаивал в споре с Шиллером, который хотел отнести ее к царству идей. Все это понятно лишь в том случае, если исходить из того, что для него как художника чувственность с самого начала была чем-то большим, чем в обычном словоупотреблении, что для него в чувственном восприятии действовала интеллектуальная способность, что он «созерцал» «глазами духа». Чувствам в обычном понимании противоречит идейное, оно и должно им противоречить потому, что направлено на тотальность бытия, а чувственность в обычном понимании есть лишь частичная, так сказать, искусственно изолированная способность, которая может воспринять только односторонность и расчлененность действительности. Там, где созерцает *весь человек*, по ту сторону столь ненавистой Гёте разобщенности «высших и низших душевных способностей», противоречие отпадает и полная действительность, т.е. открытая в явлении идея, созерцается чувствами, которые теперь служат лишь каналом для неразделенного течения жизни.

Достигнутая таким образом гармония сознания и бытия соответствует ранее приведенному основному мотиву познания и дополняет его; этот мотив гласит, что носитель истины в «истинном» представлении есть в своей глубочайшей основе не

содержание в его идейной абстрактности и логической ответственности, а роль, которую данное представление играет как момент жизни, как процесс, как действительное отношение между человеком и миром. Здесь мы оказываемся на крайней границе гётевского образования принципов, которое показать так трудно потому, что именно эти последние вопросы Гёте высказывал фрагментарно, часто лишь намеками и окрашивал особым образом в зависимости от предмета, от настроенности, которые вызвали его высказывание. В конечном итоге речь всегда идет о великом мотиве, который можно несколько расплывчато и допуская множество модификаций определить как тождество действительности и мира; «понятие бытия и совершенства одно и то же», — сказано в небольшой работе Гёте середины 30-х годов. Теоретическая ценность также находит свое последнее и принципиальное обоснование не в логически-предметных отношениях, так сказать, в свободно парящих содержаниях, в которых наличествует абстрактное право истины, независимо от всякого душевного — и физического — осуществления; напротив, именно из действительности их представляемости и их реального отношения единения и плодотворности между субъектом и миром, выражаемого или устанавливаемого ими, возникает ценность их истины, вернее, это *есть* ценность их истины или ее противоречие. Следовательно, так же как на стороне субъективного представления есть действительность, которая есть непосредственно и ценность истины, так и на стороне объекта сами феномены суть «учение». Для того чтобы они сами были истиной, надо только отчетливо видеть в них чистое, прафеномен. Как в *субъекте* его содержание создает *процесс* жизни и придает этому содержанию, исходя исключительно из *своей* силы, упорядоченности, отношения к миру его теоретическое значение, которое оно не могло бы вывести из какой-либо чисто идейной, свободной от жизни нормы, — так непрерывный процесс бытия создает ту непрерывную динамику, которая даже находит свое выражение в качестве «вечного движения всех (органических) форм», создает единичные феномены как содержание бытия. Поэтому закон, идея, которая кажется абстрагирующему рассудку находящейся как бы вне феноменов и отпускающей их в случайное бытие, зрима в них самих. Каждая вещь — лишь удар пульса мирового *процесса* и открывает поэтому при правильном ее созерцании тотальность его действительности и ценности, его чувственный образ и идею.

Это ведет к важному следствию: если в правильно воспринятом, выражающем истину чувственном явлении или образе

живет и может созерцаться идея, то явление, в котором идея не может быть обнаружена, которое не удовлетворяет требованиям идеи, не истинно и должно быть иллюзией! Если действительность и ценность в своей метафизической основе одно, то там, где нет ценности, не может быть и действительности. Реализм гётевской картины мира, который он столь решительно подчеркивает, строгая верность, требуемая им по отношению к данному объекту, настолько не противоположны «идеализму», зримости или, в метафизическом понимании, действительности идеи, что именно познанная в явлении идея только и дает нам уверенность в том, что мы постигли объективную истину явления.

Здесь вновь обнаруживается то, что можно было бы назвать метафизическим счастьем гётевского существования: гармония или параллельность осознанного личного бытия и развития объективной картине структуры вещей. Он, как немногие люди высшего духовно-нравственного уровня, отдавался данным ему силам и влечениям, реальности процесса своей жизни в глубоком доверии, что именно таким образом этот процесс создаст свое наиболее ценное содержание, именно таким образом удовлетворит требованиям идеи. Правда, такое формирование жизни из реальности природных сил было связано с большими усилиями, трудом, самопреодолением, отчетом в своих действиях: «то, что для других людей обычно и легко, мне дается ценой больших усилий», — пишет он в возрасте 37 лет. Однако вся внутренняя борьба, все стремление выйти за пределы самого себя были изначально заключены в необычном единстве этой натуры и данности ее влечений. Он никогда не производил впечатления, столь обычного в индивидуальном существовании, будто оно лишь арена, на которой «подлинное» Я пребывает в состоянии борьбы, примирения, властвования или подчинения по отношению к силам, которые обладают большей или равной ценностью. Единство его жизненного процесса, которое, собственно, не преодолевало напряжение и противоположности этого процесса, а изначально включало их в себя как свои элементы и стадии, создавало свою ценность в такой же мере, как и свою действительность. Но и эта ценность, эта совпадающая с реальностью его жизни идеальность отнюдь не была равноценностью всех моментов, лишенной противоречий и свободной от теневых сторон. Но так же, как в единство процесса его жизни входило множество двойственностей и противоречий, и ценность, имманентная его жизни, объемлет все сомнительное по своей ценности и противоречащее иде-

альности; на это указывает уже запись в дневнике в возрасте двадцати одного года: «Я сделал многое, что теперь мне хотелось бы считать не сделанным, и все-таки если бы это не произошло, не возникло бы необходимое благо». И через четверть века он в общей форме определяет единство субъективного совершенства, в которое на пути человека привносятся как позитивные, так и негативные ценностные моменты: «При строгом контроле моего собственного и чужого пути в жизни и искусстве я часто обнаруживал, что стремление, с полным основанием называемое ложным, оказывалось для индивида совершенно необходимым окольным путем к цели. Отказ от заблуждения всегда служит формирующим человека средством, как в отдельном проявлении, так и в целом».

Мне кажется, что словообразование, которым часто злоупотребляли, формулирует в понятиях это решающее созерцание его собственной жизни: он ощущал идею и действительность своего бытия как *сверх-ценность*, т.е. как ценное, значительное, правильное в абсолютном смысле, в котором оно поднималось над противоположностью отношения между хорошим и дурным, высоким и низким, удачей и неудачей. Подобно тому как процесс действительной жизни протекает через все эти противоположности и его единство всех их несет, так жизнь имеет для Гёте, очевидно, такую ценность, которая находится вне их, т.е. вне всех содержаний, которые могут ощущаться и быть установлены как ценности или как противоположные таковым только посредством дистанции, различимости, относительности. Обычно мы понимаем ценность только в этом релятивистском смысле (об этом я говорю в другом месте применительно также к ценностям, считающимся «абсолютными») и, быть может, потому что связываем ее только с самостоятельными, противостоящими друг другу, рассматриваемыми как замкнутые единства содержаниями жизни; совершенно иной смысл мы можем придать этому понятию, если применим его к *процессу* жизни в его непрерывном единстве, к процессу, который не есть нечто относительное, поскольку он — функциональная целостность Я, которой, так сказать, ничего не противостоит, которая есть наша целостность и абсолютность. Чем больше мы ощущаем жизнь именно так, тем большее значение, большую «ценность» она обретает; определить эту ценность с помощью наших выросших из этих относительностей категорий мы можем только очень несовершенно. Я назвал ее сверхценностью только для того, чтобы характеризовать ее свободу от относительной обусловленности отдельных ценностей. *Внутри* этой кате-



гории существуют, конечно, очень различные степени, которые, однако, не приводят к относительности, так как каждая на своем месте — нечто абсолютное. Лишь различия душевных «энтелехий», о которых таинственно говорит Гёте и которые в различной степени определяют бессмертие душ, обозначают степени этой сверхценности, присущей индивидуальной жизни как таковой, свободной от всех единичных определенностей ее содержаний. Сам он очевидно обладал ощущением «мощной энтелехии»; единство его существования было для него, невзирая на всю раздробленность и все колебания ценностей его отдельных содержаний, тождественно своей ценности, и таким образом в сознании самого себя он обладал прототипом своего сознания ценности, основанном на тождестве действительности и ценности. То, что препятствует этому тождеству в качестве помех и обратной направленности, будет рассмотрено в следующей главе.

Из этой высшей структурной предпосылки его образа бытия было, правда, понятно, что он обозначал «идею» как «единственную» и возражал против применения множественного числа, причем именно в связи со следующим положением: «Все, что мы видим и о чем можем говорить, суть лишь манифестации идеи». Тем не менее я считаю себя вправе, беря это понятие в несколько более широком смысле, говорить о нескольких идеях, рассматриваемых Гёте как формообразующих действительность. Это как бы *спецификации* «идеи» или исходящие из нее возможности формообразования единичного, служащие опосредствованием идеи и единичного, примерно то, что Гёте сам определил как «великие максимы» наблюдения над природой; причем с уже упомянутым следствием, что для него истина познания, реальность явления лишь в том случае представляется гарантированной, если эти идеи стали для него созерцаемыми.

Я начинаю с идеи красоты. Теперь можно с достаточным основанием считать вероятным, что положение Шефтсбери «Красота есть всегда истина» очень рано оказало решающее влияние на Гёте; правда, одновременно утверждают, что в период дружбы с Шиллером он отошел от этого. Я же полагаю, что во всяком случае обращение этого положения — всякая истина есть красота — принималось им во все периоды, если и не во все часы его жизни, и что оно господствовало в его миропонимании еще до знакомства с Шефтсбери. Если всякая истина есть красота, то из этого следует, что там, где мы неспособны открыть красоту, мы не находимся на пути к истине и что,

разрушая попытками познания красоту вещей, мы закрываем для себя этот путь. В небольшом стихотворении, относящемся к его студенческим годам в Лейпциге, это показано уже с полной ясностью. Он восхищается окраской стрекозы, хочет рассмотреть ее вблизи, гонится за ней, хватается и видит — «грустную темную синеву». «Это ждет тебя, расчленитель всех твоих радостей». Очевидно его мнение заключалось не в том, что первый радовавший его образ был видимостью и обманом, которые уничтожила обретенная истина. Напротив, та дарующая наслаждение окраска была подлинной и истинной — не истина найдена, вследствие чего утрачена красота, а разрушена красота и тем самым утрачена истина. «Расчленение радостей» — это не утрата иллюзии, а убиение реально живого. Его полемика с Ньютоном, во всяком случае частично, основана на отвращении к мучительному прохождению спектра через множество узких щелей и стекол, разрушающему его непосредственно эстетическую картину, — сам он восхваляет опыты при солнечном свете под синим небом как дающие наиболее убедительные доказательства. Отказ от познания природы с помощью рычагов и болтов несомненно связан не только с приведенным выше теоретико-познавательным мотивом — получать соответствующее человеческой природе знание только посредством естественных для нее средств, — но и с опасением разрушить подобными средствами эстетический образ природы; этим же объясняется, что он с трудом заставил себя признать геогнозию, поскольку «она расщепляет для созерцающего духа впечатление от прекрасной земной поверхности». «Покров», которого не позволяет лишиться себя природа, так же соткан, как покров поэзии, который поэт получает «из рук *истины*». Даже о математике Гёте говорит, что он как таковой совершенен лишь постольку, поскольку «он ощущает в себе прекрасное и истинное». Только не надо думать, что во всем этом лежит, как это часто слишком элементарно толкуют, лишь склонность художника к чувственному, illegитимный эвдемонизм в познавательном интересе, желание ограничиться «прекрасной видимостью», равнодушной ко всему сущностному и объективному, получающей значение и завершенность только по законам субъективного удовлетворения, ибо она не принимает во внимание доступные естественным наукам элементы и процессы; напротив, в основе здесь лежит глубокое метафизическое убеждение, что всю действительность несет на себе идея и что зримость идеи и есть красота. Там, где уничтожается красота, исчезает и гарантия действительности и остается лишь искаженная, иллю-

зорная картина. Следовательно, не приверженность видимости заставляет его считать, что красота полагает границу познанию, с которой приходится считаться, но потребность именно на основе этого убеждения в объективной критерии, который при полноте всевозможных аспектов, расчленений, упорядочений все-таки служил бы симптомом того, что перед нами находится действительность. Восприятие вещей в их красоте и совершенстве — не в пребывании друг подле друга, а в их непосредственном тождестве — есть одновременно постижение их глубочайшего смысла, так же как художественная форма явления человека в портрете, осуществленная в соответствии с эстетическими требованиями, направленными на связь и очарование элементов его созерцания, есть одновременно и истинное, недвусмысленное открытие души. Гёте сам исчерпывающе высказывает это: «Прекрасное — это открытие тайных законов природы» (для обычного созерцания они вообще не имеют ничего общего с красотой как формой явления, получившего внешнее выражение), «которые без явления прекрасного остались бы вечно скрытыми от нас». Исключительность личности Гёте вообще всегда проявляется в том, что знания, возникающие из его индивидуального своеобразия как дополнение к его субъективности или как ее выражение тем самым обладают и характером объективного соответствия миру. Исходя из глубокого понимания своей сущности, он пишет: «В объекте есть нечто неизвестное закономерное, соответствующее неизвестному закономерному в субъекте». Независимо от того, приемлемо или ложно (отдельное) содержание такого знания, оно всегда относится к центру, обладает замкнутостью в себе и связью с другими знаниями, которые входят в картину *мира*, что безусловно отличается от изолированности и внутренней случайности, основных свойств субъективного. Стремление всей жизни Гёте объективировать себя как субъекта лишь восприняло и развило объективный характер образа его изнутри определяемого бытия, дар его гения. Требование интерпретировать гётевскую картину мира может быть удовлетворено с помощью психологии лишь наполовину.

В соответствии с направленностью мышления его времени и его личной с идеей красоты для него связывалась идея единства. Здесь прежде всего действует мотив, что каждое произведение искусства в меру своего завершения есть отражение образа природы в целом. Высшей красотой была бы, подчеркивает он в выдержке из работы К.Ф.Морица, связь природы, схваченная в ее единстве. Единство прекрасного лишь другое

выражение его самодостаточности, т.е. всегда подчеркиваемой Гёте независимости от «целей», от проникновения в иное целое, внутри которого оно было бы лишь носителем или средством. Прекрасное в соответствии со своей суверенностью, со своей свободой от всего, что находится вне него, — свободой, имеющей свой абсолютный прообраз только в тотальности бытия вообще, должно быть *единством*. Лишь этим словом может быть обозначена имеющая свой центр в себе, полностью замкнутая в себе связь частей, которой завершается произведение искусства. Однако именно потому, что идея единства непосредственно связана с эстетической идеей, она вследствие космического значения последней выходит за ее пределы и в свою очередь становится критерием правильности образов познания. К этому я еще вернусь, а теперь только укажу на связь идеи единства с другими существенными мотивами гётевской духовности.

Он мыслит тотальность бытия как единство и каждый элемент существования в известной степени как представляющее или повторяющее это единство («Ты найдешь лишь знакомое, подобное ему», — здесь его часто повторяющаяся максима, что природа в малом творит совершенно то же, что в великом, только переносится из метафизически-абсолютного в эмпирически-относительное), — и вновь решительно противопоставляет «созерцательность» сенсуализму. Ведь сенсуализм отличается в своей глубочайшей основе тем, что он держится единичного, берет часть только как часть и признает синтез только как сочетание единичностей, которые по своей природе всегда остаются единичными, а не как символ внутреннего, предшествующего всякому разделению на единичности единства. Поэтому сенсуалистическая тенденция легко соединяется с тенденцией практически-эгоистической. Ибо то, что мы называем эгоизмом, — я показал это в другом месте, — всегда есть отношение воли к каким-либо *единичностям* данного мира. Отъединенность, в которой замыкается эгоистический субъект, находит — отнюдь не случайно — свой коррелят в отъединенности целей его воли; можно сказать, что эгоизм атомизирует практический мир так же, как сенсуализм — теоретический. Ибо ему синтетическая способность духа представляется чем-то субъективным и вторичным, чему в объективном порядке вещей ничто не соответствует. Это прямо противоположно направленности гётевского духа, который всюду стремится схватить целостности и единичности, чья пантеистическая, как бы несущая в себе мировое единство основная настроенность настолько продолжает-

ся в его чувственности, что он повсюду *видит* связь, сопричастность и согласованность. Для него целое предшествует частям, и он очень характерно определяет акт согласования противоположного как «*воссоединение*». В отличие от сенсуалистического созерцания, которое видит лишь единичности, его созерцание было интеллектуальным, которое видит лишь единства. Другой мотив, возводящий единство до уровня идеи и критерия истины познанного образа, — это значение единства для живого как такового. Гёте считает всякое внешнее сочетание, которое никогда не создает действительного единства, совершенно враждебным для органического принципом. Лишь из соображений практической эмпирии «атомистический принцип столь близок и удобен нам; и поэтому мы смело применяем его и к органическим случаям». «Чтобы спастись, я рассматриваю все явления как независимые друг от друга и пытаюсь насильственно (!) их изолировать; затем я рассматриваю их как корреляты, и они становятся в своем соединении определенной *жизнью*». И то же самое по своему смыслу, лишь иначе выраженное: «Можно, конечно, разложить живое на элементы, но составить его затем из них и вдохнуть в них жизнь нельзя». «Научная потребность», «охватить внешнюю сторону живых образований в их связи, воспринять их как указания на внутреннее и таким образом в известной степени господствовать в созерцании над целым» «тесно связана», по его словам, с художественным влечением. Подтверждением права исходить при рассмотрении организмов из единства, из него выделять части и затем вновь возвращать их ему представляется Гёте то, «что мы убеждаемся в совершенном состоянии нашего здоровья лишь благодаря тому, что ощущаем не части нашего организма, а весь организм в целом». Поэтому Гёте не мог не отвергнуть распространенную в его время теорию преформации, ибо она ведь в конце концов сводится к пребыванию друг подле друга и друг вне друга того, что возникает в живом существе и из живого существа, — тогда как развитие есть единый процесс, осуществляемый единой жизнью. Это единство как форма жизни не имеет, конечно, смысла *числовой* единицы:

«*Kein Lebendiges ist Eins  
Immer ist's ein Vieles*»<sup>\*</sup>.

---

<sup>\*</sup> Живое никогда не бывает одним,  
Оно всегда множество.

Единство как бы лишается своей функции, если нет многого, которое оно объединяет, тогда как в неорганической природе (во всяком случае, если рассматривать мир не в его целостности, а одну его часть за другой) одно лежит просто рядом с другим, так что здесь бытие есть многое и многим остается; при этом каждая часть сама по себе может считаться «одним». Организм же никогда не бывает такой числовой «единицей», напротив, его множественность функционально связана в единство, и эта связь есть жизнь. Такова основная форма, в силу которой организм становится для Гёте символом мира, но можно сказать, что и мир становится символом организма. Никто не был убежден с большей уверенностью, даже страстностью в единстве космоса, но и никто решительнее не отвергал тот монизм, для которого все многообразно-пестрое, все различие по своему образу и движению теряется в сухой и застывшей понятийности «одного». «Посредством учения о всеединстве, — говорит он, — столько же выигрывается, сколько теряется, и в конце концов остается столь же утешительный, сколь неутешительный ноль». Как и живое, мир для Гёте не одно, а многое, и так же, как живое, мир для него единство этого многого. Мир он рассматривал как организм, т.е. в его понимании идея и действительность целого как единства так же господствует над всем единичным и всеми взаимодействиями внутри единичного, как каждая часть организма определяется целым, и жизнь каждой части есть не что иное, как совершающаяся в ней жизнь целого. Однако более глубоко, быть может, только что упомянутое изречение: для него не мир подобен организму, а организм — миру. В мире он обнаружил или ощутил форму существования, которая для менее объемлющих способов созерцания присутствует только в организме; организм в известной степени подобен микрокосму как аналогия в узких рамках для формы, в которой мир живет как единство как бы из своего метафизического центра. Органическая форма, т.е. жизнь части в рамках целого — для него смысл мира вообще. Это показывает всю грубость и поверхностность критики, которая обвиняет великих мыслителей в очеловечении мира, в атавистическом фетишизме, исходя из того, что они толкуют совокупность бытия по категориям человеческого, живого, душевного. Когда Шопенгауэр определяет сущность мира как волю, он превращает в меру бесконечности не человеческую волю, небольшой отрезок мира, а наоборот: таинственная связь великого философа, как и великого художника с целостным бытием дает ему определенное, соответствующее его душевному складу ощущение и толкование этого целого; и лишь исходя из этого, он находит ту точку внутри душевного человеческого существования,

на которой такой смысл бытия предстает перед нами наиболее наглядно и недвусмысленно. Так же и гётевский образ органического единства мира — не мифологизирующее перенесение эмпирического представления об организме на существование вообще, а чувство или образ этого существования, которое только в организме обретает свое выражение и, быть может, свой символ. Бесперывное становление, постоянное образование и преобразование, то, что одна только жизнь представляет нашему созерцанию есть единственное опосредствование между полюсами, в которых Гёте видит принципы мира: это — единство всего бытия, пребывание и ценность индивидуального. Ибо только благодаря тому, что единое есть становящееся, оно может быть многообразным. То, что разворачивается в единичной жизни в последовательности, — постоянно меняющаяся полнота состояний, внешне совершенно различные явления, которые все-таки суть лишь стадии единого развития, — проявляется в жизни вообще, а в космосе, кроме того, и в пребывании друг подле друга. В множестве явлений, каждое из которых сохраняет свою неизбежную особенность, Гёте видит — и посредством этого парадокса, который будет позже расширен, можно формулировать его мировоззрение — *вечную жизнь космического единства*; ведь он сам однажды дал последнему, «недопускающему созерцания», всегда остающемуся для нас загадочным, таинственным обозначение: «вечно деятельная жизнь, мыслимая в покое». Учение Спинозы о всеединстве не могло равномерно и синтетически отдать должное как единству, так и множеству, потому что в нем отсутствовало понятие жизни. Спиноза пожертвовал становлением бытию — и это лишь другое выражение того, что он множеством жертвовал единому. Он не нашел моста от одного ко многому, который составляли для Гёте постоянное становление, раскрытие, преобразование жизненного процесса. Рассматриваемое с этой точки зрения понятие «метаморфозы» уже не есть отдельное познание организмов, а разъясняющее потенцирование понятия жизни. «Я считаю возможным утверждать, что на стадии, когда органическое существо выступает в явлении, единство и свобода инстинкта формирования не могут быть поняты без понятия метаморфозы». Следовательно, метаморфоза выступает здесь как синоним жизни вообще, что означает разворачивание одного во многое, т.е. в свободу самых многообразных, индивидуализированных образов.

Таковы, следовательно, приблизительно смысл и основание, посредством которого единство в качестве фундаментальной категории гётевского образа мира выступает как одна сто-

рона «идеи», открытие которой есть мир явлений. И поскольку она есть для него основание формирования бытия, она есть и основа права познания, т.е. — и тем самым я вновь возвращаюсь к нашим основным мыслям — там, где познание разрушает единство своего предмета, оно именно поэтому показывает, что оно неправильно. Разделение авторства Гомера Гёте, принужденный к этому доказательствами Вольфа, сначала как будто принял, но как только представилась возможность восстановить единство авторства, он страстно поддержал ее, и его высказывания полностью уясняют, что раздробление представлялось ему именно в качестве такового ложным. Еще под впечатлением исследований Вольфа он формулирует единство Гомера прежде всего как нечто совершенно идеальное, как внутреннюю, органически-художественную форму мира:

*Ewig wird er euch sein der Eine, der sich in Viele  
Teilt und einer jedoch, ewig der Einzige bleibt.  
Findet in Einem du Vielen, empfindet die Vielen wie Einen,  
Und ihr habt den Beginn, habet das Ende der Kunst.\**

Однако такой эстетической корреляции единства и множества удовлетворяет, во всяком случае в реальности, скорее единство, чем многочисленность авторства. И единство, от которого Гёте как от идеи, от имманентного требования художественного произведения, отказаться не может, становится для него критерием истинности или ложности познания действительности: гипотезу Вольфа он считает ложной, ибо она разрывает единство, императивную категорию бытия и искусства. Из геологических теорий для него прежде всего неприемлемы вулканические теории, которые объясняют характер поверхности Земли внезапными извержениями, насильственными катастрофами; ему представляется, что спокойные и медленные воздействия такого рода, как мы наблюдаем ежедневно, могут привести к самым поразительным конфигурациям. Если обратить внимание на выражения, которыми он характеризует вулканизм, — насильственное возбуждение, проклятая камера пыток нового сотворения мира и т.д., то может показаться, что последним мотивом этой полемики служит ненависть «мирной натуры» ко всему насильственному, беспорядочному, внезапному. Однако

---

\* Вечно он будет для вас единым, делящимся на многих, и все же останется одним, вечно единственным. Найдите в едином многих, ощутите многих как единое, и вы обретете начало и конец искусства.



мне представляется, что в основе здесь лежит более общее. Несмотря на мирность своей натуры, Гёте отнюдь не был столь слабовольным и слабосильным, чтобы не вынести борьбу и разгул элементов в картине мира и допустить, чтобы личная антипатия к этому заставила его принять объективную теорию. Я полагаю, что решающий мотив состоит в продолжении вышеприведенного высказывания о геогностическом «раздроблении прекрасной земной поверхности»: извержения и катастрофы разрушают для него *единый* образ природы, вводя силы, *чуждые и дуалистические* по отношению к наблюдаемым нами повседневным. Не насильственность сама по себе представляется ему доказательством несостоятельности вулканизма, а то, что она как бы не предусмотрена устройством природы и разрушает ее единство, — то, которое в соответствии с его метафизикой природы есть единство морфологическое, существующее в «образе». Единству механистической закономерности природы вулканизм никоим образом не противоречит. Движения мельчайших частиц следуют общей закономерности, независимо от того, дают ли они человеческому восприятию феномена спокойный, непрерывный образ или представляющийся нам насильственным и разорванным. Однако Гёте мог, конечно, ощущать, что единство созерцаемой формы, которая в непрерывности равномерных действий переходит в некую последовательность, разрушено, когда в постоянство спокойных, длительно пребывающих перед нашим взором преобразований внезапно врываются возвышение и метание, прорывы и содрогания. Несущественное как будто различие в обоснованиях в действительности имеет большое значение, ибо оно ведет от лишь субъективно-эмоционального, собственно, чисто антропоморфного мотива, состоящего в отвращении к насильственности и неистовству в природе, к мотиву мировоззренческому, к единству картины мира. То, как Гёте видел единство природы, можно сравнить с тем единством, которое живописец или ваятель устанавливает между элементами человеческой фигуры в отличие от физиологического единства, создаваемого под поверхностью тела посредством циркуляции и взаимодействия мельчайших частиц. Художественное единство распространяется только на явление, соединяет его части по требованиям созерцательности и заинтересовано только в том, чтобы взор зрителя и проникающая в объект вслед за его взором душа обрели представление о связи друг с другом элементов поверхности; но то, как они связаны реальным невидимым процессом жизни, остается всецело вне требования художественного

единства. Оно относительно субъективно, но его предмет есть непосредственная эмпирическая данность. Наоборот, для научного познания жизненного единства подобное соединение случайных частей поверхности не имеет никакого значения, это познание относительно объективно, но зиждется на преодолении непосредственной зрительной видимости. Исключительное и решающее в мировоззрении Гёте состоит в том, что он поднимает морфологически-художественный синтез созерцаемого до космически-метафизического значения. Поверхность вещей не облекает больше их подлинную сущность, глубину их действительности, как отделяемая кожа или отброшенный на нее субъектом отблеск; если только эта поверхность правильно созерцается по собственным законам идеи, она есть полное открытие бытия:

*«Nichts ist drinnen, nichts ist draußen,  
Denn was innen, das ist außen».\**

Это, — конечно, не с систематической симметричностью, — подобно «коперниканскому деянию» Канта. Господствующее философское мнение — что эмпирическое явление не имеет ничего общего с подлинно истинным в бытии, оно доступно лишь нечувственной способности разума — Кант заменил следующим положением: явление есть полная действительность, оно отнюдь не только оболочка некоей трансфеноменальной глубины, которая не более чем «просто фантазия»; явление есть, правда, не только чувственное впечатление и создается как явление лишь посредством того, что рассудок придает ему форму. Быть может, этот тезис в сущности не менее парадоксален, чем мысль Гёте, согласно которой в явлении непосредственно выражена последняя сущность вещей — как только оно перестает быть просто чувственным впечатлением, а созерцается в соответствии с требованиями «идеи». Для Канта чувственному явлению дает полную реальность, освобожденную от всякой трансцендентной проблематики, интеллектуальная форма; для Гёте ее дает художественная форма; ибо так можно определить то, что ясному взору явление несет в самом себе идею. Поэтому, как для Канта реально то явление, чувственно данное содержание которого соответствует категориям рассудка, так Гёте считает правильным в высшем и решающем смысле лишь тот образ, чувственная данность

---

\* Ничто не внутри, ничто не вовне,  
Ибо все, что внутри, то и вовне.

которого удовлетворяет требованиям идеи. Таким образом, идея становится для него критерием правильности способа представления, и поэтому, исходя из идеи единства, он не признает ни множество Гомеридов, ни вулканизм, — не потому, что эти представления задевают его эстетическое чувство, а потому, что на основании его метафизического убеждения об абсолютной реальности сформированной идеей явления эстетическая несостоятельность тех явлений служит ему сигналом их теоретической несостоятельности, даже тождественна ей. Поскольку явление в его созерцаемой действительности может считаться в себе единым, оно едино и с идеей. Странное, рассмотренное уже раньше изречение: «Тот, кто согласен с собой, согласен и с другими», — оказывается тем самым частным случаем общей метафизической максимы. Единство явления с самим собой означает его совершенство, благодаря которому оно как бы выходит за свои пределы и обнаруживает свое единство с реальностями или идеальностями вне ее. В этом заключена, пусть даже отдаленная, родственность со странными словами Гёте: «Все совершенное в своем роде должно выходить за пределы своего рода». Таким образом, совершенное внутренне единство части мира есть либо основание познания, либо условие или следствие того, что между ним и тем, что находится вне его, существует единство.

Если понять идею единства во всей ее жизненности и широте, с которой она действует в мировоззрении Гёте, то ее можно считать фундаментом этого мировоззрения; все остальные идеи, открытия которых он ищет в явлениях и которые становятся, по его мнению, критериями для их правильного познания, можно толковать как в той или иной степени зависимые от идеи единства, как ее развития или условия. Я рассмотрю еще три формальных мотива такого рода: непрерывность, полярность, равновесие.

Упомянутую неприязнь к вулканизму надлежит считать прямым следствием веры Гёте в непрерывность, действующую в бытии и в природе. Приведу решающее для этого место: «Все действия, какого бы рода они ни были, наблюдаемые нами в опыте, связаны самым устойчивым образом, переходят друг в друга — все деяния от самого обычного до высочайшего, от кирпича, падающего с крыши, до сияющего духовного взора, который направлен на тебя и который ты направляешь на другого, все они выстраиваются в один ряд». В очень высоком смысле эта максима характерна для гётевского понимания бытия: ибо ни одна не связывает столь безусловно, как она, формирование, порядок, закон с *явлением* вещей, с морфологической действительностью. Если ограничиться явлениями, необозри-

мую индивидуализированность которых приходится признать, то «единство», образование из них целого можно совершить лишь исходя из таких градуированных сходств. Рассмотрение существ по их «образу» есть само по себе нечто изолирующее; огромное стремление Гёте понять природу состоит в том, чтобы пронизать эту замкнутость и отъединенность образов единой, вибрирующей, все со всем связующей жизнью. Если, следуя этой тенденции, не исходить из принципа внутренней жизни, а пытаться найти форму единства в непосредственных явлениях, то эти явления, будь они образами покоящегося или движущегося, должны быть поставлены в один ряд, в котором ни одно различие не будет наименьшим, так как между двумя различными членами всегда встают еще другие, и опосредствование через морфологические связи уходит в бесконечность. «Какая пропасть, — говорит Гёте по поводу особенно важного ему ряда, — между межчелюстной костью черепахи и слона, и все-таки между ними может быть поставлен ряд форм, которые их связывают». Между «непрерывностью» в смысле постоянно совершающегося движения и отдельным единством образа существует, как я сказал выше, глубокое несоответствие; однако непрерывность в смысле создания ряда образов по их морфологической соприкасаемости опосредствует их и служит как бы статическим символом лабильности. На закон создания, роста, развития указывает следующее: «Все образы сходны и ни один не похож на другой». Посредством идейной связанности образов друг с другом, будь это событие или субстанциальное существо, достигается связь каждого отдельного образа с целым, без которой «в живой природе ничего не происходит». Если разложить постоянный поток развития на отдельные «состояния», то их непрерывность следует рассматривать совершенно так же, как непрерывность отдельных образов. «Как существо начинает в своем явлении, так оно продолжает и так же кончает». Лишь благодаря непрерывности состояний это сущностное единство может примиряться с непрерывным беспокойством, образованием и преобразованием, формированием и переформированием, разделением и связыванием внутри живого. Предрасположение к такой принятой непрерывности явления заключается, как я полагаю, в чувственной особенности гётевской природы: в переходе и проникновении друг в друга впечатлений, получаемых совершенно различными чувствами. В невероятном единстве его существа как бы исчезает разнородность областей чувств, элемент одной области без всякого труда входит в другую; кажется, будто его внутренняя,

особенно его поэтически выраженная жизнь протекает в своей глубине по существу лишь как динамическая смена, усиление и ослабление или как полярное кружение вокруг некоей интенсивности бытия и будто все качественные многообразия, в которых предстает эта интенсивность, этим внутренне связаны; будто единство этой жизни охватывает все расстояния, обнаруживающиеся между ее содержаниями, как только они изымаются из жизни и пребывают в изолированной предметности. Будучи пережиты, они переводят свое логическое или вещное различие в непрерывность, которая роднит каждое чувственное впечатление с другим и легитимирует каждую перемену мест между ними. Так как эта линия, быть может, еще недостаточно показана в облике Гёте, приведу ряд высказываний, которыми я в данную минуту располагаю. В символическом изображении мифа об Орфее он говорит: «Глаз берет на себя функцию, права и обязанности уха», — высказывая мысль, что архитектура — это «умолкнувшая музыка». К мрамору и к груди любимой относится: «Зрю осязающим оком, зрящей рукой осязаю»; из ее глаз он слышит «нежное звучание». Даже «прохлада» проникает ему в сердце «через глаз», а вода и пещера издают *звучание*, которому «внимает взор художника». Не исключаются также обоняние и вкус: водопад распространяет душисто-прохладный трепет. «Пестрыми перьями небо усеяно — звучащее море песен — овеяно благовониями».

«Я не возражаю, когда говорят, что можно осязать цвет; его качественное своеобразие этим подтверждается. Его можно ощутить и на вкус. Синее будет иметь щелочный, жепто-красное — кислый вкус. Все открытия сущностей родственны!»). Именно по поводу «последовательности ступеней от несовершенного к совершенному» он говорит: «Удивительное открытие, что одно чувство может занять место другого и замещать недостающее, становится для нас естественным явлением, и теснейшее сплетение самых различных систем перестает смущать дух, как лабиринт». И наконец, мысль о переходе одного чувства в другое звучит в строфе «Дивана»:

*«Ist somit dem Fünf der Sinne  
Vorgesehn im Paradiese,  
Sicher ist es, ich gewinne  
Einen Sinn für alle diese»*<sup>\*</sup>.

---

<sup>\*</sup> Если в раю предполагаются пять чувств, я несомненно буду иметь одно чувство для всех пяти.

То, что в эмпирической области являет себя просто как непрерывность и смешение границ чувств, здесь доведено до фантастически-метафизического совершенства.

Постоянство в ряду образований, которое находит в таких высказываниях свой личностно-чувственный символ, становится для него критерием познания, так же, как единство и эстетическая значимость отдельного образа; ибо лишь поскольку все эти идеи могут быть обнаружены в действительности, или, если рассматривать это с другой стороны, лишь то, что их обнаруживает, признается действительностью, и постольку реализуется решающий основной мотив: соединение действительности и ценности. Далее Гёте приходит к выводу, что в естествознании никогда не следует довольствоваться изолированным фактом, но исследовать посредством проведения опытов все, что *граничит* с ним. Такому рядоположению и выведению *ближайшего из ближайшего* нас должна была научить математика, где «каждый скачок открывается в утверждении». Здесь, следовательно, средством познания становится непрерывность: там, где она не установлена или установлена быть не может, действительность не постигается. Полученная таким образом — или, быть может, предположенная — картина мира характеризуется своей противоположностью всякой «систематике».

Ибо в зависимости от того, понимается ли бытие как система или как непрерывность, происходит разделение глубочайших духовных тенденций сущности. Систематик разделяет вещи посредством строго понятийного отграничения и достигает их единства посредством введения их понятийных содержаний в симметрически построенное целое. Как отдельный элемент, так и целое есть нечто готовое, законченное, прочная форма, состоящая из прочных форм, порядок которых определен архитектурно-единым принципом, как бы предопределяющим каждому вообще мыслимому элементу его место. Против этой тенденции Гёте выступает по завершении почти двадцатипятилетних исследований в области естественных наук следующим образом: «Конечно, система — противоречивое выражение. У природы нет системы; в ней есть жизнь, она сама жизнь и следование из неизвестного центра к непознаваемой границе. Поэтому изучение природы бесконечно, действуем ли мы, разделяя ее на мельчайшие отдельные элементы, или ищем путь в целом, двигаясь в ширину или в высоту». Даже независимо от указанной здесь динамики жизни уже непрерывность явлений не допускает системы. Ибо там, где действует непрерывность, отграничение одного единства от другого исключено, различия

становятся слишком мало заметны, чтобы образовать понятийную иерархию. Поскольку нет места, которое не имеет рядом с собой *crescendo* и *diminuendo*<sup>\*</sup>, то и завершение целого невозможно, отношение элементов не может сомкнуться в какое-либо удовлетворительное единство, так как между каждыми двумя элементами теснится необозримое число промежуточных ступеней, для которых в системе в качестве построения из понятий нет места. Наиболее прекрасно и чисто Гёте выразил эту противоположность в сообщениях о своих ботанических исследованиях, занять определенную позицию в которых его, конечно, побудило значение системы Линнея. Вся эта система основана, по его мнению, на практической целесообразности исчисления; она предполагает, следовательно, точное отделение частей растений друг от друга, установление каждой формы как сущности полностью отличной от всех остальных, предшествующих и последующих. Но так как орган переводит посредством неуловимых переходов одну форму в другую, то система должна рассматривать «все меняющееся как неподвижное, текучее — как застывшее, закономерно быстро продвигающееся — как движущееся скачками, из самой себя формирующуюся жизнь — как нечто составленное». Гёте признается, что из-за постоянных преобразований и движений органов растений он утратил мужество к созданию понятийных фиксирований и установлений границ. «Задача уверенно определить роды и подчинить им виды казалась мне неразрешимой». И еще задолго до этого «резкое обособление», проведенное Линнеем, вызвало, как он говорит, сомнение в его душе. «То, что он пытался насильственно разъединить, должно было по глубочайшей потребности моего существа стремиться к соединению». В отличие от систематики, для которой «все готово», которая «есть лишь попытка привести разные предметы к известному постижимому отношению, которого, строго говоря, они друг к другу не имеют», — его образ мыслей состоит в том, чтобы созерцать вечное в *преходящем*. Все органы растений для него — совершенные в непрерывных процессах преобразования одного-единственного основного органа, и он утверждает, что все «совершенные органические натуры» от рыб до человека сформированы *по одному* идеальному прообразу, «который в своих очень устойчивых частях только более или менее отклоняется в разные стороны и к тому же ежедневно развивается и преобразуется посредством размножения». Уже очень рано он ощутил опасность си-

---

\* Усиление, ослабление (ит.)

стематики: система вследствие своей логически замкнутой, удобной для оперирования, архитектурно удовлетворяющей формы используется и сохраняется ради самой себя, мешая нам непредвзято и близко наблюдать за поведением вещей; в конце концов система становится для Гёте просто противоположностью объективности и бескорыстному стремлению к истине — той истине, в которой все примыкает друг к другу в единстве и непрерывности. «Сколько бы я ни находил нового, — пишет он, — ничего неожиданного я не нахожу, все подходит и *примыкает* друг к другу, ибо у меня нет системы, и я не хочу ничего кроме истины ради нее самой». Гёте обладал сильнейшим чувством, самым определенным представлением о невозможности запрудить поток жизни, всего происходящего; сколь ни тривиальна мысль о бесконечном движении бытия, столь она и трудна, и я полагаю, что только в редких случаях к ней относятся действительно вполне серьезно. Относительной грубостью и замедленностью наших чувств, и прежде всего нашего практического отношения к вещам, вполне соответствует желание придерживаться твердых сечений и устойчивых состояний. Гёте же принадлежал к людям гераклитовского типа, которым собственная внутренняя жизненность и безостановочное развитие дают как бы некое физическо-метафизическое чувство для восприятия непрерывной пульсации, непрерывного умирания и становления, развития и погружения под кажущуюся застылостью всех поверхностей. Однако отношение к этой абсолютистской становления и изменения гётевского чувства пластичности, которое направлено на «образ» в его классическом покое, на замкнутость и на оттенок вечности в явлениях, было очень сложным и проблематичным. С каким бы предубеждением ни относиться к исторической локализации подобных исторических противоположностей, следует признать, что здесь греческо-итальянский дух противостоит германскому духу; действительно, давно уже указывалось на то, что труд всей жизни Гёте и стремление его жизни протекали в антагонизме, смене и объединении этих двух сторон мировой истории. Я оставляю в стороне вопрос, обладал ли он сам теоретическим сознанием всей глубины пропасти, которая разверзается между художественным отграничением и самодостаточностью «образа» и безграничностью становления, как только то или другое начинает доминировать в картине мира. Он очень сближает противоположности: «запечатленная форма в живом развитии» — в этом вся проблема. Ибо в этом и заключается вопрос, который данная формулировка вообще не считает вопросом: как может *жить*



форма, как уже запечатленное может еще *развиваться*, и вообще не следует ли считать запечатленность и развитие несовместимыми. Во всяком случае он очень точно определяет эту душевно-метафизическую проблему как проблему практическую:

«Daß dein Leben Gestalt, dein Gedanke Leben gewinne,  
Laß die belebende Kraft stets auch die bildende sein».\*

Создается даже впечатление, будто он вообще уделяет этой проблеме определенное место только в практической области. «Высшее, наилучшее в человеке бесформенно, и надо остерегаться придавать ему форму иначе, чем в благородном поступке». Между тем в теоретическом смысле здесь заключено последнее значение принципа непрерывности. Если непрерывное преобразование, космическое течение как будто останавливается на том, что мы называем вещью, формой, образом, и отдельные явления этим как бы вырваны из-под власти всеобщей жизни, как бы выкристаллизованы из нее, то они тем в большей степени сохраняют отчетливый след этого закона, чем ближе они сдвигаются по своим качествам, чем менее заметен наблюдающему духу переход от одного к другому. Это субъективное непрерывное скольжение взора есть подобие и символ непрерывности объективного созидającego процесса, который исчез из упорядоченных таким образом явлений. Готовые образы, какими вычлениют их практический и художественный взгляд, не переходят функционально друг в друга; но степень их сходства, возможного их расположения в рядах по прибывающим и убывающим качествам есть степень, в которой единство созидающей функции как бы отложилось в них и в них проявляется. Конечно, глубокая чуждость мира как непрерывно-живого становления миру как сумме образов не устраняется тем, что эти образы составляют ряды, где нет такого элемента, который был бы наименьшим; мир, чтобы заполнить расстояние между двумя элементами ряда, каждый раз предлагает бесчисленное множество градуированных промежуточных явлений; отграниченность остается отграниченностью и не становится движением, преодолевающим границу, как ни приближать содержания отграничений друг к другу. Однако возникающая таким образом картина обретает все же растущее до бесконечности отношение к картине абсолютного становления; мир же,

---

\* Чтобы жизнь твоя стала образом, мысль твоя обрела жизнь, оживляющая жизнь должна быть всегда также и созидающей.

где господствует становление, должен, уплотненный в образах, установить их ряды с бесконечно малым расстоянием между двумя соседними существами. Таким образом, идея непрерывности, которая, казалось бы, только упорядочивает внешнюю рядоположность феноменов, оказывается той точкой, в которой великие мировые противоположности в существе Гёте и в мире склоняются друг к другу — и служит поэтому, как красота и единство, регулятивным принципом, к проведению которого в царстве опыта Гёте неустанно стремился, ибо степень *их* осуществления есть одновременно степень истины и действительности.

Множественность явлений, многообразие стадий, на которых мир, как и душа, живут в своем единстве, доступны еще другому формированию, которое освобождает свои содержания от случайности и относит их друг к другу в качестве содержаний. Это — принцип полярности, или движения и обратного ему движения, или, пользуясь подобием, которое так охотно приводил Гёте, вдоха и выдоха. Собственно, это кажется в известной степени чуждым принципу непрерывности, даже несоместимым с ним. Однако и здесь в виде намека проявляется замечательная способность гётевского духа выявлять господство принципа именно в его противоположности, вследствие того, что его высшее значение и сила возвышаются над отношением между ним самим и его противоположностью. Его давним желанием, пишет Гёте, было ввести понятие полярности в учение о цветах. Ибо он чувствует, что будет тогда способен «приблизить учение о цветах к многим соседним областям и поставить в один ряд со многими отдаленными». Следовательно, сферы явлений, каждая из которых подчинена в себе закону полярности, благодаря тождеству формы приближаются друг к другу и по степеням, в которых они обнаруживают этот закон, способны образовывать *ряд* в непрерывности.

Следовательно, все вещи живут в непрерывном раздвоении с самими собой и с другими, которое непрерывно приходит к примирению, чтобы затем вновь разъединиться: «Мельчайшее изменение условий, каждое дуновение сразу же вызывает в телах полярность, которая в сущности в них дремлет». Каждое содержание, каждое состояние, каждое событие требует своей противоположности, и это напряжение или чередование открывает именно ту жизнь, которая в следующее мгновение выступает как *единство* противоположностей. Гёте определяет полярность как явление «двойственного, даже множественного в решительном *единстве*». Поэтому такое большое значение имеет для него магнетизм как чистый пример «раздвое-

ния, которое тем не менее вновь оказывается соединением». Это для него — прафеномен, непосредственно пребывающий в идее и не признающий над собой ничего земного. «Раздваивать соединенное, соединять раздвоенное есть жизнь природы, это — вечная систола и диастола, вечный инкризис и диакризис, вдох и выдох мира, в котором мы живем, действуем и пребываем». Ему ясно — нам здесь это наиболее важно, — что этим дан принцип организации и жизни для массы сущего. Из кантовской теории притяжения и отталкивания как сущности материи, сообщает Гёте, он вывел «полярность всех существ, которая проникает и оживляет бесконечную многообразность явлений». Полярность всегда служила ему принципом художественной организации; в центре главных его произведений полярность человеческой, вернее мужской природы, всегда представлена в двух лицах: Вейслинген — Гец, Вертер — Альберт, Клавиго — Карлос, Фауст — Мефистофель, Эгмонт — Вильгельм Оранский, Орест — Пилад, Тассо — Антонио, Эдурд — Капитан, Эпиметей — Прометей. Эта полярность существует и в индивидуе; в высказывании, относящемся к преклонному возрасту, Гёте указывает, что исконные составные части нашего существа состоят исключительно из противоположностей: «Наш дух имеет, по-видимому, две стороны, которые не могут существовать друг без друга. Свет и тень, доброе и злое, высокое и глубокое, благородное и низкое и еще много других противоположностей составляют в различных пропорциях ингредиенты человеческой природы». И наконец, о самом интимном в негативном выражении: «Если ты узнаешь подобное тебе, ты сразу же удалишься». Это отношение в пределах действительности переносится и на способ созерцания: «Каждое существующее есть аналог всего существующего, поэтому бытие всегда представляется нам одновременно разъединенным и связанным. Если слишком держаться аналогии, все окажется тождественным и совпадет друг с другом; если игнорировать ее, то все рассеется в бесконечность. В обоих случаях созерцание не даст должного результата — в одном случае оно будет слишком живым, в другом — убитым». Тем самым единство показано как бы на более высокой ступени. Оно не только распадается на противоположности и полярные разъединенности, выступая в этой корреляции в латентном состоянии и актуализируясь в состоявшемся затем соединении, но раздвоение и соединение суть сами полюсы и движение маятника высшего, глубочайшего единства жизни! Антитезис и синтез суть моменты подлинного и абсолютного синтеза, абсолютное един-

ство существования, жизни, души стоит над относительным единством, которое находит свое дополнение, свой коррелят в антитезисе. Лишь таким образом действительно преодолевается учение Спинозы — не потому, что оно не признается или опровергается, а потому, что достигнута более высокая ступень. До тех пор пока раздвоение и единение противостоят друг другу как бы в виде партий, между которыми колеблется решение, единение всегда будет иметь известный ценностный акцент, будто оно подлинно решающее, к которому стремится внеположность, дифференцированность. В этом случае спинозистская тенденция, утверждающая абсолютное единство и исключаящая в конечном итоге всякое множество, всегда будет иметь преимущество. Совсем другое дело, если разделенность и единство сами представляются как дифференцированные моменты некоего высшего единства, самой жизни, если обе эти стороны сами суть множество, через которые или в которых пульсирует жизнь, в напряжении и чередовании которых она осуществляет свое единство.

В данном случае, как и всегда, элементы мировоззрения человека сложатся по тому же закону, по которому формируется его личностная жизнь. Однако здесь, как и всегда, речь идет не об эгоморфизме, при котором феномен самого по себе человека, то, как он себя субъективно видит, становится для него моделью его представления о мире. Напротив, объективная сущностная сила, творящая «личностные» черты его характера и его переживаний в явлении, формирует и его интеллектуальность, определяет угол преломления, под которым объекты направляют на него свои лучи и образуют картину мира. Следовательно, у Гёте такая связь не осуществляется как бы позже и посредством прямого влияния друг на друга самостоятельных факторов субъективности и объективного созерцания; то и другое аналогично, потому что выросло из одного последнего корня. «Если все бытие, — говорит он, — есть вечное разъединение и соединение, то из этого следует, что люди, созерцая это необычайное состояние, также будут то делить, то соединять». Совершенно очевидно, что он имеет в виду не копию данного бытия в формирующемся человеческом восприятии, а то, что закон «бытия в целом», поскольку «люди» пребывают в нем, должен придать их созерцанию образ, аналогичный образу предметов их созерцания. Таким образом, систола и диастола, в чередовании которых он видит формулу мира, создают ритм и его субъективного существования. Его натуре было свойственно, как утверждал он сам и утверждали другие, переходить от одной крайности к другой. «Как часто я видел его на протяжении четверти

часа то ликующим, то в бешенстве», — рассказывает Штольберг в 1776 г. В сказанном Гёте более чем через двадцать лет расщепленность его существа представляется как бы более формальной и обнаруживается ее чередование с единством: философия, по его словам, все более учит его отделяться от самого себя — «на что я тем более способен, что моя натура легко и быстро вновь приходит к единству, как шарики ртути». Однако очевидно, что периоды внутренней разъединенности не только сменяются периодами соединения, но разъединение и соединение вновь образуют вместе период, одно колебание маятника глубочайшей жизни, они держатся вместе чувством жизненного единства, которое одинаково господствует над множеством и над единством как над относительными противоположностями. Даже судьба способствовала осуществлению этой формулы типом людей, с которыми она Гёте сводила. Такие натуры, как Гердер, герцог, фрау фон Штейн, вряд ли способствовали установлению постоянных, протекающих в одинаковых степенях близости, отношений. Во всех связях присутствовал, правда, своего рода «прафеномен», однако свое выражение он находил в частой смене притяжения и отталкивания, симпатии и неудовольствия, в чувстве близости и в ощущаемой дистанции. Антитезис и синтез здесь не решающие стороны; на то, как в них распадается и вновь воссоединяется высший жизненный синтез, указывает уже отзыв молодого Гёте о Виланде: он любит и ненавидит его и — что, впрочем, одно и то же — он ощущает интерес к нему. Высшее единство не может проявляться непосредственно, оно проявляется только в ритмике относительной синкризы и относительной диакризы, — как и вообще ритм есть простейшая форма постижения противоположности как единства, и тайна его в том, что в его сменяющемся образе живет нечто высшее, полностью не выраженное ни в одном своем элементе; что и обнаруживается в удивительной ритмике гётевской жизни с ее почти правильной периодичностью собирания и рассеивания, если ее рассматривать как целое.

Полярность сама по себе ведет к той идее формы, которой я заключаю этот очерк категорий гётевского мировоззрения — к «равновесию». Все эти идеи или максимы находят свой общий знаменатель в *единстве* и образуют (в дальнейшем это будет обосновано глубже) в известной степени излучения этого единства в мир особенностей и в связанную с ними жизнь или, — рассматривая это с другой стороны, — идеальные каналы, по которым эти особенности и слетающиеся и сталкивающиеся в своей игре жизненные силы мира возвращаются в свое таинственное божественное единство. Поскольку это по своему понятию должно быть обозна-

чено как абсолютное, которое не может быть вовлечено в какое-либо отношение, то равновесие каждого существа в себе есть релятивистский символ этого единства; посредством него единство находит свое выражение на языке мира, с его господством отношений. Однако определить, какие единичные образования могут быть подведены под понятие равновесия в качестве столь же действительной, сколь и идеальной формы живого бытия не просто, ибо здесь смысл этого понятия всегда может быть только опосредствованным или символичным, так как о его созерцательно-непосредственном смысле как о чем-то чисто механическом нет и речи. У Гёте было, очевидно, представление, что каждому существу дана определенная мера силы, витальности и значения или, как бы ни называть внутреннюю жизненную субстанцию, мера, обладающая известными границами колебаний, а внутри них неким оптимумом. Там, где распределение свойств и деяний данного существа дает этот оптимум, «правильную» для данного существа жизненную сумму, отдельные элементы находятся в «равновесии». Так Гёте понимает сущность организации: «Следовательно, если ты видишь, что какому-либо созданию даровано особое преимущество, тотчас спроси: в чем оно терпит недостаток? И ты сразу же найдешь ключ ко всякому образованию».

Следовательно, как бы неравномерно ни казалось развитие органов или сил при их непосредственном сопоставлении, равновесие существа этим не нарушается, поскольку это означает лишь различное распределение константного квантума витальности, — но как только единство этого квантума не может осуществиться из-за дискрепантности органов, равновесие нарушается и переходит в дисгармонию. Дело не в том, что Гёте пользуется для установления этого отношения *словом* равновесие, а в том, что по существу, по своей внутренне действительной реальности эта категория существует для него как формирующая, упорядочивающая, ценностно определяющая форма его мировоззрения. Что два органа или две функции находятся в равновесии, непосредственно по ним никогда не видно, ибо для них как живых не существует весов или метрической меры, посредством которых можно было бы сопоставить их величины. Равновесие их состоит в том, что одно столь же важно в своей определенной мере для общего существования существа, как другое; или выраженное иначе: при данной мере одного данное существование в целом и его оптимум решают, какая мера предназначена для другого. Орган, располагающий «особым преимуществом», все-таки находится в равновесии с органом, «терпящим недостаток», ибо с точки зрения

службы, которую оба они несут, они одинаково правильны, одинаково важны, и в этом внутренняя гармония органического существа. Она — выражение мер, которыми должны обладать элементы существа, чтобы создать его совершенство и единство. Подобное осмысленное отношение между целым и частями живого определяет количественные пропорции частей — это повсюду заметная идея гётевской картины мира. Однако она выступает у него и в иной форме, отличной от упомянутых предпосылок.

Противоположные друг другу определенности живого не имеют, как я уже сказал, общего масштаба, который позволил бы объективно установить их взаимное соответствие; состояние существа как единства решает, какой мерой одного элемента уравнивается данная мера другого. От этой в известной мере субъективистской идеи Гёте переходит к более объективной идее равновесия, предполагая все-таки непосредственную измеряемость предметного содержания этих определенностей. Возможно, каждое существо, а человек во всяком случае (только к нему относятся высказывания, которые здесь будут приведены), находится по своей идее как бы в точке пересечения многих линий, каждая из которых по эту сторону и по ту сторону от него заканчивается в абсолютном полюсе. Правильное положение человека всегда между двумя противоположными друг другу крайностями; и точка этого «равновесия» не определяется, как казалось раньше, данным его жизненным оптимумом таким образом, чтобы этот жизненный оптимум мог оставаться правильным при самом различном его положении на этих линиях; напротив, лишь объективно равное расстояние от одного и от другого полюса определяет его правильность.

*«Wiege zwischen Kälte  
Und Überspannung dich im Gleichgewicht»\*.*

Иная полярность, выраженная отрицательно:

*«Unsrer Krankheit schwer Geheimnis  
Schwankt zwischen Übereilung  
Und zwischen Versäumnis»\*.*

---

\* Пребывай в равновесии между холодом и перенапряжением

\*\* Тяжкая тайна нашей болезни колеблется между поспешностью и упущением.

Из области этического это распространяется на всеобщую духовную норму: «Подобно тому как мы, люди, обречены в области практики на нечто среднее, это происходит и в области познания. Правда, середина, считая оттуда, где мы стоим, позволяет нам взором и действием двигаться вверх и вниз! Однако начала и конца мы никогда не достигнем ни мыслью, ни действием, поэтому разумно вовремя от этого отказаться». По чисто личному вопросу (но с несомненным указанием на типическое) он однажды говорит в связи со своим отношением к двум друзьям об «общем, что мне было свойственно», и характеризует это как нечто среднее, так как один всецело устремлялся из этого среднего в индивидуальное, другой — во всеобщее, «куда следовать за ним я не мог». Здесь мысль Аристотеля — добродетель всегда есть среднее между излишним и недостаточным — как будто возрождается в значительно более углубленном виде. Ибо если Аристотель решительно отвергает объективное и сверхиндивидуальное определение этой «середины», то перед взором Гёте несомненно стоит идеальный, духовно-нравственный космос, середина которого предназначена человеку (вокруг других существ может выстроиться другой космос), — быть может, это объясняется чувством, что мы дальше всего распространяем наше господство над тотальностью бытия, если стоим в ее центре. Бросаясь в крайность, мы можем в этом одном направлении достигнуть самой далекой дали, но ценой такой потери в противоположном направлении, что в общем балансе ущерб превосходит выгоду. В этом проявляется глубочайший смысл «уравновешенности», которая была если не действительностью, то нормой гётевской жизни и казалась поверхностному взгляду холодностью, предотвращением опасности крайностей, «золотой серединой» филистерства, стремлением к гармонизации любой ценой, следствием эстетизирующего и мудрого классицизма. В сущности восхваляемое им «равновесие», к которому он стремился, «среднее», указывает на тот пункт суверенности, из которого он мог наиболее далеко распространять свою власть над сферами жизни и наиболее плодотворно пользоваться своими силами: ведь и властитель обычно располагает свою резиденцию не на границе своего государства, а по аналогичным причинам по возможности в центре. Объективное и субъективное бытие распадаются для него на полярности, что уже являет собой идеально единый принцип формы; этот принцип еще раз как бы практически сжимается в обоих значениях «равновесия» в большие максимы: в меру витальности, которая свойственна каждому



существо по его основной форме, его типу и сохраняется во всех перемещениях форм его органов, — и в предугаданность человеку «среднего» как центральной позиции, из которой расстилается максимум овладеваемой и обогащаемой области в сторону противоположных полюсов жизни.

Если эти формы и нормы жизни выходят далеко за пределы схематического и элементарного смысла «гармонического существования», то и они находят символ и глубокую основу в образе личного существования Гёте. Его существование характеризуется счастливейшим равновесием (трех направлений) наших сил, чьи многообразные пропорции составляют основную форму каждой жизни: воспринимающей, перерабатывающей и выражающей себя. Это три отношения человека к миру: центро-ростремительные течения, сообщающие внешнее внутреннему, вводят в человека мир как материал и возбудитель, центральные движения формируют полученное таким образом в духовную жизнь и превращают внешнее в эмпирическое достояние нашего Я; центробежные действия вновь переносят в мир силы и содержания Я. Вероятно, эта трехчастная схема жизни имеет непосредственную физиологическую основу, и душевной действительности ее гармонического осуществления соответствует известное распределение нервной энергии по этим трем направлениям. Если принять во внимание, в какой степени перевес одной из них раздражающе действует на остальные и на жизнь в целом, то их удивительную уравновешенность в натуре Гёте можно рассматривать как физическо-психическое выражение ее красоты и силы. Он внутренне никогда не жил, так сказать, истощая свои духовные запасы, его духовная деятельность постоянно питалась рецептивной обращенностью к действительности и ко всему предлагаемому ею; движения его внутренней жизни никогда не уничтожали друг друга; его невероятная способность к самовыражению вовне, действуя и высказываясь, предоставляла каждой из этих сил способ полностью выразить себя; именно это он имел в виду, говоря с благодарностью, что ему Богом дано *высказывать* свои страдания. И обобщая, указывая на идею человеческой жизни вообще, о которой здесь идет речь, он говорит: «То, что человек узнает и чем он наслаждается, сразу же делает его продуктивным. Это внутреннее свойство человеческой природы. Более того, можно без преувеличения сказать, что это и есть человеческая природа». В конфигурации его личной жизни «равновесие» в обоих значениях можно усмотреть в самых многообразных, даже отрицательных формах в обоих их значениях — как распреде-

ление константной динамики между объективно очень различными по своему развитию способами действия и как обретение центрального пункта в решительном господстве над полярно простирающимися областями интересов. Так он при недостатках дарования в определенных областях восстанавливает, по крайней мере идеально, целостность и уравновешенность своего существа: «Мне приходилось слышать обвинения в том, что я вообще являюсь врагом математики, тогда как никто не ценит ее выше, чем я, ибо она выполняет именно то, в чем мне полностью отказано». «Чем меньше были мои способности к изобразительному искусству, тем больше я искал в нем законы и правила; я обращал гораздо больше внимания на техническую сторону живописи, чем на технические приемы поэзии; ведь мы всегда стремимся заполнить с помощью рассудка и понимания пробелы, оставленные в нас природой». И с другой стороны: «Среди сотен интересующих меня вещей одна всегда конституируется в центре как главная планета, остальное же *quodlibet* моей жизни вращается в многостороннем образе лун, пока какой-либо из них не удастся также вступить в центр». Гёте всегда чувствовал себя как бы в центре своего существования. Он и сам часто указывает на то, с какой легкостью его дух соскальзывает в ту или другую тенденцию или область интересов, каждый раз как бы вырабатывая новый духовный орган, и с какой легкостью он возвращается от этих односторонних направленностей к центральности и равновесию. Это свидетельствует о том, что такое равновесие отнюдь не было застывшим и в какой-либо степени механическим; оно было живым и лабильным, его приходилось постоянно вновь обретать в постоянном перемещении — ведь он часто и даже незадолго до смерти восхваляет свою способность «легко восстанавливать свои силы», правда, связанную и, быть может, обусловленную тем, что он «радостно отрекался». Именно то, что он находился в постоянном развитии и всегда пребывал на пути к идеальной внутренней цели, позволяло ему в каждое мгновение рассматривать свое состояние как «среднее». Быть может, это относится и к самому глубокому и пространному развитию его жизни, к переходу от субъективистской юности к объективистской старости. То обстоятельство, что Гёте в очень преклонном возрасте еще раз говорит о Шекспире как о «высшем существе», для него недостижимом, основано, вероятно, на том, что Шекспир обладал абсолютной объективностью, полностью вытесняющей

---

\* Что угодно; здесь — случайное (лат.).

субъект, к которой он, несмотря на то, что достиг ее в значительной степени, все-таки еще, как он сам чувствует, находится на пути. Впрочем, тем самым он *и по отношению к этой объективности обладал дистанцией*, он и свою объективность так же, как свою субъективность, рассматривал объективно. Именно в неустанном эволюционном движении от одного полюса к другому он достигал постоянно сдвигающегося, и в этом сдвиге сохраняющегося живым, равновесия, которое гармонически сочетало богатство субъективного и объективного существования.

Над всем этим жизненным процессом доминирует счастье его натуры с ее неповторимым соединением движения и равновесия — то, что три важных направления, от которых зависит жизнь человека в мире, центростремительное, центральное и центробежное, приносили совершенно равные силы в лабильность его жизни. Он как бы без всякой задержки пропускал через себя мир, равновесие его внутреннего существования было не чем иным, как равновесием в его принимающем и отдающем отношении к миру. И он утверждал равновесие не как космическую идею потому, что случайно обладал ею в качестве субъекта; это обладание было лишь внутренней стороной *отношения его жизни к миру*, и лишь это давало ему право превращать личное состояние в максимум понимания мира.

Если рассматривать эти отдельные категории в общей связи его мировоззрения, построенного посредством них, они могут считаться опорами единственного структурного мотива. В основе этого мировоззрения лежит идея единства. Дух Гёте по преимуществу синтетический, природе которого, как он сам говорит, «несвойственны разъединение и исчисление». Но в своей логической абсолютности, когда исчезают все различия и все многообразие, это единство есть застывшее и неплодотворное, в котором прекращается всякое мышление, ибо, не обладая различиями, оно не имеет и содержаний и есть пустое, абстрактное бытие вообще. Гёте видит возможность такого значения и следствий «мирового единства» и для него все дело в том, чтобы избежать этого; в силу самой его природы ему совершенно чуждо застывшее логическое единство; ему нужно только живое единство, но живое как множественное, движущееся, внутренне различенное не может, по-видимому, мыслиться вместе с абсолютным единством! Все великие максимы или формальные идеи — только средства для того, чтобы представить *единство* мира как *живое*. Этим приведенное выше положение расширяется до фундамента мировоззрения в целом. Великая проблема состоит в следующем: как может мир, бога-

тый своим многообразием, дифференцированный на противоположности, движущийся по бесконечным путям развития, быть тем не менее единством? Каковы руки, протянутые, чтобы втянуть в себя единичное, изъяс его из пестроты и расщепленности, не лишая его особенности и движения, обуславливающих жизнь как таковую, — каковы общие категориальные формы содержаний мира, посредством которых они становятся как бы *доступны переживанию* мирового единства? Через всю историю философских и религиозных истолкований мира проходит эта потребность — найти опосредствования между Единым, положенным мыслью или религиозным стремлением, и необозримым многообразием единичностей. Как идеи или стадии эманации, как иерархия святых или материализации Божества, как категории или схемы — всегда нужны образования, которые обращены одной своей стороной к абсолютному и Единому, другой — к особенному и многообразному и в качестве посредников причастны к природе того и другого. Они всегда осуществляют одни и те же функции, обладают ли они метафизической, идеальной или гносеологической сущностью, входят ли они непосредственно в Единое, обнаруживаемы ли только в единичных явлениях или положены как бы на полпути между обоими полюсами. К этому ряду относится то, что я здесь рассматриваю как максимы или идеи, которые делают для Гёте «идею» зримой в явлениях, подтверждают связь единичного с единством мира, а тем самым и правильность того познания, которое созерцает идею в явлениях. Разница лишь в том, что для Гёте они опосредствуют не только противоположности между Единым и многим, но и между покоящейся абсолютностью Единого и жизнью, пребывающим в движении многообразием данного мира. *Поэтому* вещи должны быть прекрасными, чтобы быть истинными, части единичного должны быть связаны в живом взаимодействии, явления должны указывать друг на друга в полярном взаимосоответствии, должны при всей самостоятельности быть включены в ряды, повсюду стремиться к равновесию и, лишь достигнув его, завершать свое бытие. Все это — формы созерцаемых явлений, посредством которых они непосредственно или символически показывают свою жизненность, дифференцирующую или взаимодействующую игру их индивидуальностей, объединенных абсолютным единством целого. Красота, так же как полярность и равновесие, организованность и непрерывность, приносят единичному освобождение от его единичности, не погружая его, однако, в логическую застылость неразличенного Единого. Они — истинные «посредники», ибо

они не вклиниваются с какой-либо метафизической реальностью *между* Единым и суммой единичностей и этим столь же разъединяют, сколь связывают, как очень многие претендующие на эту роль носители подобной функции; напротив, они служат созерцаемым в самих единичностях доказательством того, что в них пребывает «идея», божественное, всеобъемлющее единство; они суть формы, посредством которых устраняется пропасть между Единым и жизнью, а по мере их осуществления открывается, что всеединство живет и что жизнь есть единство.

## Глава IV

### Разъединенность элементов мира

**В**еликий синтез гётевского мировоззрения можно характеризовать следующим образом: ценности, конституирующие произведение искусства как таковое, обладают постоянными формальными и метафизическими чертами равенства и единства с миром действительности. Я определил в качестве фундаментального убеждения этого мировоззрения нераздельность действительности и ценности, как предпосылку художественной деятельности вообще. Каким бы противоречащим идеалу художник ни считал мир, с каким бы равнодушием или отвращением ни относилась бы его фантазия ко всей действительности, — его *мировоззрение* будет пессимистическим, хаотичным, механистичным и не будет формироваться его *художественной деятельностью*. Если же его мировоззрение художественно в позитивном смысле, то это может только означать, что очарование и значимость художественно оформленного явления каким-либо образом, по какому-либо измерению уже существуют в явлении, данном природой. Кажется ведь, что все художники являются поклонниками природы — пусть это даже выражается в частичной, ограниченной отдельными областями, определяемой чудесными знаками форме; и некоторые явления настоящего времени как будто готовятся к перевороту, который, если бы он произошел, означал бы самую радикальную из когда-либо существовавших революций в области художественного воления. Гёте развил это отношение в наиболее всеобъемлющей и чистой последовательности — красота становится для него показателем истины, идея — со-

зерцаемой в явлении, а последнее и абсолютное, которое таится в искусстве, также и последним и абсолютным в действительности. Быть может, это и послужило ему решающим мотивом называть себя «решительным не-христианином». Ибо христианство, во всяком случае в его аскетических ответвлениях, резко разрывает действительность и ценность, даже в большей степени, чем это делает индийское мировоззрение. Ибо сколь ни радикально последнее лишает действительность всякой ценности, это теряет в данной связи свое значение вследствие того, что действительности здесь вообще не придается конкретное значение бытия: там, где действительность лишь сон и видимость, следовательно, в сущности есть недействительность, строго говоря, нет субъекта, который может быть лишен ценности. Лишь более жесткий образ мыслей христианства сохранил мир в его полной трехмерности и субстанции и вместе с тем отнял у него всякую собственную ценность, независимо от того, является ли мир юдолью слез и царством дьявола, даны ли ему его ценности потусторонней милостью, служит ли он местом стремления и приготовления к неземному, обители всех ценностей. Все три формы христианского отношения к природной действительности должны быть одинаково неприемлемы для Гёте — для того, кто видит в природе «добрую мать», и хотя часто говорит о божественной милости, но всегда имеет при этом в виду Бога, имманентного действительности, а благодать набожных людей рассматривает как «милость природы», которая даровала им такую умиротворенность. В основе вещей, к которому от поверхности ведет непрерывный путь, он видит, в противоположность христианскому дуализму, тождество действительности и ценности.

Если это метафизическое выражение его убеждения как художника или, быть может, выражение последней структуры его существования, действующей через его эстетическую направленность, то тем самым следует отвлечься от временного развития, от отклонений и лабильной игры элементов, от того, что несет и осуществляет эту вневременную формулу. Ибо это развитие как историко-психологическое всегда только относительно и не обладает в судьбах времени чистотой и единством «идеи», с которой я его отождествлял, — о чем также свидетельствует смелое высказывание Гёте о законе, которое следовало бы постоянно повторять: явление показывает лишь исключения из закона. Эту двойственность категориального представления требует каждая великая жизнь: с одной стороны, всепроникающая или возвышающаяся над всем идея, которая представля-

ет собой как бы нечто третье по ту сторону противоположности между абстрактным понятием и динамической реальностью, с другой — в многообразной дистанции от нее, в бесконечном приближении к ней проходящие во времени жизнь и деятельность. Быть может, к каждой жизни применимы эти две точки зрения; однако великой мы называем ту жизнь, созерцание которой неминуемо и решительно противопоставляет их друг другу, в которой идея этой жизни и ее душевно-живая реализация составляют целое. Быть может, это необходимое методическое обособление созерцания есть символ вневременной, метафизической трагедии величия, и все его трагедии во времени — лишь отражения в форме судьбы. Я обращаюсь теперь ко второму аспекту гётевской духовной картины мира — к варьирующимся синтезам, к обращенным в разные стороны отношениям и дистанциям между элементами, в единстве которых для нас до сих пор состояла абсолютная *идея* гётевского мышления мира.

Если спросить, какова же точная формула, которая в конце концов выражает для Гёте единое идеальное отношение между искусством и действительностью, то сразу же обнаружится, что ответ на это не может быть однозначным. И не только для различных периодов его жизни; в один и тот же период мы встречаем совершенно несовместимые друг с другом высказывания об этом отношении; как это ни парадоксально, но основанием для различия в его толкованиях было, вероятно, то, что по его самым принципиальным и последним убеждениям это отношение было безусловно близким, объединенным общим корнем. Ибо подобно тому как очень близкие отношения между двумя людьми значительно чаще связаны с чередованием задушевной связи и раздражения, с перемещением центра тяжести, даже с возможностью разрыва и примирения, чем более далекие, определенный, однажды установленный характер и теплоту которых значительно легче сохранить неизменными, — так и в духе именно два безусловно связанные друг с другом понятия особенно склонны к тому, чтобы пережить в своих отношениях множество расхождений. Мне представляется, что в высказываниях Гёте сменяются три принципиальных взгляда на отношение между природой и искусством, причем таким образом, что каждый из них обнаруживается в один из трех периодов его жизни — в юности, в годы, над которыми доминировало путешествие в Италию, т.е. в средний период его жизни, и в старости. Оказывается, что его теория искусства вполне гармонирует с остальными характерными чертами каждого перио-

да, и тем не менее я предлагаю это историко-эволюционное толкование исключительно как гипотезу, тем более что именно в этой области мы встречаем у Гёте в ранний период ряд прозрений и мыслей, как будто почти не связанных с общим характером этого периода и относящихся, казалось бы, к более позднему времени и зрелому возрасту, — появление той же неопостижимости, как бы вневременности гения, которые мы обнаруживаем также у Рембрандта и Бетховена.

О своем юношеском восприятии произведений искусства — в период пребывания в Лейпциге — он позже говорит: «Все, в чем я не мог видеть природу, поставить на место природы, сравнить со знакомым мне предметом, не оказывало на меня воздействия». В это время он воспринимает природную действительность и художественную ценность в наивно недифференцированном единстве, которое он видит только со стороны природы. В письмах 1775 г. из Швейцарии он признается, что при виде замечательного акта обнаженной натуры не ощущает ни радости, ни подлинного интереса, поскольку не имеет действительно наглядного образа человеческого тела. Духовно-исторические мотивы, приближавшие его к поэтическому натурализму, достаточно известны. Однако душевное состояние, служившее основой всей этой тенденции, представляется мне намеченным той характеристикой, которую Гёте дал своей юности, назвав ее «преисполненным любовью состоянием». Полное любви сердце юноши, о чем свидетельствует каждое его высказывание, стремилось вобрать в себя весь мир и отдаться всему миру. Не было действительности, которую он не охватил бы со страстью, — со страстью, которая вспыхивала не от предмета, а как бы спонтанно вырывалась из ощущения им полноты жизни и направлялась на предмет просто потому, что он был. В 26 лет он пишет, что художник особенно остро чувствует и выражает лишь ту красоту, «которая обнаруживается в природе», «власть того волшебства», которое овеивает действительность и жизнь. «Мир простирается перед ним, как перед своим творцом, который в то мгновение, когда он радуется сотворенному, наслаждается также гармонией, посредством которой он его создал и в которой мир пребывает». У меня не вызывает сомнения, что в этот период своей жизни он любит действительность не потому, что она несет ему идею и ценность; он видит это в ней потому, что сн ее любит. Таково типичное для юноши отношение к любимой женщине, которое благодаря избытку в нем жизни возвышается до мировой эротики. Однако поскольку эта первая форма нераздельного слияния действи-



тельности и художественной ценности — позже он говорит, что его стихотворения в двадцатилетнем возрасте «с энтузиазмом возвещают о природе искусства и искусстве природы» — еще не была прочным синтезом, а шла только от субъекта, страстно желавшего раздарить невероятное богатство, то акценты могли при случае распределяться совершенно иначе. За два года до только что приведенного высказывания говорится нечто совсем иное: «Если искусство действительно и приукрашивает вещи, то оно это делает не так, как природа. Ведь природа есть сила, а сила поглощает; тысячи зародышей растаптываются; прекрасное и уродливое, хорошее и дурное существуют с равным правом. *Искусство* же носит противоположный характер: оно возникает из усилий индивида сохранить себя, противостоя разрушительной силе целого. Человек собирает свои силы против наступления природы, чтобы избежать ее тысячекратных зол и насладиться лишь доступной ему мерой блага, пока ему наконец не удастся замкнуть циркуляцию всех своих потребностей во дворец, заточить, насколько возможно, всю рассеянную (!) красоту и блаженство в его стеклянные стены». Но уже в том же году он с поразительной антиципацией поднимается над этой противоположностью: пребывает ли и действует ли в искусстве только действительность природы, которая всегда прекрасна, или же оно, исходя из собственного права, ставит перед собой в качестве цели красоту, которую не дала ему природа. «Они хотят нас уверить, что изящные искусства возникли из будто бы присущей нам склонности придавать красоту окружающим нас вещам. Неправда! Искусство создает образы задолго до того, когда оно становится прекрасным, и уже тогда оно — подлинное великое искусство, часто даже более истинное и великое, чем само изящное искусство. Ибо в человеке живет творческая природа, которая тотчас же проявляет себя в деятельности, как только обеспечено существование человека. И пусть такое творчество выражается в создании самых произвольных форм, оно будет внутренне согласованным и без наличия пропорций в фигурах, ибо единое ощущение создало их, объединив в характерное целое». Это одно из самых глубоких высказываний об искусстве: оно возникает не из эвдемонистического влечения к красоте, а из импульса «творящей природы» в нас, которая хочет создавать образы; это родственно платоновской Диотиме, которая связывает Эрос не с жадной наслаждения, а с влечением нашего существа творить и, порождая, сохранять наше бытие вне нас в телесных и душевных образованиях. Свое дополнение эта мысль находит

в представлении, выраженном — хотя и не с такой отчетливостью — в стихотворениях этих лет: сила природа и ее «первоисточника» творчески действует в «кончиках пальцев» художника — излюбленное его выражение этого времени. Правда, в этот ранний период «природа» еще понимается в чисто динамическом смысле, как нечто насильственно движущее, текучее, еще не как единство образов, не как местопребывание «идеи»; жизнь и действительность должны были с большим напряжением противостоять друг другу, чтобы под влиянием Италии и классического искусства сложилось более глубокое понятие природы как подлинно *формирующего* начала, и, исходя из этой предпосылки, красота произведения искусства открыла как совершенство человека, так и совершенство действительности вне его. Натурализм молодого Гёте происходил из чувства силы, которая была чем-то субъективным, включала в чувство своих несомненных возможностей природу и искусство и таким образом овладевала миром. Этому состоянию его как художника соответствует следующее место в письме: «Видишь, милый, что есть начало и конец всякого писания: воспроизведение мира вокруг меня посредством внутреннего мира, который все схватывает, связывает, создает заново, перемешивает и вновь восстанавливает по собственному образцу и манере». Здесь красота, специфически эстетическая ценность, нигде не выступает для себя определяющим, решающим, руководящим понятием. Это полностью противоречило бы установке его молодых лет — не потому, что эта категория была чем-то слишком нежным и тихим, чтобы удовлетворить бурный напор этого периода; это было бы слишком внешним объяснением, а потому, что идеал его молодости — в последующей главе я покажу это подробнее — личное бытие как целое, тотальность человечества как единство. Красота была здесь чем-то односторонним, дифференцированным, она не могла вести за собой непосредственную целостность этого существования и образование этого идеала и служить им последней инстанцией; образование идеала как бы предшествовало синтезу, так как элементы, в синтезе которых протекала последующая жизнь Гёте, вообще еще не отделились друг от друга. Это была стадия как бы некритического субъективного единства действительности и ценности, ибо стремительный поток этой жизни увлек сформировавшийся в ней художественный идеал в свое единство и, ощущая себя сильнейшей, непосредственной действительностью, наполнил этот идеал содержанием действительности. Именно поэтому идея красоты, которая *противостояла* бы действительности

ти, могла, правда, возникнуть, но не в качестве равноправной стороны, представляющей собой серьезного противника.

В годы пребывания в Веймаре, до путешествия в Италию, это основное отношение сдвигается, его элементы становятся друг для друга проблематичными и требуют нового, более принципиального и обоснованного единства. Оглядываясь впоследствии на этот период своей жизни, Гёте считает решающей предпосылкой всего новообразования этого отношения то, что он привез с собой в Веймар ряд незаконченных поэтических работ, продолжать которые он там не мог по следующей причине: «Поскольку поэт посредством антиципации предвосхищает мир, теснящий его действительный мир ему неудобен и в тягость; мир хочет дать поэту то, что у него уже есть, но в другом виде, так что поэту приходится усваивать это вторично». Известно, какие невероятные требования были поставлены ему в Веймаре; удовлетворить их он мог, только самоотверженно напрягая все свои силы. Можно даже сказать, что только здесь действительность встала перед ним во всей своей субстанциальности, суровости и собственной закономерности, как действительность человеческого существования и связанных с ним отношений, так и действительность природы; ибо теперь в нем сразу же пробуждаются интересы в области естественных наук, отчасти в связи с его служебными обязанностями. Творческая способность гётевского духа, до сих пор достаточная, чтобы создавать свой мир и поэтому исключать антагонизм его элементов (невзирая на все субъективные страдания и неудовлетворенность), только теперь столкнулась с миром как с подлинной реальностью, прежде всего неотвратимо «неудобной и тягостной». Вещи, содержание и значение которых поэт, правда, «посредством антиципации» несет в себе, теперь стояли перед ним в виде реальности, предъявляя ему требование совершенно нового их усвоения. Сложившаяся в этой связи структура жизни состояла в том, что его личность в своей внутренней глубине, то, в чем он видел основу своих самых подлинных ценностей, полностью ушла в себя. Это отчетливо обнаруживается в дневниках конца 70-х — начала 80-х годов, например: «Лучшее это глубокая тишина, в которой я пребываю по отношению к миру, расту и достигаю успехов...»; «Замерз по отношению ко всем людям». В дополнение к этому — частое подчеркивание «чистого» как своего идеала, очевидно, в том смысле, что перед лицом смутной действительности, его окружающей, внутренние ценности должны быть обособлены и ни с чем не смешаны. Его отношения к фрау фон Штейн не противоречат этому, ибо он

постоянно повторяет, что она — *единственный* человек, перед которым он может быть совершенно открыт, он как бы включил ее в сферу своего Я. Разумеется, такая тенденция не была свободна от колебаний (как и вообще ни одна эпоха его жизни не носила понятийно единый характер); иногда он говорит о «безграничной любви и доверии, которые стали для него привычными»; но вместе с тем пишет: «Боги наилучшим образом сохраняют во мне спокойствие и чистоту, но при этом с каждым днем вянет цветок доверия, открытости, преданной любви». Не может быть сомнения в том, что по его сущностной жизненной настроенности действительность и ценность постепенно все больше противостояли друг другу. Иссякание поэтической продуктивности было в такой же мере действием этого, как и его причиной. Ибо пока поэтическая продуктивность существовала и доминировала, он был окружен миром, в котором был уверен, миром, сформированным внутренними художественными ценностями; но как только продуктивность остановилась, тотчас заявила о себе действительность и обнаружила свою чуждость этим ценностям. По мере того как действительность и ценности все больше разъединялись, по мере того как для него все безнадежнее становилась возможность удовлетворить глубочайшие потребности своей природы в чем-либо созерцаемом, действительном, во всем его существе возникало ужасное напряжение, для устранения которого счастливый инстинкт заставил его обратиться к классическому миру, миру Италии. Это стремление стало для него, как он пишет из Рима, «в последние годы своего рода болезнью, излечить меня от которой могло лишь видение и присутствие его предмета». Именно *эту* разорванность элементов его существа, единство которых составляло последний смысл его существования, мог он иметь в виду, сообщая в решающем письме герцогу о своем отъезде лишь один основной мотив — «придать своему существованию *большую целостность*». А три четверти года спустя в ощущении исполнения своей надежды: «Я познакомился со счастливыми людьми, которые счастливы только благодаря своей *цельности*, — этого я тоже хочу и должен достигнуть, и я смогу». Рассмотренный с другой стороны, этот смысл жизни, счастье его существования заключались в том, что его глубочайшее созидание, возникающее из самой подлинной сущности его жизни и необходимое, находило подобие и подтверждение в объективности идеи, в созерцании, в действительности — по крайней мере таким образом, что его творческая сила художника создавала перед ним, вокруг него мир, который выполнял

эту задачу. Эта витальная гармония была уничтожена годами, проведенными в Веймаре, с их мелочностью и сумбурностью, их северным уродством, их поэтической бесплодностью. Италия, которая должна была восстановить прежний мир Гёте, восстановила его. Значительно более поздняя запись гласит: «Ищите в себе, и вы найдете все; радуйтесь, если вне вас, как бы вы это вне вас находящееся ни определяли, есть природа, которая говорит Да и Аминь всему, найденному вами в вас самих». Эту «природу» он искал в Италии, она дала ему успокаивающую уверенность в том, что его глубочайшая сущность не была оторванной от сущности мира, обреченным на метафизическое одиночество атомом. И Италия могла дать ему это, ибо в ней он нашел также примирение объективного разрыва между действительностью и идеей, между существованием и ценностью, примирение, осуществленное как созерцаемое и художественное. Тем самым Гёте стал чистейшим и выразительнейшим воплощением феномена, единственного и ни с чем не сравнимого во всей истории культуры человечества: северянина в Италии. Нордический человек, который не ограничивает свое пребывание в Италии тем, что рассчитано на иностранцев, и достигает, проникая через интернациональную нивелировку больших улиц, подлинной почвы жизни Италии, чувствует, как слабеют в нем прочные категории, устои и штампы, вносящие в нашу жизнь столько жесткого и принудительного; и не только в смысле освобождения, которое дает каждое путешествие, но поразительное переплетение истории, ландшафта и искусства, а также смешение небрежности и темперамента, свойственных итальянскому народу, предоставляют столь же богатый, сколь податливый материал для любого формирования дня и жизни. Слова Фейербаха: Рим указывает каждому то место, к которому он призван — выражают то же, лишь более позитивно, как бы насильственно. Это своеобразное освобождение, которое тотчас же может активно проявиться в данных ценностях и которое, разумеется, ощущает не итальянец, а только чужой в Италии, получило на примере Гёте свое классическое выражение. Познанная им теперь действительность и возведенная в искусство истина научили его тому, что идеальные ценности жизни не должны находиться за пределами самой жизни, как ему казалось «в серенькие дни на севере» и как это было монументально представлено в философии Канта.

Ибо речь идет не только о художественном и общем экзистенциальном, но в первую очередь о «нравственном перерождении», которое Гёте испытал в Италии. Рассмотренный нами

выше жизненный идеал, который заключается в совершенствовании данной природой индивидуальности как таковой, возвышаясь над фиксируемыми в понятиях противоположностями добра и зла и включая в себя все жизненное напряжение между ними, — этот идеал изначально заложен в гётевском отношении к бытию и в Италии, несомненно, лишь приобрел ясность и прочность; ибо и в этом заключена возможность для человека обрести «большую целостность». Однако в этом я не могу видеть специфическое влияние Италии на его моральные воззрения и склонен скорее отнести это влияние — речь здесь, конечно, может идти лишь о гипотетическом толковании — к этической оценке, которую обрело у него *чувственное*. Именно характерное значение для гётевского видения жизни чувственного вообще составляет трудность для истолкования этого значения; дело в том, что это слово мы употребляем в двойном значении: в одном случае как рецептивность, связанную с миром как представлением, присущее вещам или перенесенное на них качество; в другом — как импульсивность, присущую миру как воле, желание, ищущее удовлетворения в наслаждении вещами, — два смысла этого слова Гёте не разделяет. Как вдох и выдох представляются ему символом единства противонаправленностей, так он трактует и единство слова «чувственность», чтобы выразить глубокую сопричастность созерцания и желания, объективного и субъективного в нашем отношении к бытию. Как понятая таким образом чувственность не воспринималась им как противоположность «теоретическому разуму», как он страстно боролся с этим рационалистическим различием ценностей, так, с другой стороны, он не мог считать чувственность и принципиально враждебно противостоящей «практическому разуму». Из этого развивается на другой стороне понятие нравственного, охватывающее и моральное в более узком смысле. Это можно было бы назвать *целостностью состояний всего внутреннего человека*, доходящей как в постоянстве чувства, так и в смене чувств до сознания. Поскольку здесь устраняется ограничение понятия нравственности практически-моральным, и не выходящее за свои пределы *бытие* наполняет категорию нравственности, эта категория может включить также понятие чувственности; своеобразное, определенное таким образом единство, которое являет собой для Гёте общий корень или субстанцию объективно воспринимающей и субъективно жаждущей «чувственности», охватывается нравственным началом в широком смысле. Убедительным доказательством служит то, что глава «Учения о цветах», озаглавлен-

ная «Чувственно-нравственное действие цвета», отделена от главы «Эстетическое действие цвета». Но это отношение общего характера получает в гётевском воззрении на жизнь еще большую остроту, очень значительную для его понимания расхождения и взаимопроникновения действительности и ценностей. Решающими служат следующие слова из «Вильгельма Мейстера»: «Нехорошо заниматься нравственным совершенствованием в одиночестве, замыкаясь в себе; напротив, легко убедиться, что тот, чей дух стремится к моральной культуре, имеет все основания развивать также тонкую чувственность, чтобы не подвергаться опасности пасть со своей моральной высоты, предавшись соблазнам беспорядочной фантазии». В другом месте Гёте даже утверждает, что трем возвышенным идеям — Бог, добродетель и бессмертие — *«очевидно соответствуют три соответствующие им требования высшей чувственности — золото, здоровье и долгая жизнь»*. В «Поэзии и правде» он порицает «обособление чувственного от нравственного, которое разъединяет ощущения любви и ощущения желания». Этим, следовательно, намечается великая идея возвышения и совершенствования чувственного в самом себе (разумеется, в едином смысле его обоих значений), обладающая этической ценностью; она достигает своей вершины в следующем изречении: «Только чувственно-наивысшее есть элемент, в котором может воплотиться нравственно-наивысшее». И этой идее не противоречит, а подтверждает ее, если Гёте в некоторых случаях допускает решительное отклонение чувственным притязания нравственного на господство, — ибо поскольку чувственность вследствие своего формирования и возвышения уже входит в нравственность в ее широком смысле, она не может быть вновь подчинена ей. Постоянно подчеркивая чувственный характер искусства, Гёте отрицает, что музыка и искусство вообще «воздействуют на моральность», и считает особенным заблуждением рассматривать сценическое искусство, «посвященное в сущности лишь высшей чувственности, как нравственное, способное поучать и исправлять». Оригинальность и глубина этой точки зрения состоит в том, что чувственному вследствие его нравственной самостоятельности запрещается или не вменяется в обязанность служить просто средством для нравственного. Так же, как в объективно-метафизической сфере данная природой действительность (в отличие от христианства) представляется ему не чем-то самим по себе лишенным ценности, и что, если исходить из ценности, может быть сделано ее преддверием и средством, — а в себе и самой по себе цен-

ностью; таким же образом и ее субъективному подобию, чувственности не следует исходя из нравственности, ей самой по себе чуждой, придавать нравственные ценности; она обладает ценностью сама по себе и для себя и черпает ее из того же первоисточника. И чистота этого познания связана, как мне представляется, с тем, что достигнуто им в Италии. Как ни далек он был от признания принципиального дуализма, но в последние годы перед путешествием в Италию ему не раз грозила опасность утратить чувственно-нравственную целостность своего существа. Прежде всего, конечно, из-за его отношения к замужней женщине, при котором, какую бы форму оно ни принимало, всегда могла быть удовлетворена лишь одна сторона дуализма и которое в последние годы из-за ревности Шарлотты как бы дополнительно привело к появлению трещин, идущих в том же направлении. В Италии все это, по-видимому, обрело ясность и впервые *принципиально* вошло в норму. Уже через несколько месяцев он пишет: «Как целительно для меня в моральном отношении жить среди народа, совершенно чувственного по своему характеру». Конфликт разрешился, как разрешались все внутренние противоречия его жизни: не посредством подавления одной из сторон или посредством компромисса между обеими, а посредством возврата к основному единству его существа; ценность этого единства была для него ценностью абсолютной, и оно пронизывало этой ценностью все ответвления его отношения к миру, сколь ни расходились они по своей направленности. В учении Канта о морали, где речь идет о борьбе чувственности и страсти с требованием долга, выражена, вероятно, судьба большинства людей («Между чувственным счастьем и душевным миром остается человеку лишь пугающий *выбор*»), а результат этой борьбы — либо неудовлетворенный дуализм, либо внутреннее оскудение. В душе Гёте чувственное боролось против требования гармонии, уравновешенной тотальности жизни, — ведь он не боится говорить о преувеличении морального, представление для Канта немыслимое, — поэтому и победа могла быть в данном случае полной, ибо враг сам включен в единство обретенной в конечном итоге формы; в этом и смысл, как мы увидим, всех его отречений и преодолений себя. Быть может, к провиденциальности судьбы Гёте относится то, что однажды ему грозил распад чувственности и нравственности — как будто для того, чтобы Италия могла вернуть ему единство на более высокой, осознанной и дифференцированной ступени, другими словами, чтобы он мог ощутить в чувственном тот ценностный поток жизненного единства, кото-



рый несет на себе нравственность. Это сформулировано в его словах, относящихся к марту 1788 г.: «В Риме я впервые обрел себя, я впервые нахожусь в согласии с самим собой, впервые стал *счастливым и разумным*».

Определяющим в развитии отношений между выраженной в эстетической форме ценностью и действительностью, которое в Италии вступило в свою вторую решительную фазу, было прежде всего греческое искусство, а также искусство Высокого Возрождения. Общее отношение Гёте к античности, хорошо всем известное, не нуждается здесь в рассмотрении; если теперь классический мир и не представляется нам полным осуществлением единого идеала, самый этот идеал уже не кажется абсолютным, а воспринимается как исторически ограниченный, наряду с которым другие эпохи с равным правом выражают свои иные потребности; если мы находим в греческом искусстве более многообразное и даже более глубокое, чем видел в нем Гёте, — об оригинальных творениях эпохи действительно высокого искусства он почти ничего не знал, — то забывать о громадных культурных достоинствах его «классицизма» не следует. То, что он внедрил в немецкую культуру, как неоспоримое почти в течение века и внутренне действенное идеальное достояние, такое представление о греческом искусстве (это заслуга его, а не Лессинга и Винкельмана) остается одним из поразительнейших культурных свершений, даже если и, быть может, именно если это представление было исторически неверным и эстетически односторонним. Значение же античности для проблемы ценности и действительности заключалось в том, что Гёте нашел в ней истину природы в высшем смысле, непосредственно включавшую в себя художественные ценности; что природа в ее полной истине — следовательно, постигаемая вне всех ее случайных единичных проявлений и внешних односторонностей — есть *прекрасная* природа; что, следовательно, в красоте действительность и искусство находят свою реальную точку соприкосновения.

О «подражании» природе в искусстве, которое идет лишь от одной поверхности к другой, теперь больше нет и речи; понимание искусства, воспринятое им у греков, решительно противопоставляется подражанию даже «прекрасной» природе. Гёте приходит к выводу, что гении в искусстве творят, исходя из основы природы, т.е. из той сущностной тотальности, которая есть то же, что «ядро природы», находящееся и в «сердце людей». Техника, посредством которой это как бы актуализируется, состоит, конечно, в неустанном изучении природы, дан-

ной в ее явлениях; и в той мере, в какой это удастся, произведение «прекрасно». В области изобразительного искусства, пишет он уже в поздние годы жизни, «художник должен сначала достигнуть полного совершенства в изучении действительности, чтобы затем вывести из нее (!) идеальное и в конце концов возвыситься до религиозного». Ибо идеал красоты находится не в области трансцендентного за пределами природы и не в единичном, изолированном от всего бытия, а в том явлении, в котором находит свое выражение единая целостность природного бытия. Это глубокое значение прекрасного Гёте высказывает, как в психологическом символе, в следующем изречении: «Тот, кто узрел красоту, ощущает себя в согласии с собой и с миром».

Следовательно, три элемента: природа, искусство, красота, — предстали Гёте благодаря знакомству с классикой иным образом. «Благодаря тому, что человек поставлен на вершину природы, — пишет Гёте, подводя на зрелой стадии итоги своему художественному классическому образованию, — он видит в себе всю природу, которая должна в себе вновь создать вершину». В высшем смысле таковой является произведение искусства. «Развиваясь, используя всё свои силы, оно вбирает в себя все великолепное». И это прежде всего происходит у греков. Здесь, как и во многих других случаях, Гёте указывает на центральный пункт, на то, что у греков «все свойства соединялись равномерно». Грек представлялся ему *цельным* человеком, не сломленным природой, — мы, правда, теперь во многом придерживаемся по этому вопросу другого мнения. Однако идея целостности, жажда которой заставляла его стремиться в Италию, стала для него неким априори, в соответствии с которым он должен был толковать оказывавшие на него наибольшее впечатление и осчастливившие его явления. Именно эта гармоничная тотальность, посредством которой округляется и создает красоту бытие, ибо тотальность и есть красота, восхищала его в Рафаэле. Позже он говорит об этом полученном им в Италии впечатлении следующее: у Рафаэля сила души и действия находятся в полном равновесии, счастливейшие внутренние и внешние обстоятельства — в гармонии с непосредственным талантом. «Он нигде не подражает грекам, но чувствует, мыслит и действует, как грек». Греки приблизили в понимании Гёте точку зрения тотальности — человека самого по себе и его связи с природой — к отношению между действительностью и искусством, тем самым и к красоте, которая этим корнем обща с ними. Гёте часто говорит о пользе своих анатомических

исследований для понимания искусства, однако это позволило бы познать только часть целого. «В Риме же части не имеют никакого значения, если они не предлагают нам одновременно благородную, прекрасную форму (т.е. целое)». Целостность, которую Гёте искал для своей жизни и своего образа мира, была целостностью действительности и ценности. И вот перед ним предстало искусство, которое в сравнении с барочными формами и пустыми завитушками, окружавшими его до этого времени в качестве эстетически созерцаемого в повседневной жизни, должно было быть воспринято им как истинная, подлинная природа; красота этого искусства не была чем-то как бы приклеенным, добавленным, а была свойственна ему по своей коренной глубине, той, из которой произрастала его природность. Как ни далека была по своему стилю современная жизнь Италии от греческого искусства — для внутреннего состояния и потребностей, с которыми Гёте прибыл в Италию, они дали ему такой же синтез разорванных элементов его жизни.

Гётевское понятие искусства характеризуется тем же «промежуточным» положением, вообще определяющим его понятие духовного мира: единичное в его чувственно-случайной непосредственности, которое допускает лишь копию, механическое сходство, не есть с его точки зрения предмет искусства; но таковым не является и абстрактная духовная форма, принципиально чуждая природной жизни *идея*. Между тем и другим находится постепенно развивающееся понятие «природы» как нечто одновременно действительное и наединичное, конкретное и идеальное. Ранний период творчества Гёте можно, правда, определить как натурализм, однако природа имеет там совершенно иной смысл, чем в обычной реалистической тенденции в искусстве. Дело в том, что это — *его собственная* природа, природа в субъективном смысле, которая, иногда овладевая силой в равной мере реальными и идеальными формами, создает продуктивность: творения не воспроизводят природу предметов, природа творца вселяется в них; а в тех случаях, когда все-таки воспроизводится природа предметов, это происходит потому, что вновь обнаруживается в своих проявлениях страстное приятие мира, свойственное юности. Гёте объективировал это, ибо природа была для него великим порождающим единством, матерью для всех детей, силой в его собственной силе. Поэтому он в конце гимна к природе (около 1781 г.) говорит: «Не я говорил о ней. Нет, все, что истинно и что ложно, сказала она». Следовательно, здесь природа предшествует всему единичному, и поэтому она сдвигает в искусство ак-

цент со всякого реалистического «подражания». Именно это и происходит под впечатлением от греческого искусства посредством понятия природы, которое как бы стоит за единичным. Теперь все дело в том, чтобы создать красоту действительную и живую, но действительность и жизненность которой не тождественны чувственному бытию единичной эмпирической части мира, а открываются лишь в форме искусства. «Только из произведений классического искусства, — говорит Гёте, — мы познаем красоту, чтобы затем видеть и ценить ее в творениях живой природы». Эти слова относятся к тому времени, когда он вновь в сосредоточенном размышлении погружался в свои впечатления от Италии. Следовательно, с 1775 г., когда он говорил, что не может наслаждаться произведением искусства, если его к этому не приводит знание соответствующего творения природы, произошел полный переворот: теперь только интерпретация природы искусством позволяет ему наслаждаться ей. И то, в чем он так упрекает нас в «Вертере», говоря, что нам нужно искусство, чтобы ощутить совершенство природы («Неужели всегда необходим резец, чтобы созерцать природу?»), — именно это он теперь восхваляет как высшее достижение искусства. О греческих ваятелях он пишет: «Мне кажется, что они действовали, следуя тем же законам, которым следует природа. Только в этом есть еще нечто иное, что я не могу выразить». Теория подражания здесь преодолена, ибо художник не создает свое произведение по готовым образцам природы, не просто переносит внешнее во внешнее, а действует действительно творчески, по тем же законам, по которым возникло творение природы. То «иное», которое есть («в этом»), выражено, как мне кажется, в следующем изречении более позднего времени: при создании произведения искусства эти законы действуют в такой чистоте и в таком направлении, что порождают исключительно красоту, — независимо от того, произвели ли они ее внутри формы действительности лишь рассеянно и случайно, или скрытой в ней, недоступной для непричастного искусству взора. Природа как чисто таковая есть нечто большее, чем природа, законы реальных порождений как бы посредством имманентного роста суть также законы красоты, — такова глубочайшая основа изречения Гёте, относящегося к более позднему времени: «Смысл и устремление греков (в искусстве) — обожествление человека, а не очеловечение божества. Это теоморфизм, а не антропоморфизм!» И еще раз в том же смысле в высказывании, относящемся к периоду между итальянским путешествием и приведенным изречением, прорывается его глу-

бокая чуждость христианской дуалистической трансцендентности: «Античные храмы вводят Бога в средоточие человека; средневековые церкви стремятся к Богу ввысь». Красота, которую он научился теперь по-новому видеть в природе, представшей перед ним как бы сублимированной в классическом искусстве, отделила ныне обретенное понятие природы от прежнего. Об этом свидетельствует — собственно как бы в виде предчувствия — следующее место в письме, написанном в начале итальянского путешествия: «Преобразование, которое я предвидел и которое теперь происходит во мне, — то, что возникает в каждом художнике, долгое время старательно сохранявшем верность природе и внезапно увидевшем пережитки древнего великого духа; душа его пробудилась, он ощутил некое внутреннее просветление, чувство более свободной жизни, более высокого существования, легкости и грации». А когда в период второго пребывания в Риме этот процесс уже почти завершился, он мог писать: «Искусство становится для меня как бы второй природой». Прежде оно было для него первой. Но как только разрыв между ценностью и действительностью сделал для него очевидно проблематичным и отношение между природой и искусством, ему понадобилось руководство и освещение классикой, которая толковала природу как красоту. Он полагал, что ощущает «целостность» греческой сущности, открытой и данной ему этим могущественным синтезом, на основе которого он вновь воздвигал теперь целостность своего собственного существа. Только благодаря этому его понятие искусства и красоты достигло такой высоты и единства, которое доминирует над всеми единичностями, придает им форму и этим преодолевает в принципе всякое подражание, — так же, как его сознание обрело теперь свое властное единство над хаосом сосуществующих и противостоящих друг другу единичностей, ставшим ему в конце концов невыносимым. Несколько лет спустя он распространяет свое воззрение также на театр и, выступая против натуралистического индивидуализма (который также предлагает вниманию единичное в его особой действительности, следовательно, *в принципе* также есть простое подражание данному), говорит следующее: естественность на сцене, «правда, очень радуется, если она являет себя как совершенное искусство, как вторая природа, но не в том случае, когда каждый полагает, что ему дозволено предлагать вниманию свою собственную неприкрытую сущность».

Третья стадия, в которой находит свое выражение отношение к природе и искусству, или шире — к действительности и

ценности, — не может быть с такой же точностью отграничена и установлена, прежде всего потому, что обретенная в Италии установка никогда решительно не отрицается и никогда не исчезает. Но мне представляется несомненным: самостоятельная ценность художественной формы, которая в отличие от первой эпохи его творчества формируется в Италии и приводит его к новому толкованию природы, которая осуществляет функцию примирения между расхождениями в бытии и именно поэтому находится в глубоком внутреннем единстве с природой, в органическом, солидарном отношении с действительностью и ее закономерностью, — эта ценность в известной степени выходит за пределы существующего сплетения с содержанием действительности! В Италии Гёте с полной ясностью увидел, как я уже показал, всю нехудожественность простого копирования действительности, понял, что предметом искусства является как бы закон вещей, а не отдельная вещь в своей единичности. Кажется, что только это и сказано в двух изречениях приблизительно десять лет спустя после возвращения из Италии, и все-таки в них ощущается, что художественный принцип отошел для него еще дальше от природной непосредственности. «Искусство не стремится соперничать с природой по ее широте и глубине, оно держится поверхности явлений природы; *но оно имеет собственную глубину, собственную силу*: оно фиксирует высшие моменты этих поверхностных явлений, признавая в них закономерность, совершенство целесообразной пропорции, вершину красоты, достоинство значения, высоту страсти». Мраморная нога «не стремится идти; таково и тело, оно не стремится жить. — Нелепо стремление художника сопоставлять созданную им ногу с органической» и т.д. А несколько раньше еще решительнее: «Я неоднократно слышал, как возницы критикуют древние геммы, на которых колесницу везут лошади без упряжи. Конечно, возница был прав, находя это совершенно неестественным; но прав был и художник, не желавший прерывать прекрасную форму тела созданной им лошади ненужной линией: эти фикции, эти иероглифы, необходимые в искусстве, очень плохо понимаются теми, кто хочет, чтобы все было естественным, и выводят этим искусство из его сферы». И вновь через двадцать лет: «Правильное — в искусстве — гроша не стоит, если оно только таково». Он все более остро ощущает нелепость соревнования между искусством и действительностью. В 1825 г. в разговоре о живописной аллегории, которой предполагалось украсить актовый зал, он спрашивает: она написана в красках, т.е. обладает видимостью действительной

жизни? И услышав утвердительный ответ, продолжает: «Мне бы это мешало. Мраморная группа на этом месте выражала бы мысль, не вступая в конфликт с обществом живых людей, окружающих ее». Я говорил выше о двух совершенно различных значениях натурализма. Субъективный натурализм, идущий от творца, — это непосредственное излияние личного состояния, личного возбуждения и импульсивности без того, чтобы какая-либо идея придавала им форму; напротив, объективный натурализм стремится превратить произведение искусства, насколько это возможно, в точную копию явления действительности. Но существует и третья тенденция, которую мы вправе называть натуралистической: она связывает цель и ценность произведения искусства с *впечатлением*, которое оно производит на воспринимающего его. Ибо и здесь, как в предшествующих двух случаях, масштабом и источником смысла художественного произведения становится *реальность* — чисто фактическое, совершающееся как естественное событие *впечатление*, произведенное на зрителя. Если Гёте, основываясь на классическом искусстве, преодолел две первые формы натурализма, то впоследствии он со страстной решительностью выступает и против третьей его формы. В конце «Годов учения Вильгельма Мейстера» сказано: «Как трудно то, что кажется столь естественным, — созерцать красивую статую, прекрасную картину такими, каковы они сами по себе, внимать пению ради пения, восхищаться актером в игре актера, любоваться зданием в его гармонии и прочности. Между тем люди обращаются с подлинными произведениями искусства, будто это мягкая глина. В зависимости от их склонностей, мнений и капризов обработанный мрамор должен быть сразу же переработан, прочное строение — расшириться или сжаться, картина — поучать, а театральное представление исправлять. Большинство людей сводят все к так называемому впечатлению». На этом основана очень глубокая критика дилетанта, относящаяся к 1799 г.: «Поскольку дилетант черпает свое призвание к самостоятельному творчеству только из воздействия на него произведений искусства, он смешивает это воздействие с объективными причинами и полагает, что то состояние, в которое привело его восприятие, может оказаться продуктивным; это равносильно предположению, будто из аромата цветка можно создать самый цветок. В том, что говорит чувству, в последнем воздействии всякого поэтического творения, воздействии, которое само по себе, однако, предполагает использование всех средств искусства, дилетант видит сущность искусства и хочет, основываясь на этом,

сам творить». А еще позже Гёте принципиально утверждает: «Завершенность произведения искусства в самом себе есть вечное непреложное требование. Неужели Аристотель, воспринимая совершеннейшее, мог думать о впечатлении! Какое ничтожное представление!» Сделав искусство независимым от каждого *terminus a quo*<sup>\*</sup>, как от субъективного, так и объективного, чтобы полностью замкнуть его в себе, Гёте завершает это, придав ему независимость и от *terminus ad quem*<sup>™</sup>. Оно находится по ту сторону как одного, так и другого в полной самодовлетворенности своими формами и своей идеей. В начале этого развития природа была для Гёте условием и как бы средой художественного чувства, затем, наоборот, искусство толковало смысл и идеальную ценность природы — теперь же искусство стало автономным. Однако потому, что искусство прошло эти стадии единства, потому, что глубочайшая органическая связь, которую дал ему классицизм после угрозы распада, испытываемой им в веймарские годы до путешествия в Италию, уже не могла быть разорвана и продолжала жить, пустив глубокие корни, — благодаря всему этому «артистичность» его поздних лет не рассматривала природу как нового врага, которого надлежит преодолеть; теперь искусство несло в себе примирение с природой; понятие искусства достигло у Гёте такого величия и высоты, что его самостоятельность не нуждалась больше в противостоящем и противоположном, а это так часто является условием, но поэтому и пределом самостоятельности. Именно это он говорит в восемьдесят лет: «Высшие произведения искусства те, в которых присутствует высшая истина и нет и следа действительности». Поэтому в его наследии находятся два афоризма, которые как будто могли бы противоречить друг другу, но в действительности друг друга обуславливают: «Природа и идея не могут быть разделены без того, чтобы не нанести ущерб как искусству, так и жизни» и «Когда художники говорят о природе, они всегда, ясно не сознавая этого, подразумевают идею». Следовательно, искусство настолько полностью существует в «идее», что в том, что художник называет природой, оно — субстанция, собственно имеющееся в виду; и это возможно потому, что оно изначально едино с природой, потому, что оно как бы впитало в себя природу, и потому, что жизнь, разделяющая судьбу искусства, состоит в этой ассимилированности идеи и природы.

---

\* Исходный пункт (лат.).

™ Конечный пункт (лат.).



Это позволяет также избежать опасности, связанной с самовластностью искусства, того, что мы выше называли артистизмом, заключающимся в том, что автономия искусства переходит в деспотизм, что высокомерие изолированного понятия искусства низводит всю действительность и природу как бы до существования второго класса. До какой бы суверенности ни поднималось это понятие у Гёте, это происходит лишь в направлении изначального роста из единого корня с природой. Поскольку искусство при всей абсолютной самостоятельности его формы черпает свой смысл из созерцаемой и духовной сущности *природы*, поскольку оно достигает высоты, которую оно занимает вне природы, только исходя из природы и сохраняя ее глубокую истину как собственную, — Гёте наделяет его удивительной скромностью, глубоким сознанием отведенного ему места во всеобъемлющем бытии. «Человек, — говорит он через десять лет после путешествия в Италию, — не должен пытаться быть равным Богу, ему надлежит совершенствоваться как человеку. Художник должен стремиться создать не произведение природы, а совершенное произведение искусства». Эта параллель достаточно ясна: творение природы остается недостигаемо высоким, но если искусство не соревнуется с ним ни в смысле натурализма, ни в смысле гордого в своей абстрактности артистизма, оно может достигнуть в себе абсолютного, не умаляемого абсолютностью природы совершенства.

Это находится в легко ощутимой связи с еще более глубоким напряжением между основными элементами, которое проступает в более поздние годы жизни Гёте. Что идея присутствует в явлении, созерцаема в нем, что природа в ряде случаев позволяет наблюдателю лицезреть неприкрытыми ее тайны, что за феноменами нет ничего, а они сами и суть «учения» — таково вневременно принципиальное в мировоззрении Гёте, его «идея». Однако у него, особенно в преклонном возрасте, встречаются и такие изречения: «Ни одно органическое существо не соответствует полностью лежащей в его основе идее». И в очень преклонном возрасте он говорит, что отнюдь не находит природу «прекрасной во всех ее проявлениях: она не всегда располагает условиями для того, чтобы полностью выявить свои намерения»; в качестве примера он указывает на многочисленные искажения, которые может претерпеть дерево из-за неблагоприятных условий местности. Природа, правда, покоится в Боге, но божественный принцип все-таки в явлении «стеснен», все-таки возможны деяния, происходящие «без Бога», и идея «всегда привходит в явление, как чужой гость». «Идею невоз-

можно изобразить в опыте, ее едва можно обнаружить; тот, у кого ее нет, нигде не увидит ее в явлении». «Между идеей и опытом как будто существует пропасть, преодолеть которую мы тщетно пытаемся, напрягая все наши силы. Тем не менее мы вечно стремимся одолеть ее с помощью разума, рассудка, воображения, веры, чувства, иллюзии, а если нам ничего другого не остается, — с помощью глупости». И в конечном итоге Гёте распространяет это и на этическую сферу; так, в 75 лет он говорит о деятельности Байрона в Греции и о его смерти: «Беда в том, что люди, столь преисполненные высокими идеями, обязательно хотят осуществить свой идеал. Но это ведь невозможно, идеал и обыденная действительность должны оставаться строго разграниченными». Наряду с последним и, собственно, абсолютным принципом гётевской картины мира — единства полюсов, «вечно единого, многообразно обнаруживающегося», «покоя в Господе», который соединяет все стремления, заблуждения и разрывы, «божественной силы, всюду приводящей к развитию, вечной любви, повсюду действенной», — наряду с этим принципом в мировоззрении Гёте присутствует и дуалистический принцип, который по сравнению с первым находится в известной степени в тени и проявляется лишь в отдельных высказываниях о несоответствии между познаваемой в опыте действительностью и идеей. Ощущение этого глухого сопротивления реального мира, к которому и мы принадлежим, высшему и абсолютному, откуда он черпает все свое содержание и ценность, отражается в чувстве, часто им выражаемом, как, например, в следующей фразе: «Идея, вступая в явление, каким бы то ни было образом, всегда вызывает опасение, известную робость, смущение, неприязнь, против чего человек так или иначе занимает оборонительную позицию». О прафеноменах, открытие которых ведь сначала его столь воодушевляло — ибо он вообще говорил о своих естественнонаучных открытиях с такой радостью и гордостью, как ни об одном из своих художественных произведений, — он замечает в том же смысле, что их обнаружение связано с известным чувством страха и боязни. Подтвердить связь обоих феноменов гётевского духа цитатой я, правда, не могу. Однако это своеобразное чувство страха при обнаружении идеи, как будто нас при этом подавляет нечто, движущееся с непонятной силой из чуждого нам мира, представляется мне основанным на вышеуказанной констелляции: то, явлению чего действительность сопротивляется, что она показывает лишь в виде намеков издали, становится тем не менее внезапно созерцаемым; человеческая душа всегда

испытывает один из величайших страхов, видя осуществленным то, что должно мыслиться ею как логическое противоречие. Здесь перед нами одна из самых темных сторон гётевского мировоззрения, наименее сведенная к единой основе и ясному выражению. Очевидно, он столкнулся в метафизическо-ценностной области с трудностью, принципиально угрожающей всякому монизму; эта трудность состоит в том, что нашим мыслительным категориям не дано выводить различную протяженность и множественность бытия из «одного», абсолютно единого принципа. По самой природе нашего духа нам нужна по крайней мере двоичность изначальных элементов, чтобы было достигнуто какое-либо порождение, чтобы как реально, так и логически стало понятным множественное, иное, ставшее. Абсолютное единство неплодотворно, мы не можем понять, почему это одно, если кроме него ничего нет, должно создать второе и третье, причем именно это и именно в этот момент. Поскольку речь идет только о бытии, Гёте в своем пантеизме избегает этой трудности, представляя себе божественное единство как живое. Жизнь, святая в целом, есть, в самом деле, принцип, созидающий из самого себя; однажды возникнув, организм растет, формируется и развивается по чисто внутреннему закону, исходя из единства инстинкта, нуждающегося в другом разве что как в материале. Поскольку Гёте постигал мир как организм, он преодолевал рифы своего прежнего пантеизма следующим образом: абсолютное единство есть нечто совершенно недифференцированное, бесформенное, вечно неизменное; так же как множество органов, расходящееся в различных ответвлениях развитие живого существа не противоречит его единству, а соответствует ему, и живой мир может быть многообразно сформированным, бесконечно дифференцированным и все-таки *единым*, в себе неразделенным и неразделимым. Я не собираюсь подвергать критике это представление; для Гёте, по-видимому, было достаточно освободить свой пантеизм от проблематичности застывшего *ἓν καὶ πᾶν*<sup>\*</sup>. Но там, где речь идет не о единстве бытия, а о единстве смысла, Гёте не располагает соответствующим определением «Бога-природы», и единство этого определения оказывается несостоятельным перед недостаточностью, глухотой и чуждостью идее, присутствующими фактическим феноменам. Я не знаю ни одного высказывания Гёте, в котором делалась бы попытка свести к одному понятию, вывести из одного глубокого мотива божественное

---

\* Одно и все (греч.).

единство, проникающее беспрепятственно природу и каждое ее единичное явление, с одной стороны, и невозможность обнаружить божественное или идею в явлении, сопротивление, которое действительная природа оказывает в соответствии со всеми приведенными высказываниями абсолютному и идеальному. То и другое пребывает рядом как непосредственные факты, тогда как вневременная субстанция гётевского мировоззрения, идея, которая была призвана исторически их осуществить, пребывала в зримом присутствии идеального в «образе», если не в непосредственном, то во всяком случае в опосредствованном и внутреннем чувственном бытии сверхчувственного! Правда, до *принципиального* дуализма, обнаруживающегося в ряде религиозных мировоззрений и в известном смысле также в кантовском, Гёте не доходит. Я не вижу у Гёте какого-либо метафизического принципа, препятствующего идее обнаружиться в явлении; я не решаюсь видеть символ такого принципа в Мефистофеле, — даже если для него «дело чести» то, что он «присутствовал» при создании природы. Мефистофель ведь, собственно, не выступает, — что поразительно, — в качестве космической потенции. Он всецело занят единственной целью — получить душу Фауста, и это не проистекает из какого-либо широкого метафизического основания, выходящего за пределы индивидуального случая. Несмотря на несколько нигилистических высказываний общего характера в первой части произведения, его тенденцию нельзя назвать резко антикосмической, антиидеальной; она лишь антиэтична. Он скорее злой волшебник, который хочет погубить одну душу, чем символ той таинственной силы, проникающей мир и противостоящей Богу, которая в великих дуалистических религиях мира превращает каждую точку бытия в поле битвы между светом и тьмой, Ормуздом и Ариманом. Не лишено значения, что Гёте в 1820 г. говорит о продолжении «Фауста», в котором «даже черт найдет у Бога милосердие и сострадание», — и не менее значительно, что это даже нельзя назвать непоследовательным, не соответствующим «Прологу на небе». Во второй части «Фауста» роль Мефистофеля уже вообще лишена принципиального значения, он выступает в событиях как своего рода технический, а не внутренне необходимый их участник. Глубокая убежденность в божественности и единстве мира удержала Гёте от того, чтобы придать принципу дьявола метафизическую абсолютность и укорененность в последнем основании вещей; поэтому названное выше понятие дуализма было лишь предварительным. Вернее следовало бы сказать, что великие идеаль-

ные потенции мира, принципиально всецело формирующие явление, в конечном итоге находят предел своей деятельности, который точно определен быть не может, ибо он коренится не в каком-либо едином принципе, противостоящем этим тенденциям, не в позитивном препятствии, чинимом враждебной силой, а скорее во внутренней слабости изнутри идущей несостоятельности.

Неясность, которая сохранялась в этом вопросе, по-видимому, и для Гёте, и составляет, вероятно, причину многократности его возвращения к данной проблеме, попыток нащупать ее решение, даже противоречивость, присущую его высказываниям, как только он покидает точку зрения единства природы, открывающей идею в своих образованиях. С одной стороны, он — решительный враг всякого антропоморфизма. «Природа не только неспособна чувствовать», но и всякие цели природы представляются ему полным абсурдом; прогрессирующее созревание жизни для него прогрессирующее очищение образа природы от субъективных примесей и создание картины природы как чистой объективности, космоса не ведающих исключений вечных законов. Но, с другой стороны, встречаются высказывания, в которых природа как будто всецело очеловечивается. Прежде всего к ним относится постоянно повторяемое утверждение, что природа всегда права, что она никогда не ошибается, что она всегда верна самой себе и т.д. Однако это имеет смысл лишь там, где наличествует бытие и отличное от него должностное бытие; сущность, рассматриваемая как абсолютно закономерная природа, находится вне права и неправа, истины и заблуждения. Эти категории могут быть значимы только для человеческого духа, ибо только ему *противостоит* идеальный или реальный объект, с которым он может согласоваться или который может упустить. К природе, которая только есть и больше ничего, это совершенно неприменимо. Для нас здесь важно то, что Гёте приписывает природе *стремления*, которые она неспособна осуществить, т.е. именно специфически человеческий, чуждый природе выход за пределы собственной действительности. То, что природа не достигает выполнения своих намерений (это аналогично, по-видимому, отставанию явления от идеи), не должно, вероятно, присутствовать в подлинно объективных по своему характеру представлениях; так же, как и то, что природа «не может не действовать по своим основным законам» и что поэтому «следует по возможности реже пользоваться негативными определениями (такими, как искажение, вырождение)», — но он тем не менее в ряде случаев

признает наличие таких искажений: «искажена переросшая роза, потому что прекрасный образ розы удален и закономерная ограниченность не сохранена».

Гёте, по-видимому, не ощущал эти непримиримые с нашей точки зрения противоречия как таковые и поэтому не пытался найти их разрешение. Мне же представляется, что это и вся ситуация обусловлены основным мотивом гётевского мировоззрения, который определяет его глубокое отличие от подлинно научного принципа; согласно этому мотиву действительной потенцией всего происходящего является создаваемый образ, типически определенное морфологическое явление вещей. Правда, это не следует рассматривать как телеологию, все ведущие к такому пониманию высказывания Гёте либо метафоричны, либо недостаточно точны; созидаящая — или, как можно сказать, обобщая наиболее характерный случай, — организующая сила изначально содержит в себе формообразующее, формоограничивающее начало, она всецело *есть* таковое и не нуждается в том, чтобы ее направляла какая-либо цель, аналогичная цели в мире людей, которой она служила бы лишь средством. Современное естествознание конструирует происходящее исключительно из энергий, присущих частям вещей, и взаимодействия непосредственно возникающего между ними; следовательно, оно в принципе атомистично, даже если оно по своим представлениям о материи не может считаться атомизмом, даже если оно не механизм, а энергетика, быть может, витализм. Рассматривать образ целого, идею формы, которая складывается из отдельных частей, как непосредственную движущую силу, содержащуюся в этих частях, чуждо естествознанию — или во всяком случае было ему чуждо вплоть до некоторых теорий самого последнего времени. Поскольку же для Гёте «закон» происходящего не есть формула для свойств и сил, существующих в изолированно мыслимых частях, и для их отношений, а состоит в образе целого, который как реальная сила — или аналогично реальной силе — ведет эти части к их реализации, в принципе не исключена возможность того, что препятствия, слабости и пересечения не допустят полного действия этого закона. Это и делает мыслимым такое представление о растительном мире, согласно которому «в этом царстве природа, действуя с высочайшей свободой, тем не менее не может не следовать своим основным законом». «Основные законы» и сфера свободы вокруг них — представление, чуждое точной науке. Закон природы есть закон природы, и каждый образ, поскольку он вообще действителен, каким бы нетипичным и уди-

вительным он нам ни казался, создан согласно законам, столь же значимым, как те, которые действуют в самом нормальном явлении. Только там, где закон служит формулой для некоей энергии, устремленной на определенный, притом типический образ, его центральная направленность может в известной степени отклоняться вправо и влево, в ответвленные, более слабые, смешанные с другими мотивами явления. У некоторых цветов, например у столистой розы, «природа преступает свою границу, ею самой себе поставленную», благодаря чему она, правда, иногда «достигает иного совершенства», но иногда просто искажает свой образ — тогда как для точного созерцания природы такой «границы», определяющей определенную форму, не существует, и она всегда (строго говоря) есть случайный результат действия элементарных сил. Совершенно ясно, что, как мы уже указывали, эта установка Гёте по отношению к космическим образованиям определена его исследованием организмов. Ибо только в них силы и направления сил частей определены формой целого, и эта форма в каждом отдельном случае относится к определенному «типу», — и этот тип представляет собой не выведенное впоследствии созерцающим субъектом среднее, а объективно значимую норму; следовательно, нормальное и отклоняющееся от нормы, чистый случай и возникшее как исключение искажение как таковое имеют объективный смысл, а не только смысл для рефлексии. Так как Гёте воспринимал мир органически, так как он ощущал в каждой точке мира рассмотренный здесь характер организма, становление организма представлялось ему определяемым действующим в частях законом формы целого. Ось этого закона формы находится в типе вида, вокруг которого на большем или меньшем расстоянии пребывают отдельные явления. В этом проявляется тесная связь гётевского созерцания природы с его классицизмом. В соответствии с античным духом, воздействовавшим на Гёте, сущность каждой части бытия коренилась в пластически прочно оформленном общем понятии. Подобно тому как греческое искусство стремилось дать типы, вокруг которых с известной свободой вращались отдельные образы, определяя меру своего совершенства чистотой своего типа, вещи также принадлежали, как казалось, к классам, определявшим образ каждой из них, и каждая вещь была сама собой, представляя свой тип, что удавалось ей часто или даже всегда лишь несовершенно и неотчетливо. В гётевском представлении о «законе» природных вещей оба момента, поскольку образ есть закон, совпадают: «образ» как движущая сила, объясняющая ста-

новление во всех элементах, что соответствует органическому понятию мира, — и этот же образ как осуществление типа, который, правда, никогда его полностью от себя не отпускает, но от которого он может отдаляться в необозримом числе модификаций, гипертрофий и атрофий: «Закон, который мы встречаем в явлениях лишь в виде исключений».

Таким образом, следовательно, можно объяснить те дуалистические, как будто несовместимые с основными гётевскими принципами высказывания, в которых с годами все больше выступает расхождение между божественным и действительным, между идеей и опытом, быть может, потому, что классический идеал до некоторой степени терял для него свою безусловность; так, через 28 лет после путешествия в Италию он говорит, что греческая сущность привлекает его меньше, чем римская «с ее большей рассудочностью», следовательно, с острым чувством реальности. Правда, так же, как единство его существа и мировоззрения, обретенное им в Италии, отличается как более обоснованное, принципиальное и позитивно достигнутое от наивного единства его ранней молодости, — это позднее расхождение идеального и реального отличается от того, так сказать, эмпирически-судьбоносного расхождения, которое мы обнаруживаем в период, предшествовавший путешествию в Италию. Насколько эти точки зрения ясны в предметно-временном или духовно-историческом смысле, настолько же путанно они взаимопересекаются в чисто биографическом смысле; ибо в каждый период, главная тенденция которого совершенно недвусмысленно характеризуется одним из них, присутствуют и отзвуки других или предвосхищения. Духовной сущности Гёте была присуща склонность тотчас выражать и мимолетные оттенки опыта или настроения в форме обобщающих сентенций. Многие его высказывания свидетельствуют о том, что он совершенно ясно видел возникающие вследствие этого противоречия, но относился к этому вполне спокойно; ибо он знал, что в них находят свое выражение лишь направленные в разные стороны колебания маятника единой жизни.

Чрезвычайно интересно следить, какими средствами он примирется в поздние годы с названным расхождением элементов его в принципе единого образа мира. Здесь важно прежде всего понятие «символического случая». В решительном заявлении, относящемся к 1797 г., он исходит из того, что «непосредственная связь идеального с обыденным» была бы невыносима. Однако существует ряд отдельных явлений, которые (относясь в качестве таковых к области «обыденного») произ-



водят на него особенно глубокое впечатление и которые, как он устанавливает, представляют много других; служа им всем символом, они содержат «известную тотальность в себе». Следовательно, здесь существенно то, что единичное образование открывает идею уже не в своем непосредственном для себя бытии, что совершить оно и не может, а путем опосредствования, тем, что оно содержит в себе совокупность случаев, составляющих сферу явления идеи. Затем он говорит, что эта категория «символического», «выдающегося», «значительного» «тотчас же снимает противоречие, существовавшее между моей природой и непосредственным опытом, которое я раньше никак не мог разрешить». С этого времени он постоянно подчеркивает, что «один случай может стоять тысячи случаев». Тем самым он обрел формулу для решения одной из самых общих и глубоких задач человечества: найти бесконечное на уровне конечного. Между надмирной сферой и миром, между идеей и опытом, абсолютным и относительным, общим и единичным разворачиваются проблемы мировоззрений, даже если их решение и усматривается в полном отрицании какой-либо из этих сторон. И один из главных типов решений состоит в том, что все ценности и значимости, которые сначала были локализованы на одном полюсе, обнаруживаются с полным сохранением их содержания и смысла на другом, что известные сферы протяженности и акценты конечного, мирского, единичного со всей значимостью представляют то, для местонахождения чего считалось необходимым создать абсолютное, сверхдействительное, идеальное. Лаконичные высказывания Гёте о символических случаях показывают, как он пытался примирить осознанный им разрыв между полюсами в направлении этого мотива мировой истории: действительное представляется ему обладающим такой структурой, которая позволяет своей единичной части выступать представителем некоей всеобщности и выходить тем самым за пределы ограничения своей единичностью. Вследствие этого такая часть действительного остается по своему бытию в измерениях конечного, реального, эмпирического; но поскольку ее значение способно служить представителем значения бесконечно многих единичностей, случайное, относительное, индивидуально недостаточное каждого единично познаваемого в нем парализовано; эмпирически общезначимое есть одновременно значимое отражение надэмпирического, идеи, абсолютного; и если единичное созерцаемо-действительное способно сделать общезначимость конкретной, то этим примиряется отчужденность обоих миров, действительность не

распадается на полностью изолированные, безнадежные в отношении к идее части, но в форме ряда отдельных таких частей выступают тотальность, смысл, закон, которые, как казалось, существуют только в сверхдействительном. Этим «идеальное» опосредствованно связывается с «обыденным», что непосредственно невозможно, и именно это позволяет Гёте быть реалистом, не становясь эмпириком.

Со специально субъективной стороны Гёте пытается смягчить эту расщепленность бытия посредством другого понятия, оказавшегося для нас плодотворным уже в предшествующей главе: посредством понятия «промежуточного состояния», отведенного человеку космическим порядком. «Человеку, — говорит он, — придано промежуточное состояние, ему дозволено познавать и схватывать только промежуточное»; и также в этой связи: «Идея не может быть введена в узкую сферу». А это означает следующее: Абсолютное, идеальное само по себе не может быть введено в форму опыта, единично действительного, не может быть в нем увидено. Но человек находится между тем и другим, собственно, не как гражданин двух миров или как смешанное из них образование, а занимая собственную, единую позицию; в ней он — подобие космической тотальности (он одновременно входит в нее), микрокосм, который повторяет в своей духовности смысл этой тотальности и именно поэтому не может полностью принадлежать той или другой единичной стороне целого, ни идее, ни эмпирически-реальному. «Следуя научному стремлению, — говорит он приблизительно в 1817 г., — одинаково вредно как следовать исключительно опыту, так и идее». И через несколько лет: «Вероятно, одинаково вредно как всецело отходить от недоступного исследованию, так и притязать на слишком тесную связь с ним». Уже негативная, запретительная форма этого и подобных ему высказываний показывает, что речь идет не о смешении обеих полярностей, а о чем-то третьем — о нашем положении между «границами человечества».

Пребывая между миром и надмирной сферой, между опытным знанием и идеей, мы обладаем жизнью, самостоятельностью, центрирующееся в себе бытие которой защищает нас от угрозы быть уничтоженными противоречием названных двух сторон или неустойчиво колебаться между ними. Так же, как художнику «не следует соревноваться с природой», воспроизводить единичную действительность и не погружаться в неведомую созерцаний идею, — он должен «совершенствоваться как художник», так и человек должен стремиться только к тому, чтобы «совершенствоваться как человек!». Здесь выступает, и я в

этом убежден, одно из самых глубоких и смелых основных понятий его поздних лет, на которое у него лишь как бы случайно прорывались отрывочные намеки. Дуализм идеи и опытного знания, божественного и единично-действительного является теперь его постоянной проблемой; и антропологическое ее решение отнюдь не сводится к тому, чтобы составить человека из обеих сторон или просто поместить его в точке пересечения той и другой сферы, а в том, чтобы указать ему место, правда, в известном смысле между ними, на равном расстоянии от обеих, но все-таки место собственно человеческое, человечески-единое, — не примиряющее объективно их противоположность, но ограждающее наше положение в космосе от этой противоположности и ее дуалистических последствий. Лишь поскольку человек противостоит этим полярностям бытия как самостоятельная, далее не дедуцируемая «идея творения», он может — на это я уже указывал — сознавать себя до известной степени равным этой совокупности бытия, может для себя и в себе подчиняться тем же законам, которыми движется это бытие как целое. С этого момента субъективно-антропологический способ выйти за рамки названного конфликта, опираясь на саму тотальность нашей природы, позволяет предвосхитить и объективную возможность примирения: «Нам нет больше необходимости, — сказано в одной посмертно изданной заметке, — противопоставлять, занимаясь естественными науками, идею опыту; напротив, мы привыкаем искать идею в опыте, ибо мы убеждены, что природа следует в своих действиях идеям и что человек *также* во всех его начинаниях преследует идею». Посредством категориальной формы «средоточие», которое мы занимаем, и как бы симметрично расположенные на определенном расстоянии от него явления, позволяют нам организовать для себя хаос вещей. Каждое единичное, — говорит он, — которое мы видим в природе, всегда сопровождается и пронизывается столь многим другим, в каждой точке беспорядочно действует столь многое, что это создает для теории большую трудность — распознать, разделив их, причину и действие, болезнь и ее симптом; «серьезному наблюдателю остается только установить где-нибудь средоточие, а затем уже искать способ, чтобы рассмотреть остальное на периферии». Следовательно, техника, при помощи которой мы ориентируемся в мире и соединяем его различия в единстве познания, оказывается теоретическим излучением нашего метафизического положения в мире «промежуточного состояния» нашего бытия, в котором мы противостоям противоположным сторонам бытия на равном расстоянии от них. Быть

может, и третий способ все-таки осуществить стремление к единству, невзирая на фиксированные на полюсах духовного мира противоположности, есть лишь модификация приведенного последним мотива. «Если меня спросят, как лучше всего соединить идею и опыт, я отвечу: посредством практики», т.е. посредством прогрессирующего целесообразного исследования. В старости Гёте постоянно указывал на значение *практических* действий, деятельности, которая ведет нас от одной точки к другой, — когда душевные и метафизические противоречия не допускают, как нам кажется, чисто духовного разрешения. В заключительных словах Фауста и в общей тенденции «Годов странствий» этот поворот нашел свое монументальное выражение. — Какая бы сила и какая бы этическая ценность в этом ни заключалась, неизбежно возникает впечатление, что это лишь способ *уклониться* от действительно трудных и глубоких проблем. Конечно, можно было бы перенести эти проблемы в область практического так как здесь может быть найдено такое их решение, которое не допускает почва других областей; именно так Кант перенес великий процесс между чистым разумом и чувственностью человека, который в области теоретической застрял в дуализме, в область практического, и там привел его если не к единству, то во всяком случае к возможному решению. Но Гёте имеет в виду не это. Он призывает человека к деятельности как таковой, к выполнению непосредственной практической задачи дня, к отказу от неразрешимых принципиальных вопросов мироздания и жизни, от проблематики, требующей чисто мыслительных решений. Эмиграция в Америку в конце «Годов странствий», собственно говоря, лишь символ этого. Такое решение может показаться, как уже было сказано, призывом сложить оружие перед последними требованиями духа, возвратом душевной энергии к наивной практике, откуда путь ее развития и привел к потребности проникнуть в глубокие пласты жизни. Призыв к непосредственной «полезной» деятельности основывается на большом числе смутных непроверенных оценок всего того, *для чего* она, собственно говоря, полезна; ибо из-за чего деятельность заслужила бы легитимирующего названия полезной, если не из-за ценности ее целей, которая ведь, в свою очередь, не может быть обоснована деятельностью? Ценность деятельности, являющейся лишь формальным *средством*, всегда нуждается в ценности *целей*, которая либо полагается инстинктивно-тривиально, либо заставляет стремиться к более глубоким основаниям. Если Гёте определяет как *definitivum*<sup>1</sup> наших практических

---

<sup>1</sup> Решающее (лат.)

ценностей «требование дня», то неизбежно возникает вопрос о критерии, который позволил бы отличить подлинное и существенное требование от бесчисленного множества безразличных и ничтожных требований, которые предъявляет нам день с неменьшей интенсивностью. А этот критерий не может дать ни «день», ни понятие деятельности, посредством которой совершенно одинаково реализуются как оправданные, так и неправые требования.

Невзирая на все эти сомнения в оценке, так сказать, недифференцированной деятельности, для которой пригоден ближайший предмет, встречающийся в событиях дня, для Гёте эта оценка исходит, как мне кажется, из следующего, более глубокого мотива. Как показывают многие его высказывания, деятельность составляет для него не содержание жизни или подтверждение ее значения наряду с другими факторами, она есть для него сама жизнь, специфическая энергия человеческого существования. И на его убеждении о естественной гармонии этого существования основана мысль, что достаточно предоставить жизнь самой себе, т.е. чтобы деятельность человека имела в каждый данный момент ближайшую цель, в которой заключено все в данный момент необходимое, в следующий же момент возникнет требование того, что необходимо ему. В этом глубоком доверии к жизни и к ее идущей от одного момента к другому целесообразности — иначе говоря, к деятельности, в биении пульса которой предначертана ее каждая ближайшая цель или которой непосредственно предлагают общие связи бытия, — заключается, как мне представляется, подлинный смысл указания, что «требование дня» — наш долг. Нет необходимости в том, чтобы должностное отдельного мгновения определяли далекие цели. Жизнь развивается шаг за шагом, не ожидая ценностной директивы от бог весть где находящейся цели (один из решительных мотивов Гёте, противоречащих христианству), и деятельность как синоним жизни, воспринятая чисто, всегда имеет непосредственно перед собой требуемое содержание, и знание о следующем шаге (объективно: требование дня) представляет собой как бы врожденную ей форму. Это не что иное, как торжество жизни в качестве силы, в качестве процесса, стоящего над всеми отдельными содержаниями, которые могли бы быть положены ей из других сфер; ибо эти сферы безразличны по отношению к временному порядку жизни, в которой здесь все дело. Если Гёте указывает нам на самое простое, ближайшее, на правильную для данного момента практику, на требование дня без какой-либо характеристики определенных содержаний, то это лишь символ того, что практические ценно-

сти возникают в том направлении, в котором течет источник жизни, а не идут ей навстречу из другого направления; это лишь символ мощи и ценности жизненного процесса как такового, который придает всему, называемому нами деятельностью, ее содержанию, *свою* собственную форму, т.е. форму прогрессирующего, спокойного созидания от одного мгновения к другому. То, что Гёте ограничивает практику, так сказать, минимумом содержаний, поскольку для него деятельность как таковая уже есть подлинная ценность, является результатом того, что деятельность есть для него то, как человек живет, а сама жизнь — решающая ценность жизни\*.

Однако все это сказано здесь лишь мимоходом. Гётевская оценка деятельности имеет для нашей проблемы преодоления разлада между идеей и эмпирической реальностью иное значение. Однажды он назвал высшим «созерцание различного как идентичного»; с этим он сопоставляет «деяние», *активное* связывание разделенного в тождество; в том и другом случае явление и жизнь встречаются, тогда как «на всех промежуточных ступенях», т.е. повсюду, где нет ни чистого космически-метафизического созерцания, ни чистой деятельности, они расходятся. Следовательно, деятельность для него реальное средство переходить от одной стороны этого дуализма к другой! И в теоретических занятиях, как показывает ранее приведенная цитата, именно практический момент, продолжающаяся *деятельность* «связует идею и опыт». Содержания, составляющие идеальный ряд космоса, пребывают как таковые еще изолированными друг подле друга; и только проходящая через них *деятельность* действительно *ведет* от одного к другому, устанавливает и в мышлении реальный континуум между полюсами, подобно тому, как движение линии через точки переводит их взаимную замкнутость в непрерывную связь. Подлинная исследовательская *работа* превращает единичное и тотальность, опыт и идею в два полюса непрерывной линии, и это распространяется также на все нетеоретические области. Даже если бы можно было идеально констатировать содержания внутри постепенно восходящего ряда от действительности к абсолюту, от эмпирии к сверхэмпирическому, этого было бы недостаточно. Лишь действия приводят их в движение, лишь практически непрерывное движение превращает их в действительные опосредствования, приводит эмпирически разделенное в

---

\* Значение чистого движения жизни как такового будет еще раз с другой стороны рассмотрено в главе об индивидуализме Гёте.

идеальность идеи. Конечно, существует и деятельность другого рода — Гёте мог об этом и не упоминать — антиидеальная, безбожная, рассеянная. Но ее он не назвал бы деятельностью в полном смысле этого слова. Если он столь часто говорит о «чистой» деятельности, то здесь несомненно имеется в виду двойное значение «чистого»: с одной стороны, он имеет в виду нравственно безупречное, лишенное неблагородных побуждений, с другой — нечто полностью без примесей соответствующее этому понятию, подобно тому как мы говорим о «чистом поводе», о «чистом вздоре» как о чем-то, что абсолютно есть не что иное, как повод, как вздор. Под чистой деятельностью имеется в виду такая деятельность, в которой нет ничего кроме влечения и смысла состояния деятельности как такового, т.е. центрального, неотклоняющегося движения специфически человеческой жизни. В удивительном, полностью символизирующем именно эту чистоту деятельности выражении Гёте говорит о движении «монады», составляющем последнюю форму и основу ее жизни, как о «вращении вокруг самой себя». Это же есть одновременно и «чистая» деятельность в нравственном смысле, т.е. такая деятельность, которая возносит единичное, расщепленное эмпирически данного существования до идеи. Тем самым практика выводится из несколько неясного положения, которое она в мировоззренческом отношении занимает даже в этических по своей направленности умах. Когда приходится слышать, что в конечном итоге все сводится к практическому, моральная ценность превосходит все остальные и т.д., то возникает вопрос о ценности *содержания* этой практики, при этом у нас нет принципа для выбора между многими предлагаемыми содержаниями; эта совершенно общая прерогатива практического не обосновывается определенным положением в общей связи факторов мира. Но все сразу же становится несомненным, если, с одной стороны, для ценности поступков и действий достаточно, что речь идет о «чистой» деятельности, что здесь выражение и достигнутый результат есть действительно не что иное, как глубочайшая подлинная природа человека, сущность которой и есть деятельность; и если, с другой стороны, эта деятельность как таковая есть путь от данного, единичного, к идее, к смыслу бытия. Для всех остальных оценок практика является в конечном итоге лишь случайным средством реализации идеи, и поэтому утверждение этого акта — для нее лишь синтетическое суждение; в понимании же Гёте это — аналитическое суждение, опосредствование между явлением или единичным фактом и идеей есть *дефиниция* дей-

ствий и поступков: деятельность — можно было бы сказать, в гётевском понимании — это название того поведения человека, посредством которого он выражает свое космически-метафизическое «промежуточное положение» между разошедшимися мировыми принципами. Как ни мало соответствует характеру гётевского созерцания понятие систематики, нельзя не признать, что смысл и оценка деятельности такого рода получают систематически более обоснованное, более органически включенное в тотальность больших мировых категорий положение, чем в большинстве определений значения практики.

Все эти преодоления разрыва, возникновение которого Гёте видел в своих поздних учениях между многократно названными здесь полюсами бытия — между миром и божественным, между идеей и опытом, между ценностью и действительностью, — венчает еще раз высшая мысль. Приблизительно к 58-му году его жизни относится следующее изречение: «В том, что равное по идее может в опыте являться либо как равное и сходное, либо как совершенно неравное и несходное, и состоит, собственно, находящаяся в движении жизнь природы». Следовательно, здесь отклонение от идеальной нормы, независимая от нее свободная игра действительности как бы сама становится идеей. Это — тот высокий образ мыслей, с которым мы уже не раз встречались: абсолютное требование и его противоположность, общий закон и исключение из него вместе объемлются некоей *высшей* нормой. Гёте предостерегает от того, чтобы видеть в негативном в полном смысле негативное, его следует рассматривать как позитивное другого рода, закон и исключение из него не противостоят непримиримо друг другу и, хотя на их уровне недостаточно определенный компромисс и не может притупить их остроту, над ними стоит закон более высокого уровня. Поэтому Гёте может резко, но не создавая противоречия, противопоставлять «природу» самой себе, ибо она может быть таковой в более узком и более широком смысле: «Гомосексуализм, — говорит он в поздние годы, — так же стар, как человечество, поэтому можно сказать, что, хотя он и противоречит природе, он заключен в природе». В нашем, самом принципиальном случае понятие «движущейся жизни» возвышается над разрывом между идеей и действительностью: движение выступает как настолько абсолютно определяющее, что даже совершенно нерегулярная игра, в ходе которой опыт то приближается к идее, то отдаляется от нее, именно вследствие обнаруживающегося в ней движения коренится в последнем смысле природы. Однажды он даже сказал, что жизнь



природы проходит «по вечным движущимся законам». Ведь закон принято считать вневременным, недвижимым, ведь именно он приписывает движению его норму; так Гёте и сам утешался, размышляя о ненадежном и раздражающем в явлениях: «Getrost, das Unvergängliche — Es ist das ewige Gesetz — nach dem die Ros' und Lilie blüht»<sup>\*</sup>.

Но оказывается, что и самый закон находится в движении! Это означает не что иное, как парадоксальное и неизмеримо глубокое выражение того, что отклонения явлений от их закона заключены в самом этом законе. Банальность, которой больше всего злоупотребляли, — что исключение подтверждает правило — достигает здесь поразительной правоты; и то, что Гёте некогда определил как «величайшую трудность» — в познании «надлежит рассматривать как пребывающее в покое и неподвижное то, что в природе всегда находится в движении», — здесь находит свое разрешение: подлинная цель познания, в которой оно достигает «неподвижности», закон, вошел в постоянное движение своего предмета, природы, и тем самым снимается их чуждость друг другу, которая раньше выступала как «величайшая трудность». Здесь еще раз и, насколько я понимаю, из глубочайшей основы уясняются поражавшие нас ранее высказывания о сфере действия, свободе, неподверженности законам и исключительности явлений: все дело в том, что самый закон «находится в движении», и понятие, согласно которому он неподвижен и служит лишь идеальной нормой текучести и гибкости явлений, оказывается лишь предварительным разъединением, охватываемым последним категориальным единством. Так как природа «живет в движении» и никогда не нарушает свои законы, то из этого следует, что законы и сами находятся в движении! Лишь здесь достигнуты подлинные выводы из тех казавшихся проблематическими образов свободного движения, которыми природа обладает в пределах своих законов. Природа, — говорит однажды Гёте, — «обладает большой сферой действия, внутри которой она может двигаться, не преступая границы своего закона». Если здесь закон еще, собственно говоря, лишь определяющая границу ограда, соблюдая которую индивидуальные феномены ведут свою произвольную игру, оставляя единичность как таковую не подчиненной закону, то закон, будучи *движущимся*, проломил закоснелость, которая лишала его власти над единичным: движущийся закон —

---

<sup>\*</sup> Утешься, непреходящее — это вечный закон, по которому цветут роза и лилия.

это синтез «предела» и «сферы действия». Быть может, для нашей, ориентированной на механистическое мировоззрение логики это понятие вечного, но при этом движущегося закона не вполне доступно во всех своих деталях. Однако оно указывает, пусть даже издали, сквозь не рассеявшийся еще туман, на способ, посредством которого представлявшееся нам антропоморфным расхождение закона и исключения, типа и свободы приближается к современному понятию закона природы, не направленному на определенный образ и результат, и поэтому лишает «исключение» всякого смысла. Гётевские «законы» — не законы мельчайших частиц, в качестве своей движущей силы они содержат в себе «образ», «тип». Однако поскольку в действительности этот тип не всегда, а быть может, и никогда не реализуется и вследствие этого возникшее явление оказывается «исключением», закон, мыслимый как *движущийся*, следует за ним, как бы догоняет феномен, который, как казалось, ускользал от него, и оба они льнут друг к другу во вновь обретенном единстве идеи и действительности. Я склонен усматривать такое же последнее намерение мысли в том, что прочность типа, который можно считать созерцательной стороной закона, в конце концов также обретает своего рода движение. К этому виду наиболее глубоких гётевских толкований мира относится следующее изречение: «Все совершенное в своем роде должно выходить за пределы своего рода, должно становиться чем-то иным, несравнимым. В некоторых звуках своего пения соловей еще птица; но затем он возвышается над своим видом и как будто хочет показать каждому пернатому, что такое пение. — Кто знает, не есть ли человек вообще лишь бросок к некоей высшей цели?» Следовательно, здесь движение по крайней мере в одном аспекте заложено в самый тип: достигнув в себе совершенства, он сам выходит за пределы себя, высшая ступень *внутри* него есть одновременно ступень *вне* его. Как движение закона указывает на метафизическое единство между гётевским мотивом образа и механистическим законом природы, так и эта способность типа к движению — на единство между тем же мотивом и современной эволюционной теорией. И подобно тому как вследствие поразительной мысли, что совершенство вида есть нечто большее, чем вид, понятие типа ввело в самого себя преодоление своей закостенелости, так и в закон, который содержит теперь *sub specie aeternitatis*<sup>\*</sup> свою собственную гибкость, «образование и преобразование», сво-

---

\* Под знаком вечности (лат.)

боду от всякого актуального фиксирования, вошел без остатка свободный, кружащийся в игре вокруг застывшей нормы характер явления природы; и мне кажется, что все остальные понятия, с помощью которых Гёте пытается примирить расхождение между идеей и действительностью, стремятся к этой мысли как к своему краеугольному камню.

## Глава V

### Индивидуализм

**Д**уховно-историческое развитие индивидуальности связано с двумя мотивами. Каждое существование — камень, дерево, светило или человек, прежде всего индивидуально, поскольку оно обладает каким-либо видом замкнутого объема, в пределах которого оно есть нечто самостоятельное и единое. Здесь не принимается во внимание, отличается ли данное существо по своим свойствам от других: важно лишь, что данная часть бытия сконцентрирована вокруг собственного центра, и в той или иной мере есть в себе пребывающее, независимо от того, оказывается ли оно при таком своем состоянии в какой-либо зависимости или входит в какие-либо большие целокупности. Если бы мир состоял из абсолютно однородных атомов, то каждый из них, не отличаясь от других по своему качеству, все-таки был бы в этом смысле индивидом. Однако это понятие как бы обретает большую силу, как только инобытие распространяется на свойства сущего субъекта. Теперь — в применении к человеку — все дело уже не только в том, чтобы быть другим, в быть иным, чем другие, отличаться от них не только в бытии, но и в так-бытии.

Эти категории издавна в известной степени формировали в качестве живых сил содержание мира и жизни; теперь же в ходе развития современного духа они обретают осознанность, выходящую за пределы их реального воздействия. Причем в двоякой форме: во-первых, как чисто абстрактные понятия, посредством которых познание толкует структуру действительности, с другой — как идеалы, для все более совершенного выражения которых человек должен развивать свою и чужую действительность. В мире идей XVIII в. доминировало дифференцированное *существование* человека, концентрация в самостоятель-

ной точке Я, освобождение самого по себе ответственного бытия от слияний, связей, насилия, совершаемого историей и обществом. Человек, абсолютно индивидуальное бытие, метафизически так же абсолютно свободен, как он должен быть в моральном, политическом, интеллектуальном, религиозном отношении. Заявляя о своей собственной подлинной природе, он погружается тем самым вновь в недра природы, откуда он был насильственно извлечен общественно-историческими силами, лишившими его свободы его индивидуального, пребывающего лишь в своих пределах для себя бытия. Природа есть сфера абсолютного равенства перед законом, следовательно, все индивиды в своей последней основе бытия равны, подобно атомам самой последовательной атомистики. Различия свойств не достигают решающего пункта индивидуальности. Быть может, чувство, что всецело предоставленный себе индивид, питаемый только силами собственного бытия, неспособен вынести свое одиночество и свою ответственность, заставляло такой индивидуализм искать опору в принадлежности к природе вообще и в равенстве всех индивидов.

Согласно другой форме индивидуализма, разработанной полностью к концу XVIII в., в частности романтиками, значение индивидуальности состоит не в том, что сфера ее существования сосредоточивается вокруг самостоятельного Я и есть замкнутый в себе мир, а в том, что *содержание* этого мира, качество сущностных сил и проявлений у разных индивидов различны. Этот вид индивидуализма можно было бы, в отличие от первого формального типа, назвать качественным индивидуализмом. Не самостоятельность бытия в принципе равных существ, а полнов отличие данного бытия в принципе неодинаковых существ составляет для него глубочайшую *действительность*, а также идеальное *требование* космоса и прежде всего мира людей. В первом случае поставлен вопрос о процессе жизни, его формировании — а именно, о его прохождении вокруг изолированных друг от друга и свободных, но однородных центров, во втором — о содержании этого процесса, которых ни один из его носителей не разделяет и не должен разделять с другими. Отношение Гёте к этому развитию индивидуализма, наиболее чистое выражение которого происходило при его жизни, не было однозначно решительным. Если вообще есть необходимость в каком-либо одностороннем и, следовательно, грубом определении, то гётевское созерцание жизни следует назвать индивидуалистическим: отрицать, что обе рассмотренные тенденции определяли дух его времени, невозможно. «Если я захочу выразить, — сказал он незадолго

до смерти, — чем я стал для немцев вообще, особенно для молодых поэтов, я могу, пожалуй, назвать себя их *освободителем*, ибо на моем примере они увидели, как человек должен *жить изнутри*, как художник должен творить изнутри, способствуя, как бы он себя ни вел, только выявлению своей индивидуальности». Последние корни того, что являет себя как индивидуальная жизнь, пребывают в самом индивиде; такое отношение к жизни противостоит трем другим возможностям.

Для некоторых разновидностей теологического мышления энергии индивида, их мера и направленность, приходят к нему от некоей трансцендентной силы; содержание его существования, так же, как само это существование, дано ему просто как часть находящегося в сущности вне его плана мира. Крайний социологизм превращает индивида просто в точку пресечения нитей, сотканных обществом до него и рядом с ним, в сосуд социальных влияний, из сменяющихся комбинаций которых следует всецело выводить содержание и окраску его существования. И наконец, натуралистическое мировоззрение заменяет социальное происхождение индивида космически-каузальным. Здесь индивид также, как бы сказать, — иллюзия, его, быть может, несравнимая форма происходит лишь из слияния тех же материалов и энергий, которые создают светило и песчинку, и эта форма не возникает из собственного содержания и деятельности его жизни. Во всех этих случаях человек не может «жить изнутри», потому что его «внутренняя глубина» как таковая не разворачивает сил созидания; то, чему он «способствует открыться», не есть он как «индивид», ибо он вообще есть не субстанция, а нечто другое, метафизическое, социальное, природное, которое лишь случайно приняло форму свободной индивидуальности; сама эта индивидуальность не может быть продуктивной, следовательно, не может быть и истинно собственной, не может, так сказать, создать самое себя. Основной вопрос созерцания — является ли индивид последним истоком происходящего в мире, является ли он по своей сущности как индивид творческим, или он просто точка, через которую проходят силы и течения надиндивидуального происхождения; является ли он субстанцией, из которой истекают формы духовного бытия, или формой, которую принимают другие субстанции данного бытия, — этот вопрос Гёте решает в первом его смысле. Такого основного метафизического чувства Гёте, которым, правда, не исчерпывается его отношение к проблеме индивидуальности, но которое ведет к признанию первой формы индивидуализма.

Однако в этом собственном творчестве индивида содержится еще двоичность, которая еще раз дифференцирует принятое решение. Все противоположные этому решению теории мыслились как динамическое воздействие на индивида; его жизнь определялась или даже конституировалась rivalными силами, которые проистекали из находящихся вне его инстанций и в которых данная жизнь как движущийся процесс находила направляющую ее причинность; и эти же инстанции неминуемо определяли и *содержание* именно этого жизненного процесса. Но если этот процесс проистекает как бы из самого себя, изнутри, если он носит творческий характер, то это еще не значит, что его *содержание* должно быть единичным, оригинальным, несравнимым; напротив, оно может быть вполне типичным, предсуществующим, общезначимым. И это позволяет, по видимому, определить во всяком случае одно направление в сложном отношении Гёте к проблеме индивидуализма. Процесс каждой жизни порождает себя в исконной собственной динамике, он сохраняет подлинно личностное, которое не происходит из какой-либо трансцендентной, механической, исторической инстанции, и то, что он создает, есть поэтому подлинное выражение именно данной личности. Это требует подтверждения. Сюда относятся высказывания такого рода: поэтическое содержание есть содержание собственной жизни; а также значительные слова: «Признают, что поэтами рождаются, и это относят ко всем искусствам, так как признать это необходимо. Однако при внимательном наблюдении оказывается, что каждая, даже мельчайшая способность дана нам от рождения и неопределенных способностей не существует. Лишь наше двусмысленное, рассеянное воспитание делает людей неуверенными; оно возбуждает желания вместо того, чтобы оживлять влечения, и вместо того, чтобы способствовать развитию действительных способностей, направляет стремление на предметы, которые часто не соответствуют натуре того, кто хочет их обрести». Невозможно точнее определить индивидуальность как единственный правомерный источник жизни, решительнее отвергнуть формирование жизни тем, что окружает нас в качестве внешнего и поэтому случайного для нашей индивидуальности. С этим связан и общий смысл непосредственно совершенно иначе ориентированного высказывания «о несоответственных» органах животных, таких, как рога, длинные хвосты, гривы — в отличие от которых у человека все входит в полную гармонию с его образом и он есть «все, что он имеет». И в духовной области в человеке нет ничего чуждого, и это положение можно в

гётевском смысле варьировать так, что человек есть все то, что он производит. Его собственная жизнь показывает в форме движения все это как бы статически. Когда Гёте был уже пожилым человеком, близкие ему люди говорили о необычайной пластичности его взглядов, о том, что выражено как они преобразовывались вместе с развитием и изменением его жизни. В отличие от Шиллера, у которого «все всегда было готово», у Гёте, как заметил один из этих людей, все *становилось* в беседе; другой же близкий Гёте человек утверждает, что его взгляды отнюдь не были устойчивы, и когда думаешь, что постиг его мысль, он в следующий раз, «в другом настроении», высказывает иное мнение. Содержание его жизни так же примыкало к ее процессу, как кожа к живому телу, которая точно модифицируется в соответствии с его внутренним состоянием. Быть может, этим объясняется также то, что он столь часто говорил о действии и его необходимости, о неустанной деятельности, в которой должна пребывать «монада» личности, не указывая при этом, для чего следует действовать, на что должна быть направлена эта деятельность. Невольно напрашивается мысль, что жизнь только живет и должна жить, что формальное осуществление ее движения и есть ценность ее бытия, что все содержания и цели в конечном счете имеют ценность лишь постольку, поскольку они усиливают движение жизни; ведь он совершенно недвусмысленно сказал: «Цель жизни есть сама жизнь». И все-таки не думаю, что таково его подлинное убеждение. Очевидно только, что для него создание ценного содержания в той мере, в какой жизнь есть все больше жизнь, все больше движение, есть нечто само собой разумеющееся. Именно поэтому ему и незачем было определять, что же есть, собственно, объект и целевая ценность движущейся монады. Иногда в связи с высказываниями Гёте о деятельности как последнем требовании, о необходимости неустанных действий возникает едва ли не мучительное чувство пребывания в пустоте; ведь мы не обнаруживаем указания, каково должно быть ценное содержание, в качестве носителя которого вся эта деятельность и самоутверждение только и становятся ценностью, ибо в противном случае они остаются чем-то формальным, одинаково открытым как для положительного, так и для отрицательного. Но все оказывается иным, если понять, как органично Гёте понимает отношение между процессом и содержанием — жизнь принципиально не принимает чуждую ей ценность как содержание, вместо которой она могла бы принять и то, что вообще не есть ценность, но, осуществляя свой чистый смысл, она в

ходе своего процесса создает соответствующее ей содержание из себя самой. Это содержание не находится вне ее как объект и цель, но есть продуктивность жизни и отличается от нее не больше, чем сказанное слово от высказывания слова. Именно эта способность жизни — не получать правое и ценное, а производить его в ходе своего движения — выражена в вышеприведенном высказывании в применении к области практики: следует не «возбуждать желания», а «оживлять влечения» и сущность жизни «быть» тем, что она «имеет».

И наряду с тем, что жизнь столь непосредственно соединяет свое содержание со своим индивидуальным прохождением, существует указанная выше возможность, что это содержание в его логическом, обозначенном значении отнюдь не единично и значимо лишь для данного индивида, но разделяется многими и значимо для многих. Этим определяется по крайней мере одна направленность убеждения Гёте. Все разумное, полагает он, уже когда-либо мыслилось, и все дело только в том, чтобы еще раз мыслить его — этим он отчетливо указывает на индивидуальность процесса и на сверхиндивидуальность содержания; он призывает: «*старое истинное — обратись к нему!*» И он убежден, что в общем содержание жизни все время повторяется. Но еще важнее те сами по себе не столь ясные изречения, в которых речь идет о незначительности различий между людьми: даже между гением и совсем простым человеком он не видит действительно разверзающейся пропасти: «Ведь все мы дети Адама», — этим он призывает к терпимости по отношению к отдельным отвратительным проявлениям человеческой сущности — «в каждом особенном» он видит, как всеобщее все больше «просвечивает в личности». При этом он полностью признает различия в самом жизненном процессе по его динамике, мере его витальности, признает настолько, что предполагает даже различную степень бессмертия. Однако — эту констелляцию можно, по-видимому, выразить так — в различных содержаниях жизни, соответствующих различным степеням жизненной силы, поскольку они ими созданы, отнюдь не обнаруживаются, если *рассматривать их с иных точек зрения*, столь большие различия, а быть может, вообще различия не обнаруживаются: с этической, интеллектуальной, эстетической или любой другой точки зрения они могут оказаться очень похожими или совершенно общими; если рассматривать их таким образом или в известной степени изолированно, то обособленные от непосредственности жизни, как мы всегда или большей частью привыкли их оценивать, индивидуальные чер-



ты, которыми они в качестве непосредственных выражений различной интенсивности жизни и только в качестве таковых должны обладать, исчезают.

При таком толковании противоречия между различными высказываниями Гёте, как мне представляется, снимаются. То, что человек мыслит, совершает, представляет, является при вхождении в предметные структуры как чисто содержательное качество совсем иным, чем в самой творческой жизни: одно дело — цвета радуги как чисто оптическое явление и как предмет теоретического установления цветов и дискуссии, и совсем иное — эти цвета в искрящейся игре водопада. Содержание жизни подчинено этим двум категориям: в качестве кристаллизации жизненного процесса, формирования индивидуального движения, оно совершенно индивидуально; при этом, оно может быть в качестве самостоятельного, как бы ввне отраженного совершенно всеобщим, всем присущим; именно таково оно тогда, когда приходит из подлинной жизни, и таковым оно должно быть. Поэтому Гёте и может утверждать очень близко высказыванию, что поэтическое содержание есть содержание собственной жизни и что каждый лишь способствует проявлению своих индивидуальных черт, следующее: «Поэту надлежит настолько поднимать единичное — здесь это должно означать единичное собственное переживание — до всеобщего, чтобы те, кто его слышит, могли применить это к своей индивидуальности» — чтобы у них общее значение индивидуального творчества вновь выходило из своей всеобщности и переживалось как индивидуальное. При таком толковании типичный индивидуализм XVIII в. получает особый вид. Там индивид был всецело предоставлен самому себе, его силы выводились из таинственной точки безусловной спонтанности, жизнь каждого человека была только развитием его самого. Что при этом человечество не распадается и не должно распасться на атомизированные частицы, доказывалась этой концепцией только утверждаемым равенством всех отдельных людей в их подлинной сущности: *liberté*<sup>\*</sup> дополняется *égalité*<sup>\*\*</sup>. Фундамент гётевских воззрений допускает толкование, свидетельствующее о более глубоком и жизненном понимании проблемы: посредством двойственного значения созданных жизнью содержаний. Когда он говорит о «свойствах» духовной сущности, о том, что ее феномены «ошибочны ввне, истинны внутри», он открывает принцип этой двойственности, хотя и в

---

\* Свобода (франц.).

\*\* Равенство (франц.).

другом направлении, не в том, о котором здесь идет речь. То, что индивидуальная творческая жизнь людей коренится в них самих, не связано для Гёте с метафизическим равенством людей, напротив, безграничное различие определяет интенсивность их жизней, смысл их существования. Однако содержания, которые процесс этого существования породил непосредственно и только из самого себя, которые имеют в нем свой центр и обнаруживают неповторимость каждого своего образа, имеют одновременно и значение «вовне», они подчиняются предметному порядку и толкованию, общей человеческой жизни; и здесь, будучи подчинены совершенно иным критериям ценности и порядка, они уже могут обнаружить принципиальное родство или равенство, о которых не может быть и речи в той мере, в какой они связаны с индивидуальной творческой жизнью. Так же, как они могут быть «истинны внутри, ошибочны вовне», они могут быть и «индивидуальны внутри, всеобщы вовне».

Различие между индивидами, о которых до сих пор шла речь, заключается, собственно говоря, судя по некоторым высказываниям Гёте, не в качественной окраске, а в степени их жизненной интенсивности: в полноте движения, в силе самооправдания и самоутверждения, в известных количественных различиях. Такая же направленность в сказанном им в 62 года: «Выдающиеся люди обладают лишь бóльшим объемом качеств: у них те же добродетели и недостатки, что у самых незначительных индивидов, но в большем количестве». Количественные различия наиболее применимы для того, чтобы дифференцировать отдельные существования, не устраняя общности их содержаний. И очень решительно он говорит почти в восьмидесятилетнем возрасте: «Все время говорят об оригинальности, но что это такое! — Если бы я мог сказать, чем я обязан моим великим предшественникам и современникам, осталось бы немного. — *Да и что мы в самом деле можем назвать своим, кроме энергии, силы, воления!*» Это относится к принципиальным возможностям постигать человеческую сущность, и среди великих творцов человеческих образов к этому близок, как мне кажется, Веласкес. В его образах мы также прежде всего ощущаем их определенную, индивидуальную меру витальности, динамики существования; кажется, что шкала жизненной интенсивности идет от его графа Оливареса и ловчего в Дрезденской галерее, которые как бы излучают жизненную силу, к изуроченным Габсбургам, в которых жизнь вообще уже не реальность, а лишь схема; каждая из его фигур занимает на этой шкале

количества жизни то место, на которое поместило ее восприятие художника. Однако наряду с таким пониманием индивидуализма у Гёте позднее возникло и иное, которое я определил выше как качественный индивидуализм и для которого сущность и ценность человека состоят в особенности или неповторимости его *характера*, его свойств. Восемнадцати лет он пишет в ярости: «Если бы у меня были дети и кто-нибудь сказал мне, что они похожи на того или другого, я бы их бросил, будь это правда». И несколько позже эта страсть к безусловно собственному, эта оценка неслыханного переносится на отдельные моменты личной жизни: «Дайте мне ощутить то, что я не чувствовал, мыслить то, что я не мыслил!» А в «Вильгельме Мейстере» аббат очевидно высказывает собственное мнение Гёте, говоря: «Дитя, юноша, которые, заблуждаясь, идут своим путем, мне милее многих, уверенно следующих по чужим путям». Вообще для всего индивидуализма этого типа, достигающего своего апогея в романтизме, и для его значения в духовной истории «Годы учения» являются решительным прорывом к новому. Если мы отвлечемся от Шекспира, то можно сказать, что здесь впервые в литературе нарисован мир (пусть даже небольшой «мир» определенных кругов общества), который полностью основан на индивидуальной особенности его элементов, организуется и развивается по-своему, именно исходя из этих особенностей. При этом мы, конечно, помним о величайшем примере художественного изображения мира, состоящего из резко индивидуализированных отдельных явлений, о *Divina commedia*<sup>\*</sup>. Однако как ни уступают образы «Вильгельма Мейстера» образам Данте по интенсивности бытия и силе изображения, для последних не существует та проблема, которая придает индивидуализации гётевских героев ее подлинный *sacheit*<sup>\*\*</sup>: из их взаимодействия создается определенный мир жизни. Образы Данте стоят изолированно друг подле друга, как бы расставлены на пути трансцендентного странствия поэта, и единство они находят не в своих отношениях, а в стоящем над ними всеобъемлющем божественном порядке, который как бы совершенно не нуждается в индивидуализациях в качестве внутреннего условия своего бытия.

При сопоставлении с Шекспиром гётевская индивидуализация подпадает под совершенно иные категории; эти различные категории связаны с последними основами их противополож-

---

\* Божественная комедия (ит.).

\*\* Отпечаток (франц.).

ных типов творчества. Шекспировское творчество по своей чистой идее находит свой символ в божественном созидании. В сотворенном мире нечто, из чего он был сотворен, хаос или не имеющее названия бытие, исчезло, растворилось в сумме отдельных образований; вместе с тем, если подходить с другой стороны, и сам творец отступил от них, предоставил их самим себе и внушенным им законам, он уже не стоит за ними как нечто осязаемое и однозначно обнаруживаемое. Образы Шекспира выступают как художественная аналогия этому абсолютному и метафизическому. Вся их «природность» не означает, что в каждой единичной природе ощущается общая, единая «природа вообще», она не объединяет их как общая почва, в которую уходят их корни, но каждая единичная природа впитала в себя бытие до последней капли и перевела его без остатка именно в эту индивидуальную форму. И сам создатель стал невидимым, скрывшись за своим творением, его отдельные создания не указывают на него как на дополнение, толкование, фон или идеальный фокус. Чрезвычайно символично, хотя это и случайность, что мы ничего, кроме нескольких внешних обстоятельств, не знаем о Шекспире. Его создания и образы отделились от него и — понимать это следует *cum grano salis*<sup>\*</sup> — восприятие его творений и наследие любым из них едва ли уменьшилось бы, если бы оно было создано другим автором. Бытие, заключенное в каждом из его трагических образов, доходит в качестве *индивидуального* до последних волокон его корней и отделяет его в несравненной самостоятельности и замкнутой пластичности как от объективной сопричастности всех существ, так и от принадлежности их стоящей за ними субъективности поэта, которая могла бы их связать. В обоих отношениях произведения и отдельные образы ориентированы у Гёте иначе. Художественное творчество Гёте основано на *чувстве* той же *природы*, *понятие* которой служит фундаментом его теоретической картины мира. Мир для него универсальное единое бытие, которое отпускает от себя образы и вновь вбирает их в себя («Рождение и могила — единое вечное море»), но ни на мгновение не позволяет им полностью отделиться от этой основной физически-метафизической субстанции («Вечное движется во всех»). Родственность всех образов, которая у Шекспира состоит разве что в некотором тождестве их художественной трактовки, стиля и очертаний, дана у Гёте посредством их пребывания в единстве природы, из которой отдельный образ

---

<sup>\*</sup> Буквально — с крупинкой соли, т.е. с известной осторожностью (лат.).

поднимается, как волна из глубин моря в своей, быть может, никогда более не повторяющейся форме. «Природа», в образе которой или как создания которой Гёте видел явления, значительно пространнее, метафизичнее, в большей степени служит общей связью всех индивидов, чем «природа», создающая шекспировские образы. Но поэтому она и не столь концентрирована в каждом из них, не создает их с такой вулканической силой. У Шекспира речь идет о природе отдельного явления, у Гёте — о природе вообще, которая, вечно одна и та же, лежит в основе каждого из них. То, что он говорит о себе: «Und so teil' ich mich, ihr Lieben, Und bin immerfort der Eine»\*, — относится также к природе и к ее индивидуальным явлениям. Все мы дети одной божественной природы, «гений» которой живет даже в самом «пошлом филистерстве» и которая объединяет все единичные свойства индивидуальностей, в едином, хотя и невыразимом основном законе. Подобно типичным великим людям Возрождения шекспировские индивиды как бы оторвались от Бога, метафизичность их существования наполняет их с головы до ног, тогда как гётевские индивиды воспринимаются как члены одного метафизического организма, как плоды одного дерева — без того, чтобы эта пребывающая в них и вновь вбирающая их в себя «природа» приводила бы к качественному единообразию между ними. И эти образы как бы другой стороной остались сросшимися с единством поэтической личности, они связаны друг с другом как проявления *одной* творческой субъективности, — что также не изменяет особенности их свойств. У Шекспира поэтически-творческая личностная точка, в которой пересекаются жизненные линии его образов, находится как бы в бесконечности, у Гёте она всегда остается в пределах поля зрения. Это, конечно, не значит, что все они в качестве описываемых феноменов сходны со своим творцом, будто в каждом образе запечатлены черты Гёте или будто они сложены поэтом из готовых частей собственной личности, которыми он располагает. Правда, такое использование себя как модели, такого рода проецирование уже сложившегося собственного бытия на образ фантазии достаточно часто встречается у Гёте, и на это достаточно часто указывали. Однако я имею в виду не такое в некоторой степени натуралистически-механическое толкование, а нечто более чисто функциональное и принадлежащее к более глубокому пласту: речь идет не о перенесении содержания, а о том, что образ динамически выносится

---

\* Так, друзья, я разделяюсь на части и остаюсь всегда единым.

или, точнее, преподносится его создателем, творцом. Действующее лицо не пребывает в том смысле, как у Шекспира, само по себе, оно — предложенное поэтом художественное произведение, оно так же «выросло», как шекспировские образы, но не в такой степени, из самого себя; оно вышло из жизненности Гёте, из его воления проникнуть в сущность мира и искусства. Ведь при всем качественном своеобразии, при всем различии Мефистофель и Оттилия, Гретхен и Тассо, Орест и Макария остаются внутри жизненной сферы поэта и питающие их из единого источника жизненные соки ощущаются во всех них — некая обратная связь творений с творцом, осуществляемая на основе не содержания, а живого, непрерывного идущего от него к ним творческого процесса. Наиболее отчетливо это выражено в романах. В «Вертере» это с самого начала скрыто и, быть может, перекрыто тем, что здесь присутствует *тождество* в содержании переживания и произведения. Но в «Вильгельме Мейстере» и в «Избирательном сродстве» художественный стиль определяется тем, что мы повсюду чувствуем присутствие рассказчика. Здесь нет того формального художественного реализма (еще совершенно независимо от решения в пользу натурализма содержания и стилизации), который предоставляет события и людей самим себе, чтобы они воспринимались, как со сцены, только в качестве непосредственного бытия; это в самом деле «рассказ», сообщаемый стоящим за действующими лицами осязательным рассказчиком; при всей их самостоятельности и разбросанности композиции, например в «Годах странствий», поэт остается «единством апперцепции», которое здесь, правда, имеет своеобразный смысл. Не кантовский, в котором оно означает идеальную объективную связь содержаний познания при исключении процесса душевной жизни, и не субъективный смысл, для которого содержание отдельного сознания имеет значение лишь как жизненное проявление данного определенного субъекта; оно имеет особый смысл, который существует, быть может, только как связь между рассказом и рассказчиком. Рассказанное обладает объективным единством, самой по себе понятной связью своих элементов; рассказывающий включает в себе единство своей личности, которое означает психологическую связь его представлений, его творчества или служит им основой. Если же субъект этого процесса остается в своей творческой активности осязательным в объективном образовании или за ним, то в первое единство вкрадывается (об этом и говорит «осязательность») второе единство, произведение получает новое единое творческое средоточие; на нашем все-

гда пространственно ориентированном языке понятий невозможно, собственно говоря, выразить, что это средоточие не совпадает с объективным единством рассказанного, но и не расходится с ним. Однако выразимо это или не выразимо, но гётевские романы всегда развертываются в категориях «рассказчика» и открывают этим удивительную категорию ставшей объективной, но не теряющей при этом себя субъективности, которая определяет сущность Гёте.

Если отсюда еще раз обратиться к Шекспиру, то Гёте в отличие от него и в своих драмах начиная с «Ифигении» выступает как сообщающий, рассказывающий. Когда говорят, Макбет или Отелло, Корделия или Порция, то в идеальном мире того, что здесь происходит и говорится, нет решительно ничего и не ощущается ничего, кроме них, нет Шекспира, который движет ими, как их тайный властитель, он полностью растворен в их жизни. Напротив, при всех нюансах в манере говорить Антонио и принцессы, Фауста и Вагнера, Пилада и Ореста, все они в отличие от персонажей Шекспира обладают в некоторой степени одинаковым основным ритмом, ибо их устами в конечном итоге всегда говорит Гёте. Быть может, эта непосредственность, с которой гётевские образы черпают из него свою жизнь, непрерывность протекания жизненных соков между ними, будто пуповина еще не перерезана, — быть может, это и явилось причиной того, что Гёте не решался написать «настоящую трагедию» и полагал, что «даже попытка такого рода уничтожила бы его». Именно поэтому напряженность между субъективностью и объективностью для Шекспира нечто совсем иное, чем для Гёте: в первом случае ее как бы вообще нет, поставленная проблема вообще не имеет ее в виду; во втором случае она преодолена, полюсы ощутимы, дистанция между ними может быть измерена, причем именно потому, что их связывает воедино некая живая функция. Шекспир никогда бы не назвал свое творчество «предметным», как это сделал Гёте, ощутивший себя как бы освобожденным этой формулировкой. У Шекспира полнота жизни изливается в момент своего подъема, как бы минувя его, в самостоятельные очертания его образов. Они предметны в абсолютном смысле этого слова, который не требует противоположения субъекту. И наконец, с такими структурными отношениями гётевских образов должен находиться в связи момент, который вновь возвращает нас к нашей первоначальной постановке проблемы индивидуализма. Почти каждый образ в крупных произведениях Гёте представляет собой возможность созерцать мир или, другими словами, построить внутрен-

ную картину мира, исходя из своего особого бытия. Этот мир может быть маленьким, но он все же носит характер «мира» — определенный характер видения и чувствования, который не только окрашивает все данные содержания бытия, но мог бы влиять как однозначно формирующая сила и на все находящееся между ними; это — некая центральная сущность, вокруг которой могла бы сложиться картина непрерывающейся и определенной ею по построению и окраске тотальности бытия. Это, настолько я себе представляю, можно без оговорок применить из всех шекспировских образов только к Гамлету. Исходя из бытия Ромео или Лира, Отелло или Антония, мир построен быть не может; но это вполне возможно исходя из бытия Фауста или Мефистофеля, Тассо или Антонио, а также Шарлотты или Оттилии; Вильгельм Мейстер является в этом отношении миром миров. Каждый из этих главных образов есть априорность для мира — как созерцания, так и формирования жизни; шекспировские же образы полностью замкнули мирообразующую силу в своей жизни. Правда, их окружает атмосфера жизни и также их индивидуальной жизни, но не таким образом, чтобы эта атмосфера объективировалась в сосредоточенную только в ней картину бытия вообще, выходящую за пределы их судьбы и воли. Первым предшественником Гёте в умении создавать микрокосм художественного произведения из образов, каждый из которых представляет собой центр индивидуального духовного мира, был Рафаэль. Если я не ошибаюсь, в *Афинской школе* впервые в художественном произведении представлено символизирующее мир духа вообще объединение личностей, каждая из которых выражает особую тональность симфонии мира. Именно этим определяется для Гёте связь высказываний представленных фигур с их общим бытием. Это отношение имеет большое значение для всех художественных стилей. Жизненный и художественный принцип античности состоял в том, чтобы действующее лицо трагедии было точно описанным выразителем определенного образа действий и страдания, определенной судьбы и манеры ее нести; человек со всеми своими свойствами и силами входит в данную темой художественного произведения форму подобно тому как скульптуры Парфенона живут именно той жизнью, которой требуют предмет и форма художественного момента; жизнь в точности входит в эту форму, однако она не есть нечто разливающееся широким, быть может, выходящим за пределы артистичности потоком. Лишь в эллинизме мы ощущаем изображенный момент как поднятый из широкого потока жизни личности или концентрирую-



щий ее в себе, причем жизнь не возникает в это мгновение, а лишь становится зримой исходя из него. Созданиям всех великих мастеров, рисующих образы людей, свойственно — в каких бы различных формах это ни выражалось в различных стилях — представлять все сказанное и совершаемое ими таким образом, будто это лишь случайно осветившаяся, выраженная, обращенная к зрителю часть некоей целостной гармоничной личности, обладающей бесконечностью других возможных проявлений. То, что нам часто представляется в шиллеровских образах столь невыносимо театральным и сухим, объясняется отсутствием в них душевной глубины и жизни, вне пределов сказанного ими в словах роли. Границы их души всецело совпадают с границами их актерской реальности; они подобны актеру, который до и после своего выступления как бы ничто, он не есть, в нем нет ничего от жизни изображенных им фигур, кроме того, что он говорит на сцене. Быть может, из всех шиллеровских образов только Валленштейн окружен той таинственной, выходящей за пределы всех отдельных проявлений сферой или, другими словами, той энергией порождающего все проявления личности средоточия, которая позволяет почувствовать, насколько ее возможности больше этого. Гётевские образы преисполнены этого «больше» на каждом этапе их являющейся нам жизни. Что только не заключено в Ифигении и Тасо, в Фаусте и Натали помимо того, что мы о них узнаем! Сказанное ими каждый раз лишь луч бесконечно богатой внутренней жизни, тогда как шиллеровские образы всегда состоят только из одного этого луча. Образы, созданные в зрелый период творчества Гёте, отличаются тем особым свойством, что они обладают полной классической завершенностью, и тем не менее все, что они изображают, является лишь концентрирующим и решающим отрезком неизмеримой жизненной тотальности, красочным отблеском, в котором нам дана их жизнь. Гётевские образы подобны ему самому тем не расчленяемым далее качеством, которое заставляет звучать в каждом проявлении, сколь бы объективным или случайным оно ни было, всю целостность единой, непосредственно не выраженной и не поддающейся выражению жизни. Но то, что эта жизнь его образов, служащая основой каждого их отдельного проявления и выходящая за его пределы, объективировалась или может быть объективирована в «мировоззрение», связано, как мне кажется, с его все-таки более интеллектуалистической по сравнению с Шекспиром натурой. Сравнивая приведенных выше людей в произведениях Гёте с перечисленными раньше образами Шекспира,

мы ощущаем во всех них налет теоретичности, духовности, выходящей за пределы их природного бытия. И если последнее остается замкнутым в себе или простирается своим реальным воздействием на среду как бы в виде лучей, то идеальное творчество теоретического человека легко создает своими внутренними силами сферу целого мира. Или, проникая в еще более глубокий пласт отношения между возникновением индивидуально определенных «миров» и теоретическим характером индивидов в их центре, внутренние элементы теоретического человека изначально обладают, хотя бы потенциально, логической структурой. Они сформированы таким образом, что из отдельных элементов легко следуют другие, что связь невыказанных элементов, даже таких, о которых и не думали, может быть ясно выведена из тех, которые были проявлены. Напротив, из характера бытия шекспировских образов убедительно следует, что бытие как таковое не есть нечто логичное или логически конструируемое; понятийно выведены друг из друга могут быть только их качественные определения, бытие же требует изначального полагания, это дело знания и переживания, и чем больше в существе доминирует алогический факт его бытия, тем менее дозволено, выводя данное и неданное друг из друга, расширять это бытие как бы до целостности мирозерцания. Быть может, лишь психологическим выражением этого служит то, что шекспировские люди суть *волевые* натуры и поэтому обладают той непредсказуемостью и спонтанностью, которые отличают волю от тенденции интеллекта к связанному, непрерывно и путем исчисления порождающему часть за частью. Не случайно поэтому единственный шекспировский образ, характер которого мог бы дать мировоззрению закон формирования и индивидуальную окраску, Гамлет, — не волевой человек, а интеллектуалистическая натура.

Характерное свойство гётевских образов — именем каждого из них можно назвать картину мира, а их отдельные проявления суть лишь фрагменты идеально замкнутого целостного созерцания, целостного чувствования, — поясняет весь смысл того, что гётевское формирование человека принадлежит индивидуализму второй формы, названной мною качественной. Согласно ей ведь *отличие* людей в своем *бытии* друг от друга считается решающей ценностью; если Фихте положил в основу первой формы индивидуализма мысль, что «разумное существо должно быть вообще индивидом, но не именно тем или другим», то здесь акцент переносится на определенность индивида, на то, что каждый индивид должен быть по сравнению с другим особым, неповтори-

мым. Независимо от того, мыслится ли отдельный человек как тип или от того, что случайности действительности могу создать еще одно такое же или множество совершенно одинаковых существ, смысл каждого состоит в том, что оно отличается от других, выражает бытие присущим лишь ему способом, в совокупности содержаний мира стоит на том месте, которое только оно может занимать. Однако метафизическое понимание индивидуальности достигает всей своей созерцательной полноты и живой формы лишь тогда, когда основная окраска, свойственная индивиду в его неповторимости, может пронизать целостность бытия вокруг индивида и придать ему соответствие с собой. Человеческое существо лишь тогда действительно всецело индивид, когда оно не точка в мире, а само есть мир, причем доказать это оно может только тем, что его качество предстает как определение возможной картины мира, как ядро духовного космоса, все отдельные проявления которого — лишь осуществления его идеальной целостности. И то же, рассмотренное с другой стороны: если человек воспринимается как источник мира, как название мировоззрения, в чем и заключается смысл гётевских образов, то каждый из них должен в глубочайших пластах своей индивидуальности отличаться от другого. Одинаковость всех этих миров не имела бы смысла, ибо тогда было бы достаточно, чтобы существовал лишь один мир и каждый человек представлял бы в нем своим существованием точку. Бесконечное число возможных картин мира и то, что каждый человек есть центр и закон каждой из них, имеет смысл лишь в том случае, если ни одна из них не может быть заменена другой и каждая увеличивает богатство тональностей, в которые дух может транспонировать бытие как целое. То, что каждый из значительных гётевских образов показывает одну из возможностей того, как может быть постигнута, пережита, сформирована не только отдельная судьба или отдельная задача, а мир в целом, полностью открывает нам его понимание индивида как качественно единичного, ни на кого «не похожего».

В своеобразном отношении к этому индивидуализму, в разделенности и связанности с ним находится двоякая гётевская оценка «общечеловеческого» — с одной стороны, это всеобщее есть подлинная и глубочайшая реальность индивидуального (совершенное понимание видело бы, как оно все более «просвечивает сквозь национальность и личность»), с другой — оно одновременно составляет *ценность* существований, осуществлению которой на пути через противоположные инстанции следует оказать помощь («смысл и значение моих работ, — говорит он в старости, — торжество человеческого»). Прежде всего несомненно, что для

Гёте общечеловеческое не может означать совокупность общих черт индивидуальных явлений, которые, будучи отделены от особенного или неповторимого, объединяются в абстрактное понятие «человека вообще». В таком механическом расчленении сложившегося феномена и столь же механическом синтезе его элементов состоял метод рационалистического Просвещения. В противоположность этому Гёте может иметь в виду лишь *основу* явлений, которая создает и несет их во всем их многообразии. Индивидуальность представляется ему как воплощение типа или идеи, жизнь которой состоит в разветвлении на бесчисленные особые формы. Единство и множество не противоречат друг другу ни по своей действительности, ни по своей ценности, так как множество — это способ существования единства, причем на самых различных ступенях бытия: единство природы вообще и многообразие всех явлений вообще; единство органического типа и особенность индивидов; единство личности и богатство ее различных и противоположных проявлений. То, что это единство обнаруживается в сфере явлений как нечто всеобщее, как общее обладание известными признаками, является как бы чем-то акцидентальным, во всяком случае чем-то внешним; существенно же то, что единство служит основой индивидов и живет в этих особых образах как реальный корень или метафизическая идея, выражая себя в индивидуальном либо полностью, либо в случайном несовершенстве и отклонении. О низших существах Гёте говорит в типичной для него манере, в той же, в какой он говорит о людях; так, например, о двух видах ракушек, которые при совершенно различных формах все-таки обладают тождеством известных главных черт: «Поскольку при моем способе исследования, познания и наслаждения я считаю для себя возможным держаться только символов, то для меня эти существа относятся к священному, которое в чувственном образе представляет нам стремящуюся к беспорядочному, саму себя все время упорядочивающую и как в малом, так и в великом всегда бого- и человекоподобную природу». Более того, равенство комплексов явлений в отдельных частях по существу и в принципе совсем не есть условие, при котором они относятся к всеобщему:

*Und es ist das ewig Eine,  
Das sich vielfach offenbart;  
Klein der Große, groß der Kleine  
Alles nach der eignen Art\*.*

---

\* И многообразно открывается единое; мало великое, велико малое, все на свой манер.

«Высший и единственный акт природы и искусства — формирование, а в формировании — спецификация, чтобы каждое становилось, было и оставалось особенным, значительным». Подобно тому как Гёте ни минуты не сомневался в том, что нравственное требование в качестве идеи едино и абсолютно всеобщее, и при этом убежден, что оно принимает совершенно индивидуальные формы своего выражения и предписывает каждому поведение, значимое для него и, быть может, ни для кого более, — общечеловеческое никоим образом не теряет для него свое единство и фундаментальное тождество от того, что его существование распадается на множество различных, даже полярно противоположных явлений. Здесь проливается некоторый свет на то, что утверждение о предположительно отрицательном отношении Гёте к «истории» не так уж бессмысленно. Гёте понимал индивидуальность как модификацию общечеловеческого, которое присутствует в каждой индивидуальности как ее субстанция или жизненная динамика, совершенно независимо от равенства или неравенства индивидов. При таком возникновении индивидуальности из основы человеческого бытия вообще она в качестве случайного продукта истории в самом деле теряла для него интерес. Если мы вспомним о первой форме индивидуализма, в которой рационализм логически развивал понятие свободы и самостоятельности всех людей и их естественное равенство, то станет очевидным, что отсюда Гёте вынес глубокое чувство, согласно которому формирование явлений происходит из *внутренней необходимости*, тогда как «история» объясняет это формирование лишь внешней причинностью. Однако рационализм еще робко связывал эту самостоятельность принципа с однородным содержанием; он способен был установить внутреннюю основу природы, из которой возникают отдельные явления, лишь с помощью равенства их всех по своей сущности. Для Гёте же, преодолевшего рационализм, эта общая основа находила свое выражение с не меньшей очевидностью и в *различии* явлений. Жизненная и порождающая сила этой основы распространялась и на эти различия, которые рационализм способен был приписывать лишь исторической случайности.

И наконец, этот мотив вырастающего из единства, представляющего жизнь единства индивидуального многообразия распространяется и на отдельную личность. У Гёте никогда не возникало сомнения в единстве человеческого типа и в единстве отдельного человека. Очевидно, однако, что уже в двадцатилетнем возрасте он пришел к воззрению, что это единство внут-

ренне дифференцировано, оно предстает в полярности свойств или сторон личности, и человек как бы одновременно велик и ничтожен, добр и зол, достоин восхищения и презрения. Так, Прометей говорит о своих еще очень несовершенных людях:

*Ihr seid nicht ausgeartet, meine Kinder,  
Seid arbeitsam und faul,  
Und grausam mild  
Freigebig geizig  
Gleicht den Tieren und den Göttern<sup>1</sup>.*

И в том же смысле применительно только к людям сказано в «Вечном жиде»:

*O Welt voll wunderbarer Wirrung,  
Voll Geist der Ordnung, Träger Irrung,  
Du Kettenring von Wonn' und Wehe<sup>2</sup>.*

Принцип этого воззрения должен был корениться в собственном жизненном чувстве Гёте. Ведь вряд ли можно назвать кого-нибудь, кто столь целостно, столь бесспорно ощущал себя как пребывающее в своем единстве Я и вместе с тем, даже осознанно, метался бы, разрываясь, между столь различным применением своих дарований и видов деятельности, ощущая их все как правомерные по своему существованию и существенные в своей особенности. В этом фундаментальном единстве типа человек — оставляя в стороне, следует ли это единство понимать как идеальное вспомогательное понятие, как биологическую реальность или как догмат метафизической веры, — заключено «общечеловеческое»; оно заключено, следовательно, как бы в самой жизни, которая разветвляется на бесчисленные многообразные феномены, пребывая в каждом из них как вечно идентичное, — но не в отдельных одинаковых свойствах, которые можно было бы установить в самих этих феноменах посредством расчленения и абстракции.

Поскольку же это общечеловеческое есть не только бытие,

---

<sup>1</sup> Вы не сложились еще, дети мои, вы трудолюбивы и ленивы, жестоки и мягки, щедры и скупы, подобны животным и богам.  
<sup>2</sup> О, мир, полный чудесной путаницы, полный духа порядка, косного заблуждения, ты — кольцо, сплетенное из блаженства и страдания.

но и его долженствование, не только подлинное жизненное в каждой индивидуальности, но и ценность в ней, оно относится к самым глубоким, наиболее основополагающим формам в понятийном мире гётевского мировоззрения. Но как, в сущности, может быть совершенно всеобщее ценным? Даже если оно имеет абсолютную ценность, следовательно, такую, которая по своему понятию не зависит от какого-либо условия и вне его находящейся цели, все-таки трудно понять, как обладающая этим часть бытия может сохранить значимость своей ценности, если каждая другая часть располагает ею в той же степени. В таком случае ведь это качество вообще совпадает с бытием, и акцентирование и отличие, которые придает данной части бытия предикат «ценного», поглощается общим нивелированием. Какое бы значение ни имела ценность сама по себе, ее носитель должен в силу того, что он ею владеет, как-то отличаться от других, чтобы его можно было ощущать ценным; для нашего духа, функции которого связаны с *различиями* его содержаний, субъектом ценности может быть лишь индивидуальное по степени и виду, а не освобожденное от всяких различий. Эта психологическая относительность, с которой наши оценки связаны не менее чем наши чувственные восприятия и наши мысли, предначертала, хотя и не в такой формулировке, направленность *кантовского* мышления. То, что разумная воля отличается от воли эвдемонистически определенной, придает ей в понимании Канта ее специфическую ценность; образующие опыт энергии духа обладают не только более высокой, но и совершенно иной ценностью, чем умопостигающий разум; эстетическое наслаждение определяется по своей сущности и своей ценности тем, что оно отличается от наслаждения чувственного и т.д. «Установление границ», совершаемое кантовской мыслью, распространилось благодаря такой связи полагания оценки с различиями и противоположностями на более широкую сферу; в этом проявляется мировоззрение, неспособное мыслить смысл и содержание одного индивида без его отличия от другого. Если этим психологический опыт «восприимчивости к различиям» вообще дал космосу ценностей его форму, то установка гётевского духа по отношению к этой проблеме ценности как бы значительно более метафизична: он действительно ощущает единство и целостность бытия как ценность, как абсолютно ценностное, которое для утверждения этого не нуждается в сравнении. Здесь нет каких-либо «так или иначе, больше или меньше». Конечно, тем самым возникает трудность, которая стоит перед пантеизмом при каждом его

развитии, выходящем за пределы его основного понятия, — на этом нам не раз придется останавливаться в ходе нашего исследования. Как абсолютное единство приходит хотя бы к кажущемуся или видимому многообразию вещей, как оно порождает из себя меняющиеся состояния, понять трудно. Ибо наш рассудок устроен так, что порождение и изменение он может понять только как следствие воздействия одного элемента на другой; в абсолютно едином, рядом с которым нет другого, мы не находим основания для того, чтобы оно вышло из своей однажды данной ему формы и состояния; оно остается в себе, сохраняя вечную косность, ибо нет ничего, что могло бы служить для него мотивом к изменению. Эту трудность гётевский пантеизм преодолевает, как я показал, тем, что для него бытие в его целостности есть изначально жизненный процесс, вечное прорастание и рождение, умирание и становление из единства или, вернее, — форма существования этого единства самого бытия. Однако *ценность* этого бытия не находит возможности своего осуществления на том же пути, она нуждается для этого в более радикальном повороте, совершенно недоступном нашим эмпирическим способам оценки. Ибо они связаны с тем, что по ту сторону оцениваемой вещи находится другая, которая имеет другую ценность, большую, меньшую или вообще не имеет таковой, — и только на основании совершенно нового, логически совершенно не поддающегося обоснованию чувства все бытие в его исключаящем всякое сопоставление и сравнение единстве может быть выведено из своего состояния безразличия, получить в качестве целого ценностный акцент, который обычно возникает лишь из сравнения его частей. Ценность бытия в целом есть как бы декрет души, для которого не существует ни доказательства, ни опровержения, выражение отношения к жизни, которое само есть бытие и как таковое не может быть ни правильным, ни неправильным. Можно, пожалуй, сказать, что художественная натура Гёте предрасположила его к такому чувству ценности. Интеллектуалистическая натура может, пожалуй, привести к представлению о единстве мира, об ἑν καὶ πᾶν, в котором исчезли все различия единичностей, но она не достигнет чувства абсолютной ценности этого целого; моральная натура может прийти к абсолютной ценности, например, к кантовской «доброй воле», но она не может обойтись без ценностных различий, более того, абсолютная ценность для нее не столько реальность, сколько идеал, следовательно, существенное ее значение состоит в том, что она служит масштабом, посредством которого устанавливаются



относительные ценности реальности в их различии. Лишь эстетический духовный склад, обладающий по сравнению с моральным большей широтой и как бы большей толерантностью, а по сравнению с интеллектуальным — страстностью в оценке, может сохранить ее и по отношению к целому; такой духовный склад реагирует на каждое впечатление чувством ценности и значимости — тогда как ценностная область этической природы всегда совпадает лишь с отрезком действительности — и там, где такой духовный склад, как это было у Гёте, обладает таинственной связью с тотальностью мира, способностью позволять воздействовать на себя целому как целому, он и на это ответит *ценностной* реакцией, которая является присущим ему от природы языком. Гёте не раз говорит об этом всеобъемлющем понятии ценности, об отказе от релятивистской связанности этого понятия, которая всегда относит его в пределах эмпирического мира только к какой-либо *одной* его части:

**«*Wie es auch sei, das Leben, es ist gut!*».**

*Ihr glücklichen Augen  
Was je ihr gesehn  
Es sei wie es wolle  
Es war doch so schön*”.

Быть может, глубоко религиозное в натуре Гёте и характер его религиозности вообще находит свое выражение в том, что абсолютное есть для него ценность, что ценность для него не связана с различиями. Все массовые религии обусловлены в той или иной степени психологически-эмпирическим фактом ощущения различия. Сколько бы они ни утверждали, что Бог для них абсолют, *ens realissimum*““, единственный источник или средоточие всего сущего и благого, им все-таки нужно противопоставление Ему; они неспособны преодолеть дуализм между жаждущим спасения человеком и дарующим спасение Богом, уродством греха и блаженством святого, между богооставленным и преисполненным Бога бытием. Очевидно, что гётевское религиозное понятие «природы», в котором вечно закономерное, абсолютное *бытие* уже само по себе есть то, что требу-

---

\* Какой бы ни была жизнь, она хороша!

“ Вы, счастливые глаза, Все, что вы когда-либо видели, каким бы оно ни было, было все-таки столь прекрасным.

““ Реальнейшее сущее (лат.).

ет поклонения, абсолютно благое, совершенное, прекрасное, — уже по своему формальному принципу неприемлемо для всех церковных религий. Они не *могут* признавать все бытие, «каким бы оно ни было». Дуализм всех подобных религий (даже буддийской, в которой во всяком случае страдание и спасение находятся в абсолютной антиномии) непримиримо противостоит религиозности Гёте, в которой художественное восприятие жизни яснее всего показывает, в чем состоит его религиозная значимость. Мировоззрение Гёте можно определить как гигантскую попытку постигнуть непосредственно и в себе самом как ценностное единство бытия в целом: поскольку Бог совпадает для него в своих границах с природой, а природа в своих границах с Богом, и оба они проникают друг в друга и друг друга оберегают, то Бог для него — наименование ценностного момента бытия, живущего единой жизнью с моментом своей действительности, с природой. В творческом созерцании жизни художником пантеизм и индивидуализм больше не являются взаимоисключающими противоположностями; они — два аспекта одного и того же отношения ценности. Гёте — человек, отличающийся тончайшей восприимчивостью различий, уверенным знанием неповторимости и несравненной значимости каждого отрезка бытия; этический принцип — рассматривать каждого человека как самоцель — он распространяет внутри эстетической сферы оценок на каждую вещь вообще. Но это и делает его картину мира пантеистической, индивидуальная ценность каждой единичности, возможность извлечь из каждой эстетическую значимость, коренящуюся в ней или выходящую за ее пределы, указывает на то, что она — одна из форм красоты, которая, проистекая из единого источника или в качестве единого источника наполняет все бытие.

Тем самым дан, наконец, формальный принцип, который снимает для Гёте противоречие между его качественным индивидуализмом, страстной оценкой того, в чем каждый неповторим и отличен от другого, и столь же страстной оценкой «общечеловеческого». Последнее относится к категории коренных единств, которые не нуждаются в отличии от другого, чтобы быть ценностями; его отношение к отдельным людям повторяет в малом масштабе то, которое существует между Богом-природой вообще и всеми единичностями бытия вообще. Однако этим ценность индивидуального не снижается; она сохраняется как таковая, ибо *спецификация, уходящая в бесконечность*, и есть способ того, как живет несокрушимое единое, тип; таким образом, оценка индивидуального и оценка всеобщего есть оценка

единого жизненного процесса. То и другое разделяет только механистическое воззрение, так как для него всеобщее есть абстрактное, полученное посредством выделения одинаковых признаков, — будто они лежат рядом наподобие атомов и могут быть отделены друг от друга. Только это открывает подлинный смысл постоянно повторяемого Гёте требования видеть в индивидуальном общее. «Тот, кто не способен увидеть, что один случай часто стоит тысячи и заключает их всех в себе, никогда не сможет доставить радость и принести пользу ни себе, ни другим». Здесь речь идет не о том, что многие явления, обладающие одним внешним признаком, могут быть представлены одним из них, а о тождестве жизни, пребывающей в них; о творческом единстве, которое делает каждого символом целого, и следовательно, и любого другого, а не об отдельных чертах, которые лишь наше последующее рассмотрение отделяет друг от друга и систематизирует в виде одинаковых и неодинаковых. И это стало возможно для Гёте потому, что он постигал бытие под категорией *жизни* и посредством этого аспекта в качестве объективного получил право толковать отношение между индивидуальным и всеобщим, не прибегая к антропоморфизму, по формуле собственного существования, как сказано в следующих словах: «Und so teil ich mich, ihr Lieben — Und bin immerfort der Eine»<sup>\*</sup>.

## Глава VI

### Склонность отдавать себе отчет; преодоление

«**О**н был немцем, — говорит Гёте о Зерло, — а эта нация любит отдавать себе отчет в том, что она делает». В этих словах Гёте высказывает понимание решающей тенденции его собственной жизни. Быть может, ни для кого из творческих людей высокого уровня не была столь естественна потребность отчитываться перед самим собой, осознавать жизнь в последовательности ее периодов, в ясном обозрении которой не выпадало ни одно из ее содержаний. Это

---

<sup>\*</sup> Так я разделяюсь, друзья, и остаюсь всегда единым.

проявляется очень разнообразно. В молодости он время от времени совершает «капитальное аутодафе», уничтожая в порыве страстной самокритики бесчисленное множество созданного за последнее время; иногда это происходит в форме духовного упорядочения, он ищет категории, под которые можно подвести содержания его жизни: «Мне опять необходимо, — пишет он Шиллеру, — схематизировать старое и новое, что у меня в уме и на сердце». В обзоре, подводящем итоги всем главным личным мотивам своей жизни, он определяет свое стремление как «никогда не завершающееся, часто гармонично округленное», что и символизируется тем характерным фактом, что он еще раз соединяет свои *дневники* в «*Анналы*». Эта тенденция проявляется у него с юных лет в любви к описаниям и анализу художественных произведений: он считает необходимым отдавать себе отчет во всем, что производит на него впечатление и имеет какое-либо значение для его развития. Интересным примером служит его характеристика каждого из более чем 200 стихотворений из «Волшебного рога мальчика» по значимости его идеи и связи с общими эстетическими понятиями — причем всегда в манере человека, стремящегося отдать себе отчет во всех нюансах своего впечатления. В более поздние годы, наконец, эта же тенденция проявляется в постоянно возобновляющихся изданиях полных собраний его сочинений, которые служат как бы остановками, чтобы обозреть пройденное развитие, и посредством отбора, упорядочения и исключения произвести их окончательную оценку. — В чем же состоит связь этой склонности с другими и более глубокими свойствами его существа?

Если я не ошибаюсь, то и в ней находит свое выражение важная идея, которая как бы формирует творческое существование Гёте и которую я называю «объективацией субъекта». Несомненно под эту формулу можно в конечном итоге подвести каждую художественную продуктивность; однако нам не известен никто, кто бы прожил и формировал столь богатую субъективную жизнь как столь объективную данность, подведенную под столь объективные категории. Обычно акцент падает либо на субъективную сторону, и тогда отделившееся произведение является непосредственным самоизлиянием Я; для своего творца оно не выходит из стадии внутреннего переживания; или наоборот, оно взлетает над субъектом, как над неким трамплином, и, будто оно чуждо внутреннему переживанию творца, черпает смысл и содержание из самодовлеющей объективности. В изобразительном искусстве, в поэзии, музыке, можно

даже сказать, во всех жизненных проявлениях вообще, лирические по своей специфике натуры отделяются от натур драматических. В своей жизни, рассмотренной как целое, Гёте в большей степени, чем кто-либо, преодолел эту противоположность, причем не благодаря изначально прочному отношению элементов, а в живом развитии, которое вело от демонической субъективности его молодости к не менее демонической объективности его старости. Однако поразительно, как уже в молодости, когда полнота и взволнованность его внутренней жизни изливалась с совершенно исключительной непосредственностью и неуклонностью в проявления и формы его жизни, — как уже тогда заметна склонность к объективации субъекта. В страстном лепете лейпцигских писем к Беришу уже сквозит форма «Вертера», в котором безусловная субъективность освобождается от самой себя посредством формирования в объективный образ. В состоянии сильнейшего любовного неистовства он пишет Беришу: «Это страстное желание и столь же страстная ненависть, это буйство и это сладострастие позволят тебе понять юношу». А также: «Правда, я большой глупец, но и славный малый». Несколько позднее в двадцатилетнем возрасте: «Меня роднит со всеми трагическими героями то, что я охотно изливаю свою страсть в тирадах». Во всем этом юношеском тщеславном самолюбовании уже проявляется важная максима — рассматривать и переживать субъективность существования как объективность, включенную в категории надсубъективного мира действительность. Даже в период самой бурной страсти он никогда не совершал типичную для молодых людей ошибку — считать свою сущность и свой путь единственно правильным. Он предоставлял каждому быть самим собой и идти своим путем, и это является свойством его характера, которое делало его совершенно неспособным к тщеславию и зависти. В 21 год он решительно порицает «пристрастие к собственным ощущениям и склонностям, тщеславное желание поворачивать чужие носы туда, куда смотрит свой». Объективность, которая видит правовое состояние другого Я равным собственному, является в такой же мере поводом для постоянного отчета в своих поступках, сколь и его следствием.

Этим Гёте не только превратил духовную форму жизни, которую, правда, человечество фрагментарно осуществляло достаточно часто, в возможность нового типа целостной, единой жизни высокого уровня и наглядно показал это, но одновременно открыл новые области теоретической и художественной культуры. Благодаря Гёте впервые — во всяком случае в Германии —

научились возвышать глубочайшие личные переживания до абстрактной и поэтической всеобщности и объективности. Существовало и до некоторой степени продолжает существовать представление, что тонкие, сложные и дифференцированные движения души не могут выходить за пределы субъективности; они могут быть лишь пережиты, проявлены в чисто личном выражении, они слишком хрупки, чтобы им можно было придать форму объективированного духа. Гёте далеко продвинул границу возможности такого объективирования. Такое стихотворение, как «*Warum gabst du uns die tiefen Blicke*»\*, — совершенное *Novum*\*\* в сфере выражения человеческих чувств; то, что такого рода предельно интимные чувства показаны здесь поэтически и поэтому без всякого оскорбления стыдливости, открывает неожиданные возможности объективации того, что раньше считалось возможным лишь в сфере субъективного. Таков же по своему характеру ряд сентенций, которые трактуют о вопросах внутренней жизни и, начиная с «Вертера», проходят через все произведения Гёте. В этом, правда, его предшественниками можно, пожалуй, считать французских моралистов, особенно Ларошфуко. Однако при более пристальном рассмотрении становится очевидным, что они пребывают в области остроумия, и в их метких по своей истинности замечаниях мало реальности; чувствуется, что в сущности интерес мыслителя направлен не на глубину и широту, из которой его наблюдения почерпнуты, а на остроту, с которой они выражены. Для Гёте в полной противоположности этому важно только содержание переживания, а то, что оно кристаллизуется в форму сентенции, происходит как бы само собой, в ходе органического роста происшедшего события, в душе. Главное же различие заключается в том, что у французских моралистов все рассматривается только психологически при некоторой, не особенно глубокой, этической оценке. У Гёте же мы всегда ощущаем большую связь, которой душевное обладает не только психологически, т.е. как сцепление содержаний сознания, но и как сущее и происходящее, с бытием и всем происходящим, как элемент мира с миром в целом. Даже в тех случаях, когда Гёте высказывает общие положения по поводу самых сложных и тонких душевных переживаний, это — не только психологические генерализации; эти положения направлены на жизнь вообще и глубокое, космическое или метафизическое значение, ко-

---

\* Зачем ты дал нам глубоко проникающие взоры.

\*\* Новое (лат.).

торое объемлет душевную сферу или открывает себя в ней. Кое-где можно найти нечто аналогичное и раньше; но никто до него не придавал глубоко личным, тонким чувствам такую форму общезначимого выражения; лишь начиная с него чертой нашей духовной установки стало то, что ценные душевные переживания развиваются в рамках всего космоса сверхиндивидуальной истины и мудрости. Здесь объективация субъективного касается не только духовного формирования, объективным становится и субъективно-душевное вследствие того, что оно в качестве существования, в качестве определения нашего бытия обладает мировым смыслом, в качестве части, судьбы или носителя жизни вообще входит в реальное или идеальное, но всегда объективное всебытие. Какое высокое требование «отдавать себе отчет» в самом интимном и личном заключено в таком обобщении и такой объективизации, не нуждается в пояснении. Этим субъективное поставило над собой закон, ответственность перед которым тем более строга, что этот закон вышел из него самого, значим только для него и его отношения к тотальности бытия и идее. Жизнь Гёте достаточно часто называли «художественным произведением». То, что этим полагали выразить ее высокую ценность, является выражением мании величия современного артистизма. Жизнь вырастает из собственных корней, ее нормы автономны и не могут быть выведены из корней других образований, которые, быть может, из нее и возникли: жизнь так же не может и не должна быть художественным произведением, как она не может и не должна быть логическим умозаключением или математическим исчислением. Гёте сам говорит приблизительно в 1825 г., что он ценит жизнь выше искусства, которое ее лишь украшает. Пусть даже «украшение» не более чем случайно употребленное в разговоре выражение, во всяком случае понимание художественного произведения как идеала жизни, того, что ее превышает, здесь решительно отвергается. Известные нормативные формы в самом деле одинаково присущи как жизни, так и искусству, и только в таком понимании это выражение отчасти правомерно: если в художественном произведении внутренний, связанный с самыми личными переживаниями процесс обретает форму созерцаемого бытия, будто это его явление сложилось по объективным нормам, подчиняясь только закону и идее предмета, в этом есть аналогия с жизнью Гёте. В объективации субъекта совершается и работа Гёте над собственным «образованием». Часто говорили, что все развитие Гёте было непрерывным процессом «самообразования». «Я изучал природу и искусство, —

признается он в глубокой старости, — всегда в сущности лишь эгоистически, чтобы обрести знания. И писал я об этом также, чтобы продолжать свое образование. Как люди это используют, мне безразлично». Ему это было ясно еще 48 лет тому назад: «Все идет правильно и хорошо, — пишет он фрау фон Штейн, — правда, во всем этом нет ничего важного или трудного, но поскольку я, как ты знаешь, рассматриваю все это как занятие, то и оно имеет для меня достаточную привлекательность». Он впитывал все содержания бытия, чтобы формировать посредством них свое Я. Однако в этом «эгоизме» не было ничего сомнительного в нравственном отношении, ибо совершенствование своей личности являлось для него объективной нравственной задачей, совершенно такой же, какой она могла быть, если бы речь шла о других лицах. Собственное образование отнюдь не было для него просто накоплением материалов знания и умения, а означало, что с их помощью он все больше становится «образом», т.е. существованием, которое противостояло другим и самому себе как объективный элемент мира. Он хорошо знал, что человек, будучи субъективным, направленным на самого себя существом, не может как бы из самого себя достигнуть объективной значимости, знания самого себя как элемента мира, что для этого он должен сначала превратить себя в сосуд мира, вбирающий и отдающий. Поэтому он и должен был неустанно учиться и неустанно созидать, должен был как бы проводить через себя бытие, чтобы стать причастным его объективности. Чем больше его субъективное Я наполнялось материей мира, чем богаче и вернее отражалось в нем бытие, тем больше он сам становился объектом, тем родственнее, тем ближе становился он объективному бытию. Двойной смысл «образования» находил здесь свое выражение: тем, что он, учась, исследуя, производя, повышал свое образование, он «образовывал» себя, т.е. формировал свое субъективное Я в объективный образ; им он не только был, но его он видел противостоящим себе как обретшее форму содержание. Это высокое сознание позволяло ему называть свои произведения, в таком же смысле, как он раньше говорил о своих «эгоистических» занятиях, просто личной исповедью. «Мои работы всегда только сохраненные радости и страдания моей жизни», — пишет он в 26 лет, а спустя 40 лет: «Мое самое серьезное дело теперь — новое издание следов моей жизни, которые, чтобы дитя имело имя, принято называть произведениями». Лишь тот, кто видит себя как субъекта столь объективным, может говорить о результатах своей объективной деятельности.



ти как о чем-то столь субъективном. И поэтому нет ни малейшего противоречия только что сказанному, если он в старости говорит как будто противоположное: «Что я такое? Что я сделал? Я собрал и использовал все, что я видел, слышал, наблюдал. Мои произведения созданы тысячью различных индивидов; невежды и мудрецы, глубокие умы и глупцы, детство, зрелый возраст, старость предоставили мне свои мысли, свои способности, свою надежду и характер бытия; я часто собирал урожай с посеянного другими. Мое творчество — творчество коллективного существа и носит имя Гёте».

С годами единство субъекта и объекта, жить в соответствии с которым и провозглашать которое составляет метафизический смысл его существования, достигает своей высочайшей и чистейшей зрелости. После того как акцент во всем его мышлении и поведении полностью переместился в уравнениях на сторону объекта, субъект может, исходя из этого, вновь получить всеобъемлющее значение — даже его сообщениям о самых объективных естественноисторических исследованиях может быть, как известно, придана автобиографическая форма. В молодые годы это было бы субъективацией, теперь же об этом не может быть и речи, его субъективность — лишь средоточие проявлений предметности, а он со всеми содержаниями, судьбами, опытами для себя — предмет объективного наблюдения и переживания, а тем самым и объективной оценки. Так он говорит, например, о «свойственной природе человека» склонности считать явления более родственными друг другу, чем это допускает их действительное сходство: «Я замечал, что часто совершаю эту ошибку». Другой раз он говорит о направленности созерцания природы, которое переходит от впечатления целого к рассмотрению частей, следующее: «При этом я прекрасно сознаю, что этот способ исследования природы, так же, как и противоположный, подвержен определенным особенностям, даже определенным предрассудкам». В старости он часто спонтанно признает субъективность своего познания — она стала для него также объективным феноменом. Автобиографический трн Гёте в старости — особая форма исповеди, к которой художники как будто вообще склонны в старости; нет необходимости приводить примеры того, как часто поздние творения больших художников являют собой исповеди, обнажение субъективного ядра души, вокруг которого уже нет оболочки, нет стыдливости, ибо субъект уже чувствует себя свободным от своей субъективности и сопричастным высшему, предчувствованному или внутренне созерцаемому порядку. «Ста-

рость, — сказал как-то Гёте, — это — постепенное отступление из явления»; а это может также означать как то, что сущность сбрасывает свою оболочку, так и то, что она уходит из состояния открытости в последнюю тайну; и, может быть, следует признать первое, поскольку признается второе. Гёте ощущает свое личное существование в таком глубоком и с годами становящемся все более глубоким единстве с природой и идеей вещей, что каждое его сообщение естественнонаучного или художественного характера близко по стилю и тону рассказу о личном переживании, будто каждое открывшееся ему положение вещей является новой ступенью его глубоко внутреннего развития. «Человек, — говорит он в эти поздние годы своей жизни, — видит мир только в себе и себя только в мире. Каждый новый предмет, внимательно созерцаемый, открывает в нас новый орган». И лишь с другой стороны открывается это величайшее единство в том, как Гёте в старости противостоял своей жизни; и это — самая великолепная из всех известных нам объективация субъекта. Ведь не только прошлое, которое он мог рассматривать как завершившееся, стало для него чистым образом, но и только что пережитый день был таковым, даже самый момент переживания был для него объективным событием — не только в смысле одновременного самонаблюдения, раздвоения сознания, которого несомненно часто и не было, во всяком случае это происходило не чаще, чем у других людей, — дело в ином, в том, что внутренний тон переживания, то, как оно непосредственно субъективно проходило, носило характер объективности. Все, что он думал и чувствовал, было для него событием, будь то восход солнца или созревание плодов; он не только противопоставлял Я как познающее переживаниям как познаваемым, но переживание было с самого начала включено в космический процесс, что, быть может, в абсолютном совершенстве символизируется в образе Макарии. Объективными стали для него не только отдельные содержания жизни, но, так сказать, самый процесс жизни — и для этой объективации он не нуждался более в форме противопоставления. Категория, под которой он переживал себя, утратила остроту своей противоположности, ибо это была та же категория, под которой самодовлеюще разворачиваются события в космосе.

Однако это единство содержит элемент или предпосылку, которые на первый взгляд противоречат именно глубине его корней. Через всю жизнь Гёте с самых ранних лет проходит некая отрешенность, которую он часто высказывает и подчер-

кивает. Включенность в действительность и идею бытия в его целостности, непосредственная самоотдача и саморасходование жизни в уверенности, что этого достаточно для удовлетворения нормы объективного порядка, — эта основная формула гётевского существования как будто постоянно сталкивается с чувством необходимого отказа, воздержания и самообладания. Сказанное в 33-летнем возрасте указывает, может быть, хотя и не прямо, на возможное разрешение противоречия: «Могу Вас уверить, что даже когда я счастлив, я живу в постоянной отрешенности и ежедневно вижу, что, несмотря на все усилия и весь труд, совершается не моя воля, а воля некоей высшей силы, чьи мысли не мои мысли». Здесь, правда, элементы пребывания в еще неразрешенной проблематике: субъективное волеие и чувство, которые ощущают себя призванными во вхождение в находящийся вне их объективно более высокий порядок и достигают этого только в форме отречения. Но смысл этого отречения, самый общий, проходящий через всю его жизнь, представляется мне только в том, что лишь на этом пути ему удавалась объективация его субъективного Я. Ему постоянно приходилось преодолевать себя, чтобы интенсивность, непосредственное блаженно-неблаженное течение его жизни могло стать объективным. Самоопределение и объективация не были последовательностью двух актов, а одним актом, рассмотренным с двух сторон. К пламенным устремлениям его души очень рано присоединилось самоопределение, чтобы придать им форму. Его душа обретала свое совершенство в том, что она, выходя за пределы чисто субъективной жизненности, становилась самой себе объектом, даже, так сказать, самой по себе объектом; и достигала она этого в форме постоянного самопреодоления, все более осознаваемого господства над собой. Это было не разрывом его жизни, а ее единым характером. Если он достиг упомянутого выше «образования», «становления образом» тем, что он привносил и вводил в свое личное развитие все больше объективного материала мира, то позже он очень хорошо знал, какое строгое ограничение требуется для этого: образование — это духовное отражение тайны организма, придающего себе вместе со своим ростом свою форму, т.е. свою границу. «Каждое образование, — говорит он в 70 лет, — тюрьма, железная решетка которой раздражает проходящих, на ее стены они могут натолкнуться; занимающийся своим образованием, запертый в этой тюрьме толкает сам себя, но результат этого — действительно обретенная свобода». И его отношение к природе, его постоянное упорство и восторженное проникно-

вание в нее наряду с готовностью остановиться перед ее последними тайнами, с убежденностью в том, что существует нечто недоступное исследованию, — т.е. жизненное единство отдачи и отрешенности. Готовность отступить от себя, посредством которой он находил свое объективное бытие, была одновременно отречением от себя, отречением от того, чем субъект хочет быть и хочет наслаждаться, пока он пребывает в самом себе. Быть может, однако, внутренняя связь этих жизненных ценностей обратная. Быть может, — на это можно лишь отдаленно намекнуть — самопреодоление и отречение для него лишь изначальный феномен его нравственной человеческой природы, а все названное мною объективацией его как субъекта есть лишь следствие, лишь созерцаемо позитивное этого изначального феномена, позитивное, в котором должен был найти свое выражение особый характер ценности этой отрешенности, ибо она ведь не была аскезой. В отрешенности мы обычно подчеркиваем и ощущаем момент страдания. Однако для Гёте этот рефлекс чувства был совершенно не существен. «Отрекающийся» — это человек, придающий своему субъективному бытию форму, посредством которой он вообще может войти в объективный порядок общества или космоса; или, если рассматривать это с другой стороны, — как только человек захочет возвыситься над простым процессом своего существования и придать ему форму, в которой он созерцает самого себя как объект, как элемент мира, он должен прийти к отрешенности. Форма всегда есть ограничение, отказ от находящегося по ту сторону границы; только посредством формообразования возникает каждое прочное, соответствующее миру бытие, которое противостоит субъекту и образ которого должен придать себе субъект. Самообладание и отрешенность, которые без отношения к чему-либо определенному и без упоения страданием проходят как общее предназначение существования через всю жизнь Гёте, предстают нам в виде этической основы или этической стороны самой общей формулы его развития.

Быть может, это следует выразить, исходя из большей всеобщности смысла жизни, а не только с этической точки зрения. «Гармония существования», под эгидой которой складывался жизненный идеал Гёте, отнюдь не являет собой нечто однозначное. В наиболее распространенном понимании она предполагает идею, практическую, религиозную, теоретическую или эмоциональную, к которой отдельные энергии и содержания личности относятся как соответствующие ей, открывающие ее, вследствие чего жизнь в целом настраивается на один идеаль-

ный или реальный тон. Это требует самообладания и отречения, так как направленные во все стороны силы и потребности индивида не имеют сами по себе форму, требуемую отличной от них идеей. Однако подобные отречения и сокращения потребностей нашего существа не полностью органичны, ибо они возникли не из собственных внутренних условий роста, и их структура гармонична, исходя не всецело из данной индивидуальности, а из идеи, как бы внешней по отношению к ней, хотя этот смысл «внешнего» отнюдь не исключает глубокую внутреннюю связь и сращение. Но гармония личности соответственно гётевской норме имеет явно другой основной тон. Для его метафизического оптимизма она определяется, исходя из способностей человека, другими словами, гармония — это название их полного развития, негармоничное для Гёте — с точки зрения данности человека — захиревшее, одностороннее, не вполне развившееся несовершенство «энтелехии». Но и это означает ограничение более, чем в одном смысле. Прежде всего это не какое-либо ограничение самости, о котором речь шла выше, а ограничение самостью. Ибо она окружена разного рода притязаниями, иллюзиями, к ней относящимися, которые слиты с тем, что мы являем собой изнутри, как бы на его периферии; подлинное Я, которое вначале, как кажется, охватывает все это, должно подчас еще учиться ограничивать себя собственным объемом, отрекаться от стремления быть всеобъемлющим и лишь посредством этого отречения приходить к своей самости. Гёте не раз говорит, что «большинство» художников «очень любят преступать предел, положенный природой их таланту», и что редко кто-либо «ограничивается» тем, на что он способен. И еще более решительно: «Тот, кто хочет быть всеобъемлющим, не станет ничем; ограничение художнику столь же необходимо, как каждому, кто хочет сделать из себя (!) что-либо значительное». Каждый, кто, подобно Гёте, берет норму жизни из самой жизни, может только самой жизни предоставить провести ограничительную линию, требуемую этой нормой и внутренней гармонией: совсем не первично и не разумеется само собой, что мы — мы сами, и делаем лишь то, что исходит от нас, но и это, и именно это, возможно лишь посредством ограничения и отрешенности. Между тем требование полного развития всех данных человеку сил, которое приводит к гармонии личного бытия, отнюдь не означает, что каждому влечению может быть дана свобода беспорядочного роста. В каждом из них есть то ограничение, которое накладывает на него необходимость согласованности многого в единстве орга-

нического саморазвития. В этом вновь обнаруживается тесная связь мотива ограничения с решающей формой гётевской жизни. Тот, кто хочет воспитать себя для какого-либо дела, совершает ограничение необходимых для этого влечений и сил как бы извне, ибо такое требование ставит не сама жизнь, а идея, сколь она ни адекватна жизни. Однако кто, как Гёте, формирует свое *бытие*, тот ограничивает все силы и влечения лишь в соответствии с той мерой и формой, которые они сами обретают или обрели бы, если бы их можно было определить посредством их положения в целостности данной личности и их отношения к ее центру. Здесь самоограничение достигает своего наиболее чистого смысла. Не ради какой-либо цели, а ради единства и совершенства всего несущего ее бытия, а следовательно, в конечном счете ради самой себя, отказывается каждая энергия, каждая тенденция от чрезмерности, к которой намеревается привести ее присущий ей, но чуждый ее подлинному смыслу эгоизм. Таким образом, ее ограничение происходит именно из той силы и того центра всего ее существа, из которых возник ее рост. Следовательно, потому, что Гёте не хотел «стать» таким или иным, а хотел лишь достигнуть того совершенства, которое было предназначено только ему и предназначено вместе с его реальностью, его самоограничение было органическим, изнутри определенным процессом, а его самовоспитание было столь же естественно присуще его саморазвитию, как любая страсть или продуктивность. «Тот, кто рано познал обусловленность, — говорит он, — легко достигает свободы; тот, кого условие поздно заставляет признать себя, обретает лишь горькую свободу», ибо условие, обусловленность, отречение должны изначально присутствовать в жизненном развитии, которое ведет человека к чистому бытию-самим-собой, т.е. к «свободе»; если организм уже сложился, когда обусловленность ему «навязывается», то она уже не может вклиниться в него, а остается ему чуждой, дисгармоничной, «горькой».

Но и его самоопределение было направлено на некий постоянный объект, который не только являл собой определенное содержание, но и ощущался им как общее, формальное, развивающееся из души как таковой состояние, — на стремление. Он первым, быть может, понял, что стремление есть вообще связанная с нашим существом функция, «освободиться от которой нам не дано»; в его натуре изначально было, по его собственному признанию, слишком много такого стремления, и в зрелом возрасте он старался «решительно бороться с этим». Характер этой борьбы тесно связан с его общей жизненной тен-

денцией. Полностью приведенная выше цитата гласит: «Поскольку человек избавиться от стремления не может, то полезно направлять его на определенный объект». Этим он не хочет сказать, что таковым должно быть лишь нечто достижимое. Он хорошо знает, что тем самым отрицалась бы сама сущность стремления, что оно стало бы просто проявлением волевой телеологической разумности. Так, в наброске к «Поэзии и правде» сказано: «Никто, чем бы он ни обладал, не может жить без стремления; но подлинное стремление должно быть направлено на недостижимое, мое было направлено на изобразительное искусство». Следовательно, он рекомендует не рационалистическое ограничение стремления, которое именно потому, что он видел в нем типически-формальную функцию души, должно выходить за пределы каждого возможного материального удовлетворения, а лишь его направленность на «определенный объект». Главный мотив его жизни — не позволять ни одной душевной энергии просто вибрировать вхолостую, искать для каждой связь, подобие и опору в объективном мире — этот мотив, на котором зижделось все равновесие, все гармоническое и плодотворное отношение его субъективности к бытию, стал решающим и здесь. Даже если аффект, такой, как стремление, прорывается из внутренней глубины субъекта и пребывает в нем, как основная функция его жизни, он разрушил бы субъект, если бы перед ним в объективном бытии не стояла цель, хотя и недостижимая. Поэтому очень показательно следующее: «Ложные чувственные тенденции — это своего рода реальное стремление; оно все-таки лучше ложной тенденции, выраженной как идеальное стремление». Реальное стремление, хотя и его мир утолить не может, все-таки как-то связывает нас с миром; идеальное же отрывает нас от мира, поскольку оно остается просто субъективным состоянием и именно его ощущает и представляет как порыв к абсолютному, который как бы минует данный в качестве объективного мир.

Это, вероятно, и служило глубоким основанием гётевского неприятия романтизма. В наше время принято представлять его отношение к романтизму как положительное, считать, что он испытал сильное влияние романтической школы. Мне представляется, что имеющиеся данные отнюдь не подтверждают эту тенденцию. То, что он воспринял в романтизме, было лишь акцидентально связано с этим направлением, а тот специфический акцент, которым это направление обогатило историю духа, неизбежно должен был им восприниматься как «ложная тенденция». Я определю пункт, на который, по моему мнению,

падает этот акцент, сначала в самой общей форме и, как может показаться, не очень точно: романтизм стремится положить в основу жизни и всей ее совокупности, более того, всего переживаемого мира вообще, душу; он — лиризация кантовского идеализма, а тем самым инверсия его тенденции. Романтическая душа хочет как бы вползти во все индивидуальное многообразие вещей и лишает этим действительное его собственно права; действительное становится, с одной стороны, лишь ее средством, что находит свое выражение в ее явной направленности на наслаждение, с другой — ее противоположностью, что составляет сущность ее специфической «иронии». Однако именно сила, с которой душа здесь вибрирует в самой себе, выводит ее движение за ее пределы, причем, что понятно само собой, не к тому или иному единичному, как к чему-то определенному, а к бесконечному или к абсолюту. Что душа и сама есть бесконечное, поскольку она — априорность всего конечного, находит свое выражение в том, что она ощущает единственно родственным себе бесконечное, понимает ли она это в религиозном смысле или как-нибудь иначе. Она ищет непосредственного отношения к этому бесконечному, и это представляется мне подлинным ядром ее чувства жизни, которое ведет к двум следствиям, и оба они одинаково противоположны гётевским оценкам. Из этого, прежде всего, проистекает глубокая внутренняя бесформенность. Форма — всегда граница и тем самым конечность, она стоит между самым по себе бесформенным субъектом и столь же бесформенным бесконечным; поэтому там, где она совершенна, — в большом искусстве, в ставшем истиной мышлении, в нравственной деятельности — форма есть подлинный посредник между субъектом и абсолютом. Гёте был научен жизнью — или полагал во всяком случае, что научен благодаря влиянию на него классического искусства и науки — тому, что непосредственное отношение между субъектом и абсолютом лишь обманчивый идеал, что между ними должны стоять знание и деяния, пребывающие в сфере конечного и формы. Романтическая же душа при всей ее любви к совершенным формам в силу суверенной субъективности, лежащей в ее основе, вообще могла иметь последнее глубоко внутреннее отношение только к бесконечному и должна была поэтому проходить мимо инстанции ограниченных, т.е. обладающих формой, единичностей, отказываться от уважения к ним и от работы над ними. Она избирала для себя пункты по обе стороны той области, в которой Гёте в конечном счете нашел решающий ценностный смысл своего существования.



К этому присоединяется второе, для нас еще более важное следствие. То непосредственное отношение к бесконечному или абсолюту не означает для романтизма, в отличие от религиозной мистики, обретенное обладание, лишенное различий слияние души с бесконечным, — романтизм остается на стадии стремления; и не потому, что эта цель вообще может быть достигнута лишь в приближении, а потому, что эта стадия ощущается, как нечто окончательное, сколь ни парадоксально это звучит, как нечто удовлетворяющее, как естественное состояние романтической души. «Стремление» представляется мне типичным аффектом романтизма, причем вследствие характеризованной здесь его направленности — «стремление идеальное»; но там, где душа кружит только в самой себе и все-таки знает о бесконечности вне себя, которую ей хотелось бы объять, стремление есть неизбежное и центральное выражение всего ее состояния. Что для романтической души стремление есть аффект *как таковой*, пожалуй, наиболее чисто и убедительно показал в стиле своей музыки последний великий романтик Роберт Шуман. Именно такое несубстанциализованное стремление преодолевал долгой работой Гёте; именно в нем остается в плену душа, если знание и деятельность не создают ей мостов в бесконечность. Нет сомнения в том, что Гёте, вероятно, в большей степени, чем многим другим людям, ведомо было стремление — до путешествия в Италию оно едва не погубило его. Но его спасла именно Италия — та Италия, которая впоследствии только в результате сентиментальных недоразумений могла превратиться в почву, питающую романтические чувства. Казалось бы, в Италии много романтических элементов: поросшие плющом руины дворцов, виллы в темных кипарисовых рощах, остатки былого великолепия. Однако Гёте правильно понял, что во всем этом нет ничего романтического, ибо на этой почве нет места *стремлению*, она такова, как она есть — действительность, форма, настоящее и не «стремится» ни к идее, ни к чему-либо еще. Глубочайшая сущность гётевской жизни есть, очевидно, в значительной степени преодоление стремления, связанное с Италией спасение от него, придание формы и этому опасному элементу жизни, угрожающему нам бесформенностью и бесплодным взиранием на проблематический абсолют: те «определенные объекты», на которые он считал необходимым направить стремление, освободили его от такой проблематики, подчинили и этот аффект закону развития его жизни, направленному на деятельность и познание, без того, чтобы была парализована и утрачена заключенная в ней

сила. Таким образом стремление одновременно преодолевается и делается плодотворным — романтизм оттого и был ему столь неприятен, что он застревал в стремлении и именно поэтому ничего существенного из него создать не мог. Душе не следует просто кружить в себе, это направляет ее — и здесь мы непосредственно подходим к очень глубоким и темным связям, на которые Гёте лишь вскользь намекает, — к бесформенному абсолюту; в нем стремление может затеряться, но обрести в нем ничего не может — ситуация, в которой конечным выходом для романтиков мог быть только католицизм, в нем они могли найти опору, ибо он давал единственный способ соединения непосредственного и опосредствованного отношения к абсолюту. Ведь Гёте знал, что никто не может жить без «стремления», однако стремление можно сравнить с теми силами природы, которые человек может ввести в сферу своих ценностей не непосредственно, а только в преобразовании. Поэтому незадолго до смерти он вновь формулирует свой приговор, не прямо относя его к романтизму, но имея в виду воспитанное им слабое, угнетенное молодое поколение, следующим образом: эта молодежь восхваляет «стремление как последнее во всем». И это является решающим. Стремление не должно быть «последним», т.е. душа не должна парить только в себе и как следствие этого ничего не знать, кроме непосредственного отношения к абсолюту. Поскольку душа принадлежит бытию в целом, она должна, познавая и действуя, обрести к *нему* свое отношение, и последняя тайна ее жизни состоит в том, что лишь при подобной ограничивающей, формирующей «определенности» она окажется на истинном пути как к самой себе, так и к бесконечному. Таково одно из последних решений Гёте жизненной проблемы: надлежит преодолеть стремление в качестве простой, данной жизнью, но в себе еще пустой силы посредством его «определения»; будучи, вероятно, самым глубоким самопреодолением его жизни, это преодоление свидетельствует одновременно о ее образцовой гармонии; ибо по мере того как это самоопределение осуществлялось посредством труда в мире вещей и форм, мыслей и свершений, его душа именно благодаря этому всегда находила свой путь к себе.

Жизнь Гёте была в высшем, можно даже сказать, в метафизическом, смысле настоящим. Так же, как он жил «Здесь», в котором человек только и может «ориентироваться», он жил и «Теперь»; «Здесь» и «Теперь» — его плодоносная почва. И где же еще, если не в настоящем, должен был жить человек, который пребывал в столь неустанном развитии, что в ответ на за-

мечание, будто его слова противоречат сказанному им раньше, возразил — он прожил восемьдесят лет не для того, чтобы каждый день говорить то же, что в предыдущий! Если стремление было предметом его души в его преодолевающем будущее отношении, то предметом его отношения к прошлому было воспоминание. Принято, правда, считать, что Гёте легко забывал прошедшее, мирился с ним, спокойно отбрасывал затруднения, в которые превращаются последствия наших поступков, избегая всяких оглядок на прошлое и связанные с ним переживания, как только это могло помешать способности видеть и продвигаться вперед. Его считают свободным от того, что называют излишними страданиями, — поскольку для достижения жизненных целей большинства людей в них нет необходимости; с одной стороны, это существенный ингредиент восхищения, с другой — моральной сдержанности по отношению к гётевскому «искусству жить». Тем не менее я полагаю, что этим Гёте приписывается поверхностность, которую скорее следует отнести к такого рода толкованию; напротив, Гёте, как мало кто другой, глубоко и тяжело страдал от совершенного в прошлом и постоянно ощущал бремя и последствия своих поступков. Через мир его мыслей все время проходит мотив духов, от которых, однажды их вызвав, невозможно освободиться; мотив «второго», рабами которого мы являемся, даже если «первое» и зависело от нас; мотив демонов, от которых «трудно избавиться»: «строгие духовные узы разорвать невозможно». «Ужасно, — пишет он из Рима, — как меня раздирают воспоминания», и через срок лет: «От того, что связано с человеком, освободиться невозможно, даже если это отбросить». А в одном месте «Маскированных шествий» он говорит о духах следующее:

*«— Wenn man sie nicht stracks vertreibt,  
Sie ziehen fort, ein und der andre bleibt  
In irgendeinem Winkel hängen  
Und hat er noch so still getan,  
Er kommt hervor in wunderlichen Fällen»\*.*

Распространяя это настроение на сверхиндивидуально-историческое, он превозносит Соединенные Штаты прежде всего за то, что они свободны от «бесполезных воспоминаний», и желает их будущим поэтам, чтобы их миновали «рассказы о при-

---

\* Если их сразу не прогнать, они уйдут, но кое-кто останется висеть в каком-либо углу, и хотя он притаился, он появится в странных случаях.

видениях». То же звучит, когда он совершенно афористически, без какого-либо обоснования или вывода пишет: «Все мы живем прошлым и гибнем от прошлого»; таким образом, «жизненное правило»: «Если хочешь прожить славную жизнь, не заботься о прошлом», — проистекает, как большинство жизненных правил, из горького противоположного опыта. Или можно в самом деле серьезно полагать, что Гёте хотел без всяких оговорок назвать свое существование «славной жизнью»? Множество подобных высказываний не может быть случайным. И когда они встречаются в поэтических произведениях, они отличаются от окружающего своим особым характером, который обнаруживается в некоторых гармониях или тактах у Бетховена: каждый полностью входит в объективную связь пьесы, полностью понятен и необходим с точки зрения ее чисто музыкальной логики, — но вместе с тем указывает и на совершенно иное измерение, на измерение субъекта; хотя кажется, что он находится на данном месте лишь ради того, что ему предшествовало, и того, что за ним следует, откуда-то, как бы снизу и изнутри, именно в нем восклицает душа; в чисто музыкальной последовательности, которая проходит и через него, он разрывает музыкальную ткань и мы взираем непосредственно на муки живущей под этим души. Так действуют у Гёте те места, каждое из которых играет свою необходимую роль в художественном произведении, но через которые одновременно прорывается пережитое вне искусства. И так же, как он постоянно боролся с петлями и западнями, с помощью которых его хотело поймать будущее в форме стремления, он боролся и против опасностей, которыми угрожало ему прошлое. Его счастливый инстинкт преодолевал прошлое посредством перенесения его в настоящее. Он испытывал своеобразное желание увидеться с женщинами, которых он любил, спустя долгое время после разрыва с ними: так было с Фридерикой, так было с Лили; и этому полностью соответствует следующее высказывание: «В какой степени присутствие предмета любви лишает воображение его разрушительной силы и превращает тоску в спокойное созерцание, мне известно по ряду важнейших примеров». Для этого человека с его ни с чем не сравнимой, требующей созерцания фантазией, граница которой подчас сливалась с галлюцинацией, прошлое жило в форме «демонов», «духов», от мучительного присутствия которых невозможно избавиться. Но против духов есть только одно средство — действительность. От того, что нас пугает в форме видения, нас освобождает именно оно, как только мы увидим его в действительности. «Действительность, — пишет он уже в

27 лет, — я большей частью могу вынести; грезы же могут меня размягчить, как только им вздумается». Постоянное стремление к созерцанию, проходящее через всю духовную жизнь Гёте, является не только выражением его художественной натуры, которая в созерцании мира еще раз как бы физически совершает свое единение с ним, что составляет метафизическую сущность гения, — оно служит также и противовесом темным силам души, светом настоящего, рассеивающим тени прошлого. Помимо этого особого способа излечивать воспоминания настоящим Гёте в некоторых, быть может, во многих, случаях просто насильственно освобождался от них: *это было ему необходимо*. С годами это стало для него как бы органической функцией, и поэтому он мог в старости говорить об этом в как будто легком тоне: «Следует помнить, что с каждым вздохом через все наше существо проходит эфирная лете́йская струя, и мы лишь в некоторой степени вспоминаем о наших радостях и едва помним о наших страданиях. *Этот высокий Божий дар я с давних пор умел ценить, использовать и увеличивать*. Поэтому, что касается ударов и пинков, которыми нас награждала судьба, возлюбленные, друзья, противники, то воспоминание о них у людей решительных и хороших быстро улетучивается». Видеть в этом холодный, эвдемонистический згоизм в высшей степени поверхностно; это означало бы не замечать тяжести, которую он испытывал от пережитых потрясений еще в воспоминаниях о них и их продолжающемся воздействии, и видеть лишь громадную силу сопротивления, которая действительно одержала победу в его творчестве, в зримом исходе борьбы. Эта жизнь, безостановочно продвигавшаяся к новой объективной деятельности, к новому субъективному самоформированию, должна была быть в каждое мгновение полностью самой собой, полностью своим настоящим. Гёте отстранял от себя тоску и воспоминания, которые, несомненно, были для него более волнующими и соблазнительными, чем для большинства из нас, и в этом было величайшее самопреодоление, триумф над собственным Я и в форме будущего и прошлого ради этого Я в его подлинной, высшей и творческой жизни.

Самоограничение, самопреодоление в его существовании, которое находило свои постоянные задачи в воспоминании и стремлении, нерасторжимо связано — на это достаточно лишь вскользь указать — с его постоянной потребностью отдавать себе отчет в своих поступках. Ни одно другое понятие не связывает столь непосредственно, как это, теоретически-объективный образ с нравственной оценкой; ведь отдавать себе отчет в

своих поступках означает осуществлять единство знания о себе и оценку себя, видеть себя с той границы, по сю сторону которой мы должны удовлетвориться тем, что нам дано, и по ту сторону которой лежит необходимость отречения. Основная метафизическая воля созерцать и переживать свое субъективное Я как нечто объективное не могла глубже и полнее отразить свое этическое напряжение, чем в способности отдавать себе отчет о самом себе, в котором сознание собственной действительности и сознание границы, строгое соблюдение которой придавало жизни ценность и форму, совершалось в акте длиной в жизнь.

## Глава VII Любовь

**Г**ёте принадлежит к тому типу мужчин, в жизни которых в силу их природного склада женщины играют значительную роль. Это отнюдь не следует понимать в том смысле, что в его жизни особое место занимали эротические страсти и опыт. Гёте был далек от мужчин того типа, для которых реальное отношение к женщинам играет главную роль, — от раба женщин и от Дон Жуана. В ткань его существования женщина всегда вплетала лишь нить, хотя эта нить едва ли когда-нибудь обрывалась. Однако Гёте решительно отвергает возможность того, что жизнь могут заполнить отношения к женщинам: это приводит «к слишком многим сложностям и мучениям, которые нас изматывают, или к полной пустоте». Следовательно, независимо от действительных отношений некоторые мужчины обладают особым знанием женщин, образ и значимость женской сущности для них в известной степени элемент их собственной природы. Ницше, который, насколько нам известно, никогда не имел эротических связей и по его собственному признанию «никогда не добивался расположения женщин», тут же добавляет: «Но могу ли я осмелиться высказать предположение, что я женщин знаю? Это входит в мое дионисийское приданое!» И исходя, вероятно, из того же, Рафаэль на вопрос, где он находит модели для своих прекрасных женских образов, ответил, что он совсем не пользуется моделями, а следует «известной идее, которая возникает в его духе». А Гёте в старости

признается: «Моя идея женщины не абстрагирована из действительности, она мне дана от рождения или возникла во мне, Бог ведает, как». В том, что Гёте проявлял в своих отношениях с женщинами, с которыми он действительно общался, осведомленность в практической психологии, я отнюдь не уверен. Характер Лотты Буфф, художественный образ которой он нарисовал с такой глубиной и потрясающей правдой, он, по собственному признанию, никогда не «стремился понять» — для этого он ее слишком любил. А то, что он более чем через сорок лет выбрал в невестки Оттилию фон Погвиш, свидетельствует о поразительном отсутствии психологической проницательности. То, что этот столь щедро одаренный природой и почти все время испытывавший эротическую взволнованность человек испытывал мало счастья в любви — ведь бросая взгляд на свою восьмидесятилетнюю жизнь, он говорит об «ударах и пинках» которыми «нас награждала судьба и возлюбленные», — может объясняться, помимо других глубин его существа, проникнуть в которые мы попытаемся ниже, и этим свойством — ошибаться в своем знании женщин, в общении с ними. Мужчины такого типа в самом деле не проявляют особой наблюдательности в своем понимании женщин; они обладают «врожденной» «идеей женщины», знанием «прообраза», который Гёте видит в каждом органическом существе и описывает как «закон, обнаруживаемый в явлении только в виде исключений».

Поэтому для поэтического изображения, не останавливающегося на единичном явлении, такое знание женщин в известной степени предопределено и поэтому именно в нем Гёте видел обоснование того, что все его женские образы «лучше, чем встречающиеся в действительности». В самом деле, во многих гётевских женских образах есть своего рода завершенность, которой нет ни в одном из его мужских образов, некое совершенство бытия, выходящее за пределы отдельных проявлений и свойств. Во всех этих женщинах, в Лотте и Клерхен, в Ифигении и принцессе, в Доротее и Натали и ряде других ощущается это нерасчлняемое и в своих отдельных чертах неуловимое совершенство-в-себе, которое вместе с тем означает отношение к вечному и находит свое как бы понятийное выражение в вечно-женственном, поднимающем нас ввысь.

Поэтому нет никакого противоречия в том, что он, порицая женщин за то, что они «неспособны иметь идеи», одновременно утверждает, что может изобразить идеальное лишь в женском образе, что женщины — «единственный сосуд», в который он может влить свою идеальность. То, что они «не имеют» идей,

не препятствует тому, что для него они — «суть» идеи. Конечно, он видит отсутствие идеализма в отдельных реальных женщинах; однако тип «женщины», который в нем живет и составляет последний смысл и норму также и действительных несовершенных женщин, вполне может служить, как он однажды сказал, серебряной чашей, в которую мы помещаем золотые яйца. Это подобие символизирует, по-видимому, то, что являлось ядром его интуитивного представления о женщинах: что женщины суть нечто замкнутое, в себе единое, как бы более целостное, в отличие от занятых отдельными интересами мужчин, каждый из которых в лучшем случае повторяет в себе многообразие своего пола. Поэтому женщины, так сказать, по своей формальной структуре более предрасположены к «совершенству». Он считает лучшей похвалой женщинам следующее: «Ваши склонности всегда живы и деятельны, и вы неспособны, любя, пренебрегать». Для всех его женских образов, от женщин в «Геце» до Натали и Макарии, применима эта основная форма, которую они наполняют многообразным содержанием: внутренняя примиренность и сущностное единство элементов, которые в мужской природе пребывают в обособленности и часто в борьбе. Поэтому Оттилия определяет свою вину, которая заставляет ее уйти из жизни, не ее непосредственным содержанием, а словами: «Я сошла со своего пути». И не касаясь содержания, он именно этим обосновывает свое объяснение женской ревности: «Каждая женщина исключает другую в силу своей природы; ведь от каждой требуется то, что надлежит выполнять всему полу в целом». Понятно, что его духовная установка по отношению к женщинам меняется в каждую эпоху его развития в зависимости от отношения к форме *единства*, в которой происходит существование женщин. Когда он приехал в Веймар с душой, преисполненной хаоса разнообразных беспорядочных стремлений, страстно желая организовать свои силы и направить их в *единое* русло — последняя глубина его отношений с Шарлоттой фон Штейн, дававшая ему счастье и эмоциональное богатство, была, вероятно, связано именно с гармонической целостностью ее натуры, со спокойной прочной формой, в которой эта женщина примиряла все эксцентрические и диссоциирующие элементы жизни. Образ свойственной ей замкнутой целостности открывал перед ним путь к спасению от всего дикого и отклоняющегося в его натуре. Он ясно высказывает это следующим образом: он нуждается в ней, чтобы стать самостоятельным, целостным существом. Она была для него символом цельности и единства, как для Микеланджело Виттория



Колонна. «Ты единственная, — пишет он ей, — в тебя мне ничего не надо вкладывать, чтобы все найти в тебе». Поэтому он прославляет счастье, которое она ему дает, то, что он может быть с ней вполне *открытым*, тогда как у других людей отсутствуют те промежуточные тона, «которые у тебя звучат». То, что он ощущал как глубочайшую сущность женщин, предстало ему здесь в совершенстве по ту сторону от обычного фрагментарного осуществления и встретилось ему в тот период, когда его собственное развитие нуждалось в опоре и образце в виде такой формы жизни. С годами его внутреннее отношение к женскому принципу меняется. Часто встречаются критические суждения о женщинах в целом; при ближайшем рассмотрении все они сводятся к так называемому недостатку объективности у женщин. И это связано, быть может, со следующим: в юности Гёте — я предвосхищаю здесь выводы последней главы — господствует *эмоциональный* идеал, он как бы влечет его к прямому совершенствованию личного бытия и его целостности, и сознание этого совершенствования — не знание и деятельность, а чувство. Позже, и окончательно после путешествия в Италию, эта жизненная тенденция расходится по двум направлениям: научного познания и выражения себя в творчестве и деятельности. Тем самым его жизнь повернулась от субъективного к объективному. Однако если это обычно приводит к типично мужской разорванности, к отрыву отдельных интересов и видов деятельности от центра и единства внутреннего существования, то Гёте было даровано, что все объективное в его мышлении и деятельности оставалось полностью личным, биением пульса единой внутренней жизни. Эта единственная в своем совершенстве форма бытия и объясняет резкую антипатию в поздние годы его жизни ко всему чисто субъективному, антипатию, которую мы часто испытываем по отношению к преодоленным стадиям нашего развития. Изначальное и все-таки только теперь достигнутое единство его внутреннего существования наполнилось предметным содержанием — знанием о мире и деятельностью в мире, — по сравнению с которым всякое чисто субъективное, кружащееся в себе, отклоняющее объективные нормы существование представлялось ему в известной мере злым принципом. Тип женщины дал ему то, что мог дать, особенно с того времени, когда он предстал перед ним во всей своей созерцаемой чистоте в образе Шарлотты фон Штейн. Теперь же субъективное единство и целостность стали для него само собой разумеющимся состоянием, и решительный поворот к объекту требовал от него наполнения новым содержанием

ем и новым напряжением. В этом тип женщины уже не мог ему помочь, более того, ему необходимо было решительно отмежеваться от него как от символа пройденного периода, и поэтому он стал порицать женщин за отсутствие объективности, открытой ему новой эпохой его жизни; они вполне удовлетворены, говорит он, если им что-нибудь «нравится», не различая и не оценивая мотивы этого чувства; они требуют особого понимания, не стремясь к такому пониманию других; их легко уговорить перейти от одной точки зрения к другой; страдая, они готовы обвинить в этом объекты, а не себя, — в виде необходимого дополнения такой субъективности они становятся жертвой догматика и подчиняются одним условностям.

То обстоятельство, что его духовное отношение к женщинам и их оценка настолько следовали в их изменениях основной линии его развития, может быть как следствием, так и причиной того, что образ женщины представлялся ему не абстрагированным из эмпирических случайностей, а сверхиндивидуальным и связанным с последней сущностью его натуры. Однако поскольку это относится только к типу, к идее женщины, это отнюдь не проявляется в его отдельных реальных, связанных с женщинами переживаниях, в основе которых, как я предполагаю, лежало в значительной меньшей степени духовно априорное отношение к женскому принципу, чем его эротический темперамент. Правда, степень, которой переживания, связанные с его темпераментом, подчас достигали, казалась многим едва ли совместимой с духовностью его жизни.

Я не раз слышал от людей высокого духовного уровня и очень далеких от банальной чопорности сожаления по поводу той роли, которую эротический элемент играл в жизни Гёте. Эти люди исходили не из моральных соображений, а только из того, что преувеличенные эротические интересы и эротические переживания нарушали равновесие гётевской жизни, определяемой ее центральной идеей. В этих замечаниях несомненно проявляется инстинкт, ощущающий опасность, которую представляют собой эротические силы для каждой в высоком понимании целостной и продуктивной жизни. Ибо в одном случае стремления и их осуществления, присущие этой области, вплетаются в глубоко внутреннее течение жизни — тогда в ней неизбежно возникают помехи, отклонения, депрессии; причем возникают они прежде всего из-за глубокого внутреннего противоречия формы, которое состоит в том, что любовь — процесс непрерывный, пульсирующая динамика жизни, вовлечение в непрерывный поток сохранения рода, тогда как духовное бытие пре-

бывает в сфере в известном смысле слова безвременного, в сфере содержаний жизненного процесса, а не в самом процессе. В другом случае эротическая область обособляется от всех остальных сфер жизни, как особая область, при переходе в которую происходит превращение как бы в «другого человека». Этим, правда, устраняются все упомянутые помехи и отклонения, но целостность жизни осуждена тогда на жесткий дуализм; взаимодействие всех сил, в котором состоит их единство, разорвано и во всяком случае отчасти стерилизовано.

Однако ничего этого, как мы видим, не произошло с Гёте. Ни величие его творчества, ни несравненность его жизни в целом не дают основания для такой критики. Следовательно, проблема построения образа Гёте заключается именно в ответе на вопрос: почему эти следствия не проявились у него? И ответ на это может быть найден лишь в фундаментальных слоях гётевской жизни вообще.

Формула сущности, которая находит в Гёте свое наиболее чистое и яркое историческое выражение, всегда заключается в следующем: жизнь, полностью повинующаяся собственному закону, развивающаяся как бы в едином природном влечении, именно этим соответствует закону вещей, т.е. ее знания и творения, будучи чистым выражением внутренней, из самой себя вырастающей необходимости, вместе с тем формируются в соответствии с требованиями объекта и идеи. Гёте самым фактом своего переживания настолько внутренне формировал каждое подчиненное собственному закону содержание предмета, что оно как бы рождалось из единства самой его жизни. В соответствии с этим общим смыслом его существования складывалось и его эротическое содержание. Но и эти стороны его жизни, которые отражены в его письмах, доверительных беседах, в «Поэзии и правде» и в его лирических стихах, представляются как бы определенными его внутренней жизнью и необходимостью ее развития, подобно тому как цветок появляется на ветке в тот момент, когда этого требует ее движущая сила, и в той форме, в которой она это осуществляет. Нигде, даже в столь исключительных случаях, как в страстном увлечении Лоттой или Ульрикой фон Левецов, мы не ощущаем ту полноту самоотдачи, которая символизируется в эротическом переживании любовным напитком и часто особым эмоциональным тоном, будто то, что происходит, скорее нечто совершаемое с нами или над нами, а не проявление принадлежащей самой себе жизни. Из высказываний Гёте мы знаем, что во всех своих чувственных увлечениях он никогда не терял власти над собой. Об од-

ной красивой женщине, которая произвела на него сильное впечатление, он пишет Гердеру: «Я не хочу осквернять такой образом ощущением поверхностного вожделения». К этому можно также, помимо многого другого, отнести и сказанное им Эккерману о сдержанности по отношению к красивым актрисам, которые его очень привлекали и «в значительной степени шли ему навстречу». Однако эта определенность и придача волей определенной формы эротическому переживанию — лишь внешний и даже не самый важный феномен того более глубокого факта, что это переживание определялось его бытием, правилом и смыслом развития, следовавшего исключительно течению соков своих подлинных корней. И поэтому так же, как провозглашенная им, проходящая через всю его жизнь «отрешенность» была отнюдь не обеднением, а вполне позитивным принципом формы его жизни, и эта сдержанность в эротических переживаниях была не уклонением от любви, а врожденной формой этого чувства, идущей из источников его индивидуальной жизни. Благодаря его счастливой натуре вещи мира возбуждали его в общем не более чем возможность отдаться им дозволялась его волей и разумом — в высшем смысле слова, что делает понятным его любовь ко всем этим вещам — он мог не бояться ее. Это можно выразить и таким образом. Сколько бы ни находить в его жизни и в его творчестве субъективного, связанного с данным моментом или настроением, всегда остается чувство, что его жизнь в целом никогда не теряет своего преобладающего значения по отношению к находящейся в данный момент на поверхности ее части. Он в каждое мгновение живет в своем проявлении как целостность, и это придает всем его проявлениям поразительную соразмерность. То, что в нем считали холодностью, есть не что иное, как это уравновешение единичного целостностью жизни (поэтому оно должно было возрастать с увеличением продолжительности жизни). Эту форму принимает и его любовь, в ней происходит несравненное сочетание того, что весь человек отдается своему чувству, и именно потому, что он отдается ему весь, он всегда сохраняет господство над этим чувством как единичным; чувство любви никогда не превращается у него в обособленную сущность, какой часто становится эротическое переживание мужчины, оно действует как живой член организма, черпающий из всей совокупности его жизни силу и норму, — впрочем, это еще не значит, что и счастье. В общем Гёте во всяком случае обладал тем человеческим совершенством, что мог полностью отдаться своему чувству, быть полностью увлеченным, не выходя при этом из своего центра.

Такая примиренность обычно разделенных и взаимно снимающих друг друга жизненных точек или тенденций вообще свойственна гётевской жизни. Практический идеал, о котором он говорит в Эпимениде, — «уступчивость при сильной воле» — он неоднократно осуществлял в своих отношениях с другими людьми. Способность отдаваться и сохранять при этом себя, величайшая энергия и полная уступчивость — абсолютная способность и уверенность в смысле своей глубоко внутренней жизни, с одной стороны, и ежедневно меняющаяся «натура Протея» — с другой, — в этом синтезе ощущается общая великая формула жизни, обнаружить которую можно не непосредственно, а лишь в таких частичных, как бы отдельных проявлениях.

Правда, такой характер чувства как жизненного процесса грозит известной проблематичностью по отношению к своему предмету. Как правило, любовь даже в качестве чисто внутреннего события в отдельной душе воспринимается как взаимодействие; другая сторона, отвечая на нее или нет, даже зная о ней или не зная, является ее активным фактором, и при ее пусть даже идеальном участии это чувство возникает в любящем. В полной противоположности этому гётевская эротика ощущается как чисто имманентное событие, создается впечатление, что он один ответствен за происходящее; и поразительно, что в нем никогда не ощущаются сдержанность, эгоизм, невнимание к другим, обычно связанные с таким солипсистским переживанием любви. «Наши отношения, — пишет он в 37 лет, — должны доходить до самой глубины существования», «чтобы привести к чему-либо путному». И также: «Если нельзя любить безусловно, то с любовью дело обстоит уже плохо». «Лучше всего любовь, — пишет он в 62 года, — когда любящие еще думают, что любят только они и что никто так не любил и не будет любить». Любовь — «дар, который нельзя вернуть, и причинить вред или не защитить некогда любимое существо невозможно». В этом открывается, наконец, счастливая, глубоко определяющая гётевское существование гармония — между совершенно свободным, как бы лишь о себе знающим, лишь к самому себе прислушивающемуся сущностным развитием, с одной стороны, и требованиями, которые исходят от вещей и идей, — с другой. В словах Филины — «если я тебя люблю, что тебе до этого?» — полностью выражено единство обеих ценностей, идеальной и личной. На одной стороне здесь величайшая нежность, самоотверженность, по сравнению с которыми платоновское представление о любви как о среднем звене между владением и невладением кажется эгоистичным и поверхностным. За много

лет до того Гёте на деле доказал всю чистоту этой эротики: франкфуртские письма к Кестнеру, в которых он постоянно и совершенно открыто говорит о своей страстной любви к Лотте, принадлежат к самым совершенным имеющимся вообще в мире свидетельствам чистоты, благородства убеждений, нравственного доверия к себе и другим. Кажется, что здесь говорит сама идея любви во всей ее автономии, свободная от всякого стремления к владению и от всего случайного в человеке. Гёте сам может поэтому трактовать слова Филины в совершенно сверхличном изречении Спинозы: Тот, кто любит Бога, не может желать, чтобы Бог также его любил. Но, с другой стороны, в этом все-таки обнаруживается любовь, проистекающая именно из самого глубокого пласта личности, из ее абсолютного самобытия. Подобно тому как он действовал в своем творчестве в качестве «любителя», не думая о цели этого и о том, к чему это приведет, так и любовь была для него функцией жизни, нормируемой ее органической ритмикой, а не идеей, — с которой она тем не менее находилась в гармонии как бы посредством глубокого изначального с ней единства.

Этим определялось и его своеобразное отношение к предметам его любви. Во всех его отношениях с людьми была определенная черта, которую можно, пожалуй, назвать суверенной чуткостью, — внутренняя установка, возникающая там, где единая целостность человека постоянно остается источником и доминантой каждого его отношения; тогда отдача и сохранение дистанции, глубочайшее внимание к другому и господствующая уверенность в том, что при этом не будет утрачена своя сущность, — лишь две стороны одного акта. Так, в его отношениях с любимыми женщинами страстность, самоотверженность и рыцарство сплетаются с неким своеобразным *sachet*<sup>\*</sup>, — будто все они в сущности случайные поводы для того, чтобы пройти именно в данный момент необходимую стадию его внутреннего развития, будто каждая эротическая связь — лишь цветение, осуществляемое его собственными движущими силами, для которых женщина служит лишь весенним воздухом и весенним дождем. Если Карл Август однажды сказал, что Гёте всегда все вкладывал в женщин и любил в них только свои идеи, то в основе этого несколько неуклюжего высказывания в общем лежит то же, что в приведенных выше словах, сказанных Кестнеру по поводу сделанного кем-то описания Лотты: «Я действительно не знал, что все это в ней было, я слишком любил

---

\* Отпечатком (франц.).

ее, чтобы следить за ней». Решающее здесь то, что взаимодействие субъекта и объекта любви, которое даже при несчастной любви происходит в душе любящего индивида, для Гёте отступало на второй план, и его любовь была в большей степени вращающимся в себе чувством, эпохой, определяемой его индивидуальным развитием. И хотя это благодаря удивительному единству субъективного влечения и объективного требования в его натуре ни в коей степени не уменьшало преданность, страстность и самоотверженную нежность по отношению к любимому существу, — то этим его свойством все-таки объясняется частая смена предметов его чувства. Применительно к своей деятельности Гёте в разных формах и в разное время говорил, что в сущности не имеет значения, чем заниматься, все дело в том, чтобы применить свою силу, достигнуть наибольшей эффективности. Как ни парадоксально, но и эта основная максима его существования проявляется в его отношении к большинству женщин. Так же, как ему было безразлично, «делать ли горшки или миски», в этом смысле не имело значения, любит ли он Фридрику или Лили, Шарлотту фон Штейн или Ульрику. Конечно, его любовь была каждый раз иной, женщина не была для него, как для мужчины с грубой чувственностью, просто женщиной при совершенном безразличии к ее индивидуальности. Но то, что любовь приходила в данный момент, что она имела для него это ни с чем не сравнимое *sachet*, определялось не эротическим взаимодействием, а тем характером периодичности, который проявлялся именно в данный момент в соответствии с законом его развития. Он не был верен женщинам, потому что был верен себе. Однажды он делает очень странное замечание по поводу «так называемой большей верности женщин». Она объясняется, по его мнению, лишь тем, что женщины «не могут преодолеть самих себя, а не могут они это потому, что они более зависимы, чем мужчины». Этим он отрицает ценность той верности, которая возникает вследствие зависимости от другого человека, а не происходит из полной свободы индивида; каждое чувство должно проистекать из процесса собственной жизни, который, по его мнению, есть постоянное самопреодоление, построение более высокого, более совершенного бытия, как бы на развалинах прежнего. Тот, кто зависим, неспособен преодолеть себя, другими словами, глубокая внутренняя необходимость не создает для него новые содержания, новые повороты, пусть даже чувство привязано к прежнему предмету и с болью отрывается от него; мы знаем достаточно примеров того, какие страдания приносил Гёте даже

добровольный разрыв отношений с женщинами, которых он любил; его неверность была всегда самопреодолением, т.е. повиновением закону его развивающейся и возвышающейся над прошлым жизни. Насколько эта эротическая ритмика уходит в глубокое гётевское чувство жизни, становится очевидным при сопоставлении с одним из самых значительных его высказываний в 75 лет, о котором сообщает канцлер Мюллер: «Когда в числе ряда произнесенных тостов был провозглашен также тост за воспоминание, Гёте решительно сказал: «Я не принимаю воспоминание в вашем смысле. Обо всем великом, прекрасном, значительном, происходившем в нашей жизни, не следует вспоминать как бы извне, как о том, что следует поймать. Оно должно сразу же войти в наши внутренние чувства, соединиться с ними, создать в нас новое, лучшее Я и, вечно формируя его, продолжать жить и творить в нас. Не существует прошлого, к возвращению которого можно стремиться, существует лишь вечно новое, складывающееся из развитых элементов прошлого». В таком понимании жизнь преодолевает свою последнюю заостренность. Наши страстные переживания — и мы вместе с ними — уже не прикованы к определенному месту прошлого, на котором мы вынуждены искать их в прежней форме их бытия, они — пластичные элементы построения жизни, вновь начинающиеся в каждое мгновение. Хорошо, если такое построение оставит эти элементы без изменения и сохранит таким образом верность их содержанию; и в жизни Гёте это проявилось в его отношениях с Шарлоттой фон Штейн и с Христианой. Однако и там, где развитие требует решительных поворотов, неверность не есть просто мертвый перерыв в течении жизни, ее остановка как бы в пустом тупике; глубокая связь процесса жизни продолжается именно вследствие этого надлома в ее содержании; предшествующее не просто отвергается, что произошло бы, если бы оно было лишь воспоминанием о прошлом, но — поскольку оно само полностью определено жизненностью Я — оно может, вечно преобразовывая и преобразовываясь, содействовать созиданию в нас «нового, лучшего Я». Женщины были для него объектами того мнимого эгоизма, Я которого в действительности есть не субъект наслаждения, а органически закономерное и поэтому доверяющее своей ценности развитие, что он однажды сформулировал в виде кратной максимы: художник должен действовать «в высшей степени эгоистично». Собственные, всегда продуктивные занятия и труды он определил как «в сущности всегда только эгоистичные»: он хотел лишь образовать себя. Этим он устанавливает высокое поня-



тие «эгоизма». Более, пожалуй, чем кого-либо из людей, за исключением Леонардо, его питали все царства мира; вспоминается и Лейбниц, — однако его интеллектуальность, которая проглатывала и переваривала все, что могла схватить, употребляла все материалы и силы лишь для собственного питания, а не для построения совершенной личности. Для Гёте же с его величественной объективностью собственное Я было связанным с общим бытием элементом, совершенствование которого составляло для него долг и смысл жизни. Подобно тому как он в своих занятиях, своем восприятии мира, своем художественном творчестве был «в высшей степени эгоистичным», он был таковым и по отношению к женщинам; однако таким же, как этот эгоизм, включающий в себя, с одной стороны, полную отдачу предмету, а с другой — ставящий своей целью только собственное совершенствование, которое есть объективная ценность и с ростом которого увеличивается и ценность всеединного бытия вообще, — был и эгоизм его любви.

И все-таки здесь есть различие. Человек, направляя свое бытие по какой-либо не сравнимой с другими линии и ощущая себя самоцелью, не хочет, и прежде всего не может, войти в гармоническое существование другого так, как неличностное бытие. В принципе это было Гёте совершенно ясно, — хотя он выражал это по-иному; он говорил, что охотнее всего пребывает в общении с природой, ибо в отношениях с людьми попеременно заблуждается то один, то другой, и поэтому «ничего не проясняется». Основная формула его существования, согласно которой развитие его мышления и творчества, следуя только собственному закону, одновременно соответствует и предметам этого мышления и творчества, — эта формула не сохраняла безоговорочную значимость в тех случаях, когда в качестве таких предметов выступали люди; люди с их в конечном счете для себя бытием, с негибкими очертаниями их существа и судьбы, которые необязательно будут соответствовать существу и судьбе другого, сколь ни велика его гармония и его гармонизирующая сила. Конечно, Гёте, следуя глубокому влечению своей натуры и не нуждаясь для этого в моральном императиве, вносил в свое отношение с любимой женщиной все внимание, самопреодоление и нежность, всю преданность и дарующую счастье страсть. И все-таки цель не достигалась. Почти для всех женщин, которых любил Гёте, счастье завершалось разрывом и страданием: для Эннхен, как для Фридерики, для Лотты, как для Лили и для фрау фон Штейн. Конечно, в каждом случае причина такого исхода была особой. Однако к числу ти-

пических форм человеческих судеб относится, как мне кажется, следующее: ряд родственных по своему содержанию событий приводит каждый раз к одному и тому же результату, причем каждый раз по другой, совершенно независимой от предыдущих случаев причине, вполне объясняющей данный случай, — и все-таки в основе их всех лежит общая причина, коренящаяся как бы в более глубоком, не касающемся непосредственной каузальности пласте. То, что Гёте жил «в высшей степени эгоистической» жизнью, — в каком бы возвышенном смысле это ни понимать, как ни далека она была от ограниченной и грубой жажды наслаждений, в какой бы неповторимой гармонии она ни пребывала с целостностью бытия и с законами вещей и идей, — было глубокой метафизической причиной того, что он ни одной женщине не мог дать длительного счастья, даже в том скромном смысле, в котором опыт повседневной жизни учит нас в конце концов мыслить понятие длительного счастья. В соприкосновении с определенным бытием человеческой индивидуальности с формальной необходимостью потерпел неудачу несравненный дар, который позволял ему самому называть себя «любимцем богов»: осуществлять свое развитие по собственному закону в единении с законом бытия всего остального.

Однако эта формула еще раз наносит удар в обратном направлении, простирая свою власть на собственное отрицание: Гёте сам разделяет горестную судьбу своих возлюбленных, ему, любимому женщинами, как мало кто из мужчин, любовь, по-видимому, не дала счастья, разве что в минуты быстро проходящего упоения. Он сам однажды определяет свое душевное состояние в молодости как «преисполненное жаждой любви», указывая, что в юные годы он, быть может, «слишком лелеял те стремления, которые во мне были заключены». Возмужав, он стал вместо этого «искать полное конечное удовлетворение». Однако это удовлетворение он, по-видимому, нашел не в развитии «преисполненного любовью состояния», а прежде всего в Италии (к пребыванию там и относится его замечание), в более же общей форме — в исследовании и деятельности. Однако несмотря на то что он с невероятной силой направлял потребности своей натуры в русла этих ценностей, — оставалось нечто подобное надлому и остатку, который, как он неоднократно указывает, он насильственно заставлял себя забыть. В семьдесят лет он пишет: «Каждый человек Адам, ибо каждый однажды изгоняется из рая теплых чувств». Даже в отношениях с фрау фон Штейн период действительного счастья оказывается ужасающе коротким, что становится очевидным, если

читать письма не только поверхностно. И счастье, которое она ему дала, полностью уравнивается ужасными переживаниями во время итальянского путешествия и после него — независимо от того, какую «вину» несла та или другая сторона. С этим страданием — насколько можно говорить о недоказанных предположениях, — быть может, связан *самый* решительный поворот в его жизни: в нем застыло нечто, что уже никогда не могло оттаять. Происшествие с Христианой представляется мне результатом утомления и смиренного отречения от столь желанного и не обретенного счастья любви, бегством в скромное укрытие полусчастья. Своеобразная социальная ирония состоит в том, что филистера из всех эротических переживаний Гёте обычно больше всего шокирует то, которое по своей внутренней структуре было несомненно самым филистерским. И еще раз отстраненная, попавшая в тупик любовь мстит за себя в Мариенбадской элегии. Потрясающее в этой элегии, то, что придает ей, быть может, неповторимое значение в мировой литературе, заключается в следующем: непосредственное, полное жизни чувство ищет своего выражения, и находит для этого лишь застывшие, уже имеющиеся, сентенциозные формы, которые выкристаллизовались за долгую жизнь и отказываются еще раз оттаять и дать себя вовлечь в бьющий из первоисточника, не подвластный прочной форме процесс жизни и любви. Это страстное настоящее не отливало в единственно еще возможную для Гёте в этот период форму вневременности; за просветленной, ставшей мудрой формой чувствуется биение любви, подобное ударам узника о стены, которые душат его. Быть может, ни одно стихотворение не выражало столь чисто самим своим стилем трагическую борьбу юноши со старцем. В этом роке, определившем выражение, в том, что именно высшее достижение стиля, в котором соединены вся широта и глубина жизни Гёте, лишало его возможности высказать свою любовь, какой он действительно ее чувствовал, отражена судьба его действительной жизни: в ее форме не могло найти приюта длительное счастье любви. Я уже сказал, что даже недостаток счастья любви подтверждает основной образ его бытия, хотя в данном случае и в виде отрицания. Ему было дано для всего мышления и жизни — так, как они развивались из его внутренней необходимости, — находить в предметах этого мышления и жизни, по его собственному выражению, «отвечающие ему образы». Подобно тому как величественно и даруя счастье завершался в своей целостности гётевский дух, брат и образ единой тотальности космоса и его блаженства, которое со времен

греков парит перед нами в наших глубочайших предчувствиях, — так и страдание, которое приносила его любовь предметам этой любви, было лишь «отвечающим образом» его собственного страдания. будто вся лучезарность его жизни и его мира и это темное в нем и в том, что окружало его и противостояло ему, рука об руку поднимаются из метафизического единства бытия.

## Глава VIII

### Развитие

**И**з ценностных различий индивидов, которые находят свое выражение в форме их существования, одно представляется мне наиболее важным. Оно состоит в следующем: надлежит ли человеку совершить то или иное, предназначен ли он или хочет выполнить своими действиями или бытием сумму отдельных требований, или должен в своей целостности что-либо делать или чем-либо быть всей тотальностью своего существа. Это «что-либо» не должно быть определено указанной целью или деянием, оно должно состоять только в том, что единство жизни, стоящей над всем этим единичным и несущей его, — так же подобно тому, как живое тело в качестве единства относится к своим отдельным членам, — есть нечто само по себе значительное, подчиненное идеалу, положенному ему как целому, текущее единым потоком, которое впитывает все единичные свойства и деяния и превосходит их, не составляя их суммы. Оценка, считающаяся моральной, обычно не направлена на это. Для нее ценность индивида складывается из ценностей отдельных черт его характера и отдельных решений, тогда как у людей второго типа, напротив, смысл и роль каждой единичной жизни определяется неизреченной, быть может, интенцией и значением, долженствованием их жизненного единства.

Если какую-либо характеристику образа гётевского существования можно считать недвусмысленной, то лишь его принадлежность ко второй стороне альтернативы. Его жизнь в качестве *целого* была подчинена долженствованию быть именно таким и поступать именно так, и этому долженствованию его объективная деятельность столь же служила, сколь происхо-

дила из него. И тем полнее, что установить определенное содержание, которое его жизнь вообще должна была реализовать, невозможно. Ибо в тех случаях, когда дело обстоит таким образом и речь идет о людях специфически религиозного, научного, художественного склада, даже самая полная концентрация на чем-то одном все-таки не охватывает ряд энергий; наша сущность слишком дифференцирована, чтобы можно было действительно поставить все ее стороны, в том числе и периферийные, на службу одного долженствования. Лишь там, где наша сущность просто должна, где перед ней стоит, так сказать, «задача вообще», где долг есть нечто функциональное, подобно жизни, которой он обычно противопоставляется как нечто прочное, субстанциально-неподвижное, — лишь там она может с бесконечной гибкостью входить в задачи каждого дня, лишь там ни одна часть ее целостности в точном смысле слова не устранена от этого долженствования. Поэтому не опровержением, а доказательством указанной структуры гётевского существования является то, что невозможно дать определенное содержание идеального требования, которое отчетливо чувствуется стоящим над ним; может быть, этим и объясняется его глубокая неприязнь ко всякой «профессии». Если какая-нибудь жизнь имела долженствование, то именно его жизнь как целое; не сочинение драм, занятия естественными науками или практическая деятельность — все это лишь долженствование отдельных дарований его натуры. Его жизнь была в своих корнях настолько целостно и решительно концентрирована, что ее нераздельность ощущается как бы нормированной неким, правда, не называемым долженствованием, идеалом его целостности, который лишь разделяется на отдельные требования так же, как действительность его жизни — на действительные свершения. То, как это требование тотальности жизни осуществляется в интенциях отдельных эпох его жизни, придает им их различный характер.

Его молодость, особенно до возвращения из Италии, была непосредственно, хотя и для него самого в неформулируемой осознанно форме, подчинена этому идеалу. Сколь ни добросовестен и предан он с самого начала был в творчестве, деятельности и исследовании, во всем этом отчетливо чувствуется, что последним движущим мотивом было совершенствование его существования; в этот период он предстает как субъективный лирик, для которого такая форма жизни — не только действительность, но и ее центральный идеал, а тем самым и нечто объективное. На высшей точке этой эпохи в 1780 г. он говорит: «Это страстное жела-

ние вознести к небесам как можно выше пирамиду моего существования, основа которой мне дана и определена, превосходит все остальное и не позволяет ни на минуту забыть о нем. Я не должен медлить, мне уже много лет, судьба может сломить меня посередине моей жизни и вавилонская башня останется недостроенной. Пусть тогда во всяком случае скажут: она была смело задумана, а если я проживу достаточно долго, то с Божьей помощью моих сил хватит до ее завершения». В том же году (и часто в таком же смысле) он пишет фрау фон Штейн: «Вот видите, я рассказываю все время о своем Я. О других я ничего не знаю, ибо у меня достаточно внутренних проблем; о вещах же, случающихся в отдельности, я ничего сказать не могу». И то же лежит, несомненно, в основе его замечания, сделанного в двадцатипятилетнем возрасте, невзирая на все богатство любви и дружбы, объективных интересов и надежды на объективные достижения: «Наибольшую радость дает погружение в самого себя». Это было время, когда сила жизни как таковой, бурный поток ее процесса поглощали все ее конкретные содержания, какими бы ценными и значительными они ни были для него в своих поверхностных пластах. Правда, это лишь типичная для молодости настроенность и направленность. Ибо если вообще существует определяемая значительными и жизненными категориями полярная противоположность между молодостью и старостью, то она заключается в следующем: в молодости процесс жизни преобладает над ее содержанием, в старости содержание жизни — над ее процессом. Молодость хочет прежде всего подтвердить и ощутить свое существование, предмет же этого существен главным образом лишь постольку, поскольку он этому служит, и то, что называют «неверностью молодости», означает лишь, что жизненные содержания не обрели еще для нее свою ценность и поэтому легко сменяют друг друга, как только того требует господствующий интерес, — напор сил, интенсивность жизненного процесса, ощущение субъективного бытия, которое в равной степени превращает мир в свой материал и тогда, когда оно его поглощает, и тогда, когда оно приносит себя ему в жертву. Поскольку в старости этот процесс замедляется, жизненная функция как таковая слабеет, растет сверхсубъективное значение объективного содержания мира; вещи безотносительно к собственной жизни получают более определенное выражение — развитие, которое на своей вершине втягивает собственное субъективное Я в свою формулу; при этом человек либо живет, подчиняя свое бытие в познании и в деятельности нормам объективных содержаний, полностью выключая саму эту жизнь в качестве субъективной функции из своего сознания и ин-

тенций; либо, как это происходит в старческих произведениях великих художников, трансцендентное, проросшее сквозь меняющуюся эмпирическую жизнь ядро личности находит свое выражение в совершенно новых, торжествующих над полярностью субъективного и объективного формах. Что Гёте сам ощущал эту противоположность именно так, придает основополагающую глубину его, на первый взгляд, кажущемуся плоским и странным замечанию позднего периода его жизни: «Заблуждение допустимо, пока мы молоды, не надо только тащить его за собой в старость». Заблуждение молодости «допустимо», поскольку для нее дело вообще не в познании и его объективной ценности, а в становлении, знании, бытии; то, что служит им, независимо от того, верно ли оно или нет как содержание, критерием которого является его сопоставление с объектами. Старость же обращена к объективному и поэтому заблуждение противоречит специфической интенции старческого периода жизни, как его понимает Гёте: он определяет старость как распад жизненного процесса на познание и действие, тогда как молодость подчинена силе этого процесса и представляет ему в качестве материала как истинное, так и ошибочное. Как с истинным и ошибочным, обстоит дело и с добром и злом. В молодости моральные сентенции часто представляются Гёте ничтожными по сравнению с превышающей их мощью естественного. Господствующее в нем понятие единой динамичной жизни независимо, с одной стороны, от добра и зла, с другой — добро и зло сами суть *бытие*, просто его качественные определенности. С годами эти нормы получают для него все большее значение, и хотя он и вводит их в естественную жизнь исторического человечества, сплетает их и укореняет их друг в друге, он решительно разделяет их в качестве «добродетели и порока». Юноше добро и зло представляются часто едиными, ибо ему важно не содержание, а процесс жизни, который в принципе не имеет отношения к этому основанному на объективных нормах делению: «доброе и злое» — то, что является нашей *сутью*, старческие же понятия «добродетели и порока» — нечто, что мы *имеем*, что освободилось в высокой степени от основы жизни. Жизнь Гёте — как ни различно в ней распределение акцентов, которое мы обнаружим в дальнейшем его развитии, — никогда не была лишена, с одной стороны, стремления к самообъективации, с другой — свободной, центрированной в самой себе, направляющей свои усилия на собственное совершенствование деятельности Я. То, что я определил как характерную черту его молодости, — определяемость идеалом личного *бытия*, проходит с поворотами и различиями, на которые будет указано ниже, через всю его жизнь и рез-

ко отличает ее от других видов существования, изначально направленных на выявление и разработку *содержаний* жизни. Таковой была в высшем смысле жизнь Канта. «Я по самой своей склонности исследователь», — гласит обнаруженная в наследии Канта запись. «Я полностью ощущаю всю жажду познания и постоянное беспокойство от желания продвинуться в нем, а также удовольствие от каждого успеха. Было время, когда я полагал, что это может составить честь человечества и презирал невежественную толпу. Руссо направил меня на верный путь. Ослепление этим преимуществом исчезает: я учусь уважать людей и счел бы себя значительно бесполезнее простых рабочих, если бы не думал, что такое исследование может придать цену всем остальным в восстановлении прав человечества». Как ни подлинна и фундаментальна эта страсть познания, она ставит ценность субъективной жизни в зависимость от критерия, в принципе к этой жизни безразличного. Кант хочет стать сосудом познания, которое реализуется в нем, исходя из своего идеального существования. И поворот, к которому его побудил Руссо, отстраняет акценты его ценности от того, что он есть «по своей склонности», и подчиняет его деятельность строю, полностью пребывающему вне его самого. Для Канта духовно-внутренний процесс его жизни черпает свою форму, движение, ценность из своих объективных содержаний, тогда как для Гёте — первое есть жизненный процесс, и лишь им, его нормами и силами определяются содержания по своему типу, судьбе и значению. Таким образом, к единству бытия, состоящего из процесса и содержания, каждый из них приходит противоположным путем. Поскольку же, как было сказано, в молодости процесс жизни преобладает над ее содержанием, в старости же содержание преобладает над процессом, в Гёте есть нечто от вечной молодости, тогда как в Канте изначально ощущается нечто старческое.

Особая безусловность и непосредственность, с которой обостряется эта черта в гётевской молодости, проявляются в господстве душевной энергии, являющейся как бы психологическим выражением или осознанностью направленной таким образом жизненной реальности, — в чувстве. Его молодость всецело стоит под знаком: «Чувство — это все». Приведу лишь несколько высказываний, относящихся к его двадцатилетнему возрасту. Вертер пишет о своем друге: «К тому же он ценит больше мой рассудок и мои таланты, чем мое сердце, единственное, чем я горжусь, единственный источник всего во мне, всей силы, всего блаженства и всего страдания. То, что я знаю, может знать каждый, — мое сердце принадлежит только мне». То же сказано непосредственно без поэтического преобразо-



вания другу, пытавшемуся повлиять на него в религиозном смысле: «Что ты все пытаешься воздействовать на меня свидетельствами! К чему они? Разве мне нужны свидетельства того, что я существую? Свидетельства того, что я чувствую? Я ценю, люблю, почитаю лишь те свидетельства, которые показывают мне, как тысячи людей или какой-нибудь один человек чувствовали именно то, что дает мне силу и уверенность». О «Геце» вскоре после его опубликования он пишет: «Все это только мыслится, что в достаточной степени меня сердит. Если красота и величие больше проникнут в твое (т.е. мое) *чувство*, ты совершишь, скажешь и напишешь доброе и прекрасное, сам не зная почему». Кестнер пишет о нем, когда ему минуло двадцать три года: «Он стремится к истине, но ему важнее чувство истины, чем ее доказательство». Все, что разрывает и расчленяет изначальное, выражаемое в чувстве единство бытия, ему теперь ненавистно; об одном приписываемом ему критическом высказывании Гёте говорит: «Все, что автор может сказать, он должен перенести в свое чувство, и только из созданного таким образом чувства он может что-либо изменить». «Я ненавижу конкретную критику отдельных мест и слов. Я могу терпимо отнестись к тому, что мои друзья бросят мою работу в огонь, переплавят или сожгут ее, но я не допущу, чтобы они перемещали слова, переставляли буквы». В 24 года он выводит свое творчество непосредственно, как бы исключая объективистские мотивы, из жизни и чувства: «Мои идеалы ежедневно растут в их красоте и величии, и если я не утрачу своей *живости и любви*, многое еще может быть сделано». А почти в 70 лет он выносит решительное суждение о противоположности, которая окажется носителем дальнейшего развития, следующим образом: «Мои первые предоставленные публике произведения являются, собственно говоря, бурными извержениями душевного (т.е. основанного на чувстве) таланта, который, однако, не находил ни совета, ни помощи». Следовательно, он противопоставляет — и в этом, как мы увидим, все дело — душу теоретической способности, с помощью которой можно найти «совет», и практической, с помощью которой можно найти «помощь».

Эта установка его молодой жизни на господство чувства проявляется и в трагическом выводе, к которому он приходит в «Вертере». Удивительно прекрасное и характерное этой юности, основывающееся на безграничной полноте чувства существования, являет себя здесь как подлинная трагедия в своем противоречии с собой и с обреченностью, которая приходит именно в момент абсолютизации этого чувства. Конечно, чув-

ство Вертера есть предельное возвышение жизни; однако, оставаясь в самой себе, питаясь лишь самой собой, она должна себя уничтожить — как позже по той же причине гибнут Аврелия и Миньон, гибнут из-за того, что они живут только чувством, которое, несмотря на его имманентную бесконечность, заводит жизнь в тупик, завершается «гибелью всех оставшихся сил». «Я так счастлив, — пишет Вертер, — так погружен в чувство спокойного бытия, что от этого страдает мое искусство. — Но я гибну от этого, я повержен великолепием этих явлений». Может быть, это связано и с тем, что чувство, сколь ни далеко распространяется его возможность психологически представлять существование в целом, все-таки есть только его *отражение* в субъективности. Идеалом Гёте в молодости было совершенствование бытия как такового, во всем, что он мыслил и делал, для него важна была непосредственная, все несущая и всем движущая жизнь личности, ее интенсивность и внутреннее развитие. Однако поскольку при этом чувство неизбежно становится доминантой жизни, возникает опасность, что оно, будучи ведь только субъективным отражением и символизацией нашего реального бытия, отделится от него и выступит как субстанция жизни. Вертер гибнет от этой опасности, сам уничтожает свое существование. Гёте нашел спасение от такого исхода, создав «Вертера», т.е. тем, что объективация и продуктивность стали на место вращающегося в самом себе эмоционального состояния, — что указывает на перемещение акцентов в его жизни, с которым мы тотчас познакомимся.

Я уже сказал, что существование, основой и идеалом которого служат живое бытие личности и чувство, особенно чисто выражало тип молодости вообще. Однако то, *что* дело обстоит таким образом, связано с филогенетической природой чувства. Чем менее дифференцированным хочет предстать наше существование как общее состояние, общий смысл и общая ценность, тем более это удастся ему в формах чувства по сравнению с более расщепленными, опосредствованными формами мышления и воления. Первые состояния души — чувства, а «воля и представление» лишь вторичны, быть может, *pari passu*<sup>\*</sup> сложившиеся. Но этот прорывающийся из глубины жизни идеал целостно-субъективного совершенства бытия, который находит в первом монологе Фауста свое метафизическое, а в прогулке с Вагнером — как бы свое виталистическое выражение, где сосредоточивается все стремление к полноте чувства

---

\* Равным образом (лат.).

и совершенству переживания, — этот идеал придает образу молодого Гёте очарование, предчувствие человеческого совершенства, неслыханное обещание, по сравнению с которыми слегка меркнут все чудеса его последующего бытия и свершений, хотя они и обладают силой действительности по сравнению с только возможным. Может быть, это — общая судьба человечества, особенно отчетливо выраженная в ее высших представителях; ведь мы называем их «высшими» именно на основании их свершений, которые большей частью по времени, и во всяком случае по своему смыслу, лежат за пределами молодости; этим, вероятно, объясняется то странно волнующее чувство, которое мы испытываем, глядя на юношеские портреты великих людей. Впоследствии они могут подняться до невероятной высоты в своем творчестве, в своей деятельности, но это всегда достигается ценой известной утраты, односторонности, понижения температуры, хотя тем, что они потеряли, и для того, чтобы достигнуть своей вершины, должны были потратить, они, собственно говоря, не обладали как действительностью; впрочем, оно не было и просто абстрактной возможностью; а относилось к той столь трудно уловимой категории, в которой живое существо владеет уже своим будущим как настоящим, в котором его неразрешенные, быть может, вообще неразрешимые напряжения парят вокруг него как действительность особого рода. На этом предчувствии целостного бытия, по сравнению с которым все последующие конкретные успехи не более чем расчленение и односторонность, и основана специфическая «прелесть» молодости; ибо любовь всегда направлена на целостность человека, а не на отдельные его совершенства и деяния; сколь бы ценными они ни были — они могут служить разве что мостом в отношении к этой целостности. Очарование Гёте в молодости, привлекавшее к нему все сердца и есеобщую любовь, заключалось, по-видимому, в этой полной открытости его целостной личности, его существования, которое еще не разошлось по отдельным руслам.

Идеал совершенства личного бытия делится для него — в отдельных своих проявлениях уже в ранний веймарский период и отчетливо по возвращении из Италии — на совершенство деятельности (как творчества и как практических действий) и совершенство познания. И несравненность его образа заключается в том, что совершившийся вследствие этого надлом в красоте и силе его жизни был просто, я бы сказал, логически неизбежным минимумом — именно потому, что этот поворот был судьбой его чисто внутреннего развития, периодичностью,

изначально предписанной органическим законом его существа. Там, где сила переходит из формы концентрации, которой она обладает только как возможностью молодости, в свою реализацию, из самоудовлетворенного процесса жизни — в отдельные ее содержания, она, конечно, утрачивает в известной степени блеск и очарование, которые ни с чем не сравнимы и связаны именно с этой формой. Однако в большинстве жизней тем самым парализуется и часть самой этой силы; поток витальности, разделившийся на множество русел, направленный на определенные цели, а не движимый единством своего источника, теряет силу и напряженность. Такой результат как постоянно продолжающееся, ослабляющее последствие смены жизненных периодов у Гёте не обнаруживается; когда он от идеализма субъективной жизненности перешел к объективной деятельности и познанию, была утрачена молодость с ее специфическими ценностями, но не более того. Его интенсивное динамическое бытие сохраняется в области теории и практики, на которые оно разделяется в качестве их субстанций; оно не оказалось между ними и не было распределено между ними, как это случается в большинстве подобных процессов развития. Из единства изначально жизненного импульса, вжившегося в обе сферы, становится понятной та связь, в которой он всегда их воспринимал. В том, что он ненавидел всякое знание, которое не приносило жизнь в его деятельность, отстранял впечатления, которые не влияли на его продуктивность, видел в практике критерий теоретически истинного, — во всем этом проявляется общий корень, с самого начала составлявший целостность его жизни. После того как он разделился на познание и деятельность, их связь осталась как следствие и символ прежней общности.

Ясное и принципиальное осознание этого решительного поворота обнаруживается, например, в сказанном в 1805 г., когда он после продолжительного времени сравнивает воспоминание о значительных явлениях, особенно о характерных картинах природы, с их непосредственным впечатлением: «Тогда мы заметим, что все более выступает объект, что если мы раньше ощущали в предметах самих себя, переносили на них нашу радость и горе, веселость и смятение, то теперь при смирившейся самости мы предоставляем им их права, познаем их особенности». Следует также вспомнить все его высказывания о ценности практического образа действий как такового, которые приводились выше и с годами становились все более решительными. Он еще не стар, когда говорит, что в его возрасте для него существуют только *слово* и *дело*, что же касается так

называемого красноречивого молчания, то он уже давно предоставил его милой и влюбленной молодежи; следовательно, это — отказ от преисполненной чувства эпохи жизни в пользу теоретическо-практической. Правда, сам он противопоставляет последней большей частью период поэтического творчества: как в приведенном здесь замечании от 1805 г., так и через двадцать лет он решительно утверждает, что первоначально присущая ему способность к художественному, эстетическому творчеству им утрачена и ее место в его жизни заняли исследования природы. Но это настроение несомненно относится к настроению поэтически бесплодных месяцев или годов. Факты свидетельствуют о том, что годы отнюдь не лишили его способности к поэтическому творчеству, однако и ей он придал *sachet* объективности; сохраняя ее, он становится «повествующим», который отделяет свою жизнь от ее содержаний, а затем вновь объединяет их в форме художественного произведения таким же образом, как совершает это в научном исследовании и в практической деятельности.

В отношении между первой и второй частями «Вильгельма Мейстера» отражено намеченное здесь развитие. В «Годах учения» господствует идеал совершенствования жизни во всей ее полноте. Вопрос о самоценности объективных деяний вообще не возникает, разве что в образе Терезы, которая и в этом отношении, собственно, скорее предвосхищает «Годы странствий». Чрезвычайно характерно, что именно актер и аристократ получают здесь особую оценку. Ибо для обоих эта оценка основана, хотя и по совершенно различной мотивировке, отнюдь не на специфическом содержании и субстанциальных результатах их существования. Деятельность первого совершенно расплывчата, чисто функциональна, и наиндивидуальное ее воздействие также направлено на функциональное образование и возвышение бытия публики; деятельность второго вообще не субстанционализируется. Для обоих все дело в освобождении содержаний жизни, которые могли бы ввести в объективный и внешний порядок самому себе принадлежащее, следующее из идеала бытия развитие личности. К такому неделовому и недифференцированному, направленному на жизнь как таковую существованию и к его оценке изначально предрасположены женщины, и именно это специфически женское начало почти во всех его возможных видах и сплетениях показано в «Годах учения», как в образе Марианны, так и Миньоны, как в Филине, так и в графине, как в Аврелии, так и в Натали. В последней это выражено наиболее чисто и совершенно; поэто-

му глубочайший смысл жизненного стремления Вильгельма сказывается в том, что в ней он находит завершение всех своих желаний, после того как в его эротических отношениях с другими женщинами уже проявился параллелизм между господством чувства и направляющим его идеалом бытия в целом. К этой ценностной направленности во всей ее широте «Годы странствий» находятся в полной, даже резкой противоположности. Здесь акцент лежит на объективной деятельности, на социальных институтах, на сверхиндивидуальном разуме. Люди — лишь анонимные носители определенных, установленных своим содержанием функций; вместо относящегося к ним самим, для них самих ценного формирования выступает подготовка к деятельности, находящей себе место в объективном целом. Если атмосфера «Годов учения» все время преисполнена волнами жизни, что возможно лишь там, где жизнь ценится в ее абсолютности, бытие — в его совершенстве, то в «Годах странствий» мы дышим разреженным воздухом, ибо лучи жизни, направленные на отдельные цели, как бы линейно дифференцированы, из-за него между ними образуются пустые промежутки. Напряженность в атмосфере между мужским и женским полюсами исчезла, мужчины и женщины подчинены одному объективному закону, уже не закону бытия, а закону действий и свершений, и место чувства заняла мудрость. Это означает, что появилось новое понятие индивидуальности, которое антагонистически противоположно прежней его форме и ориентировано на понятие *человечества*. Жизнь убедила Гёте в том, что отдельный человек не может достигнуть того индивидуального совершенства, которое было идеалом его юности, — так пусть этого достигнет человечество. «Век движется вперед, но отдельный человек всегда начинает все сначала». Однако этого совершенства человечество достигает не посредством качественно равного развития его членов, а посредством — и в этой абстракции Гёте сохраняет принцип организма — формирования их в ходе разделения труда. «Чепуха — ваше общее образование и все связанные с ним мероприятия, — пишет он в «Годах странствий». — Все дело в том, чтобы человек *что-то* действительно умел, выполнял столь безупречно, как мало кто из окружающих его людей». Если в «Годах учения» личная жизнь как таковая дифференцируется, и поскольку каждый индивид есть мир, он есть и дифференцированный мир, то в «Годах странствий» стремление направлено на единый мир, внутри которого дифференцированы должны быть не личности, а их деяния, объективные составные части этого мира. В этом глу-

бочайшие связи и обоснования практического идеала Гёте в старости. Лишь действия, определяемые их содержанием и измеряемые их результатом, входят как часть в объективный и общественный мир, человечество в этом понимании требует, как полагает Гёте, не дифференциации довлеющего себе, стремящегося к собственному совершенствованию человека, не его бытия и чувствования, а его деятельности, объективных дел; поворот от человека к человечеству означает также поворот от индивида как носителя индивидуального бытия к индивиду как носителю индивидуальной деятельности и знаменует собой великий поворот Гёте от ценности жизни личности к ценности объективных содержаний жизни.

Формулируя «идеи» жизненной интенции Гёте, определяя содержание его единого тотального долженствования, следует сказать: оно являет собой объективацию субъекта. В почти необозримой работе он настолько преобразовал, быть может, самую богатую, напряженную, самую полную движения из всех известных нам субъективную жизнь в объективную духовность, что весь объем и бесчисленные полюсы этого неустанного внутреннего становления, этой все время вибрирующей, воспринимающей и производящей функции Я, можно полностью найти в его вневременном огромном творении. Сменяющиеся опасности, угрожающие каждому, кто, как Гёте, называет свое творчество исповедью, — либо впасть в натуралистическое описание, либо придать содержаниям жизни настолько твердую форму, что их связь с субъектом больше не ощущается, — эти опасности для Гёте не существовали. То, что он говорит об «Избирательном сродстве» — там нет ни одной строчки, в которой не было бы отражено, что он пережил, но и ни одной, которая выражала бы, как он это пережил, — содержит, хотя и негативно и, быть может, несколько внешне, самое существенное: чисто субъективные переживания, которые он вкладывал в свои произведения и которые становились в них чисто объективными. Другие великие художники, творения которых также воспринимаются как объективация субъекта, Микеланджело, Рембрандт и Бетховен, не могли в силу специфических, отличающихся от языковых средств выражения возможностей своего искусства в столь полном объеме, как это дано было Гёте, раскрыть сущность внутреннего бытия как духа, чувства и этоса. Это великое достижение человечества выражено здесь лишь в иной формулировке часто повторяющихся мыслей: благодаря глубоким корням его индивидуальной реальности в космическом и идеальном Гёте достаточно было лишь следовать велениям

растущего из внутренних сил процесса его субъективной жизни, чтобы достигать объективно верного и глубокого, художественно совершенного и этически требуемого; и это единство было настолько всеобъемлющим, что все самообладание, самовоспитание и отрешенность, которые были необходимы для того, чтобы прийти к этим результатам, составляли характер и ритм его непосредственной субъективной жизни. Однако это субъективно-объективное единство осуществляется в разные эпохи его жизни на разных путях. В его юные годы оно проявляется в наивной чистоте, он переносил идеалы жизни на саму жизнь и направлял центральную движущую силу на совершенствование личного бытия. Дальнейшее развитие, переход на следующую ступень можно определить как дифференциацию или объективацию. Меняющееся значение обоих понятий обнаруживается очень отчетливо. Повсюду, где единство субъективной жизни распадается на отдельные деятельности и отдельные интересы, это означает, что из центральной точки личности протягиваются радиусы, которые достигают внеличных, объективных областей или как бы привлекаются, притягиваются ими. Вся духовная и социальная история человечества показывает — в качестве одной из немногих, приближенно заслуживающих быть названными закономерными черт, — что каждое разделение труда есть шаг к объективации интересов и учреждений; чем дифференцированнее общество, тем более объективны и безличны разработанные им нормы, чем более разделены функции, тем в большей степени конечный результат, поскольку он уже не связан генетически с отдельной личностью, есть чисто объективное целое, которое как бы поглотило все субъективные частичные доли и противостоит каждой из них как нечто новое и чуждое. Следовательно, в такой же мере, в какой в формировании гётевского идеала целостное совершенствование жизни уступало место делу и познанию, становились объективнее его мышление и интенция его бытия, и в конце концов непосредственность каждого его переживания становилась для него событием, требующим объективной регистрации, объективного понимания. Дифференцируясь в самом себе, он дифференцировал себя и мир друг от друга; непосредственное, основанное на чувстве единство Я и мира уступило место образу объективного мира как объекта практической деятельности и теоретического познания, — причем, однако, упомянутое единство как-то сохраняется и остается целью, к которой следует идти этими разделенными путями. Если он в юности ощущает тотальность бытия в тотальности



своего субъективного Я, то впоследствии это Я распадается как бы на множество рук, которыми охватывается противостоящее им. В первом смысле Фауст восклицает: «Was der ganzen Menschheit zugeteilt ist, will ich in meinem innern Selbst genießen»\*, но уже в конце «Годов учения» звучит в странной сентенции совсем иное: «Если человек притязает на многообразные наслаждения, он должен быть способен развить в себе многообразные органы, как бы независимые друг от друга. Тот, кто хочет всем своим человеческим существом наслаждаться всем и каждым, кто хочет связать все, находящееся вне его, с такого рода наслаждением, тот проживет свою жизнь в вечно неудовлетворенном стремлении». В словах Фауста содержится пантеизм как бы в форме панантропизма и именно ими Гёте воспользовался почти в восьмидесятилетнем возрасте, чтобы характеризовать отречение от своего юношеского пути. Фауст, говорит он, «отражает период в развитии человеческого духа, когда он от всего, что мучает человечество, *также* страдает, от всего, что вызывает беспокойство человечества, *также* испытывает волнение, ненавидит то же, что оно, вдохновлен тем, чего оно желает. Все это теперь очень далеко от поэта». В течение многих десятилетий он видел задачу, решить которую надлежало теми обособленными органами, в том, чем он в юности мнил *обладать*, и именно это доказывает, что важный поворот в его жизни был не утратой, а лишь метаморфозой и то, что как будто могло существовать только в форме целостной молодой жизни, молодого чувства, в старости сохранилось в форме объективности. «Мне все время кажется, — пишет он как-то в последующие годы, — что если говорить о произведениях или поступках без любовного участия, без известного пристрастного энтузиазма, то остается столь немного, о чем и говорить не стоит. Удовольствие, радость, участие в отношении к вещам — единственно реальное и создающее реальность; все остальное тщетно и неприятно мне». В этих словах, как мне представляется, «полное любви состояние», которым он характеризовал свои молодые годы, стало объективным. Его можно пояснить, противопоставив принципу «мир есть мое представление» изречение «мир есть моя любовь», но оно имело различный смысл в его молодости и старости. Юношескому сердцу, которое хотело ощущать только себя, раскрывать силы своей

---

\* «И все их бремя роковое,  
Все беды на себя возьму»  
Перевод Б.Л.Пастернака.

любви, казалось, что это осуществимо в границах бытия; охватывая целое, оно отдавалось целому — пантеизм любви, столь прекрасно выраженный в «Ганимеде». Впоследствии же, когда это единство распадается на субъект и объект, любовь ощущает себя скорее созидающей, бытие становится теперь для нее объектом в том смысле, что она есть сила в субъекте, посредством которой для него есть бытие вообще, — так же, как в известном кантовско-шопенгауэровском положении, согласно которому мир есть для нас объект именно потому, что наше представление создает его. В этот период для Гёте «полное любви участие — единственное, что создает реальность», все остальное тщетно. Следовательно, вплоть до этого глубоко внутреннего аффекта шло развитие, которое от субъективистско-целостного состояния его молодости вело к многообразно формирующемуся расчленению на субъект и объект и, исходя из него, вновь, на высшей ступени, устремляется к единству.

Однако поворот в развитии находит свое еще более глубокое выражение в том, что наряду с этим важным значением любви и участия с точки зрения их направленности *вовнутрь* дана прямо противоположная оценка (не только объективирующая). Достаточно вспомнить безудержные порывы гётевской молодости, упоение чувством как таковым, страстное желание «испытать страдания земли, ее счастье» и сравнить с этим ряд высказываний, относящихся к 1810 г. Кнебелю он говорит, что живет «как бессмертные боги, не ощущая ни радости, ни страдания». Или: «Ничто не представляется мне столь дорогим, как то, ради чего я должен принести себя в жертву». Далее: «Любить — значит страдать. Решиться на это можно лишь по принуждению, т.е. мы просто должны, мы не хотим этого». Все прежние высказывания, согласно которым для него радость и страдание, собственно, одно и то же, субстанциально равное и равноценное, основаны на том, что существенным для него было чувствование как внутреннее волнение, как пульсация и затухание внутренней энергии; каким содержанием эта энергия наполнялась, столь же мало или, в сущности, еще меньше его интересовало, чем впоследствии то, какое содержание примет ставшая для него главной *практика*. Так же, как теперь добродетель и порок резче разделяются для него, разделяются и удовольствие и страдание; поскольку любовь приносит страдание, она представляется ему переносимой лишь насильственно, и в крайнем случае он становится *по ту сторону* этой противоположности, тогда как раньше он стоял как бы *по эту сторону* ее; и здесь повторяется схема развития недифференци-

рованного единства посредством разделения для преодоления дифференциации. Теперь он *противостоит* вещам, и его самоотдача должна проходить более длинный, сложный и продуманный путь, чем тогда, когда изначальное, основанное на чувстве единство субъекта и объекта находило в акте самоотдачи лишь свое само собой разумеющееся эмпирическое выражение. И наконец, его высказывание о принудительном характере любви вновь свидетельствует о замене чувства и идеала бытия волевым и рассудочным началом, присущим его старости. Поскольку жизнь теперь основывается на осознанной воле, ему может казаться принуждением то, что в молодости было излиянием единого чувства, а принуждение всегда связано с дуалистическим противостоянием. И нежелание принимать добровольно то, что связано со страданием, — это рационализм старости, абстрактный вывод, очень далекий от свойственного его молодости соединения всех логических и эвдемонистических противоположностей в единство своего бытия.

Правда, он и сам не всегда осознавал, что в этом изменении его действительности и его идеала не только принимало другую форму то же количество энергии, но что здесь при всей противоположности содержания являли себя органически необходимые, как бы идеально преобразованные ступени небывало единой жизни — жизни, которая как таковая, как функция, как развитие, была настолько единой, что не нуждалась в единстве отдельных содержаний. В 70 лет он говорит, явно имея в виду себя: «Даже величайший талант, претерпевший противоречие в своем развитии, вызванное тем, что под воздействием определенного повода и стимула он дважды, причем в противоположных направлениях, проходил свое развитие, едва ли сумеет полностью сгладить это противоречие, полностью соединить противоположное». Это вполне понятно; при непосредственном переживании определенного периода наше сознание наполняется его *содержанием*, именно тем, что противоположно в нем остальным периодам. В старости Гёте не хотел больше слышать о ритме и об убеждениях своей молодости и постоянно отвергал их; но будь это иначе, вся сила молодости не перешла бы в силу старости. Это стремление отдельного периода жизни к самосохранению ему хорошо известно, но так как он знает, в какой степени от этого зависит специфичность его жизни, полное перемещение ее единства в интенцию данного периода, он тем энергичнее на нем настаивает. Однажды, познакомившись со старонемецкими картинами из собрания Бюссере, он выразил это в производящих большое впечатление

словах: «Так мы с трудом отгораживаемся ради сохранения себя в дни нашей старости от молодости, которая приходит, чтобы свергнуть старость, пытаемся, чтобы не нарушить равномерность своего существования, оградить себя от всех новых и волнующих впечатлений, но вдруг передо мной встает совершенно новый, до сих пор совершенно неведомый мне ранее мир красок и образов, которые заставляют меня сойти с колеи моих воззрений и ощущений, — новая вечная молодость; а если бы я и здесь попытался что-либо сказать, из картины протянулась бы рука и ударила меня по лицу, и я бы это заслужил».

В отличие от развития людей, у которых духовный процесс отделился от основы своего бытия и живет автономной жизнью, не допуская вывода о витальных свойствах индивида, сознание Гёте всегда непосредственно исходит из его бытия, и каждый раз, когда менялась направленность в его сознании и идеале, это свидетельствовало о развитии всей субстанциальной жизни его личности. Поэтому эти развития, с одной стороны, столь радикальны, с другой — находятся в столь глубоком единстве и неразрывной непрерывности; поэтому он переживает каждую эпоху своей жизни с полной самоотдачей, теряя интерес ко всему предыдущему, тогда как, обзревая его жизнь, мы повсюду обнаруживаем функциональные, никогда не застывающие черты, проходящие через все эти сменяющие друг друга формы.

В той мере, в какой подобная метаморфоза юношеских форм развития в противоположные им формы старости при сохранении глубокого ядра сущности имеет биографический смысл, она основывается на редко осознаваемой предпосылке. Очень часто мы едва ли можем непосредственно и чисто выразить эту непрерывность, поскольку индивидуальная жизнь нам всегда известна в определенных возрастных категориях, — так же, как мы способны схватывать идеи, чистые содержания бытия всегда лишь в качестве получивших теоретическую, практическую, художественную, религиозную, пережитую или мысленную форму. Каковы они в своей для себя сущей содержательности, мы можем лишь предчувствовать в особой, никогда не доведенной до конца абстракции, ибо эти категории представляют собой как бы руки, которыми мы можем ухватить чистое содержание бытия; однако этим мы неизбежно придаем ему форму, а пытаясь этого избежать, мы порываем с ним всякую связь. Это же повторяется при созерцании жизни. Нам неведомо ни одно событие, ни одно осуществленное содержание жизни, которое не относилось бы к моменту определенного возраста и не обус-

ловливалось бы им. Конечно, мы можем обособить это содержание от категории пережитого и рассматривать его под какой-либо иной категорией, объективной, поэтической, безвременной и т.д. Но если оно рассматривается как пережитое, то оно отражает окраску, отношения между частью и целым, форму восприятия, характерные для того возрастного периода, к которому относится переживание данного содержания. Чрезвычайно трудно разложить это безусловное единство, в качестве которого содержание выступает в такой окраске, на элементы чистого содержания и *sachets* данного возрастного периода, и поэтому утверждение, что одно и то же душевное состояние, цель, содержание переживаются одинаково в изменившихся общих проявлениях различных периодов жизни, вызывает большое сомнение. Эта трудность глубоко влияет на всякое историческое воспроизведение индивидуальной жизни, однако она может быть преодолена, правда, не посредством контролируемого метода, а с помощью своего рода инстинкта, как будто находящего в очень различных и внутренне единых феноменах проходящей жизни нечто тождественное, сохраняющееся. Эта возможность дает нам право говорить об известных свойствах и интенциях в жизни Гёте, которые остались в сущности прежними в своих проявлениях, как в молодости, так в очень измененном виде и в старости, и именно этим ясно и отчетливо показывают противоположные формы восприятия жизни в молодости и старости, — подобно тому как пребывающая в устойчивости субстанция познается в смене ее форм, а эта смена форм — в устойчивом пребывании субстанции. Исходя из этого, я приведу еще последний пример, характеризующий изменения, происходившие на различных ступенях гётевской жизни. Выше я упоминал о невероятно противоположных настроениях, связанных с его темпераментом, которые заставляли его метаться между ними в молодости; восторженное ликование, смертельная печаль — было по его собственному признанию и свидетельствам других формулой его молодости. Это не было, конечно, непостоянством слабости, перескакивающей от одной внутренней направленности к другой, так как ей не хватает силы остановиться на какой-нибудь из них и она нуждается в постоянной перемене и резкой противоположности, чтобы почувствовать каждую из них и жизнь вообще. Напротив, в этом сказывалась глубокая витальность, динамический напор его существования, которому приходилось столь далеко друг от друга помещать полюсы своего содержания, столь неустанно переходить от одного к другому, чтобы иметь достаточный простор для сво-

его движения и найти применение своей энергии. Его жизнь как сила, требующая выхода, была в его молодости настолько интенсивна, что могла выразиться только в постоянных переходах между самыми противоположными настроениями, оказываясь часто беспомощной, противоречивой и глупой перед разумным содержанием того, что было таким образом схвачено; однако именно исходя из этого, мы вновь приходим к пониманию часто высказываемого чувства, что любовь и ненависть, добро и зло, счастье и страдание, собственно говоря, одно и то же. Для него так оно действительно и было, ибо все эти логически исключаящие друг друга чувства именно в своей противоположности служили ему для того, чтобы предоставить достаточно широкое русло мощному единому проявлению его жизненной функции. Это витальное определение его молодости трансформировалось в старости, как мне кажется, в своеобразное интеллектуальное определение: в бросающиеся в глаза противоречия логического и объективного характера, которыми проникнуты его поздние сентенции. Функциональные поляриности, между которыми он метался в молодости, переросли во вневременно-теоретическое содержание, напряжение чувств в вибрирующей жизни обрело кристаллизацию в напряжении исключаящих друг друга теорем. Он ясно видит эти противоречия, в «Годах странствий» пытается дать им объективное оправдание, а когда на это обращают его внимание, замечает, как мы уже указывали, что он не для того прожил восемьдесят лет, чтобы каждый день повторять то, что было сказано в предыдущий; человек, часто с ним встречавшийся, как-то с удивлением сказал, что он никогда не сохранял одно и то же воззрение на вещи; прежде чем можно было себе это представить, оно было уже совершенно иным. Он настолько сознавал свое высшее, формальное, индивидуально-априорное единство, что противоречия в относительно единичном (которое все еще, впрочем, обладало достаточной всеобщностью) по сравнению с этим значения не имели; с другой стороны, эти противоречия представлялись ему при сохранении высшей установки адекватным выражением отношения между человеком и миром. Он и потому всегда доходил в своем образовании идей до радикализма и полной всеобщности, что возражения и опровержения, которые могли ограничить эту абсолютность, должны были представляться ему в момент созидания чем-то негативным, против чего выступала его постоянно направленная на позитивное природа. Между все более безусловной оценкой позитивного и отстранением всякой критики и возражений, с одной

стороны, и безусловностью и генерализацией каждого направления мысли, которые неизбежно вели к противоречиям в его высказываниях, — с другой, существует глубокая связь. Ценность и жизнь не таковы (и абстрактно он это очень хорошо знал), чтобы их можно было подчинить одной, прямолинейно уходящей в бесконечность мысли. И он шел к этому не посредством ограничения отдельной максимы, а сопоставляя с безграничной всеобщностью одной столь же безграничную в противоположном смысле всеобщность другой. Но то, *что* его духовность приняла эту форму, есть высшее и наиболее общее осуществление великой формулы эволюции, согласно которой то, чем он обладал в молодости в качестве жизни, жизненного идеала, чувства, сохранилось в старости, позволив ему созидать в объективном мире в форме теоретических и практических содержаний.

Фиксировать этот поворот хронологически представляет собой биографический и поэтому далекий от моей задачи интерес, тем более что — как уже неоднократно отмечалось в характеристике духовного облика Гёте — решающие мотивы его жизни готовились задолго до того времени, когда они начинают господствовать; но после этого мотивы предшествующей эпохи отнюдь не отмирают, а время от времени продолжают звучать. Это как бы то средство, благодаря которому его натура сохраняла при всех своих невероятных изменениях столь же невероятную непрерывность в своем развитии. То, что он в глубокой старости определял как «повторную зрелость», незапное проявление плодотворности молодости, не что иное, как особенно яркое выражение этой категории, перенесенной из содержательной сферы в функциональную: из возвращения содержаний ранних времен в возвращение их сил и ритмов, без сохранения которых не могли бы, впрочем, вернуться и первые. Вся его жизнь проходит в сущности под знаком «повторной зрелости», которая лишь иногда переходит из хронического состояния в острое. И она обладает подобием и в другом временном измерении, для которого только не найдено столь же меткое определение: предвосхищение состояний и мыслей, относящихся по своему содержанию к контексту более поздних периодов. Подобно тому как сущность жизни вообще состоит в том, что в настоящем содержится в механически невыразимом единстве прошлое и будущее, для Гёте, прожившего наиболее чистую *жизнь* как таковую, момент настоящего простирался в прошлое и будущее — это было формой процесса этой жизни, ее динамики, для которой продолжающееся прошлое и предвосхищаемое будущее были лишь выражением, выявляемым

в ее содержаниях, и, быть может, служили основой веры Гёте в бессмертие. В этой вере также очень характерно выражено рассмотренное здесь изменение в направленности его жизни. В знаменитом изречении, к которому мы еще вернемся, Гёте выводит «уверенность в продолжении нашего существования» из «понятия *деятельности*»: «Если я до конца моей жизни неустанно *действую*, природа обязана предоставить мне другую форму существования» и т.д. Однако более чем за полстолетия до этого он пишет: «В том, что в людях столько духовных задатков, которые они не могут развить при жизни и которые указывают на лучшее будущее, на гармоническое существование, — в этом, друг мой, мы согласны». Мотив в обоих высказываниях один: требование будущего, чтобы настоящее могло актуализировать в нем то, что в нем содержится, но остается неразрешенным и неосуществленным. В молодости задача будущего — продолжить настоящее в «гармоническом бытии», в совершенстве *существования*, в эмоционально «лучшем»; в старости речь идет о деятельности, действии, основа бытия которого как бы исчезает и которое не проявляет интереса к качественным последствиям своего чувства.

Вследствие этой непрерывности, этого предвосхищения и возвращения жизни для рассмотрения, направленного только на духовное содержание жизни Гёте, точная хронология в ряде случаев ненужна и невозможна, более того, с точки зрения подлинной направленности она может даже вести к заблуждениям. Тем не менее было бы полным непониманием поставленной проблемы отрицать громадное значение последовательности больших периодов его развития. Поэтому в современных исследованиях утверждается, что Гёте — и в такой чистоте, быть может, как никто другой из великих людей — осуществил идею своего бытия в органически прожитой последовательности развития, или, вернее, его идея изначально была не абстрактно неподвижной, а идеей *жизни*. В последовательности периодов его жизни, а не только его убеждений находит свое выражение вневременной, только смысловой порядок. Для нас здесь не с биографической точки зрения, а в аспекте предметной структуры его духовности важно подтвердить вышесказанное тем, что упомянутый поворот, намечавшийся уже в первые веймарские годы, окончательно произошел после путешествия в Италию. Его обычно рассматривают как начало новой эпохи жизни Гёте, собственно говоря, как решающую директиву всей его последующей жизни. Мне представляется это верным лишь в особом, строго говоря, лишь в отрицательном смысле. При всей



плодотворности этого путешествия, новых перспектив и материалов, связанных с ним, оно было прежде всего *завершением* жизненной эпохи и лишь постольку началом новой. Италия была для Гёте, как я уже говорил, утолением жажды, разрешением ставших невыносимыми противоречий, подтверждением глубокого смысла его жизни посредством созерцания этой природы и этого искусства. Но если обратиться к его более поздним поэтическим произведениям и творениям, за исключением возникших, как «Римские элегии», под непосредственным впечатлением от Италии, то окажется, что в них очень мало следов его пребывания в этой стране, ее несравненного своеобразия и красоты; уже в «Венецианских эпиграммах», собственно говоря, не ощущается дыхание Италии. Новая дифференцированная, направленная на познание и дела эпоха, правда, по времени несомненно наступает после пребывания в Италии, но внутренне она все же ступень в процессе эволюции, к которой привели относительно независимые от внешних событий органические силы. Невероятное счастье этой жизни, что ее первый большой период нашел столь полное, исчерпывающее завершение. Поэтому нисколько не противоречит нашему пониманию, а скорее подтверждает его, если он четверть столетия спустя с глубоким волнением признается, что с того момента, когда он проехал через Понте Молле, возвращаясь домой, он не пережил ни одного счастливого дня — и все-таки уже через год после Рима прерывает свое второе пребывание в Италии, резко заявляя, что Италия больше ему уже не нужна. «Пирамида его бытия» достигла в Риме определенной вершины и дальнейшее ее построение проходило на новой близлежащей основе. Молодой Гёте умер в Риме, и понятно, что он сам казался себе привидением, когда вновь вступил на почву Италии. Это ощущение было бы невозможно, если бы обретенное им там было началом новой жизни, — оно было лишь концом старой. Хотя он и обрел там ряд плодотворных, проявляющихся в его последующем развитии *содержаний*, но в *процессе* его жизни Италия была лишь кульминационным пунктом предшествующей интенции, доведенной в своем раздражении препятствиями и противоречиями последних веймарских лет до предельного самоутверждения, о чем я уже говорил выше; это не могло больше продолжаться, жизнь должна была получить новые формы и могла совершить это тем свободней и решительней, что предыдущая эпоха поднялась до этой гармонической кульминации, которая уже не могла быть превзойдена в своем внутреннем и внешнем совершенстве. Он пишет из Рима:

«Я был бы счастлив, если бы со мной был близкий мне человек, с кем бы я мог расти, которому я мог бы в пути сообщать мои растущие знания, ибо в конечном итоге результат поглощает удовольствие от становления, как вечером постоянный двор поглощает усилия и радость пути». Здесь, следовательно, вновь повторена формула его молодости: превосходящая ценность процесса, становления личности, динамики развивающегося существования по сравнению с результатом, с окончательно готовым содержанием. Этот тон горячего чувства субъективистского идеализма умолк в Риме навсегда. Но так же, как его счастливой судьбой можно считать то, что в момент, когда направленность и напряжение эпохи его молодости требовали высшего решения и завершения, перед ним предстала для формирования «идеи» его юности Италия, страдание, ожидавшее его по возвращении, немало способствовало благоприятному завершению развития. Известны разочарования, которые ждали его в Веймаре, горькие жалобы на холодную встречу друзей, на полное отсутствие понимания его бытия и воления в этот период. Он прибыл со всей полнотой и порывом своей молодости — и должен был повернуть от закрывшихся перед ним дверей. Нет сомнения: тогда в нем лопнула струна, вернуть которую было невозможно, и с тех пор даже в самых сердечных и взволнованных его высказываниях всегда присутствовал налет сдержанности, объективности, даже рационализирования. Однако какие бы страдания ему это ни принесло, судьба также воспользовалась ими для создания новой эпохи, которой требовали внутренняя ритмика и идеальная необходимость его жизни. Этой эпохой, заменившей идеал субъективного бытия идеалом объективной деятельности и познания, не могло уже руководить чувство и служить ей духовной основой, — да и как мог он сохранять теперь прежний характер отношений, который всецело определялся чувством, безусловной самоотдачей? Поистине потрясающим было развитие от страсбургского времени, о котором он говорит: «По природе я был вообще очень доверчив», до признания в старости: «Я все больше склонен держать в секрете все лучшее, что я сделал и могу сделать». Перипетии этой длинной драмы относятся ко времени его возвращения в Веймар, — но и этим, хотя и сурово, судьба проложила ему внешними обстоятельствами тот путь, идти которым заставляло его внутреннее чувство. Сам он относит то, в чем заключалась таинственная телеология его судьбы, к чисто внешним причинам и говорит, вспоминая о страданиях и мрачных переживаниях после возвращения в Веймар, следующее: «Ут-

раты, к которым должны были привыкнуть внешние чувства, были слишком велики; тогда проснулся дух и попытался убедить себя от ударов», — после чего следует описание его научной деятельности. Хотя в этом изречении отсутствует подлинно решающее: эволюция его жизни, которую он не заметил или о которой умолчал, а она была нечто более позитивное, чем просто «попытка уберечь себя от ударов», — в его отношении к судьбе повторяется формула его отношения к миру вообще. Подобно тому как последнее вело к тому, что ему достаточно было следовать лишь своим внутренним влечениям, чтобы находить в мире «отвечающие подобия», как его автономная мысль уже заключала в себе свою правильность и надежность, — так и судьба проявлялась в реальном развитии его жизни в том, что предоставляла каждой из его органически необходимых жизненных эпох «отвечающие подобия», т.е. заставляла каждую уже посредством чисто внешней необходимости, внешнего импульса и внешних событий проходить так, как она, направляемая изнутри, все равно проходила бы. Италия и веймарские разочарования дали ему возможность завершить эпоху своей молодости столь чисто и наглядно, как того требовала свободная от оглядки решимость его нового пути.

В годы старости над предшествующим развитием Гёте начинают возвышаться симптомы третьей ступени. Завершаемую ею духовную последовательность лучше всего обрисовать посредством значений, которые принимает во всем этом развитии понятие *формы*. Мне уже раньше приходилось говорить о той необычайно важной проблеме, в решении которой существование и продуктивность Гёте занимают индивидуальное место: как бесконечное может получить форму? Не только в типичном для людей *стремлении* преодолеть каждую полагающую некий предел границу — в страстности чувств, в нравственном совершенствовании, в жажде наслаждения, в подтверждении действительности сил, в отношении к трансцендентному, — но и *фактически* мы чувствуем себя связанными с бесконечным: вокруг нас мировой процесс, который в каждом измерении уходит в безграничное и в котором мы таинственным образом присутствуем без резкого ограничения нашего личного бытия; привносимый в нас посредством бесконечного множества органов жизненный процесс, недолговечными носителями которого мы являемся и поток которого, уходящий в бесконечность, проходит через нашу жизнь. Эта двойная бесконечность стремления и действительности находит также двойную по своей форме противоположность. При всей нашей зависимости от

бесконечных рядов и расплывчатости наших границ по отношению к их непрерывности мы все-таки индивиды, т.е. мы ощущаем, что неопределенная периферия нашего существа удерживается неким определенным незыблемым средоточием, которое в своих изменениях послушно лишь самому себе; из бесконечного и меняющегося материала бытия наше Я создано если не как субстанциальная и пластичная, то все-таки как функциональная и характерологическая форма. Однако сверх этого мы стремимся к прочным, недвусмысленным, созерцаемым формам вещей, мыслей, содержаний бытия вообще; мы устремляемся к ним как к спасению от распада бытия на все дальше уходящие бесконечности, как к опорным точкам для нашего внутреннего и внешнего видения, нашего утомляющегося восприятия и нашей деятельности. Обе эти категории в качестве действительности и идеалов находятся в постоянной борьбе. Ибо форма всегда означает конечность, завершение, границу по отношению ко всему остальному; поэтому сила и страстность жизни постоянно выходят за пределы этих формообразований, стирают их намеченные границы, перебрасывают нас через них, как относительные и предварительные, во внешнее и внутреннее, в бесконечное, в свободное от границ, т.е. в бесформенное. То, как мы, невзирая на это противоречие, вводим данное нам бесконечностью в необходимую форму нас самих и нашего мира и при этом сохраняем богатство и могущество бесконечного в нас; и вместе с тем утверждаем форму в ее покое и строгости, предотвращая ее превращение в застывшую и узкую, просто в конечность, — в этом, по-видимому, состоит одна из формулировок глубочайшей жизненной проблемы вообще. Каждое произведение искусства, которое вбирает в себя всю, но все-таки продолжающуюся интенсивность жизни своего создателя, каждый догмат глубокой религии, каждая нравственная норма, которая ставит перед нашей практической деятельностью значительную, высокую цель, каждое подлинное основное философское понятие представляют собой способ заключить в форму бесконечность мира и жизни, как-то разрешить противоречие между вечным движением и неисчерпаемостью бытия, с одной стороны, и твердым, созерцаемым, ставшим в своей форме конечным — с другой. Гёте в молодости — такова была главная ее интенция — придавал основное значение бесконечности жизни: из-за этого в его молодости часто возникала известная бесформенность, хотя следует признать, что его самообладание, сдержанность, характер его созерцания были и тогда достаточно сильны, чтобы не

допустить господства лишенного формы бытия, как это произошло в движении «бури и натиска». Однако беспокойные колебания его жизни, его собственное определение этой эпохи как «постоянно стремящейся», стихотворения типа «Песни странника в бурю», любовь к Шекспиру, стиль писем к Кестнерам и Августе фон Штольберг, отрицание схематизма и узости традиций — все это показывает, что ритм его внутренней жизни сводился к постоянному преступанию границ, разрушению форм, к самоотдаче жизни, ощущаемой как бесконечность. В середине первого веймарского десятилетия в этой бесконечности намечаются первые границы. «Ах, Лотта! — пишет он, — что может человек! И что мог бы человек!» И если он за несколько месяцев до этого пишет, что «все еще видит путь в невозможном», то в этом сквозит известное удивление. Тот, кто живет только исходя из субъективно действительного, как это бывает в молодости, легко приходит к объективно невозможному. Для субъекта как такового в объективном нет границ, он чувствует себя в сущности всемогущим, ограниченным лишь случайно. И если затем в старости он в результате погружения на протяжении всей жизни в объективное приходит к ограничению интенции жизни, от метафизического до внешне-практического, «возможным», — то в приведенных высказываниях, в которых невозможно-бесконечное еще парит в своего рода *идеальной* действительности, следует видеть предвосхищение этого. Если считать бесконечное, как мы указывали, не имеющим формы, безобразным, то в следующий период, стоящий под знаком классики, Гёте переносит акцент на форму; в Италии это еще не достигло той степени, при которой было бы заметно преобладание формы или враждебность принципов. Этого не допускает непосредственный, преступающий все границы могущественный жизненный поток, господствовавший в его молодые годы. Итальянский период в жизни Гёте — одно из совершенных достижений человечества, ибо в нем показана точка выравнивания или единства той важной антиномии: здесь ощущаемая бесконечность, неосознанность границ жизни обретает формы, наглядную и поэтическую прочность и пластические образы, устойчивые и замкнутые максимы; и жизнь стала, если допустимо это парадоксальное выражение, не менее бесконечной от того, что ее заключили в формы, т.е. в конечное, а формы не стали менее гибкими, менее пластичными, менее верными своей специфической ценности как таковой от того, что вобрали в себя поток жизни, который всегда выходил из берегов. Рассмотренное с этой точки зрения, пребывание Гёте в Италии

следует вновь считать зенитом его жизни. Быть может, самым полным выражением этого является «Ифигения». Здесь, во всяком случае в обеих главных фигурах, выражена безграничная полнота жизни, чувства, страсти, ее вбирают в себя красота и замкнутость внутренней и внешней формы, но она не теряется в красоте, и таким образом глубокое соперничество обоих принципов — в котором сталкиваются молодость Гёте и его старость — звучит как сама собой разумеющаяся гармония. «Тассо» уже во многих отношениях являет собой переход от этой точки равенства к преобладанию формы. Правда, в образе самого Тассо жизнь еще дана во всей своей бесконечности, в свободной от формы устремленности своей динамией. Но теперь мир не предоставляет этому стремлению формы, которую оно могло бы принять, в которой оно могло бы обрести покой; Тассо *противостоит* миру в его твердо установленной форме, выражается ли она в дворцовом законе Бельригуардо, в косном и покорном характере Антонио или в «подобающем», которое принцесса считает единственно дозволенным. Тассо в самом деле лишь «волна, гонимая бурей» и должен разбиться в столкновении с неподатливыми формами. Это символизируется уже в художественно-стилистическом выражении: чего ждать ему, в речах которого бушует стремящаяся в бесконечное, безмерная страсть, ждать от этих людей, выражающих свои мысли в сложившихся сентенциях? Уже в «Ифигении» нет недостатка в острой диалектике логических диалогов, но противоположности еще сдерживаются сердечным теплом, разлитым по всему произведению и концентрирующимся в главных героях, чувство пребывает еще в равновесии и единстве с практически-этическим и сентенциозным, тогда как в «Тассо» это равновесие уже нарушается. Здесь, в период кризиса гётевской жизни, противоположности еще раз резко сталкиваются, но беспомощность одной только интенсивности жизни, чувства, заливающего все границы, бесформенного в своей расплывчатости предпрешена: победа одержана практически-нормативным, представленным в Антонио, и рассудительностью, господствующей в сентенциозности других образов, и эту победу Тассо сам признает в конце концов справедливой. И все-таки это была борьба, юношеская жизненная интенция (постоянно подчеркивается именно *молодость* Тассо) еще противостоит в своей силе и своем праве, хотя и не решающе, другому великому принципу жизни. В «Незаконной дочери» победа формы с самого начала предпрешена, рассматривать ли содержание этого произведения с субъективной или с объективной точки зрения. Дело не в том,

что здесь недостаточно выявлена внутренняя жизнь, в чем несправедливо находили недостаток этого творения Гёте, но жизнь уже выражена не в своем автономном бытии как чувство, которому подчиняются в счастливой гармонии формы возможного существования, как в «Ифигении», или которое мощно и все-таки беспомощно омывает их, как в «Тассо». Жизнь вообще хочет протекать лишь в прочных социальных формах, и вопрос сводится лишь к тому, в какой из них. Здесь уже полностью отсутствует окружающая людей бесконечность (на которую чудесно указывают глубоко религиозная, всегда направленная на божественное природа Ифигении и обреченный в силу своих свойств на вечную неудовлетворенность характер Тассо), и поэтому глубокие противоположности между бесконечностью и формой не могут прийти ни к непостижимому счастью своего примирения, ни проявить свою мощь в столкновении друг с другом; трагедия заключается в том, что приданная героине объективными, так сказать историческими силами судьбы форма жизни противоположна той, которую она жаждет и которая не менее объективна и исторически определена. Данное изменение обнаруживается и в художественной форме. В то время как в «Ифигении» и в «Тассо» еще звучат лирические тона субъективной непосредственности, «Незаконная дочь» более резко очерчена, красочность, в которой всегда присутствует в силу ее чистой интенсивности некая неопределенность границ, сменяется линейным стилем. Этот процесс, проходящий между бесконечностью и формой, служит, очевидно, лишь абстрактным выражением развития, в котором акцентирование чувства сменилось акцентированием познания и деятельности. Ибо чувство как таковое подчинено не принципу формы, а скорее принципу краски и интенсивности, в нем присутствует некая имманентная безмерность, которая может обрести границы лишь вследствие утраты силы или появления внешних препятствий. Напротив, познание и деятельность изначально основаны на формах, на ясной выраженности и твердости, данных если и не всегда в действительности этих энергий, то во всяком случае в их смысле. В то время, когда Гёте было прежде всего важно обрести форму жизни и созерцания, ему явила себя как образец формы классика. Неудивительно, если он в упоении этим открытием не заметил, что существуют содержания, не подвластные этому стилю. Но духовно-историческим следствием этого заблуждения Гёте явилось то, что теперь многим из нас представляется, будто все то, что не укладывается в классический стиль, собственно говоря, вообще лишено формы.

С годами преклонение Гёте перед «формой» проявляется все решительнее и доходит до формалистики. Для него все важнее становятся не индивиды, а их взаимосвязи, которые, с одной стороны, — лишь формообразования из материала людей и интересов, с другой — придают отдельному человеку, отграничивая его от других и предписывая ему определенное место, недостижимую иным способом форму; Гёте все больше ценит «целесообразность», причем как формальную структуру практического мира, ибо он часто не указывает, какой цели должна служить проходящая в этой форме деятельность; все более безусловно необходимым представляется ему «порядок», он даже провозглашает, что готов скорее терпеть несправедливость, чем беспорядок! И сама природа — что для него само собой разумеется — идет тем же путем:

*«Wenn ihr Bäume pflanzt, so sei's in Reihen,  
Denn sie läßt Geordnetes gedeihen»<sup>\*</sup>.*

То, что он в своих более поздних высказываниях часто резко консервативен, даже реакционен, не имеет ничего общего с классовым эгоизмом. Это основано, с одной стороны, на тенденции освободить место для *позитивного* в жизни. В революционном, анархическом, необдуманном он видел препятствие, негативность, расход сил, направленный только на разрушение. Он рассматривал порядок как условие *позитивных* достижений в жизни. Ибо, с другой стороны — он распространяет в этих высказываниях космический принцип порядка и подчинения форме на человеческие отношения. То, что он считал это возможным только посредством строго иерархической и аристократизирующей техники, конечно, спорно и обусловлено временем, но это не затрагивает последний мотив его убеждений. Его политика направлена на чисто духовную неоформленность, беспорядочность как в прошлом (также и собственном), так и в настоящем; хаотичное для него главный враг. В шестьдесят лет он видит «главную болезнь» века Руссо в том, что «государство и нравы, искусство и талант смешивались с неким безымянным существом, которое, однако (!), называли природой». Однако значение этой эпохи для себя он прекрасно сознает, ибо продолжает: «Разве меня также не затронула эта эпидемия и разврат? Не была она благотворной в развитии моей сущно-

---

<sup>\*</sup> «Если вы сажаете деревья, да будет это рядами. Ибо она (природа) способствует процветанию упорядоченного».



сти, которое я теперь не могу мыслить иным?» И приблизительно в то же время он говорит о господствующей в духовной жизни мечтательности: «Они хотят объять все и оказываются из-за этого всегда в сфере элементарного, находя, правда, бесконечно прекрасное в единичном (недостает, следовательно, *формообразования* целого). Мы, старые люди, готовы прийти в бешенство, видя, как окружающий нас мир разлагается и вновь распадается на элементы, из которых, Бог весть когда, возникнет нечто новое». Эта этически-витальная оценка формы находится в глубокой связи с ранее рассмотренным перевесом формы художественного произведения над его содержанием — до такой степени, что значительность предмета казалась ему в старости даже препятствием для создания совершенного художественного произведения. Собственная ценность предмета в известной степени переходит за те границы, которые накладывают на него образование художественной формы; по собственному своему значению предметы пребывают в непрерывных, бесконечных связях реальности, искусство вычленяет их в виде обрамленного образа, формирует их, придав им границы, которых они лишены в своем природном бытии и сфере его ценности. Чистота позднего артистизма Гёте также основана на метафизике периода его старости.

И в этом он проявляет типичные свойства человека; однако с той разницей, что подобные изменения, которые обычно связаны с падением сил, выступают в нем как нечто вполне позитивное, как стадии, которые являются не утратой, а следствием органического развития энергии, лишь меняющей свои способы выражения. В общем в молодости люди мало интересуются формами, ибо считают, что, исходя из своего запаса сил, они могут справиться с любой ситуацией, удовлетворить любое требование; в старости же они ищут прочных, идейно или исторически отчеканенных предсуществующих форм, ибо они освобождают их от все нового приложения сил, сомнительных попыток, собственной абсолютной ответственности. Для Гёте же это лишь новый принципиальный образ, в котором выступает его сила, — приблизительно так же, как смирение и покорность божественному, связанные у бесчисленного множества лишь с собственной слабостью и отсутствием опоры, у подлинно религиозного человека есть формы выражения его высших центральных сил. Это распределение категориальных акцентов на бесконечность и форму, на молодость и старость связано помимо всего прочего и с различием отношения единичных сторон жизни к общему ее содержанию на той или иной стадии.

Что бы индивид ни переживал в молодости, — по сравнению с полнотой будущего, которое его ждет, мера этого переживания не поддается оценке, жизнь столь неизмерима, она принесет еще столько, что значение отдельного действия и опыта превращается, собственно, в *quantité négligeable*<sup>\*</sup>, подобно тому как каждая конечная величина, какой бы большой она ни была, приближается к нулю при сравнении с бесконечностью. В старости же, когда перед глазами закрытый горизонт и граница жизни может быть приблизительно предвидена, знаменатель дроби, числитель которой составляет отдельное, фиксируемое в своем значении переживание, становится конечной величиной, а вместе с ним таковой становятся и дробь, и само переживание. Радость и страдание, успех и неудача — теперь определенные учитываемые части жизненного целого, в их переживании мы окончательно оставили за собой столько-то, тогда как в молодости все это тонет в бесконечности, которая лежит перед ней как не допускающая определения часть целого. Достаточно указать на это различное отношение между отдельными сторонами жизни и жизнью в целом, чтобы тотчас стало очевидным, что и к ним может быть сведена функциональная бесконечность как принцип жизни в молодости и прочная, требующая упорядоченности форма как принцип жизни в старости. Однако столь же ясно становится, что для этого *достаточно* лишь изменение жизненного образа, который основан отнюдь не на изменении степени силы, а лишь на видении этой степени силы.

Тем не менее, *быть может*, в этом следует искать объяснение своеобразной негативной черты в общем облике Гёте. На страницах этой книги я достаточно часто указывал как на всеобъемлющую формулу творчества Гёте на то, что между его природным, действующим от *terminus a quo* влечением к созиданию, творчеству, деятельности и ценностными нормами, применяемыми к созданному и обретенному, господствовала сама собой разумеющаяся гармония, более глубокая, чем та, которая обычно присуща людям, что он в большей степени, чем другие, мог просто следовать своим непосредственным импульсам, тому, что соответствовало его натуре, чтобы создать соответствующее норме в теоретическом, поэтическом и нравственном отношении. То, что он, по его собственному признанию, создавал самое трудное и совершенное, «играя», «как любитель», несомненно важно для понимания Гёте, для «идеи

---

\* Величина, которой можно пренебречь (франц.).

Гёте». Однако вывод из этой гармонии между субъективными сторонами жизни и объективностью вещей и норм, который позволил бы заключить, что все созданное им объективно совершенно, отнюдь не подтверждается фактами. Более того, ни о ком из великих творцов мы не можем сказать, что в его творчестве столько незначительного, теоретически и художественно несовершенного и в своем несовершенстве едва постижимого. Художники высшего уровня в области изобразительного искусства здесь с самого начала из сравнения исключаются, ибо в силу особенности их искусства с самой техникой изображения связана такая степень гениальности, что совершенно не имеющее ценности и «Богом оставленное» здесь, так сказать, а priori<sup>\*</sup> немислимо, во всяком случае *может* встретиться лишь очень редко. Но хотя Данте и Шекспир, Бах и Бетховен отнюдь не во всех своих произведениях и всех их частях достигают той вершины, которая определяет их художественный уровень в целом, однако число тех произведений, которые этого уровня не достигают, не идет ни в какое сравнение с числом таковых у Гёте. Количество того, что может быть названо непозитическим и банальным, обнаруживаемое в его речах в театре, в стихотворениях, посвященных определенным лицам, в революционных драмах, относятся к самым поразительным явлениям во всей истории духа. Конечно, на его ранг как художника в целом это не влияет, ибо значение художника определяется не средним уровнем всех его произведений, а с вполне понятными оговорками — уровнем его *высших* творений; все, что значительно ниже их, настолько безразлично в этом смысле, будто оно вообще не было создано (разве только может служить «дурным примером»). И все-таки такие провалы в ценностном отношении в творчестве Гёте являют собой загадку, для решения которой у меня нет достаточного объяснения. Точка зрения, с которой я в начале работы рассматривал это обстоятельство, отводит этим отрицательным ценностям возможное место как факту жизни Гёте. Но ведь жизнь Гёте не сводилась к субъективному процессу, в котором могли быть такие провалы, а одновременно, или во всяком случае впоследствии, он выносил свое суждение о его результатах; и отсутствие такой *остановки* в жизненном процессе, которая позволяет человеку как бы возвыситься над своей жизнью, недостаточно объясняется колебаниями в этой жизни. Можно было бы, правда, предположить, что это объясняется своего рода суверенной небрежностью.

---

\* Априорно (лат.).

тью, так или иначе реагирующей на любой импульс, просто чтобы найти какое-то решение, и что это делается с известной иронией по отношению к публике и к самому себе. Однако если такое объяснение и применимо в некоторых случаях, то для всей совокупности сомнительных по своему качеству произведений оно не подходит уже потому, что их необычайно много. Быть может, причиной этого следует считать выросшее значение формы как таковой, ибо такого рода пустые, легковесные произведения встречаются почти только в его преклонном возрасте — однако наличие значительных работ того же времени не допускает объяснения упомянутого факта просто старостью. Он испытывал столь сильную потребность придавать форму субъективной жизни и объективным содержаниям бытия, вводить каждое в определенную связь эстетически-формального или теоретически-всеобщего характера, придавать образ даже самому незначительному, что вследствие этого от его внимания часто ускользало значение содержания, превышающее значение формы. К этому имеет также прямое отношение его не менее загадочная, удивительная терпимость в старости к весьма посредственной литературе. Великий французский поэт нашего времени сказал как-то по поводу посредственных стихотворений: *Faire des vers, c'est toujours très bien* — и это отнюдь не было иронией. В этом выражен интерес творческого человека к формообразованию материи мира в соответствии с формами собственного творчества, только как формами, что нелегко понять тому, кто ждет от искусства лишь наслаждения. Мне представляется очень показательным, что интерес Гёте к художественному и духовному формообразованию сразу же приводит к противоположности толерантности, как только он чувствует ту другую идею витальности, от которой он пришел к идее формы и упорядоченности, а именно принцип и интенцию бесконечного. Она господствует в различных, явных и скрытых модификациях в творчестве Жан Поля, Клейста и Гёльдерлина. У одного из них безмерное, переходящее границы было вполне зримо, у другого составляло лишь устремление внутренней жизни, — с позиции Гёте в старческие годы сущностное решение всех трех было связано с бесконечностью, а не с формой, причем именно их значение должно было усилить гётевскую неприязнь; при незначительности же содержания в произведениях разных мелких писателей достаточно сильно проступала формальная сторона духовного формообразования жизни. Ту

---

\* Писать стихи всегда очень хорошо (франц.).

же толерантность, которую он проявлял к ним, он проявлял и к себе. Он удовлетворялся тем, что каждым из своих бесчисленных творений на случай он вырывал момент из жизни, текущей в бесконечность, растворяющей в этой бесконечности всю определенность границ содержаний. Это можно считать гипертрофией чувства формы, ибо сомнительно, может ли форма иметь иной окончательный смысл, чем совершенство той субстанции жизни, которую в конечном счете все-таки должно считать бесконечной. Решение этого вопроса не входит в нашу задачу. Но так же, как он готов был переносить скорее несправедливость, чем беспорядок — хотя возникает вопрос, не есть ли конечная цель всякого порядка справедливость, — он, начиная с известного возраста, предпочитал, как это ни парадоксально, написать незначительное стихотворение, чем ничего не написать в момент, когда жизнь предоставляла возможность такого формообразования, — и не исключено, что то упорство, с которым он постоянно подчеркивает необходимость деятельности, не указывая, в чем же состоит конечная цель и содержательный смысл этого требования деятельности, отражает то же стремление к ограничиванию, упорядочению и приданию формы бесконечной материи мира.

И наконец, я достигаю той точки, к которой уже подступал с разных сторон и к которой должно было привести рассмотрение периодов развития Гёте под категорией формы. Наряду с господством этой категории в его преклонном возрасте обнаруживаются следы стадии дальнейшего духовного развития, которое осталось совершенно фрагментарным, но тем не менее может быть определено только как прорыв и преодоление принципа формы. Ярким симптомом этого служит насилие над общеупотребительной структурой речи, особенно во второй части «Фауста». Сюда относятся такие словообразования, как *Glanzgewimmel*, *Lebestrahlen*, *Pappelzitterzweige*, *Gemeindrang*. Еще отчетливее это проявляется там, где отдельные выражения как бы брошены асиндетически:

*«Worte die wahren,  
Äther im klaren,  
ewigen Scharen  
überall Tag»\*.*

И еще шире в хаосе не поддающейся логической организа-

---

\* Слова истинные в ясном эфире, вечные сонмы, повсюду день.

ции классической Вальпургиевой ночи. Во всем этом проявляется специфичность искусства в старости, в котором некоторые величайшие художники достигают выразительности, не сравнимой с прежней: Микеланджело прежде всего в *Пьетá Ронданини* и в поздних стихах, Франц Гальс в *Регентшах сиротского дома*, даже Тициан в старческих произведениях и особенно Рембрандт в поздних офортах и портретах, Бетховен в последних сонатах (особенно в обеих виолончельных сонатах) и квартетах — и наконец, «Парсифаль» и «Когда мы, мертвые, пробуждаемся». Попытаюсь дать понятийное выражение тому общему, что ощущается во всех них. Этот стиль поздних лет называли импрессионизмом, полагая, что художники в старости утратили силу создавать единую форму целого и могли лишь подниматься до выражения отдельных моментов, оставшихся субъективными; они якобы не достигали уже для себя существующей формы, которая могла бы быть лишь непрерывной взаимодействующей связью отдельных импульсов, идей, созерцаний. Мне представляется такое толкование очень поверхностным. Самый факт неоспорим: во всех творениях такого рода мы ощущаем прорывающийся в сильных волнах субъективизм и ломку форм синтетической целостности. Вопрос заключается только в том, в каком смысле здесь следует понимать субъект и в каком — форму. Прежде всего: в старости художники пренебрегают исторически принятыми формами. Какие средства живописи, какое построение музыкальной фразы и какая гармония, какое отношение между поэтическим выражением и задуманным содержанием, какая синтаксическая структура и какая логическая связь считается нормативной, оставляет великих художников в старости совершенно равнодушными. Но несомненно, что они идут еще дальше и приходят к известной беззаботности, даже, пожалуй, к отрицанию и противоречию не только по отношению к утвердившемуся в предшествующем развитии императиву формы, но также и к принципу формы вообще. То, к чему они в глубоких пластах своей сущности стремятся, не только не принимает ту или иную форму, но и не допускает, так сказать, выражения в форме *формы*. Между тем форма, поскольку речь идет о воспринятом духом, о том, что сформировано духом, всегда — принцип объективности и в этом ее метафизическое значение как в этике, так и в искусстве. Когда мы приписываем или придаем содержанию форму, она обладает по ту сторону данного осуществления идеальным, во всяком случае безвременным, предсуществованием; «создавая» ее, творец следует предначертанному во внутреннем со-

зерцании, во внутренней данности — подобному тому как уже в греческом метафизическом мифе творец мира *взирает* на вечные идеи или формы, чтобы придать по их подобию образ вещам. Каждый отрезок содержания бытия, в том числе и душевные процессы в качестве реальности, неповторим, он не может существовать дважды, он есть просто он сам на этом месте в пространстве и времени, и поэтому каждому реальному содержанию может быть приписана метафизическая субъективность: оно не может выйти за пределы этого, заключенного в своих границах, для-себя-бытия. Материя бытия по своему понятию нечто бесформенное, и поэтому *indefinitum* (неопределенное) и *infinite* (бесконечное) может быть как целое и в каждом отрезке лишь единожды; напротив, форма — ограниченное и ограничивающее — может быть реализована бесконечное число раз. Она объективна потому, что выходит за пределы каждого своего осуществления, даже если она в первый и последний раз выступает в нем, ибо в ее высоком идеальном пребывании ей безразлично, будет ли она осуществлена в том или ином, в одном отрезке материи или в тысяче таковых. В этом состоит ее объективность, это превращает каждое конкретное существование по сравнению с ней в случайное, опирающееся на самого себя, субъективное; и объективным такое существование становится лишь в той мере, в какой в нем ощущается форма. Чем больше наши поступки, мысли, образы освобождаются от данной непосредственности, от материальности, чтобы проникнуться формой, тем они объективнее, тем более они сопричастны той идеальной свободе принципа формы от исчезающей единичности субъективного бытия. Такова причина, по которой искусство художников в старости, в суверенности которого по отношению к исторически установленным формам таится отрицание принципа формы вообще, могло казаться субъективным. Но, быть может, здесь речь идет о преодолении всей этой противоположности; быть может, субъект, который здесь выступает, совсем не тот случайный, обособленный, лишь через формообразование освобождаемый субъект, как это бывает в молодости, когда субъективистская бесформенность нуждается в том, чтобы войти в исторически или идейно предсуществующую форму, посредством которой она развивается в направлении к объективности. В старости великий творец — я говорю, конечно, здесь о чистом принципе и идеале — имеет форму в себе и внутри себя, ту форму, *которая теперь есть полностью только его собственной формой*; вместе с безучастием ко всему тому, чем наделяют нас внутренне и внешне определен-

ности во времени и пространстве, его Я как бы сбросило свою субъективность — таков «постепенный выход из явления», по уже приведенному нами раньше гётевскому определению старости. Теперь человеку уже не нужны широкие рамки, объемлющие его единичные высказывания и действия, ибо в каждом из них непосредственно выражена вся жизнь, действительная и возможная в данном человеке. Следовательно, это прямая противоположность импрессионизму, так как в импрессионизме переживание, отношение между субъектом и тем, что в каком-либо смысле находится вне его, выражено только с односторонней точки зрения субъекта, тогда как здесь присутствует абсолютная глубина, при которой субъект становится чистым, объективно духовным существованием и для него как бы больше нет ничего внешнего. Но так как и старый человек живет в мире, сколь ни отдалены от него его отдельные внешние проявления, так как он в качестве художника вынужден говорить о мире и о вещах в нем, то понятно, что его речь, все его духовное бытие становятся символическими; он уже не хочет схватывать и называть вещи в их непосредственности, в их собственном существовании, а лишь постольку, поскольку удары пульса его в себе самой живущей, являющейся для самой себя миром внутренней глубины могут служить им знаком, или поскольку эти вещи могут представлять ее и выступать как ее подобия. В старости Гёте говорит как-то, на что я уже указывал, об эквивалентности самых разных содержаний жизни и обосновывает это тем, что «всегда рассматривал всю свою деятельность и свои дела только символически». Но в этом проявляется его с годами все возрастающая, часто достигаемая дорогой ценой воля к единству жизни. Ведь, может быть, такое символическое постижение содержаний жизни вообще единственное средство, позволяющее представить ее себе в некоторой степени как единство. Наша «деятельность и наши дела» по своим целям и ценностям, по своим случайностям и necessities, достижениям и неудачам — нечто столь раздробленное, несвязанное, в себе дивергентное, что жизнь, рассмотренная по ее непосредственным содержаниям, представляется нам беспорядочным множеством; только если решиться видеть в каждом отдельном поступке подобие, в нашем практическом существовании, эмпирически нам данном, — символ глубокой подлинно действенной реальности, может быть открыт путь к видению единства, скрытого, нерасщепленного корня жизни, который отпускает из себя все эти расходящиеся единичные акты. Этим и объясняется мистический характер упомянутой символики в



старческом возрасте. Гёте как-то определил, явно имея в виду себя, «квиетизм» и «мистику» как существенные черты старческого возраста. Под мистикой он несомненно понимает то, что я назвал символическим; именно *chorus mysticus*<sup>\*</sup> возвещает символический характер всего данного нам мира: «*Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis*». Этими двумя качествами Гёте недвусмысленно определил период старости — в той мере, в какой его элементы специфически отличаются от предшествующих форм существования. «Квиетизм» не что иное, как «выход из явления», в-себе-существование субъекта, но теперь он имеет совсем иной, более не относительный смысл, который имел, когда ему еще противостоял объект. Теперь он сам все, чем может быть в мире и знать о мире, и поэтому пребывает к так называемому миру лишь в отношении «символического». Таким образом, противоположность между этим субъектом и объективной формой исчезает. Ибо объективация, которая общала субъекту вне его предсуществующую, хотя и пребывающую в его собственных творениях форму, введена теперь в непосредственность жизни и в самопроявление субъекта, освободившегося от самого себя и вернувшегося в этом освобождении к самому себе. Говорить здесь о «собственной форме», проявляющейся в совершенном существовании и искусстве старости, пожалуй, излишне. По своим чистым, хотя эмпирически никогда полностью не реализуемым идее и интенции эта жизнь вообще не имеет больше «формы», которую можно было бы отделить от материи ее субъективности: принцип формы теряет свое значение по сравнению со ставшим объективным самобытием субъекта. В этом смысле можно утверждать, что утрата формы, распад синтеза в старости Гёте служат признаками того, что великое устремление его жизни — объективацию субъекта — он увидел в свои поздние годы, если не *на* новой, то *перед* новой абсолютно таинственной ступенью совершенства.

Если этим выявлен нерв последней эпохи гётевской жизни, в той мере, в какой она отличается от предшествующих, — хотя она вводит особые черты в дальнейшее развитие прежних периодов лишь намеками и отдельными указаниями, — то именно с этим связан аспект тотальности его жизни. Неоднократно говорили, что научные теории Гёте и все его восприятие жизни определены как в великом и значительном, так и в сомнительном и недейственном, его художественной натурой. «Я рожден,

---

\* Мистический хор (лат.).

\*\* Все быстротечное — символ, сравненье.

собственно, — пишет он в поздние годы, — для эстетического». Характер его преклонения перед природой, уверенность в зримом присутствии идеи в явлении, «созерцательность» его мышления, значение «формы» в его картине мира, пристрастие к гармонии и завершенности теоретического и практического бытия — все это в своей совокупности суть определенности душевного существования в соответствии с априорностью художественности; «прафеномен» феноменов его жизни — то, что он художник. Однако он сам указывал, что за прафеноменами, за последним из них, доступным нашему постижению и исследованию, стоит еще самый последний, ускользающий от нашего взора и обозначения. И артистический фундамент и функциональный закон его существа обладают еще чем-то более глубоким, стоящим за ним, не поддающейся наименованию сущностью, которая служит основой и объемлет все его художественно определенное явление. Конечно, это не его привилегия, именно в этот пласт уходит последняя реальность каждого человеческого существования. Но у Гёте это особенно ощущается, ибо отдельные стороны, первичные феномены его существа уже сходятся в единстве, в созерцаемом, несущем или проникающем их прафеномене — художественном — как мало у кого другого. Он обладает именно в напряжении и посредством напряжения существующих как одновременно, так и в развитии противоположностей его личности единством уже внутри эмпирического, которое мы, другие, вынуждены искать в смутном представлении о ноуменальном абсолюте в нас. Вследствие этого у него то, что вообще эмпирично и выразиимо, отделяется от другого, того, что должно остаться тайной, более отчетливо, чем там, где непосредственные единичности как будто уже объединены в нем. Вся *широта* его существования, даже в той мере, в какой оно подчинено прафеномену художественного, была бы невозможна, если бы оно само не было излучением или орудием более высокого, всеобщего или, если угодно, глубоко личного; с более эмпирической и психологической точки зрения это можно было бы выразить следующим образом: художник не достигает и как художник последней вершины, если он не есть нечто большее, чем художник. Образ Гёте, конечно, получает большую глубину в правильном направлении, если сводить все проявления его жизни, в том числе и интеллектуальные, этические и чисто личные, к общему знаменателю художественности, однако последняя инстанция этим еще не достигается. Правда, ее нельзя фиксировать в понятиях, а можно только представить во внутреннем, основанном на

чувстве созерцании. И не только из-за трансцендентальной глубины, в которой этот последний пласт личности коренится у Гёте, как вообще у всех людей, а потому, что у него, человека, наименее связанного со специализацией, оно более чем у других отвергает всякое наименование его окраски, которое неизбежно оказалось бы чем-то односторонним и исключительным. У него отчетливее, чем у какой-либо другой исторической личности, мы ощущаем эту своеобразную, еще мало исследованную категорию, которая носит определяющий характер для каждого человека, как только мы до известной степени его узнаем; это — общее его личности, которое, однако, не может быть познано как нечто абстрактное, выведенное из его отдельных черт и действий, а есть единство, доступное лишь непосредственному душевному знанию. Этот путь схватывания общего в единичном не тот, которым идет образующий понятия рассудок. Рассудку также доступны отдельные феномены индивида, и у Гёте, например, он ведет к художественному началу, которое мы можем как общую черту абстрагировать из его эмпирического многообразия. Однако так же, как мы «знаем» каждого близкого нам человека вне данности его черт, сколь ни велико было бы их число, в особой не рассудочной, а переживаемой категории, как мы знаем черты его лица, которые невозможно с чем-либо спутать, но и невозможно описать, — наше созерцание сущности Гёте как величайшего исторического примера этой возможности не складывается из его отдельных качеств и деяний и не выражается в их сумме или в том общем, которое мы можем получить из них посредством понятий; и это созерцание сущности присутствует во впечатлении от каждой единичности, подобно тому как для метафизически мыслящего человека все единичности данности обоснованы и проникнуты абсолютным единством бытия, которое не может быть названо посредством одной из них и получено посредством абстракции из них. Тот, кто не ощущает в Гёте-поэте, в Гёте, определенным образом живущем, в Гёте-исследователе, Гёте-любящем, в Гёте, создающем культуру, это личностно общее, единство которого не составлено из многого, кто не ощущает эту, так сказать, формальную ритмику и динамику, чья сущность состоит не в отношении к миру множества, а к «молча почитаемому» единству бытия, тому, кто этого не ощущает, Гёте не даст того, что может дать только он. Полагаю, что я свободен от преклонения перед ним, как перед идиолом; допускаю, что были более глубокие, более достойные преклонения существования и деяния, чем его. Но в том смысле, о котором здесь шла речь, он по

степени этого значения единственный: я не знаю человека, который дал бы потомкам в том, что в конечном итоге — лишь отдельные проявления его жизни, созерцание столь возвышающегося над всеми этими единичными сторонами жизни единства своего бытия вообще.

Если попытаться найти наиболее близкое этому высочайшему и постигаемому только как созерцание, но еще доступное описанию, то нам предстанет нечто еще более общее, более характеризующее личность по ее форме, чем сфера художественного. Наиболее совершенной представляется жизнь того, кто существует только исходя из влечения к духовной детумесценции, из потребности выразить субъективность жизни, и при этом уверен, что создает этим объективно ценное, соответствующее направленным только на содержания критериям. Я многократно указывал, что вижу в этом формулу всей жизни Гёте, и если на этих последних страницах выясняется, что в молодости он отдавал предпочтение субъективному процессу, а в старости — объективным содержаниям, то это были лишь перемещения акцентов и стадий развития в общем отношении его жизни к бытию мира. Внутренние же личностные факторы, отношение которых лежало в основе этой эвдемонии его существования, можно определить как меру общей силы его натуры и таланта. Обычно это существует в людях в значительной степени независимо друг от друга. Сколько людей оказались бесплодными, не сумели найти правильное отношение к внешнему бытию, даже погибли из-за того, что их сила была недостаточна для их талантов или их талантов недостаточно для их силы! Или потому, что их способности были по своему характеру таковы, что их сила расточалась в них, не оказывая действия, или потому, что они развивались в последовательности, не соответствующей постепенному развитию их силы! Либо в машине больше пара, чем может выдержать ее конструкция, либо конструкция рассчитана на большую эффективность, чем допускает имеющийся в ней пар. Из всех видов гармонии, приписываемых природе Гёте, гармония между силой и талантами была, вероятно, самой глубокой, для него самой решающей. Конечно, и его сила попадала на пути «ложных тенденций», искала выхода там, где талант не предоставлял ей достаточно широкого канала. Но при внимательном рассмотрении становится очевидным, что это всегда были лишь отступления для дальнейшего продвижения, после которых равновесие между силой и талантом тем совершеннее восстанавливалось, — сила соответствовала субъективно переживающей себя жизни, та-

пант был средством, позволяющим этой жизни проходить соответственно бытию вне ее и объективным нормам. Тем самым гармония его внутренней структуры становилась основой гармонии самой этой структуры со всем объективным. Мы видели, как эта основная формальная субстанция его жизни раскрывалась в противоположностях стиля между его молодостью и старостью, причем с такой радикальностью, которую мы среди известных нам великих людей обнаруживаем разве что у Фридриха Великого, — мы оставляем в стороне религиозные внутренние перевороты (проходящие в особых условиях), в которых речь может идти не столько о развитии между полюсами, сколько о скачках от одного полюса к другому. В этом проявляется еще одна форма великого равновесия жизни Гёте: в ней ощущается та степень устойчивости, тождественности, которая доводит до максимума впечатление от меняющегося, в своей жизненности преобразующегося, — и та степень изменения, на основе которой устойчивое единство производит наибольшее впечатление. Вследствие того что каждая из этих витальных форм открывала свою противоположность и в этой противоположности самым совершенным образом себя, реализуется специфически *органический* характер этого бытия, ибо организм представляется нам как сущность, в которой в отличие от механизма течение непрерывного изменения соединяется с устойчиво тождественным, разрушающимся лишь с самой сущностью самобытием. В Фридрихе Великом эта постоянная нить, создающая в молодости и старости столь различные по своему виду узоры, ощущается значительно меньше. Правда, и у Гёте не следует искать *неизменного* содержания жизни и духа в молодости и старости. Даже если бы таковое удалось обнаружить (в художественной деятельности или в пантеистической тенденции), оно не было бы в данном случае решающим. Устойчивое содержание как таковое — всегда нечто застывшее, собственно говоря, оно не есть то устойчивое, которое соединяет в жизни ее изменения, и значительно более связано с этими изменениями, чем фиксированное в понятиях содержание. Оно скорее нечто функциональное или закон, который существует лишь благодаря изменениям и в них, или — в образном выражении — импульс, который лежит в основе индивидуального существования с начала до конца и проносит его в своей чистоте и тождественности через все направления и извивы. По убеждению Гёте, характер человека проявляется только в его поступках: «Источник, — говорит он по этому поводу, — можно мыслить лишь в его течении» и «история человека есть его

характер». Всем этим должно быть сказано, что единство и непрерывность в изменениях развития жизни, наиболее наглядным примером чего может служить жизнь Гёте, не есть нечто, находящееся вне этих изменений; может быть, даже противоположность между устойчивым и изменяющимся есть лишь результат последующего расчленения, посредством которого мы делаем доступным нашему восприятию сам по себе непостижимый факт жизни. О том, сколь противоположные моменты развития заключают в себе постоянное по своей форме единство, Гёте дает указание, очень значительное в применении к нему самому. К числу его самых важных духовных мотивов относится тот, согласно которому жизнь в каждый момент и на каждой стадии своего развития есть, или во всяком случае может быть, в себе совершенное, ценное само по себе, а не как подготовка к конечной стадии или завершение предшествующей. «Человек действительно становится на различных стадиях своей жизни другим, но он не может сказать, что становится лучшим». Затем он описывает требования, которые писатель должен выполнять на всех стадиях своего творчества, и продолжает: «Тогда написанное им, если оно было верным на той ступени, на которой оно возникло, останется и впредь верным, как бы впоследствии ни развивался и ни менялся автор». Глубоко связано с этим мотивом замечание — произведение великого художника на каждой стадии своего завершения законченно.

Эта самодостаточность каждого момента жизни как выражение фундаментальной ценности жизни вообще состоит в независимости не только от будущего, но и от прошлого. Я отсылаю к его замечательному высказыванию о «воспоминании», которое он «не устанавливает как таковое», ибо жизнь — это постоянное развитие и возвышение и не может быть связана с застывшим, данным как прошедшее; она лишь вводит его как динамическое воздействие в возвеличенное этим настоящее. Ему 82 года, когда он говорит: «Поскольку я все время стремлюсь вперед, я забываю, что я написал, и поэтому очень часто воспринимаю мои произведения как нечто чужое». С этим, вероятно, связана его глубокая неприязнь ко всякому телеологическому рассмотрению: его убеждению в достаточном смысле каждого момента существования противоречило, что какой-либо момент получает свое значение только от лежащей вне его конечной цели. Если угодно, можно считать, что здесь на течение жизни во времени перенесена пантеистическая тенденция, согласно которой в каждой части бытия присутствует вся тотальность бытия и ни одна, следовательно, не может выйти за свои

пределы и не нуждается в этом. Каждый период жизни содержит в себе целостность жизни, только каждый раз в другой форме, и нет основания черпать его значение из отношения к предыдущему или последующему; каждый период обладает своей возможностью красоты и совершенства, несравнимой с возможностями других, но равной им по красоте и совершенству. Именно так, исходя из категории ценности и из непосредственного ощущения ценности своей жизни, он чувствовал непрерывность изменений и резкую противоположность периодов жизни вместе с тем единым и тождественным, которое было пережито в них.

Но, поскольку каждый из этих периодов — по крайней мере по своей идее или по своему приближению — был завершен в себе, Гёте действительно полностью прожил свою жизнь. Если обаяние жизни Гёте заключалось в соединении безудержного развития с таким совершенством и самоудовлетворенностью своих отрезков, то и старость его обладала своим совершенством. Она не была, как у многих других, лишь завершением прошлого, черпающим свое значение и смысл в этом, так сказать, формальном достоинстве, а в остальном — лишь из содержания того, что было, подобно вечерним облакам, увенчиваемым красками заходящего солнца. Гётевская старость была обязана своим значением только самой себе, она несравнима с предшествующим ей, хотя и связана с ним непрерывным развитием. Однако именно вследствие этой замкнутой позитивности она не указывала на потустороннее продолжение жизни, а была связана с посюсторонним миром, как и все существование Гёте, и простиралась в трансцендентное лишь как все его существование в каждой ее точке. Этому как будто противоречит, конечно, сказанное Эккерману — природа обязана предоставить ему другое существование, если теперешнее больше не соответствует его силам. Я здесь совершенно не касаюсь его веры в бессмертие, спекулятивная мистика которого не имеет ничего общего со стадиями развития эмпирической жизни. Нас интересует только обоснование, которое исходит из не использованной целиком силы, неисчерпанных возможностей. Не могу отрицать, что считаю это самообманом Гёте — безусловно недоказуемым, основанным на не поддающемся контролю «впечатлении», сложившемся из многих невесомых моментов. Богатство его натуры предоставляло его силе чрезвычайно много возможностей формообразования, и поскольку он в каждый данный момент мог осуществлять лишь одну из них, на которую шла вся его сила, все остальные возможности оставались не реализованными, — и, чувствуя это, он приходил к заключе-

нию, что обладал *силой* и для всех остальных. Так как он мог делать горшки *или* миски, ему казалось, что он может делать горшки *и* миски. Я полагаю, что он исчерпал в своей жизни данную ему силу; и это отнюдь не дефект, напротив, это относится к чуду его существования; он был из числа тех, кто действительно достиг конца, не оставив остатка. Здесь получает свою последнюю формулировку то, что было сказано о гармонии между его силой и талантами: не только его таланты полностью развернулись в его силе, но и его сила исчерпала себя в его талантах. Насколько вообще можно судить о таких вещах, нереализованными остались лишь абстрактные возможности его существа (что носит как бы логический, а не витальный или метафизический характер), свои же конкретные возможности он исчерпал и ради них мог не «уноситься в вечность».

Все эти заложенные в его «идеи», ставшие наглядными совершенства, которые у него ближе к идее, чем у кого бы то ни было, можно в конечном счете рассматривать как совершенства чистой, не дифференцированной специальным содержанием человечности. Мы ощущаем развитие Гёте как типично человеческое — «auf deinem Grabstein wird man lesen: Das ist fürwahr ein Mensch gewesen»<sup>\*</sup>; во всех и среди всех его несравненных свойств в высокой степени и в ясной форме выступает линия, которой, собственно говоря, следовал бы каждый, если бы был предоставлен своей человечности. Сюда относится и то, что он — дитя своего времени и исторически преодолен, ибо человек как таковой — существо историческое, и единственное его свойство по сравнению со всеми другими существами есть то, что он одновременно — носитель сверхисторического в форме душевности. Конечно, с понятием «общечеловеческого» связаны в достаточной степени неясность и злоупотребление. И попытки аналитически абстрагировать это понятие, исходя из индивидов, тщетны. Оно связано с еще мало исследованной и здесь не исследуемой более подробно, хотя практически постоянно осуществляемой способностью нашего духа: непосредственно различать в подлежащем, особенно в душевном явлении то, что в нем чисто индивидуально и что типично, идущее из его вида или рода; посредством интеллектуального инстинкта или под действием определенной категории мы ощущаем в некоторых сторонах человеческого явления силу тяжести, выход за пределы одного проявления, которые мы определяем как общечеловеческое, понимая под этим постоянное

---

<sup>\*</sup> На твоей могильной плите будут читать: это поистине был человек.



владение или закон развития человеческого рода, центральный нерв, являющийся носителем его жизни. И несказанно утешительное и возвышающее в явлении Гёте состоит в том, что один из самых замечательных и исключительных людей всех времен шел путем общечеловеческого. В его развитии нет ничего поражающего, одинокого в своем качестве, ни с чем не допускающего сравнения, столь часто свойственного жизненному пути великого гения; он доказал, что нормальное способно заполнить измерения великого, а общее, не отказываясь от себя, может стать явлением высшей индивидуальности. Всякое недуховное существо находится по ту сторону вопроса о ценности и праве, оно просто *есть*. Величие же и трудность, стоящие перед человеком, выражены в формуле, — он должен оправдать свое бытие. Он думает достигнуть этого тем, что, выходя за пределы человеческого существования вообще, доводит до совершенства его отдельное содержание, которое изменяется предметной шкалой, значимой лишь для данного содержания — интеллектуального или религиозного, динамического или эмоционального, практического или художественного. Гёте — и это высший пример бесконечного ряда приближений — в сумме и единстве своих деяний, в их отношении к его жизни, в ритме, оттенках, в периодах развития этой жизни не только требовал как ценности абсолютно *общечеловеческого*, находящегося по ту сторону всех единичных совершенств и над ними, но и жил им как ценностью: он являет собой великое оправдание человеческого *из себя самого*. Однажды он определил смысл всех своих *творений* как «триумф чисто человеческого»; таков был и общий смысл его существования.

# Кант и Гёте

## К истории современного мировоззрения

Эпохам полукультур, а также эпохе дохристианской культуры мы приписываем единство жизненных элементов, разрушенное и превращенное в противоречия позднейшим развитием. Как ни тяжела была борьба за физические условия существования, как бы жестоко условия общественной жизни ни насиловали личности, — чувство коренной раздвоенности человеческой души и мироздания, сознание пропасти между человеком и миром встречались до эпохи упадка античного мира лишь в совершенно единичных случаях. Христианство впервые ощутило до последних глубин души противоречие между духом и плотью, между природным бытием и ценностями, между своевольным Я и Богом, для которого своеволие есть грех. Но, будучи религией, христианство принесло и примирение той же рукой, которой оно посеяло раздор. Лишь когда христианство утратило свою безусловную власть над умами, когда, с началом Нового времени, его решение проблемы стало вызывать сомнения, сама проблема выступила во всем своем значении. Что человек в своей основе есть существо дуалистическое, что раздвоение и противоречие образуют основную форму, в которой он воспринимает содержание своего мира и которая обуславливает и весь трагизм, и всю жизненность этого мира, — это убеждение овладело сознанием лишь после эпохи Возрождения. Противоречие проникло до самого глубокого и широкого слоя нашего Я и нашей картины мира, и потому потребность в гармонии стала более настойчивой и универсальной; внутренняя и внешняя жизнь, дойдя в своем напряжении до надлома, ищет более крепкой и непрерывной связи, которая, несмотря на всю разрозненность начал бытия, вновь утвердила бы их все же чаемое единство.

Прежде всего Новое время до крайних пределов заостряет противоречие между субъектом и объектом. Мыслящее Я чув-

ствует себя суверенным в отношении всего представляемого им мира; «я мыслю, следовательно я существую» становится со времени Декарта единственной несомненностью бытия. Но, с другой стороны, этот объективный мир обладает все же беспощадной реальностью, личность является его продуктом, результатом сплетения его сил, подобно растению или облаку. И в этом раздвоении живет не только мир природы, но и мир общественный. В нем личность требует для себя права свободы и самобытности, тогда как общество согласно признавать в ней лишь элемент, подчиненный его сверхличным законам. В обоих случаях самодержавию субъекта грозит опасность или потонуть в чуждом ему объективизме, или выродиться в анархический произвол и отрешенность. Наряду с этим противоречием или над ним современное развитие ставит противоречие между механизмом природы, с одной стороны, и смыслом и ценностью вещей — с другой. Со времени Галилея и Коперника естествознание все более последовательно толкует картину мира как механизм строжайшей и математически выразимой причинности. Пусть это объяснение проведено еще несовершенно, пусть давление и удар, к которым казалось возможным свести в последнем счете все явления мира, оставляют место и для иных начал — принципиально все явления суть обусловленные законами природы передвижения материальных частиц и энергий, заведенный часовой механизм; и этот механизм, в противоположность тому, что построено людьми, не обнаруживает идеи и не служит никаким целям. Механистически-естественнонаучный принцип, по-видимому, лишил действительность всего, что прежде открывало ее смысл: в ней нет более места для идей, ценностей и целей, для религиозного значения и нравственной свободы. Но так как дух, чувство, метафизическое влечение не отказываются от своих притязаний, то человеческой мысли, по крайней мере с XVIII в., задана великая культурная задача: обрести вновь, на высшей основе, утраченное единство между природой и духом, между механизмом и внутренним чувством, между научной объективностью и ощущаемой ценностью жизни и вещей.

\*\*\*

**Б**лижайшие пути к объединению картины мира примыкают к двум принципиальным умонастроениям, которые в многообразных видоизменениях проходят через историю культуры: к материализму и спиритуализму. Материализм от-

рицает самостоятельное бытие всего духовного и идеального и признает единственным сущим и абсолютным телесный мир с его внешним механизмом; спиритуализм, напротив, низводит на степень пустой видимости все внешне-наглядное и усматривает субстанцию бытия исключительно в явлениях духа, в их ценности и внутреннем порядке.

Наряду с этими двумя умонастроениями были развиты два других мировоззрения, монистическая идея которых более беспристрастно считается с указанным дуализмом, — именно мировоззрение Канта и Гёте. Гигантское деяние Канта состоит в том, что он усилил до последних пределов субъективизм Нового времени, суверенность Я и его несводимость к материальному началу, не нанеся этим ни малейшего ущерба прочности и значительности объективного мира. Он показал, что все объекты познания могут состоять для нас только в самих познаваемых представлениях и что все вещи существуют для нас лишь как комплексы чувственных впечатлений, т.е. субъективных процессов, обусловленных нашими органами. Но вместе с тем он показал, что вся достоверность и объективность бытия становится понятной именно в силу этого условия. Ибо лишь в том случае, если вещи суть не что иное, как наши представления, наше сознание — за пределы которого мы никогда не можем выйти — может нас удостоверить в них; лишь благодаря этому мы можем высказывать о них безусловно необходимые суждения, отражающие сами условия нашего сознания. Эти условия обязательны для вещей именно потому, что вещи суть наши представления. Если бы мы должны были ждать, чтобы сами вещи, эти чуждые нам реальности, вливались извне в наш дух, как в пассивно воспринимающий сосуд, то наше познание не шло бы далее единичного факта. Но так как представляющая деятельность Я создает мир, то законы нашего духовного действия суть законы самих вещей. Я, это необъяснимое далее единство сознания, связует чувственные впечатления и образует из них предметы опыта, исчерпывающие без остатка наш объективный мир. Позади этого мира, по ту сторону всякой возможности познания, мы вправе мыслить вещи в себе, т.е. вещи, которые уже не суть *для нас*; и в них наша фантазия может перенести и считать осуществленными все мечты разума и души, все творчество идеалов, тогда как эти мечты не находят себе места в мире нашего опыта, в мире, который только и может быть объектом нашего знания.

Точнее говоря, кантианское решение основной проблемы дуализма между субъектом и объектом, между духовностью

и телесностью сводится к тому, что под эту противоположность подводится общий фундамент — именно факт нашего сознания и познания вообще; мир определен тем обстоятельством, что мы его знаем. Ибо образы, в которых мы познаем самих себя и существуем для себя самих, как и реальный мир явлений, суть нечто, существо чего остается от нас скрытым. Тело и дух суть эмпирические феномены в пределах общей системы сознания, связанные между собой тем фактом, что оба они представляются и подчинены одинаковым условиям познания. В самом мире явлений, в пределах которого они только и могут быть нашими объектами, они не сводимы друг на друга; ни материализм, стремящийся объяснить дух телом, ни спиритуализм, стремящийся свести тело к духу, недопустимы; напротив, каждая сторона должна быть объяснена из своих собственных законов. Но все же тело и дух не распадаются, а образуют *единый* мир явлений, так как они сдерживаются познающим сознанием вообще, которому они являются, и его единством, и так как по ту сторону того и другого лежат хотя и непознаваемые, но все же мыслимые вещи в себе; последние, быть может, — мы вправе так веровать — содержат в своем единстве основу этих явлений, которые, будучи отражаемы и разлагаемы нашими познавательными силами, распадаются на дух и тело, на эмпирический субъект и эмпирический объект. Итак, природа как объект для нас не может содержать ни крупицы духа и находит свое законченное научное выражение лишь в механике и математике; дух, со своей стороны, подчиняется совершенно иному, присущим ему законам; тем не менее идея всеобъемлющего познающего сознания и идея вещей в себе, в которых наши идеальные чаяния находят общую основу всех явлений, сливают тело и дух в единую картину мира. Этим научно-интеллектуалистическое толкование мировой картины доведено до своей высшей точки: не вещи, а знание вещей становится для Канта основной проблемой. Объединение великих двойственностей — природы и духа, тела и души — удается ему ценой ограничения задачи: он стремится объединить лишь научно-познавательные картины этих двойственностей. Научный опыт с всеобщностью его законов есть рама, объемлющая все содержания бытия в *единой* форме, — именно в форме рассудочной постижимости.

Совершенно иным порядком смешивает Гёте элементы, чтобы получить из них столь же успокоительное единство. О философии Гёте нельзя рассуждать согласно тривиальной

формуле, что хотя он обладал совершенной философией, но не изложил ее в систематической и специально-научной форме. У него отсутствовали не только система и школьная техника, но и сама задача философии как науки: стремление перенести в сферу отвлеченных понятий наше чувство ценности и порядка в мировом целом. Наше непосредственное отношение к миру, созвучное и сочувственное переживание его сил и смысла отражаются при научном философствовании в мышлении, как бы противостоящем этому непосредственному отношению; мышление выражает на своем собственном языке фактическое состояние, с которым оно не имеет никакой прямой связи. Но если я правильно понимаю Гёте, то у него дело идет всегда о *непосредственном* выражении его мирового чувства; ему не нужно ловить это чувство в сфере отвлеченного мышления, чтобы обьективировать его там и превращать в совершенно новую форму бытия. Беспременно сильное ощущение значения бытия и его внутренней идейной связи рождает «философские» замечания Гёте, подобно тому, как корень рождает цветок. Позволю себе вольную аналогию: философия Гёте подобна звукам, которые в нас непосредственно вызываются чувствами удовольствия и страдания, тогда как научная философия подобна словам, которыми мы логически и лингвистически обозначаем эти чувства. Но так как Гёте от начала до конца художник, то это естественное самопроявление становится само художественным произведением. Он мог «петь, как поет птица», не впадая в бесформенный и назойливый натурализм, так как художественная форма овладевала а priori его проявлениями у самого их источника — совершенно так же, как научное познание в своей исходной точке формируется определенными рассудочными категориями, которые обнаруживаются, как формальное начало в реальном содержании познания. Поэтому в отношении его глубочайшего и решающего настроения безусловно справедливы его непостижимые для внешнего понимания слова: «Я всегда сохранял себя свободным от философии». Поэтому также изложение философии Гёте совершенно неизбежно должно до известной степени быть философствованием о *личности Гёте*. Дело идет не о систематизации мыслей Гёте — в отношении Гёте это было бы весьма малоценным предприятием, — а о том, чтобы перенести непосредственное проявление и обнаружение гётевского чувства к природе, миру и жизни в опосредствованную, отраженную форму отвлеченного постижения,

принадлежащую к совсем иной области и к иному измерению.

Основная черта его мировоззрения, резко отделяющая его от Канта, состоит в том, что единство субъективного и объективного принципа, природы и духа он ищет в *пределах самих явлений*. Сама природа, как она наглядно предстает нашему взору, есть для него продукт и создание духовных сил, формирующих идеи. Все его внутреннее отношение к миру — если его выразить теоретически — опирается на духовность природы и природность духа. Художник живет в явлении вещей, как в своей стихии; чтобы вообще признавать элемент духовности, чего-то большего, чем материя и механизм, — элемент, который только и может осмысливать его отношение к миру, — он должен искать его в самой осязаемой действительности. Это определяет особое значение Гёте для современного состояния культуры. Реакцией на отвлеченно-идеалистическое мирозерцание начала XIX в. явился материализм 50-х и 60-х годов. Потребность в синтезе, который преодолел бы противоречие между идеализмом и материализмом, вызвала в 70-х годах клич: назад к Канту! Но научное решение, которое только и могло дать это направление, по видимому, требует для уравнивания своей односторонности решения эстетического; вновь пробудившиеся эстетические интересы дают новую возможность сблизить дух с реальностью, и потому сливаются в клич: назад к Гёте! Для Гёте недоступны оба пути, на которых Кант преодолевает указанный основной дуализм: он не отыскивает под землей корень явлений — гносеологическое Я, которое объединяет их в качестве простых представлений, и он не может, игнорируя явления, удовлетвориться идеей вещей в себе и их недоступного созерцанию абсолютного единства. Следовать первому пути ему препятствует непосредственность его духовного существа, которая внушает ему отвращение ко всякому теоретическому размышлению о познании.

*«Wie hast du's denn so weit gebracht?  
Sie sagen, du habest es gut vollbracht?»  
«Mein Kind, ich habe es klug gemacht:  
Ich habe nie über das Denken gedacht»\**

---

\* «Как достиг ты столь многого? Говорят, что хорошо выполнил свое дело?»  
«Дитя мое, я поступил умно: я никогда не размышлял о мысли».

И в другом месте:

*«Ja, das ist das rechte Gleis,  
Dass man nicht weiss, was man denkt,  
Wenn man denkt:  
Alles kommt als wie geschenkt».*<sup>\*</sup>

Его в высшем смысле практической натуры претила всякая забота об условиях мышления, так как эти условия не содействуют самому мышлению, его содержанию и результату. «Худо то, — говорит он Эккерману, — что никакое размышление не помогает мысли; надо быть правильно устроенным от природы, чтобы хорошие выдумки приходили к нам, как свободные божьи дети, и говорили: вот мы!»

Отвращение к теории познания, возникшее из подобных мотивов психологической практики, удаляло Гёте от пути Канта и не позволяло искать разрешения противоречий эмпирического мира в условиях познания, в анализе системы сознания. Переносить же абсолютное, в котором предполагается гармония, из мира явлений в область вещей в себе значило для Гёте лишать мир всякого смысла. «Об абсолютном в теоретическом смысле я не решаюсь говорить; но я смею утверждать, что много приобретает тот, кто признает его в *явлении* и никогда не упускает из виду». И в другом месте: «Хорошо и похвально говорить: я верю в Бога. Но усматривать Бога всюду, где Он тем или иным образом себя *открывает*, — в этом наше истинное блаженство на земле». Природа и дух, жизненный принцип субъекта и объекта совпадают не вне явлений, а в *них самих*. Эта созерцающая вера, вне которой вообще нет художественности, достигла в Гёте своего высшего сознания, пронизывающего все его мироощущение; ибо Гёте, будучи величайшей из известных нам художественных натур, жил в эпоху, когда дуализм дошел до максимального напряжения и тем породил максимальную потребность примирения. Гёте, «*der Augemensch*»<sup>™</sup>, был по своей природе реалистом и не мог выносить, чтобы действительность не была во всех своих проявлениях обнаружением идеи; Кант был идеалистом и не мог выносить мира вне допущения, что идея (в широком, а не специфическом смысле философской терминологии) образует существо действительности.

---

<sup>\*</sup> «Когда мы не знаем, что думаем, в то время, как мы думаем, тогда мы — на правильной колее: все приходит само собой».

<sup>™</sup> Человек, воспринимающий мир посредством зрения.



Глубокое противоречие этих двух мировоззрений, противостоящих одной и той же проблеме, выступает в их отношении к знаменитому положению Галлера, что «никакой сотворенный дух не может проникнуть в нутро природы». Оба восстают против этого положения с подлинным негодованием, потому что оно стремится увековечить ту пропасть между субъектом и объектом, которую именно и надлежит заполнить. Но как различны их мотивы! Для Канта это изречение совершенно бессмысленно, ибо оно оплакивает непознаваемость объекта, которого вовсе не существует. Ведь так как природа есть лишь явление, т.е. представление в представляющем субъекте, то в ней вообще нет никакого нутра. Если можно говорить о внутренней стороне ее проявления, то только той, в которую действительно проникают наблюдение и анализ явлений. Если же жалоба относится к тому, что лежит по ту сторону всякой природы, т.е. к тому, что уже не есть природа — ни ее внешняя, ни ее внутренняя сторона, — то она столь же бессмысленна, ибо она ищет познания того, что логически несовместимо с условиями познания. Абсолютное, лежащее по ту сторону природы, есть только идея, которую никогда нельзя наглядно представить, а следовательно, нельзя и познать. Напротив, Гёте, который был совершенно чужд подобным гносеологическим соображениям, отвергает это изречение в силу непосредственного соощения существа природы:

*Natur hat weder Kern  
Noch Schale,  
Alles ist sie mit einem Male\*.*

И в другом месте:

*Denn das ist der Natur Gestalt,  
Dass innen gilt, was aussen galt\*\*.*

И наконец:

*Müset im Naturbetrachten  
Immer eins wie alles achten,  
Nichts ist drinnen, nichts ist draussen,  
Denn was innen, das ist aussen\*\*\*.*

---

\* «В природе нет ни ядра, ни шелухи, она есть сразу все».

\*\* «Форма природы такова, что внутри ее действует то же, что действовало вовне».

\*\*\* «При наблюдении природы нужно обращать внимание на все. В природе нет внутреннего и наружного, ибо внутри и вне — одно и то же».

Для Гёте совершенно невыносимо допущение, чтобы самое глубокое, интимное и значительное, к чему можно стремиться, не находилось и в осязаемой действительности. Этим был бы поколеблен весь смысл его художественного бытия. Поэтому, когда он возражает на изречение Галлера словами:

*Ist nicht der Kern der Natur  
Menschen im Herzen?*<sup>\*</sup>

то это лишь с виду совпадает с кантовским мнением, которое признает природу с ее законами содержанием и продуктом познавательной способности человека. Гёте хочет сказать следующее: жизненный принцип природы есть вместе с тем жизненный принцип человеческой души, тот и другой суть равноправные явления, исходящие из единства бытия; один и тот же творческий принцип развивается в многообразных формах, так что человек в своем собственном сердце может найти всю тайну бытия, а может быть, и ее решение. В этой мысли пробивается художническое упоение единством внутреннего и внешнего, Бога и мира. Кант воздерживается от подобных утверждений о самих вещах. Он высказывает о них лишь то, что вытекает из условий их представляемости. Природу можно узнать по человеческой душе не потому, что та и другая тождественны по своей сущности или субстанции, а потому, что природа есть представление человеческой души, так что форма и движение последней действительно проявляются в наиболее общих законах первой. Противоположность между воззрением Канта и Гёте в их отношении к изречению Галлера можно заострить в краткую формулу. На вопрос о подлинной сущности природы Кант отвечает: она есть лишь внешнее, так как состоит исключительно в пространственно-механических отношениях; Гёте же говорит: она есть лишь внутреннее, так как идея, духовный творческий принцип образует всю ее жизнь. Напротив, на вопрос о природе в ее отношении к человеческому духу Кант отвечает: она есть лишь внутреннее, так как она есть лишь представление в нас; ответ же Гёте гласит: она есть лишь внешнее, так как наглядная картина вещей, на которой основано все искусство, должна обладать абсолютной реальностью. Гёте не думает, подобно Канту, что внутренняя духовная жизнь есть центр природы; он думает, что этот центр можно найти всюду, а следова-

---

<sup>\*</sup> «Разве ядро природы не содержится в человеческом сердце?»

тельно, и в человеческом духе. Природа и человеческий дух суть как бы параллельные изображения божественного бытия, которое развивается в природе, во внешнем элементе, с такою же реальностью, как в душе, в элементе внутреннем; таким образом, природа сохраняет свою абсолютную внешность, наглядную реальность, не теряя при этом своего существенного единства с человеческим сердцем, и для признания этого единства ее совсем не нужно превращать в простое представление души, как это делает Кант. И Кант, и Гёте стоят оба по ту сторону противоположности между материализмом и спиритуализмом, Кант — потому, что его принцип равномерно и мирно объемлет собой и дух, и материю, которые суть простые представления, Гёте — потому, что дух и материя, которые он признает абсолютными сущностями, все же образуют у него нечто непосредственно единое. В письме к Шиллеру он высказывает мнение, что философы-материалисты не могут справиться с духом, философы-идеалисты — с телами, «и что поэтому всегда полезно оставаться в первобытном философском состоянии и делать наилучшее возможное употребление из всего нераздельного бытия».

Что касается *объективного*, т.е. лежащего вне сознания единства бытия, то для Канта оно могло находиться лишь в Боге, к которому он и прибегает открыто, когда дело идет о примирении наиболее разнородных жизненных элементов — нравственности и счастья; и этот Бог есть Бог трансцендентный, вещь в себе, стоящая по ту сторону всей наглядной реальности. Для Гёте же самое существенное состоит в том, что это единство вещей не лежит по ту сторону самих вещей. Он не только отвергает Бога, «который извне толкает мир», — это сделал бы и Кант; но, хотя он признает «стесненность» божественного начала в явлении, он все же подчеркивает, как много ущерба мы наносим себе, когда мы «оттесняем это начало в точку, исчезающую для нашего внешнего и внутреннего чувства». Существо, стоящее вне мира и своим единством вносящее гармонию в противостоящий ему мир, в действительности отнимало бы у мира всякое подлинное единство, и Гёте спасает это единство, отвергая его проецирование в трансцендентную сферу.

При всем кажущемся сходстве между воззрениями Гёте и Канта нельзя упускать из виду то основное их различие, что Гёте решает уравнение между субъектом и объектом путем сведения всего на объект, Кант — путем сведения на субъект, хотя этот субъект и понимается не как случайная и индивидуально-дифференцированная личность, а как сверхиндивидуальный носитель объективного познания.

Поэтому, когда Гёте говорит:

*Wär' nicht das Auge sonnenhaft,  
Wie könnt' die Sonne es erblicken?  
Wär nicht in uns des Gottes eigne Kraft,  
Wie könnt' uns Göttliches entzücken?*

то это кажется перифразой кантианской идеи, что мы познаем вещи, лишь поскольку их формы *a priori* заложены в нас. В действительности, однако, это означает нечто совсем иное. Гёте объемлет изнутри противоположность между субъектом и объектом и основывает познавательную связь между ними на их субстанциальном единстве. Так, в примитивной форме, учил уже Эмпедокл: мы познаем вещи потому, что элементы всех вещей содержатся в нас самих; воду мы познаем через элемент воды в нас, огонь — через элемент огня, борьбу в природе мы постигаем через борьбу в нас, и любовь — через любовь. Не *глаз* создает солнце и потому может его познавать (таково было бы кантианское истолкование этих стихов); нет, глаз и солнце имеют одинаковую объективную сущность, суть равноправные дети божественной природы и потому способны понимать и воспринимать друг друга. Кантовское и гётевское, гносеологическое и метафизическое решения мировой проблемы — причем Гёте, так сказать, не *имеет* метафизики, а *есть* метафизика — подобны двум типам отношений между людьми, с внешней стороны тождественным по содержанию и значению, но совершенно различным по внутреннему характеру. В первом случае отношение поддерживается подавляющей активностью одной стороны, которая приспосабливает к своему образу и к своему идеалу отношения другую сторону; в последнем случае отношение покоится на коренном единстве и естественной гармонии обеих сторон.

В этом пункте особенно отчетливо выступает как носитель гётевского мирозерцания личный склад его натуры. В отношении человека к природе можно признать счастливейшим такой душевный строй, при котором самобытное развитие личности, следующее только потребностям и влечениям своего Я, ведет к чистому восприятию природы, как если бы силы души и природы проявляли предустановленную гармонию и первые

---

\* «Если бы наш глаз не имел природы солнца, как могли бы мы увидеть солнце? Если бы в нас не таилась сила самого Бога, как могло бы божественное восхищать нас?»

служили указателем последних. Эта комбинация в наиболее совершенной форме обнаруживалась в Гёте. Во всем, что он говорил и делал, он лишь развивал свою личность; все постижение и истолкование бытия было для него лишь переживанием самого себя; мы чувствуем, что его картина природы, которая, несмотря на все требуемые ею объективные поправки, все же обладает несравненной законченностью, научной добросовестностью и возвышенностью, возникла как бы попутно, следуя самобытному развитию его внутренних интеллектуальных и эмоциональных сил. *Поэтому* он может требовать от художника — о чем нам придется еще говорить позднее, — чтобы он вел себя «в высшей степени эгоистически». Он изображает себя самого, когда однажды говорит о Винкельмане: «Если у исключительно одаренных людей возникает общечеловеческая потребность отыскивать во внешнем мире образы, отвечающие тому, что природа вложила в душу этих людей, и тем (!) укреплять и пополнять свой внутренний мир, то можно быть уверенным, что здесь разовьется жизнь, отрадная для мира и потомства». Это счастливое, гармонирующее с объективной природой направление его субъективного существа дает Гёте право, развивая с полной свободой свою личность, делая всюду природу зеркалом своей собственной души, все же постоянно утверждать, что он отдается природе с величайшим бескорыстием и верностью, что он повторяет лишь ее слова и избегает всякого субъективного придатка, искажающего ее непосредственный образ.

Как известно, многие гении изобразительного искусства, и притом такие, которые давали строжайшую стилизацию, в высшей степени деспотичную переработку действительности, считали себя натуралистами и полагали, что они передают только то, что видят. И действительно, они именно и *видели* сразу так, что совсем не знали присущего нехудожнической жизни противоречия между внутренним созерцанием и внешним объектом. В силу таинственной связи гения с глубочайшей сущностью бытия все его индивидуальное, самочинное созерцание есть вместе с тем для него — и, в меру его гениальности, также и для других — черпание объективного содержания вещей. В Гёте фактически было единым процессом то, что, с одной стороны, представляло развитие его собственного духовного направления, а с другой стороны, являлось восприятием и усвоением природы. Поэтому кантовское представление, что наш разум предписывает природе ее общие законы (так как природа возникает для нас лишь в силу того, что разум вкладывает чув-

ственные впечатления в присущие ему формы), должно было быть совершенно чуждым Гёте и даже отвратительным. Оно должно было означать для него невероятное преувеличение антагонизма между субъектом и объектом: субъекту приписывается слишком много самостоятельности, его заставляют насильственно вторгаться в природу вместо того, чтобы смиренно и бескорыстно воспринимать ее; объект же оказывается слишком непокорным, не входя в субъект своим абсолютным существом и делая тщетным гигантское усилие субъекта вовлечь его в себя. Гёте, который непосредственно сознавал свое Я как бы параллельным природе, должно было казаться, что кантовское решение дает субъекту и слишком много, и слишком мало, и что оно, с одной стороны, насилует объект вместо того, чтобы покорно отдаваться ему, а с другой стороны, не в силах поймать объект, как что-то неуловимое, как «*вещь в себе*».

Такой же антагонизм, при кажущейся близости, оба мировоззрения обнаруживают и в вопросе о границах познания. Если Кант постоянно подчеркивает непознаваемость того, что образует сущность мира по ту сторону нашего опыта, то Гёте повторяет, что позади всего постижимого лежит еще непостижимое, которое мы можем только «тихо почитать», последнее, несказанное, на чем кончается наша мудрость. Для Канта это означает абсолютную границу нашего познания, полагаемую самой природой последнего. Для Гёте это означает лишь предел, обусловленный глубиной и таинственной темнотой последней основы мира; так верующий смиряется пред невозможностью созерцать Бога не потому, что Бог вообще недоступен созерцанию, а потому, что наше созерцание должно для этого расшириться, очиститься и углубиться в ином мире. Поэтому Гёте говорит:

*«Sieh, so ist Natur ein Buch lebendig,  
Unverstanden, doch nicht unverständlich»\**

Правда, от последних таинств природы нас отделяет бесконечное расстояние, но они все же лежат как бы в одной плоскости с познаваемой природой, так как вне природы нет ничего, и сама природа есть дух, идея, божественное начало. Для Канта же вещь в себе находится в совсем ином измерении, чем природа, чем все познаваемое, и если бы мы даже дошли до конца области природы, мы никогда не встретились бы с вещью в себе. Гёте писал однажды Шиллеру: «Природа непостижима потому,

---

\* «Природа есть живая книга, непонятная, но не непостижимая».

что ее не может постигнуть *один* человек, хотя все человечество, конечно, могло бы понять ее. Но так как милое человечество никогда не бывает собрано вместе, то природе легко прятаться от наших взоров». Но согласно предпосылкам теории познания Канта, та совместность человечества, отсутствие которой ощущает Гёте, в действительности бесспорно существует. Те формы и нормы, применение которых означает познание, ибо создает для нас объект представления, не суть что-либо индивидуальное, а суть общечеловеческое начало в каждой личности; в них без остатка содержится все то отношение, которое вообще возможно между человечеством и объектами его познания. Следовательно, в общем отношении человека к природе не имеют значения те индивидуальные несовершенства, которые Гёте хотел бы устранить совместным творчеством человечества. Поэтому для Канта природа в принципе совершенно прозрачна, и лишь наше эмпирическое знание ее несовершенно. Так как для Гёте сама природа исполнена идеи и есть абсолют, то в ней встречается пункт, в котором интенсивность и глубина процессов препятствуют нашему проникновению в природу; для Канта, который переносит сверхчувственное всецело по ту сторону природы, граница познания лежит уже не в пределах природы, а лишь там, где кончается природа. Поэтому мы видим не принципиальную, а лишь, так сказать, количественную непоследовательность, когда Гёте в письме к Шиллеру мимоходом высказывает мнение, что у природы нет такой тайны, которой она не обнажала бы когда-либо перед внимательным наблюдателем, или когда он в другом месте говорит: «У Изида нет покрова, лишь у человека есть бельмо на глазу»; напротив, Кант абсолютно непоследователен, когда он все же позволяет нам заглянуть в интеллигибельный мир (оставляя, впрочем, в стороне вопрос, справедливо ли или нет ему приписывается этот прием).

Если позволительно наметить ритм внутреннего движения этих двух умов к их конечной цели, причем такие последние цели суть лишь проявление прирожденных сил и их внутренних законов, а не самостоятельно поставленная задача, извне направляющая эти силы, то формулой кантовского существа является *разграничение*, формулой гётевского существа — *единство*. Задача Канта — и к ней можно свести все его дело — состояла в том, чтобы разграничить между собой компетенции внутренних сил, определяющих познание и действие: установить границу между чувственностью и рассудком, между рассудком и разумом, между разумом и стремлением к счас-

тью, между правами личности и тем, что обязательно для всех. И тем самым проводятся пограничные черты в объективном мире между силами, притязаниями, ценностями самих вещей. Кант ставит своей целью охранить теоретическую и практическую жизнь от излишеств, несправедливостей и смешений, протекающих из отсутствия точных границ как между субъективными, так и между объективными факторами. Сколь бы фундаментальное значение он ни признавал за синтезом, последний есть все же для него, так сказать, лишь естественный, преднаходимый факт, к которому он и приступает со своей работой анализа и разграничения элементов бытия. Для его великой задачи установления гармонического отношения между субъектом и объектом природа дала ему, в качестве орудий детальной работы, лишь инструменты маркшейдера. Ясно, что отношение художника к явлениям противоположно. Сколько бы ни приходилось ему предварительно расчленять хаотическое смешение качеств, деятельности и ценностей вещей, внутреннее движение его души останавливается лишь на новом обретении единства, по сравнению с которым всякое разграничение имеет лишь второстепенный интерес. Конечно, и для Канта последней целью является заключительное единство элементов, без которого нет и единства мирозерцания. Но личная нота, которую он вносит в стремление к этой цели, есть все же интерес к разграничению; это есть великий жест, характеризующий его работу, тогда как внутренние запросы Гёте находят свое последнее выражение в объединении элементов. «Делить и считать, — признается Гёте, — несвойственно моей натуре»; и в другом месте он говорит решительно: «Чтобы жить в бесконечном, нужно разделять и потом снова соединять». Кант же находит соединение как факт и считает самой насущной своей задачей разъединение.

Как у Канта принцип разграничения, так у Гёте принцип единства переносятся от общей картины природы на единичные явления. Так как в последних проявляется единство природы, то между ними должно обнаруживаться непрерывное родство, которое дает место разве только разнице в степени развития, но отнюдь не принципиальным различиям. Я приведу лишь несколько замечаний Гёте, которые вместе с тем опровергают грубое недоразумение, приписывающее Гёте высокомерно-аристократическое мирозерцание. Он подчеркивает однажды, что различие между средним человеком и гением в сущности весьма невелико по сравнению с тем, что обще им обоим. «Поэтический талант, — говорит он в другом случае, — дан крестьяни-



ну не менее, чем дворянину, и вся суть в том, чтобы каждый по достоинству использовал свое состояние».

*«Wollen die Menschen Bestien sein,  
So bringt nur Tiere zur Stube herein,  
Das Widerwärtige wird sich mindern,  
Wir sind eben alle von Adams Kindern»*<sup>\*</sup>.

И наконец, в общей форме: «Даже самое неестественное тоже естественно. Даже самое плоское филистерство носит в себе частицу гения природы. Кто не видит природы всюду, тот нигде не видит ее, как следует». Итак, единство природы объемлет для Гёте даже то, что находится на самых крайних ступенях шкалы ценностей. Так как внешнее и внутреннее по существу однородны и в своих последних основах не могут быть разделяемы, то мера присутствия того и другого в отдельных явлениях не обосновывает никакого существенного различия между последними. И это применимо не только к различным людям, но и к внутренним элементам каждого человека в отдельности. Гёте говорит о «недовольстве», которое возбудило в нем учение о высших и низших силах души. В человеческом духе, как и во вселенной, нет ни верха, ни низа; все стоит в равноправном отношении к общему центру, который в этом отношении всех частей к нему и обнаруживает свое тайное бытие. «Все споры древнего, нового и новейшего времени возникают из разъединения того, что Бог создал соединенным в природе. Кто не убежден, что он должен гармонично развивать все проявления человеческой натуры, чувственность и разум, воображение и рассудок, тот будет вечно терзаться в безотрадной ограниченности». Все это принципиально признал бы и Кант; но именно здесь отчетливее всего обнаруживается расхождение их духовных направлений. Для Гёте существенно единство, сохраняющееся несмотря на границы душевных способностей; для Канта существенны границы душевных сил, сохраняющиеся несмотря на их единство. Разграничение есть для Канта непосредственный коррелят единства; он говорит однажды, после того как он провел резкую границу между двумя соприкасающимися областями знания: «Это *разделение* имеет особую привлекательность, которая свойственна *единству* познания,

---

<sup>\*</sup> «Если люди хотят быть зверями, пусть приведут к ним подлинных зверей, тогда будет меньше отвратительного; ибо все мы происходим от детей Адама».

когда предупреждено смешение границ науки и каждая ее часть занимает точно отведенное ей место». Если цель всякого мирозерцания состоит в том, чтобы внести гармонию и разумный смысл в первичную беспорядочную смешанность и раздробленность мировых элементов, то Кант и Гёте достигли этой общей цели, — первый через справедливое разграничение этих элементов, последний — через их объединение; и оба могли удовлетворительно выполнить задачу именно потому, что каждый из них признает наличность противоположного принципа.

У обоих, впрочем, это признание ограничивается последним мотивом, из которого истекает их мировоззрение и который у одного есть мотив научный, у другого — художественный. Наука всегда находится на пути к абсолютному единству понятия мира, но никогда не может его достигнуть; на какой бы точке она ни стояла, необходим скачок из научного мышления в иную форму сознания — религиозную, метафизическую, моральную, эстетическую, — чтобы дополнить неизбежную отрывочность результатов науки и заменить ее полным единством. Это хорошо знал Кант, и потому он с большой решительностью устанавливает границы не только в *пределах* своей картины мира, но и границы самой картины мира, поскольку он признает ее научной, в противоположность идеалу абсолютного единства вещей. С другой стороны, для Гёте граница, до которой может идти анализ, намечена не менее определенным критерием; анализ становится недопустимым там, где он разрушает *красоту* вещей. Красота, так можно было бы сказать в духе Гёте, есть форма, в которой осуществляется связь материи и идеи или материи и духа. Что красота существует, что мы ощущаем ее и сами можем ее творить, это есть гарантия того, что существует единство мировых элементов, которого искало идейное движение того времени, — гарантия того, что духовный субъект и объективная природа встретились; и они могут встречаться — так можно далее толковать гётевское чувство — только потому, что они изначально тождественны. Мы должны, может быть, вернуться к таинственной личности Леонардо да Винчи, чтобы найти второго человека, который был бы способен к такому безграничному эстетическому наслаждению всем миром, который ощущал бы всякую действительность, как красоту. Так как красота есть воплощение идеального содержания в реальном бытии, то универсальность ее господства означает устранение основного антагонизма между духовным и естественным, между субъективным и объективным началами бытия, означает постижение его ничтожества. Поэтому в красоте Гёте находит

абсолютно достоверное мерило истинности познания: где внешнее или интеллектуальное расчленение объекта уничтожает красоту его явления, там засвидетельствована неверность выводов. Разрывание природы на части «рычагами и винтами» для Гёте, так сказать, теоретически ложно потому, что оно ложно эстетически. Он лишь с трудом может допустить геогнозию, потому что она «раздробляет перед духовным взором восприятие прекрасной земной поверхности». Отсюда и его ненависть к раздроблению Гомера; он хочет «мыслить его как целое», ибо лишь так сохраняется его красота. Об аналитических умах, которые разрушают художественно-синтетическое понимание вещей, он говорит:

*«Was wir Dichter im Enge bringen,  
Wird von ihnen ins Weite geklaut.  
Das Wahre klären sie an den Dingen,  
Bis niemand mehr dran glaubt»*<sup>1</sup>.

Весьма глубоко это настроение обрисовано в маленьком стихотворении «Радость». Поэт восторгается красками стрекозы, хочет рассмотреть ее вблизи, преследует, ловит ее и видит — хмурю темную синеву. «Так случается с тем, кто расчленяет свою радость!» Таким образом, благодаря излишнему анализу, разрушающему эстетическое наслаждение, исчезает не то что иллюзия, а весь реальный образ предмета. Даже неодобрительное отношение Гёте к очкам есть в конечном счете лишь отвращение к слишком острому расчленению явлений, к нарушению естественного и прекрасного отношения между объектами и воспринимающим органом. Гельмгольц бесспорно прав, замечая, что тайный мотив злосчастной полемики Гёте против Ньютонова учения о цветах выдают те места, где он смеется над спектрами, вымученными через множество узких щелей и стекол, и одобряет опыты при солнечном свете под открытым небом не только как особенно приятные, но и как особенно доказательные. Разрушение эстетического образа есть для него тем самым разрушение истины. Представление о вещах, как о некотором числовом итоге — представление, устанавливаемое математическим естествознанием посредством разложения вещей на их, по возможности безкачественные, элементы —

---

<sup>1</sup> «Что мы, поэты, вмещаем в тесные размеры, то они раздирают во все стороны; они уясняют истину в вещах до тех пор, пока никто больше не верит в нее».

должно было, в силу его эстетических изъяснов, казаться Гёте таким же кощунством и заблуждением, каким, напротив, для Канта был бы подобный эстетический критерий в применении к объектам естествознания.

\*\*\*

**В**еликой двойственности мировых элементов, через многообразные примирения которой развивается мирозерцание Нового времени, противостоит иная двойственность, возникшая гораздо ранее первой, но испытывавшая сходную с ней судьбу. Это — практический дуализм между личностью и общественной группой, из которого принято выводить проблемы нравственности. И здесь развитие начинается с состояния безразличия: интересы личности и группы в примитивных культурах не обнаруживают еще сколько-нибудь заметного или сознательного антагонизма; наивный эгоизм лишь случайно, но не принципиально отличается по своему содержанию от группового эгоизма. Но с растущей индивидуализацией личностей скоро развивается противоречие между тем и другим, и в силу этого возникает требование, чтобы отдельные индивиды подчиняли свои личные интересы интересам общества: желанию противопоставляется долг, естественной субъективности — объективное нравственное веление. И снова возникает потребность в единстве: нужно преодолеть этот дуализм подавлением одной стороны или равномерным удовлетворением обеих; причем, очевидно, дело идет о таком решении, которое повысило бы до максимума общую ценность жизни.

Ответ на эту проблему у Канта и Гёте стоит в весьма точном соответствии с отношением их теоретических мировоззрений. У Канта исходным является объективное нравственное веление, которое находится вне всяких частных интересов, но коренится в разуме субъекта; у Гёте — непосредственное внутреннее единство практически-нравственных элементов жизни, гармоническая природа человека и вещей, примиряющая все противоречия. Центральная мысль Канта основана здесь на безусловном отделении чувственности от разума; человеческое поведение приобретает нравственную ценность лишь в силу абсолютного устранения чувственности и исключительного подчинения разуму. Последний же содержит два момента: во-первых, самостоятельность человека, которая отрицается, когда нас определяют чувственные мотивы, возбуждение и удовлетворение которых зависит от внешних условий, от наличности

определенных объектов; во-вторых, совершенную объективность нравственного закона, который беспощадно отвергает все индивидуальные уклонения, особенности и склонности и основывает всю ценность человека на выполнении долга, и притом не внешнем выполнении, а на выполнении долга ради него самого; как только в действии замешан какой-либо иной мотив, оно уже не имеет никакой ценности. Но если это условие исполнено, то человек вступает в высший, сверхэмпирический порядок и своим действием приобретает абсолютное значение, далеко превышающее все его мышление и познание, которое направлено лишь на эмпирическое и относительное.

Относительно этого последнего, весьма характерного пункта Кантова учения, именно «примата практического разума над теоретическим», Гёте совершенно согласен с Кантом. Он беспрестанно повторяет, что действие в нравственном отношении должно стоять на первом плане. Он объявляет «последним словом мудрости», что человек должен изо дня в день практически отвоевывать себе жизнь, он отождествляет понятие человека с понятием борца, наконец, он прямо признает, что способен мыслить только в связи с *действованием* и что всякое поучение, не возбуждающее вместе с тем его деятельности, ему прямо ненавистно. Примат нравственно-практического совершенства над простой интеллектуальностью и теорией стоит для него так же твердо, как и для Канта.

В этом пункте их этические воззрения совпадают, подобно тому, как их общее мировоззрение совпадает в преодолении поверхностного дуализма между внутренней и внешней природой. Но здесь, как и там, их пути тотчас же расходятся, соприкоснувшись как бы только в одной этой точке. Если для Канта непознаваемое начало бытия есть абсолютная потусторонность, отделенная непроходимой пропастью от всего данного, для Гёте же — лишь исчезающая в мистической дали глубина реального мира, к которой ведет хотя и бесконечный, но все же непрерывный путь, — то и нравственная ценность лежит для Канта в совершенно ином мире, чем остальное бытие со всеми его ценностями, и этот мир достижим лишь посредством радикального поворота в сторону от всего эмпирического, посредством «революции». Для Гёте же нравственная ценность стоит в одном, непрерывно возрастающем ряду с остальными содержаниями жизни, и ее — бесспорный для Гёте — примат дает ей среди других ценностей значение *primus inter pares*<sup>\*</sup>. Основное

---

\* Первый среди равных (лат.)

и непримиримое различие в ценности между чувственной и разумной стороной нашего существа, — различие, на котором держится вся этика Канта, — должно внушать ужас Гёте, как вообще его исконным смертельным врагом был христианский дуализм, отрывающий ценность мира от его видимого образа. Метафизическое единство жизненных элементов должно для него непосредственно означать единство их ценности. Если Гёте, как мы видели, не может отделять внутреннее от внешнего, если он взамен «высших и низших сил души» требует общего центра психического бытия, то это вытекает, конечно, из первичного чувства, корнящегося в последних глубинах его личности и не допускающего ни доказательства, ни опровержения, — из чувства равенства и гармонии всех сторон нашего существа в отношении их ценности. Как для него во внешнем мире нет ничего ничтожного, мимолетного и побочного, на чем нельзя было бы сосредоточить всего своего внимания, что не могло бы стать зеркалом вечных законов, представителем всего космоса, — так и в субъективном мире могучее единство жизненного чувства Гёте не допускает никакого принципиального различия в ценности отдельных сил. Для натуры Гёте характерно счастливейшее равновесие между тремя направлениями духовных сил, многообразные комбинации которых образуют основную форму всякой жизни: между способностью восприятия, переработки и обнаружения. Человек стоит в этом тройном отношении к миру: центростремительные течения, связывающие внешнее с внутренним, вводят в нашу душу мир, как материал и возбудитель нашей деятельности; центральные движения обрабатывают то, что приобретено таким путем, делают его содержанием духовной жизни, составной частью и достоянием нашего Я; наконец, центробежные процессы разряжают силы и содержания Я и выбрасывают их назад в мир. Вероятно, эта тройственная схема жизни имеет непосредственную физиологическую основу, и психической возможности ее гармоничного осуществления соответствует известное распределение нервной силы по этим путям. Если принять во внимание, как сильно перевес одной из этих способностей должен раздражать другие, а следовательно и жизнь в ее целом, то в изумительной уравновешенности гётевской натуры можно было бы усмотреть физикопсихическое отражение ее красоты и силы. Гёте никогда не жил внутренне, так сказать, за счет своего капитала, а постоянно питал свою духовную деятельность обращением к действительности, восприятием всего, что она дает; движения его души никогда не уничтожались во взаимном трении; напро-

тив, его невероятная способность обнаруживать себя в действии и речи давала каждому душевному движению возможность разрядиться, т.е. полностью изжить себя. В этом смысле он с благодарностью отметил, что Бог дал ему способность высказывать свои страдания. Поэтому в духе его мировоззрения можно было бы сказать, что если одна жизненная энергия стоит принципиально ниже другой, то, стоя на своем надлежащем месте, она тем самым столь же ценна, как и высшая энергия, которая тоже может только выполнять свою функцию и притом в сотрудничестве с первой. Таким образом, указанное выше антиаристократическое суждение о приблизительной равноценности людей — которое, разумеется, не мешает ему эмпирически и в силу раз принятого критерия делать различие между тупой массой и великими людьми, — находит себе аналогию в отношении между душевными элементами внутри каждого человека. Если выше я отметил единство внешнего и внутреннего, субъективного и объективного, идеального и реального, как предпосылку художественного мирозерцания, то здесь мы, быть может, приходим к еще более глубокому обоснованию этого фундамента; это сплетение и взаимопроникновение мировых элементов есть, быть может, лишь выражение — можно сказать, метафизическое оправдание — для ощущаемого художниками равенства их *ценности*. Этим, вероятно, объясняется также, почему античная откровенность чувственных грубостей у Гёте производит всегда художественное впечатление: она резко подчеркивает то равноправие всех сторон бытия, которое, будучи развито в общее мировоззрение, образует метафизику всякого искусства.

Так как для Гёте идеал собственного и чувственного счастья находится в гармонии с идеалом разума, то Гёте возвышается над антагонизмом между эвдемонистической и рационалистической моралью, на котором покоится этика Канта. Ввиду распространенных недоразумений необходимо решительно подчеркнуть, что враждебное отношение Гёте к логической строгости идеала разума отнюдь не означает, что он хотел подчинить жизнь идеалу чувственного наслаждения. Как далек был от этого Гёте, видно из того, что он прямо признал (в 1818 г.) бессмертной заслугой Канта противопоставление морали «шаткому расчету теории счастья», постижение всего ее сверхчувственного значения. Этому нисколько не противоречит восклицание в «Годах учения Вильгельма Мейстера»: «О эта ненужная строгость морали! Ведь природа с свойственной ей любовью подготовила нас ко всему, чем мы должны быть!» Дело

в том, что в первом суждении он имеет в виду совсем не кантовскую сверхчувственность, которая означает, с одной стороны, исключительное господство разума, с другой — наше вхождение в трансцендентный порядок вещей. Сверхчувственное в гётевском смысле сводится здесь к самой всеобъемлющей природе, которая, конечно, не есть ни односторонняя чувственность, ни односторонняя разумность. Это он совершенно недвусмысленно высказывает несколько лет спустя в письме к Карлейлю: «Одни признали эгоизм движущим мотивом всех нравственных действий; другие усматривали единственную силу во влечении к благополучию и к счастью; *третьи, наконец, поставили превыше всего аподиктическое веление долга*; и ни одна из этих гипотез не могла получить всеобщего признания. В конце концов пришлось признать наиболее плодотворным приемом выведение нравственного, как и прекрасного, из всего комплекса явлений здоровой человеческой природы». Подлинного величия кантовского морализма, который сохраняет свое значение, несмотря на все сужение и ограничение сфер ценности у Канта, Гёте, впрочем, никогда не постиг. Для Канта нравственный долг есть карта, на которую поставлена вся ценность жизни; в этом Гёте должен был ощущать прежде всего чудовищное насилие над всеми остальными областями жизни. «Всякое долженствование деспотично», — говорит он; это казалось ему невыносимым, так как для него из глубокого единства бытия вытекала равноправная свобода всех элементов. Но он не проник в глубину кантовского учения, в котором это долженствование означало величайшую и безусловную свободу личности. Ибо «деспотизм» долга, согласно пониманию Канта, не могут наложить на нас ни Бог, ни государство, ни человек, ни обычай: лишь мы сами возлагаем его на себя. Вся периферия жизни, по мысли Канта, определяется, по крайней мере до известной степени, силами, лежащими вне нашего глубочайшего Я, и последнее пробивается наружу только в одной точке — в нашей нравственной свободе, т.е. в законе, который мы сами предписываем себе. Эта мысль, правда, стоит в непримиримом противоречии с сознанием художника, для которого все внешнее есть место обнаружения глубочайших сил его личности.

Если наша природа едина — потому что такова вообще природа, — то этим устраняется практически-этический конфликт не только в нас, но и вне нас. Природа должна примирять интересы личности с интересами социальной группы, как она примиряет чувственность с разумом. Отсюда объясняется, почему Гёте ос-



тавался чуждым социальным проблемам в собственном смысле, даже в самой общей их постановке. Ведь сущность этих проблем состоит в установлении нарушенного равновесия между личностью и ее социальной средой. Гёте здесь всецело стоит на почве своего времени, которое от индивида как социального существа требовало лишь проявления его собственных сил и преследования его личных интересов. Вполне в тоне ходячего либерализма он возражает сен-симонистам, что каждый должен начинать с себя и созидать свое личное счастье, из чего неминуемо вырастет в конце концов и общее счастье. Эта мысль, быть может, имела у него эстетическое обоснование. Он высказывает однажды требование, чтобы художник поступал «в высшей степени эгоистически» и делал лишь то, что дает ему радость и имеет для него ценность. В искусстве подобный либерализм вполне уместен; здесь действительно создается максимум ценности, когда каждый художник преследует свой индивидуальный идеал; объективное ценное в искусстве, стоящее по ту сторону противоположности между Я и Ты, предстоит каждому отдельному художнику в форме личного страстного влечения. Для натур, менее развитых в эстетическом отношении, здесь, правда, таится опасность распушенности, культивирования эстетических ценностей только ради субъективного наслаждения, под тем предлогом, что эти ценности, в качестве эстетических, сами по себе суть нечто сверхиндивидуальное и объективное. Такая тенденция признавать наслаждение последней решающей инстанцией была совершенно чужда Гёте, когда он подчеркивал эгоистический принцип. Он думал лишь о развитии своей собственной личности — и того же требовал от других. Конечно, личность имеет свою объективную и свою субъективную сторону; но, с точки зрения Гёте, временное преобладание той или другой есть, так сказать, чисто технический вопрос. Поэтому художнический эгоизм, сознающий себя творцом объективных ценностей, относится весьма холодно к задачам, которые вырастают из антагонизма между людьми и решение которых усматривается в отказе от всякого эгоизма. Гёте интересуется не попытки дать определенную форму этому социальному антагонизму или преодолеть его, а, напротив, начало «общечеловеческого» в жизни, как непосредственное выражение и, так сказать, человеческая форма метафизического единства природы; человеческая природа нуждается, собственно, не в исправлении, а только в развитии — подобно тому, как теоретическое изучение должно подходить к природе не с искусственными экспериментами, искажающими ее образ, а лишь со спокойным наблюдением ее свободного обнаружения. «В каждой личности, — надеется

Гёте, — сквозь национальный и индивидуальный элемент будет все более просвечивать общечеловеческое». Исходя из сходного настроения, в наши дни Ницше, несмотря на свой страстный интерес к человеку и общему развитию человечества — или именно в силу этого интереса, — засвидетельствовал свое абсолютное равнодушие ко всяким социальным вопросам. Напротив, для социолога или политика человек вообще не есть проблема, а только *люди*. Моральный закон Канта есть, как выразился Шлейермахер, «лишь политический закон»: он дает точную и исчерпывающую формулу для человека, который как бы от природы враждебен своим социальным обязанностям и ищет поведения, при котором, несмотря на это, возможна совместная жизнь. Внешний и внутренний дуализм человека остается для Канта в практической, как и в теоретической области, на переднем плане сознания, и его решение отличается своего рода неустойчивостью и считается с дальнейшим существованием конфликта. Напротив, если Гёте признает своим идеалом «распространение в мире известного нравственного *согласия*, основанного на духовной свободе», то условием этого является отрицание именно того разъединения и разлада между индивидом и группой и между группами, из которого возникают социальные проблемы. Космополитический идеал Гёте есть проявление и отражение единства человеческой природы, существенные стороны которой гармонично связаны между собой и выражают *единое* метафизическое бытие, как и элементы человеческого общества и мира вообще.

Но так как мораль в ходячем смысле слова опирается на этот принимаемый Кантом разлад *внутри* человека и в отношениях *между* людьми, то мирозерцание Гёте в этом смысле нельзя назвать моральным; это не значит, конечно, что оно антиморально, а значит только, что оно стоит вне этой противоположности. Так как природа сама по себе есть уже местонахождение и обнаружение идеи, то высшее, что доступно людям и что нужно от них требовать, сводится к совершенному и чистому развитию задатков, вложенных в них природою. Конечно, моральный элемент в тесном смысле тоже принадлежит к числу этих задатков, но именно потому, что он есть только один из задатков, ему иногда приходится отступить перед другим, если этим достигается более совершенное развитие природы или идеи личности. Гёте говорит однажды о Клопштоке, что он был, «как в области чувственной, так и в области нравственной, чистым юношей». Отличая, таким образом, чувственную чистоту от нравственной, Гёте намечает понятие нравственности, далеко выходящее за пределы морали в узком смысле; он намекает здесь, что чувственная чистота от-

нюдь не есть еще чистота нравственная, и может быть даже, что нравственная чистота вовсе не должна быть чувственной. Точно так же его представления об отношениях между полами, о деяниях Наполеона, об отношении человека к своему народу, конечно, далеко не адекватны господствующим этическим идеалам; они всецело подчинены более высокому идеалу природы: идеал этот — так можно было бы сказать в духе Гёте — состоит в том, что человек должен так выбирать и развивать свои влечения и задатки, чтобы получился максимум общего развития. Так как бытие и ценность не суть что-либо раздельное — «с блаженством оставайся в бытии!» — говорит Гёте, — то максимальное повышение бытия есть такое же повышение ценности. Эта сверхморальная мораль получает, как мне кажется, свое глубочайшее выражение в следующем замечательном суждении: «Что люди установили (именно законы), то редко годится, будь то право или неправо; но что устанавливают боги — будь то право или неправо — то всегда приходится к месту». Над противоположностью права и неправа, возникшей из морального критерия, Гёте ставит здесь более высокое понятие: понятие «пригодности», т.е. способности единичного явления уложиться в последнюю, высшую связь и гармонию бытия. Здесь яснее всего видно, как далеко ушел Гёте от кантовского морализма. Кант видит в нравственном человеке конечную цель мира, единственную, абсолютную ценность. С его точки зрения, нравственный человек содержит в себе какую-то бесконечность, так как он есть решение в сущности неразрешимого конфликта. Этого коренного раздвоения не существует для Гёте. Поэтому и мораль не есть у него что-то последнее и абсолютное, а лишь одна из жизненных проблем, соподчиненная другим, тогда как у Канта она занимает совершенно исключительное место, ибо одна только способна возносить нас из мира реальной жизни в мир трансцендентный. Кант и Гёте сходятся в отрицательной стороне проблемы ценности, в непризнании абсолютного значения за ощущением счастья; но в то время как Кант ухватывается за прямо противоположный критерий, Гёте возвышается над всей этой дилеммой и признает глубочайшим смыслом и абсолютным мерилom жизни гармоническое единство бытия, в котором счастье и несчастье, нравственность и безнравственность суть лишь отдельные моменты. Я не колеблюсь признать приведенное суждение Гёте одним из глубочайших и грандиознейших истолкований смысла жизни. Оно дает нам почуять коренную связь, взаимную согласованность всех вещей, в которой состоит или обнаруживается единство природы, и перед лицом этого единства представляется мелочным антропоморфизмом усматривать после-

днюю вершину бытия в том случайном его отрезке, который мы назовем моралью. И здесь уместно отметить, что мирозозерцание Гёте в конечном счете стоит не только выше морализма, но и выше эстетизма. Конечно, эстетический мотив по своей силе превосходит у него другие мотивы, стоящие на том же уровне, и им можно всюду пользоваться для истолкования точки зрения Гёте, как мы это делали; все детали указывают на этот мотив, как на точку, в которой они перекрещиваются. Тем не менее под ним лежит еще более глубокое, так сказать, более стихийное начало, подлинное существо Гёте, в отношении к которому эстетический мотив тоже есть лишь эмпирическое проявление и обнаружение. Если натура Гёте рисуется нам так, что тождество природы и духа, пантеистическое всеединство есть вывод из ее основной эстетической тенденции, то в ее последней основе эта зависимость могла быть противоположной: глубочайшим слоем его натуры, тем первичным и абсолютным началом, в котором коренятся все остальные, доступные обозначению свойства его существа, могло быть именно чувство стихийной, объемлющей и его собственную личность связи всего бытия. Более чем кто-либо другой — не исключая и Спинозы — Гёте ощущал всем своим внутренним существом то таинственное единство всего сущего, которое издавна нащупывала философия. Как о людях, исполненных религиозного одушевления, говорят, что в них живет Бог, так, очевидно, в субъективном жизнеощущении Гёте жило то, что мы можем лишь обозначить — для того, чтобы вообще иметь какое-нибудь название, — как метафизическое единство вещей; более того: оно не только жило в нем, оно и составляло его существо, он сам был этим единством. Перед лицом этой его сущности, которая лишь *отражается* в его самосознании, все его художественное созерцание и творчество представляется лишь отношением, в которое такая натура вступает, к особому направлению своих дарований, к своей культурно и исторически обусловленной среде, к внешним условиям своей деятельности. Эстетизм есть *выражение* подлинного существа Гёте, но не само его существо. В качестве существа вообще, так сказать, в качестве субстанции, вступающей в мир с его формами и процессами, Гёте стоит по ту сторону эстетического начала, которое возникло лишь из отношения этой *субстанции* к внешней среде и определило ее эмпирический образ. Эта последняя основа жизни, на которую в конце концов можно только указать из непреодолимой дали, но которой никогда нельзя овладеть с логической ясностью, проскальзывает в замечательных словах, высказанных Гёте в беседе с Эккерманом. Речь зашла о деятельности Гёте как директора театра и об ущербе, который эта деятель-

ность в течение многих лет наносила художественному творчеству Гёте; Гёте заметил, что в сущности не жалеет об этой потере. «Все, что я творил и делал, всегда казалось мне лишь символом, и в сущности мне было безразлично, делал ли я горшки или миски». Итак, ему самому кажется, что вся его художественная деятельность есть лишь выражение или отпечаток более глубокой реальности, а не сама эта реальность, которая одна только подлинно живет и действует в нем. Отсюда мы еще глубже понимаем его постоянное стремление к практическому делу, его ощущение и оценку себя самого как деятельного существа. Ибо деятельность есть форма, в которой проникает в видимый мир эта абсолютная первооснова личного бытия, поэтому в ней содержится в наиболее универсальном смысле единство субъективного и объективного, которые в теории выступают раздельно и во взаимном антагонизме.

Итак, согласно всему сказанному, задача человека сводится для Гёте к развитию его сил, к использованию без остатка всех способностей для того, чтобы природа как бы проявила сполна свой смысл в каждом человеке. Но достаточно бросить взор на эмпирическую жизнь, чтобы убедиться, что почти ни у кого нет надлежащих условий для такого совершенного развития. И действительно, одна из самых ужасных человеческих трагедий состоит в том, что человеческие *силы* не могут проявить себя и развернуться в человеческих *условиях*. То, что живет в нас, как дарование, как потенциальная сила, — не говоря уже о склонностях, — может выразиться сполна лишь при самом необычайном стечении благоприятных возможностей; здесь очевиднее, чем где-либо, отсутствует предустановленная гармония или исправляющее дисгармонию приспособление. И здесь дело идет не только о той радости, которую доставляет нам заверченный труд, но и о том безусловно необходимом удовлетворении, которое содержится в разрядке напряженных сил, в функции, дающей сполна проявиться нашим способностям. Где это несоответствие доходит ясно до сознания, там человек должен погибнуть. Это выражено в Фаусте; если бы он остался в своих прежних эмпирических условиях, то он сгорел бы от внутреннего огня, непроявленные силы убили бы его. Союз с Мефистофелем, осуществление жизненного дела Фауста с помощью демонической силы есть лишь образная сторона той же мысли: нужно призвать на помощь сверхэмпирические условия, чтобы стало возможным развитие личных сил. Из требования, чтобы это противоречие не осталось непоправимым, вытекло известное замечание Гёте о бессмертии, высказанное Эккертману: «Если я до конца жизни неустанно действую, то при-

рода обязана предоставить мне новую форму бытия, когда нынешняя форма уже не в силах выдержать моего духа». И позднейшее замечание подчеркивает еще раз особый смысл и основание этого бессмертия: хотя мы все бессмертны, но не все «на один лад»; напротив, каждый из нас бессмертен в меру той силы, которую нам надлежит использовать и изжить.

Весьма замечательно, что и в этом пункте аргументы Канта обнаруживают внешнее сходство с соображениями Гёте, при полном расхождении их основных настроений. Кант установил, что мы, в качестве конечных и естественных существ, находим в себе стремление к счастью, как неустранимый и неизбежный факт, и точно так же, будучи существами моральными, находим в себе требование нравственного закона. Над этими двумя фактами высветляется потребность в гармонии между ними; мировой порядок был бы одним великим диссонансом, если бы мера пережитого счастья не соответствовала мере нравственного совершенства. Но фактически эта пропорциональность в земной жизни не дана; опыт не обнаруживает никакого справедливого и гармоничного отношения между нравственностью и счастьем. Но так как на этом невыносимом состоянии нельзя остановиться и его нельзя приписать, как последний итог, мировому порядку, то Кант постулирует бессмертие души: лишь в ином мире и через всемогущество Бога душа может найти свое завершение в гармонии между своим нравственным и своим эвдемонистическим бытием. Таким образом, в основе учений Канта и Гёте о бессмертии лежит, можно сказать, одна и та же схема. Оба находят в реальном содержании человеческой души известные требования, осуществление которых невозможно в эмпирических условиях; и так как они не могут остаться при этом противоречии, то они требуют, чтобы порядок вещей выполнил, по крайней мере в ином мире, то обязательство, которое лежит на нем в силу созданной им организации нашего существа. Но тотчас же обнаруживается глубокое различие их мировоззрений: Гёте считает величайшей бессмыслицей, чтобы природа даровала нам силы, развитие которых невозможно (для него действительность в такой мере объективно совпадает с духом, что, по его мнению, все ложное всегда бывает бездушно); Кант считает величайшей безнравственностью, чтобы природа не воздавала нравственности ее эквивалента. Кант требует бессмертия потому, что эмпирическое развитие человека не отвечает идее, Гёте — потому, что оно не отвечает действительно наличным силам. Кант хочет, чтобы нравственность и счастье, эти отдельные сами по себе элементы, все же слились в единстве, Гёте хочет, чтобы весь целостный человек стал реально тем, что он уже есть

в возможности. Мы видим и здесь, что Кант чрезвычайно раздвигает элементы человеческой природы, так что они могут вновь встретиться лишь в далеких и совсем иных измерениях и сферах; напротив, для Гёте это единство присутствует в непосредственно данной нам реальности, так что даже в вопросе о бессмертии речь идет только о последовательном развитии уже наличного направления. Переход души из земного состояния в трансцендентное есть для Канта самое радикальное изменение, какое только он может себе представить; для Гёте оно есть следование по прежнему пути, простое высвобождение наличной энергии. Этот аванпост обоих мирозерцаний также отражает и ритм кантовской природы, которая разделяет все начала и ценности бытия, чтобы примирить их по ту сторону действительности, и ритм гётевской природы, для которой бытие и его ценность есть нечто исконно-единое. Здесь, как и всюду, схема их разногласия состоит в том, что Кант прослеживает развитие аналитического состояния, Гёте — развитие синтетического состояния. Гёте стоит, со всей интенсивностью и глубиной своего сознания, на почве недифференцированной целостности, которая была исходной точкой всех духовных движений. Кант подчеркивает двойственность, на которую разложилось это единство. В противоположность, так сказать, райскому состоянию гётевского духа — хотя это есть лишь «возвращенный рай», — у Канта состояние «*scientes bonum et malum*»<sup>\*</sup> достигло крайней остроты; единство, которое он находит, носит следы раздвоения, швы еще не совсем срослись.

Но именно это обращение к последней цели мирозерцания и мироощущения перенесло Гёте через многие этапы, которых не может миновать медленный исторический прогресс; и на зигзагообразном пути духовного развития могут встречаться переходы, которые прямо противоположны направлению гётевского пути, даже если признать, что последняя объективная правда — на его стороне. Так именно обстоит дело в науке нашего века. Ибо эта наука действительно хочет — или, по крайней мере, хотела — выпытать тайны природы рычагами и винтами; она действительно хочет сделать теоретическую истину совершенно независимой от того, разрушает ли она красоту явления или нет; она действительно хочет исходить не из идеи целого, а из атомизированных элементов; она действительно признает бездушный механизм слепых сил и материальных частиц единственным принципом при построении картины природы; для нее весь смысл, все сверхмеханическое значение природы лежит *позади* явления, в интелли-

---

<sup>\*</sup> «Познайте добро и зло» (лат.)

гибельном мире, и никогда не проникает из него в видимый, данный в опыте мир; ни в теоретической, ни в этической области она не чувствует веры в непосредственную гармонию между природой и нашими идеалами. Во всех этих отношениях Кант есть один из основателей и сотрудников современного научного духа. Кант, с одной стороны, во всяком знании видел лишь столько истинной науки, сколько в нем есть математики, а с другой стороны, ограничил значение математики лишь областью формы человеческого созерцания и отрицал ее значение в применении к тому, что не дано нам непосредственно, как явление. Он признал цель и дух в природе простым «субъективным правилом» ее оценки, не затрагивающим ее подлинного существа. Он с беспощадной остротой вскрыл разлад между глубочайшими потребностями нашего существа, и на жажду их гармонии ответил милостыней веры в трансцендентное. Мы не можем скрывать от себя, что объективная оценка этих двух мирозозерцаний еще не найдена, хотя она одна могла бы дать нам все, что нам нужно от нашего духовного отношения к миру. Ибо эти мирозозерцания стоят друг от друга не в таком отношении, что одно из них подводит нас к истине, другое же показывает ценность мировой картины; напротив, как могла бы истина вступать в качестве стороны в эту тяжбу и привлекать к себе наш интерес, если бы она сама не была *ценностью*? В конечном счете, следовательно, спор идет между двумя родами оценки. Но, быть может, вопрос вообще ложно поставлен, если он ищет устойчивого равновесия между обоими мироощущениями; быть может, истинный ритм и формула современной жизни сводятся к тому, чтобы пограничная черта между механистическим и идеалистическим пониманием мира оставалась в подвижном состоянии; быть может, постоянное перемещение этих мирозозерцаний, изменение их притязаний по отношению к отдельным явлениям, развитие в бесконечность взаимодействия между ними даруют жизни тот смысл, которого мы ждали от невозможного окончательного разрешения их спора. Правда, остановиться на этом — значит признать себя эпигоном. Но это значит также использовать до конца то преимущество, которое природа вещей предоставляет эпигонам: ибо если им недоступно величие *односторонности*, то они могут зато избежать односторонности всего великого.



# Микеланджело

**В** основе нашей душевной сущности есть, по-видимому, некий дуализм, который не позволяет нам познать мир, входящий в нашу душу, как единство, а постоянно делит его на пары противоположностей. Вводя затем в расщепленный таким образом мир наше собственное бытие, мы как бы ретроспективно продолжаем вести эту трещину в нашем собственном образе и созерцаем себя как существа, которые, с одной стороны, — природа, с другой — дух, душа которых отделяет свое бытие от своей судьбы, в их зримой данности прочная и тяжелая субстанция борется с играющим, стремящимся вверх движением, индивидуальность отделяется от всеобщего, то составляющего как будто их ядро, то возвышающегося над ними, как их идея. Некоторые эпохи в развитии искусства примыкают с такой само собой разумеющейся непосредственностью к одной из этих противоположных сторон, что делают расщепление неощутимым. Классическая греческая пластика ощущает человека полностью как проявление природы, и вся та духовная жизнь, которая в нем дана, полностью входит в существование этой части природы; субстанция человека выражена здесь в пластически-анатомическом и вместе с тем типическом формировании поверхности его тела, вырывающимся изнутри чувствам уделяется лишь очень ограниченное место как чему-то искажающему и индивидуалистически-случайному. Впоследствии, в эллинистическую эпоху, художественное выражение получает противоборство судьбы в ее напряженности с покоящимся бытием человека; насильственные действия и страдания охватывают образы людей и открывают бездну, зияющую между нашим бытием и непостижимостью нашей судьбы. Глубоко внутреннее и метафизическое сознание этой двойственности нашей сущности и ее преодоление дает христианство посредством радикального напряжения, которое толь-

ко и могло устранить этот дуализм. Страстный порыв души ввысь теперь поднимается над нашей внешней субстанциальностью и ее формой как над чем-то безразличным; природа рассматривается как нечто чуждое духу и достойное уничтожения, бытие человека растворяется в его вечной судьбе: то, чем мы являемся сами по себе, пребывает в исчезающей, забытой дали по сравнению с нашей судьбой, с нашим спасением или гибелью. В готическом искусстве это разрешение дуализма достигает своей вершины. Это происходит в произведениях северного искусства, в котором вытягивание тела до предельной удлинённости, сгибы и неестественные его повороты превращают телесную форму просто в символ бегства в сверхчувственные дали, способный растворить природную субстанцию, подчинив ее духу; происходит и в формах, господствующих в итальянском искусстве Треченто. Здесь дуализм не принимает образ все еще мучительной борьбы, в которой победитель неспособен зримо представить свою победу; явление покоится в торжественной внутренней духовности, изначально далекое от всего природного, от плотной субстанции, покоится в совершенстве по ту сторону жизни и ее противоположностей. Высокое Возрождение как будто перемещает акцент на природу, на ее телесность, которая обретает форму своего выражения собственными органическими силами, на прочную самодостаточность существования. Однако его последняя тенденция направлена на нечто высшее — на полное преодоление дуализма. Правда, это преодоление мыслится на почве природного бытия и поэтому в полном противоречии религиозному совершенству Треченто. Но понятие природы представляется ему тем — свое осознанное выражение оно получило впоследствии в философии Спинозы, — которое видит в непосредственном единстве телесность и дух, субстанциальную форму и движение, бытие и судьбу, которое живет в их единстве.

Это удастся прежде всего в форме портрета. Ибо индивидуальность есть то телесно-духовное образование, которое наиболее полно преодолевает *противоположность* тела и духа. Поскольку душа принадлежит именно этому *определённому* телу, а тело — именно этой *определённой* душе, они не только связаны друг с другом, но и пребывают друг в друге; индивидуальность возвышается над ними как более высокое, действующее в том и другом единство, как завершённый в себе и завершённый особенностью своей личности человек. Освобожденные из этого единства жизни и сущности его телесные и душевные элементы, его существование и его судьба, получив

самостоятельность в качестве особенностей, могут противостоять чуждыми и дуалистичными друг другу. Но в качестве реальной жизни конкретного человека, чье едино-единственное они лишь различным образом выражают, они не ведают двойственности и борьбы. Страстное подчеркивание индивидуальности в период Кватроченто и стремление предельно выявить в портрете личные и характерные черты вызваны тем, что телесный и душевный элементы нашей сущности, выйдя из дуализма христианства и установления им рангов значимости, стали вновь стремиться к равновесию; это равновесие они обретали в индивидуальности как единстве, определяющем форму и одного и другого и утверждающем их принадлежность друг другу. Однако за немногими исключениями это удается портретному искусству при изображении не всего тела, а только головы, которая уже по своей природе с несомненностью являет собой одушевление субстанциальной формы или, наоборот, материальную зримость духа. И не только поэтому индивидуальный портрет полностью не разрешает проблему, поставленную нашей сущностью, но и потому, что даже найденное решение значимо, так сказать, лишь для каждого данного случая. Примирение достигнуто не исходя из глубины самих противоположностей, дуализм переходит в необходимое единство не посредством собственных сил, а лишь от случая к случаю; связь между его сторонами вновь осуществляется каждый раз благодаря счастливому шансу, связанному с неповторимой индивидуальностью. Одновременно ближе или дальше к единству тех элементов, которым христианство предназначило далекие друг от друга сферы, стоит Боттичелли. У него впервые обнаженное тело, как и лицо, полностью принимает окраску и ритмику душевного настроения, в котором странным образом смешиваются глубокая взволнованность и скованная робость. Однако вглядываясь внимательно, можно заметить, что разрыв между телом и духом, между нашим бытием и нашей судьбой, который мы видели в картинах готики, здесь отнюдь не преодолен. Хотя душа и вернулась в тело из своего трансцендентного полета, она принесла с собой беспредметную тоску, ищущую нечто в каком-то нигде не существующем царстве, уходящую внутрь — в меланхолии, застылости в элегическом мгновении, так как душа и здесь не находит своей родины. С какой бы гибкой символикой тела на картинах Боттичелли ни выражалась сущность и движение души, прежняя несомненная цель небесного пути утеряна, а прочная земная телесность и уверенность не достигнуты; в глубокой своей основе душа остается в бездорожье не-

преодолимой дали как от земного, так и от субстанциального начала всякого явления.

Однако внезапно, полностью охватывая художественное выражение нашей сущности в единстве, перед нами предстает решение всех общих душевных и христианских исторических раздвоений, как только возникает потолок Сикстинской капеллы, отдельные статуи памятника папе Юлию II и гробница Медичи. Обретены равновесие и единство в созерцании громадных противоречий жизни. Микеланджело создал новый мир, заселил его существами, для которых до того пребывавшее лишь в определенных отношениях, то сближаясь друг с другом, то отдаляясь друг от друга, изначально стало *одной* жизнью; и будто в нем заключена неслыханная до сих пор *сила*, оно втягивает в свой поток все элементы, неспособные противостоять этому своим особым существованием. Прежде всего создается впечатление, что душевная и телесная сущности человека после длительного разделения, возложенного на них трансцендентностью души, вновь познают себя как единство. Если мысленно сопоставить с ними прекраснейшие образы Синьорелли, то очевидно, что их сущностность и красота все-таки чужды душе, и тело они предоставляют душе лишь как орудие. Образы Микеланджело столь абсолютно проникнуты душевной глубиной, что даже слово «проникнуто» уже таит в себе слишком много дуализма. То, что мы здесь вообще еще говорим о преодолеваемом дуализме, кажется чем-то предварительным и недостаточным. Настроенность и страсть души здесь *непосредственно* форма и движение, можно даже сказать, масса этих фигур. Достигнута таинственная точка, исходя из которой тело и душа могут считаться лишь двумя различными словами для обозначения одной и той же человеческой сущности, ядро которой совершенно не затрагивается этими различными его наименованиями. И это единство не находится так далеко от самих элементов, как в индивидуальности, посредством которой Кватроченто частично удалось их примирение; здесь оно идет значительно более прямым путем — посредством пульсирующей в них жизни вообще преодолено разъединение тела и души. Индивидуалистическую характеристику явления Микеланджело заменил классической, наиндивидуальной, направленной на типичное стилизацией. Если впечатление от образов Рембрандта можно, пожалуй, определить так, будто в каждом из них судьба человечества вообще обостряется, быть может, сужается до несравненного, держащегося на единственном внутреннем пункте существования, то в фигурах

Микеланджело, наоборот, в высшей степени личное, исходящее из собственной судьбы существование расширяется до всеобщего, проходящего через все судьбы человечества. Вся вонзающаяся во внутреннюю глубину и безгранично проливающаяся вовне страсть находит свое выражение в спокойном, классически типизируемом формообразовании. Может быть, столь взрывчато страстный и проникнутый безмерным противоречием дух Микеланджело нуждался в таком объективном, в известном смысле внешнем, формообразовании, чтобы вообще творить. Душевные силы Рембрандта были далеко не столь насильственны, титаничны и направлены на то, чтобы соединять сверхчеловеческими усилиями крайние полюсы жизни, которые все время стремятся разойтись. Поэтому он мог быть субъективнее в создаваемых им формах и не нуждался в такой насильственной надличностной стилизации. Но именно более глубокая, более чем психологическая основа этого обобщающего, минуя индивидуализирующие особенности видение формы и является причиной того, что в образах Микеланджело впервые получает свое выражение осязаемая или метафизическая действительность *жизни как таковой* — жизни, которая проходит в своем развитии ряд значений, стадий, судеб, но обладает тем последним, словами не описуемым единством, в котором противоположность души и тела так же исчезает, как противоположность отдельных индивидуальных существований и отдельных отношений. В его образах всегда равномерно струится жизнь, полная экстазов и усталости, страстей и судеб, которые составляют для него жизнь, ее внутренний ритм и ее рок.

Это соединение всех дуалистических элементов в до того никогда наглядно не представляемое единство жизни — ибо в античности единство было скорее наивной недифференцированностью и перед ней не стояла задача примирить столь глубоко осознанные и далеко отстоящие друг от друга противоположности — выражается также в форме и движении образов. То, как существо движется, открывает происходящее в его душе, тогда как форма его субстанции есть нечто от природы данное, которое изменение психических импульсов находит уже существующим. Чуждость душе тела, которую провозгласило христианство, отражается в случайности, существовавшей в искусстве до Микеланджело между анатомическим строением именно данного тела и совершаемым им движением. Даже в образах Гиберти, Донателло, Синьорелли мы не ощущаем, что это определенное движение должно быть совершено именно таким по своей форме телом или что это тело должно совершить

именно это движение как необходимое для него. Впервые в образах Микеланджело возникло это единство, которое выводит из данной формы тела совершаемый в данное время жест как его логическое следствие или заставляет думать, что это движение могло совершить только тело такой формы. Форма и движение тела предстают перед нами как задним числом совершенное нами расчленение единой, определенной одним внутренним законом, жизни.

Вследствие этого устранения взаимной чуждости и случайности элементов сущности возникает чувство совершенного существования этих образов. Ощущаемое в них всегда титаническое, свободное от эмпирических обусловленностей и отношений начало — следствие не только громадной власти их силы, но и замкнутости их внутренней и внешней сущности, недостаток чего и составляет специфическую *фрагментарность* в нашем существовании. Ибо эта фрагментарность связана не только с недостаточной силой, но и с тем, что стороны нашего существа не создают единства, что одна как бы ставит границу другой: тело и душа, прочно данное и становящееся в нас, бытие и судьба противостоят друг другу, нарушают равновесие друг друга. Как только мы чувствуем, что по всем этим каналам течет действительно *одна* жизнь, ей не нужно быть особенно сильной или объективно безошибочной, чтобы дать нам сознание совершенства и освободить нас от мучительной половинчатости повседневного существования. Таким, я бы сказал, формальным совершенством обладают все люди Микеланджело, несмотря на тот двойной трагизм, с которым, как нам представится впоследствии, связана именно фрагментарность жизни как мучительная проблема глубочайшего сознания Микеланджело. Однако в рассматриваемом здесь аспекте реализованный смысл его образов всегда есть жизнь в ее целостности, проистекающая из единого центра, выраженная в полном равновесии противоположностей, на которые ее обычно разрывают догмы и эмпирическая случайность. Единство жизни здесь настолько возвышается над ее полярностью, что для образов Микеланджело исчезает даже разница полов. Хотя мужское и женское начала не теряют своей особенности во внешней явленности (что в истории искусства происходило по самым различным причинам), их противоположность не достигает последнего ядра, последней тенденции бытия этих существ; здесь господствует только человеческое как таковое, замкнутость идеи человечества и ее жизни, которая лишь в высшем своем пласте создает феномен противоположности полов. Невероят-

ная физическая и характерологическая мощь образов Сикстинской капеллы и гробницы Медичи не придает все-таки мужчинам ту специфическую мужественность, столь характерную для мужских типов эпохи Возрождения в Италии и в северных странах; она не лишает и женщин их женственности. И хотя все существа Микеланджело не бесполо, то дифференциальное, одностороннее, если угодно, назавершенное, свойственное полу, — ибо оба пола только вместе являются «человеком» — не проникает в тот центр, из которого в этих, как и вообще во всех отношениях, течет абсолютная жизнь.

Однако подобное совершенство существования, выходящее за пределы всех взаимных ограничений его сторон, еще отнюдь не есть блаженство; более того, содержание его формы может быть полностью противоположным. Первым указанием на это служит невероятное одиночество, окружающее образы Микеланджело как ощутимая и непроницаемая сфера. В этом состоит глубочайшая связь с пластикой как формой искусства — ей свойственно выражение одиночества, в гораздо большей степени, чем, например, живописи. Границы мира, в которых живет пластический образ, его идеальное пространство, не что иное, как границы его тела, вне его нет мира, с которым он был бы связан. В произведении живописи человек, находящийся в некоем пространстве, пребывает в мире, в котором есть место и для других, человек, созерцающий картину, может мысленно его занять и тем самым оказаться вблизи изображенного человека. Пластический же образ и тот, кто его созерцает, никогда не могут быть овеяны одним и тем же воздухом, ибо здесь нет пространства, которое фантазия позволила бы зрителю занять рядом с изображением. Поэтому пластика, кокетствующая со зрителем, столь отвратительна и несоответственна своей идее, в гораздо большей степени, чем такого рода живопись. То, что образы Сикстинской капеллы, несмотря на их связь друг с другом по своей идее и по декоративному единству пространства, вызывают такое чувство одиночества, будто каждый из них живет в мире, заполненном лишь им одним, является с художественной точки зрения подлинным выражением их *пластической* сущности. Это отнюдь не «нарисованные скульптуры», т.е. задуманные как скульптуры, а затем изображенные. Они, конечно, задуманы как картины, но как такие, которые с самого начала обладают своеобразным жизненным чувством скульптуры. Быть может, они — единственные явления в истории искусства, которые, полностью сохраняя стиль и законы формы своего искусства, созданы, исходя из духа другого. Может быть,

пластика является тем искусством, которое в наибольшей степени способно выразить завершенное в себе пребывающее в равновесии всех своих моментов существование. Если оставить в стороне музыку, которая вследствие своей своеобразной абсолютности и абстрактности вообще занимает особое место среди искусств, то все остальные больше втянуты в движение вещей, они как бы больше склонны к общению и менее закрыты от мира вне их. Но именно потому, что пластическое произведение являет собой самодостаточное, завершенное, находящееся в равновесии существование, оно окружено одиночеством, как прохладной тенью, которую неспособна рассеять судьба. Конечно, это одиночество пластического произведения нечто совсем иное, чем одиночество изображенного существа, так же, как красота художественного произведения не есть красота изображенного предмета. Однако для искусства Микеланджело эта противоположность отсутствует. Его образы не рассказывают, как портрет или изображение исторического события о бытии вне их; напротив, подобно тому как в сфере познания содержание понятия значимо независимо от того, соответствует ли ему здесь и теперь существующий предмет, эти скульптуры — образы жизни, которые стоят по ту сторону вопроса об их бытии или небытии в других сферах существования. Они *суть* то, что они представляют, совершенно непосредственно, без легитимации потустороннего для них существования, они не изображают ничего, что могло бы быть иначе характеризовано вне этого изображения; то, что им как художественному произведению присуще, присуще им целиком и полностью. Никакой реальности нельзя приписать смертельную усталость «Notte»<sup>\*</sup>, для которой приемлемо самое невероятное, мучительное положение, если только она может спать, — подобно тому как это можно сказать о камне; если допустимо несколько за-taskанное и ставшее слишком привычным выражение, «идея» определенной жизни по ее смыслу, настроению, судьбе стала здесь столь же наглядной, как при других методах и других категориях она может быть и в образе живого человека. Эти идеальные в их созерцаемости фигуры в своей непосредственности и самостоятельности создают впечатление того бесконечного одиночества и доводят этим до ее высшей точки черту глубокой, собственно, уже трагически окрашенной серьезности, что вообще коренится в сущности пластики и роднит ее с музыкой.

---

<sup>\*</sup> Имеется в виду женская фигура Ночи в гробнице Медичи во Флоренции (прим. ред.)



Ибо обеим свойственно, как я указывал, особая, превосходящая это свойство в других искусствах замкнутость, невозможность делить свое пространство с другими существованиями, бытие только с собой, которое у Микеланджело завершается абсолютным внутренним равновесием всех элементов. Неизбежное меланхолическое чувство этого свойства выразил некогда Франц Шуберт, задав удивленный вопрос: «Разве вам известна веселая музыка? Мне нет». Применение этого вопроса к пластике лишь на первый взгляд кажется парадоксом. Образы Микеланджело, наиболее совершенные в пластике, выражают свою мрачную, тяжелую серьезность прежде всего как завершенность чисто формальной художественной обусловленности пластики как таковой.

Таким образом, в общих чертах показано, что примирение сущностных элементов в искусстве Микеланджело, которые до него в большей или меньшей степени не соотносились друг с другом и не составляли равновесия, еще отнюдь не выражает субъективного совершенства, блаженство пребывания в незатронутном всем человечески-фрагментарным совершенном бытии. Наиболее ощутимо это выражено в синтезе антагонизма, синтезе, который совершается в образах Микеланджело с большей силой и значительностью, чем вообще в искусстве. Речь идет о физической, тянущей тело вниз тяжести и о том импульсе движения, который идет от души и противодействует этой тяжести. Каждое движение наших членов ежеминутно выражает состояние борьбы между этими сторонами. Волевые энергии определяют действия наших членов в соответствии с со всем другими нормами и с другой динамикой, чем физическая энергия, и наше тело является ареной борьбы, на которой обе стороны встречаются, уклоняясь друг от друга или принуждая друг друга к компромиссам. Быть может, простейший символ формы нашей жизни таков: она определяется давлением, осуществляемым на нас вещами и условиями, природой и обществом, и обратными движениями нашей свободы, которые либо устраняют это давление, либо подчиняются ему, либо побеждают его, либо уклоняются от него. Это противостоящее, враждебно давящее начало предоставляет, правда, душе единственную возможность самоутвердиться, созидать, вступать в действительность. Неограниченно следуя своей свободе, она потерялась бы в бесконечности, канула бы в пустоту, подобно удару резца, которому мрамор не противопоставляет своей твердой самостоятельности. Быть может, величайшая сложность нашей жизни состоит в том, что ограничивающее ее спонтан-

ность и подавляющее ее свободный полет является одновременно условием, при котором эта деятельность и это стремление только и могут получить зримое выражение, достигнуть формирующего созидания. От того, какое место оба эти элемента занимают в жизни, какой перевес получает один из них или какое равновесие между ними существует, насколько они расходятся или какое единство они образуют, и зависит стиль отдельных явлений и целостности жизни и искусства. В образах Микеланджело тянущая вниз сила тяжести и стремящаяся вверх душевная энергия противостоят друг другу с непримиримой жесткостью в качестве двух разделенных непреодолимой дистанцией сторон жизни, но одновременно они проникают друг в друга в борьбе, уравнивают друг друга и создают явление столь неслыханного единства, сколь неслыханно стремление к разъединению объединенных в нем противоположностей. Фигуры Микеланджело обычно находятся в сидячем и лежащем положении, и это непосредственно противоречит страстности их души. Однако в силу собранности, можно даже сказать, сжатости, их положения и очертаний они изображают противостояние, внутреннее напряжение их жизненных принципов, побеждающе-побеждаемую мощь каждого из этих принципов со значительно большей выразительностью, чем мог бы сделать какой-либо энергичный жест. Мы чувствуем, как масса материи хочет низвергнуть эти фигуры в неведомую тьму, совершенно так же, как в архитектурных творениях Микеланджело давящие стены подчас лишают колонны возможности свободно вздыматься вверх. Этой мощи, которая, подобно судьбе и ее символу, лежит бременем на творениях Микеланджело, или вернее в них, противостоит столь же большая сила, страстное, вырывающееся из глубины души стремление к свободе, к счастью, к освобождению от насилия. Однако так же, как повсюду отрицательный фактор превосходит обычно положительный и придает конечному результату свой характер, и в качестве общего впечатления от этих фигур остается неодолимая грусть, подчиненность бременю низвергающей тяжести, ощущение борьбы без надежды на победу. И все-таки элементы судьбы и свободы, воплощенные в виде тяжести и противостоящей ей душевной иннервации, здесь более близки, едины, сдвинуты в сторону большей эквивалентности, чем в любом другом искусстве. Правда, в античном искусстве тяжесть и спонтанность действуют в совершенно спокойном, не позволяющем перевеса одной из сторон явлении. Однако это единство здесь существует как бы изначально до разъединения противоположных

элементов; дело вообще не доходит до взаимодействия противостоящих друг другу сторон — примирение без предшествовавшей борьбы, которое поэтому не привлекает внимания. Напротив, в барокко элементы достигают поочередно меняющегося преобладания. Здесь, с одной стороны, глухая масса и материальная тяжесть, которым не противостоит изнутри формирующее движение, стесненность количеством материала, тяготеющего к земле. С другой стороны, преисполненное аффектом движение, не принимающее во внимание физические условия и препятствия, будто существует только страстность воли и силы, оторвавшейся от закономерности тела и вещей. Противостоящие друг другу в смертельной борьбе стороны, которые были у Микеланджело насильственно соединены неимоверно сильным единством жизни, в барокко распадаются, причем в той мощи и безусловности, которые придал им и должен был им придать именно Микеланджело, чтобы гигантскому решению была бы дана гигантская проблема.

В фигурах потолка Сикстинской капеллы и еще больше в фигурах гробниц, а также в рабах, тяжесть овладевает самой стремящейся вверх энергией, проникает до глубины основания противоположной ей стороны, до возвышающих ее импульсов и с самого начала лишает их свободы; этим, однако, давящая масса, ощущаемая тяжесть в самой своей глубине проникается и одушевляется духовным началом, борющимся за свободу и свет. То, что стремится освободиться, и то, что этому освобождению препятствует, абсолютно совпадают в одном пункте, в пункте индифферентности сил; в нем, правда, явление предстает как бы парализованным, как бы застывшим в великое мгновение, в котором силы жизни взаимно снимают себя в этом явлении — трагическая в своем глубочайшем единстве жизнь разъединилась в дуализме и затем вновь вырастает из него. Аналогю такой компактности и земной тяжести масс камня можно, пожалуй, обнаружить еще лишь в некоторых египетских скульптурах. Однако они лишены одновременного наличия жизненности в камне, привносимой стремящимися в противоположные стороны импульсами. В самом акте гравитации камень не направлен в сторону души; в своей внутренней глубине он остается просто камнем, просто природной, еще не втянутой в борьбу мировых принципов, еще не принужденной к формообразованию тяжестью. Когда ему извне придается форма, жизнь, душа, противоположности соприкасаются как бы только пространственно, не достигая внутреннего единства ни в равновесии, ни в борьбе, ни, как у Микеланджело, одновре-

менно в том и в другом. Это не стремление к единству, которое не получает удовлетворения — тогда как в подлинном единстве принципов у Микеланджело удовлетворение обнаруживается в неудовлетворении и неудовлетворение в удовлетворении, — а глухое, лишенное жизни напряжение, предшествующее стремлению к единству. Такое свойство придает египетским статуям какое-то оцепенение в дуализме, нечто бесконечно печальное в отличие от трагизма образов Микеланджело. Ибо трагизм присутствует там, где подавление или уничтожение одной жизненной энергией другой, враждебной ей, связаны не со случайным или внешним столкновением обеих потенциалов, а там, где эта судьба, предуготовленная одна другою, в первой уже преобразована как неизбежная. Форма единения этих сущностей есть борьба. Незавершенные фигуры Микеланджело (но отнюдь не *только* они) поднимаются из мраморной глыбы как бы с трудом и борясь — полная противоположность как в непосредственном видении, так и символически образу выходящей из моря Афродиты. Здесь природа радостно отпускает красоту, одухотворенное бытие из своих глубин, так как узнает в ней свой собственный закон и не теряется в высшем творении. У Микеланджело, напротив, камень как будто ревниво стремится сохранить свою тяготеющую вниз природу, свою тяжелую бесформенность и не отказывается от конфликта с высшим образованием, которому он все-таки должен уступить. Только что сформулированная мысль, что особый способ, посредством которого противоположности приходят к художественному единству есть борьба, определяет категорию, в метафизической глубине которой обрели единство некоторые наиболее значительные для духовной жизни человечества умы. Создается впечатление, что Гераклит имел в виду именно это, говоря, что бытие мира есть отношение и единство противоположностей и одновременно объяснял борьбу творческим и формообразующим принципом. Вероятно, он ощущал, что борьба означает не только факт борения двух противоположностей, следовательно, не только суммирование двух сторон, каждая из которых подвижна определенным образом; напротив, он видел одну совершенно единую категорию, для которой двойственность является содержанием или явлением, так же, как, например, в качение маятника входят два противоположных друг другу движения. В пребывании сторон вне друг друга и против друг друга живет общее начало; тот факт, что жизнь есть единство многообразного, не может быть выражен сильнее, интенсивнее, трагичнее, чем тем, что единство есть не мирное сосущество-

вание элементов, а их борьба и взаимное стремление уничтожить друг друга. Это единство жизни, осязаемое лишь в насильственном ее напряжении, находит свое метафизическое выражение, когда Гераклит объявляет мир как целое единством противоположностей и порождением борьбы; оно находит свое формально художественное выражение у Микеланджело, вводящего противоположности стремящейся вверх души и тянущей вниз тяжести в образ несравненной художественной законченности, в котором сама тяжесть тела являет себя как проникающий в **душу** или, вернее, в ней самой возникающий момент, а конфликт между душой и телом одновременно показан как борьба противоположных интенций *тела*.

Тем самым образы Микеланджело достигли той экзистенциальной завершенности, которую в них издавна ощущали; вместе с тем таким образом была вообще решена проблема искусства. Все то, что в действительности природы и истории распадается, пребывает чуждым друг другу, искажает друг друга, дробя на фрагменты, соединено здесь в форме искусства в высшую жизнь. Но все-таки — и этим в понимании явления Микеланджело ставится новая по отношению ко всему предыдущему проблема, его подлинная *проблема* — в этих фигурах ощущается ужасающая несвобода: создается впечатление, будто вся их победа над земными индивидуальными требованиями, все их титаническое совершенство, вся концентрация силы и устремления бытия оставили где-то стремление, реализация которого не вошла в замкнутое единство бытия. Толкование этого факта направлено на решающий мотив не только характера образов Микеланджело, но и процесса его художественного творчества и, наконец, самой его жизни.

Судьба, о которой здесь пойдет речь, связана с *ренессансным характером* его творчества. Направленность жизненной воли и стремлений его образов не выходит за пределы земного; они охвачены невероятной потребностью в освобождении, в прекращении давления на них, в прекращении борьбы — потребностью, интенсивность которой определена гигантской массой их бытия. Завершенность их бытия не противоречит этому желанию большей полноты, счастья, свободы; в нелегкую измеримость их существования входит то, что их стремление заключено в их бытии как его часть так же, как их бытие в их стремление. Однако поскольку это бытие вполне земное, питаемое источниками силы земных измерений, то их стремление направлено на абсолютное, бесконечное, недостижимое, — но не на трансцендентное в непосредственном и подлинном

смысле, они ждут возможного на Земле, хотя и не действительного, завершенности, не религиозной, а их собственного данного бытия, спасения, не данного Богом, которое по своей направленности и не может быть дано Им, а спасения, являющегося судьбой, созданной силами жизни. В том глубоком смысле, в котором стремления существ определяет их бытие, эти образы носят, правда, надэмпирический, но не надземной характер. Религиозное стремление, пробужденное христианством и воплощенное в образах готического искусства, как бы поворотом оси оказалось направлено на земное, по своему смыслу могло быть пережито, хотя и никогда не переживалось. Оно принесло всю страстность, всю неудовлетворенность данным в действительности, всю абсолютность порыва «Туда, туда» — принесло в мир все то, что возникло из призыва уйти от мира и относилось к миру потустороннему. Бесконечное движение земных линий заменило направленность линий к потустороннему, которая при внимательном рассмотрении совсем не столь бесконечна, а может когда-нибудь достигнуть своих цели и решения. Глубочайшие чары религиозности состоят в вере, что ее предмет бесконечен; между тем он может быть достигнут конечными усилиями, пусть даже в день Страшного Суда. Если же религиозное чувство — его ритм, интенсивность, отношение отдельного момента к целостности бытия, как его создало трансцендентное учение христианства, перенести в земную жизнь, то отношение переворачивается: перед духом теперь парит цель, которая по своей сущности конечна, однако, приняв эти определения, она стала недостижимой, идеальной целью, предписывающей, правда, стремлению его направление, но не устанавливающей его удовлетворение в пределах конечно мыслимого. Между формой жаждущей и стремящейся к своей цели жизни и ее содержанием возникло противоречие, содержание, которое жизнь теперь должна принять, внутренне ей неадекватно, так как она сложилась на совсем другом. Христианское, готическое стремление ищет небо и, перемещаясь в земное ренессансное измерение, будет жаждать и искать то, что обнаружено быть не может. Религия предлагает человеку бесконечное, к которому он стремится, в конечной дали, тогда как здесь желаемое конечное сдвигается в бесконечную даль; таково роковое логическое выражение того, что человек с религиозной, обращенной к бесконечному, абсолютному душой рождается в эпоху и время, которые низвели свои идеалы с неба на Землю и нашли удовлетворение своих последних потребностей в придании художественной формы явлениям при-

роды. Образы этого человека как будто достигли по своему величию, своей силе и равновесию человеческих энергий вершины совершенства. Дальше его путь не ведет, но его все-таки тянет в неизведанную даль. До тех пор пока человек еще несовершенен как земное существо, он может стремиться к неопределенному и надеяться; но что делать тому, кого переполняет стремление, предназначенное для совсем иных измерений, если он в единственно данном ему земном мире достиг его конца, но при этом чувствует, что это не есть подлинное завершение, — что остается ему, если не безнадежное взирание в пустоту? Быть совершенными и не ведать блаженства — такой вывод делают эти образы из двух данных им посылок.

Есть одно творение Микеланджело, к которому все приведенные определения неприменимы; в нем не ощущается ни дуализм жизненных направленностей в его устранении посредством художественной формы, ни еще более безнадежный дуализм между замкнутым в созерцаемости образом и требованием и жадой бесконечного. В Пьетá Ронданини совершенно исчезли насилие, обратное движение, борьба, здесь как бы отсутствует материал, от которого должна защищаться душа. Тело отказалось от борьбы за собственную ценность, образы как бы бестелесны. Этим Микеланджело отверг жизненный принцип своего искусства; но если этот принцип вовлек его в ужасающую несвободу, в напряжение между трансцендентной страстностью и ее телесной и неизбежно неадекватной формой выражения, то и отрицание принципа Возрождения не привело к умиротворению этого противостояния. Освобождение остается чисто отрицательным, подобным нирване; борьба прекращена без победы и без примирения. Душа, освобожденная теперь от телесной тяжести, не начала победное движение к трансцендентности, а пала на ее пороге. Пьетá — самое предательское и трагическое произведение Микеланджело, это — печать, скрепляющая его неспособность достигнуть спасения на пути искусства, основанного на чувственном созерцании творчества.

Такова последняя потрясающая трагедия его жизни, о чем свидетельствуют его поздние стихи. В них сказано, что он посвятил всю свою силу, весь долгий труд своего существования творчеству, которое не удовлетворило, не могло удовлетворить его глубочайшую потребность, ибо оно находится в другой плоскости, не в той, в которой пребывают предметы этого стремления.

*Ложь мира похищала у меня время,  
Данное, чтобы созерцать Бога. —*

.....

*Не краски и не резец дают мир душе,  
Она ищет любви Божьей, которая на кресте  
Простирает руки, чтобы обнять нас. —*

.....

*То, что предназначено смерти,  
Не может утолить тоски живущего.*

Нет сомнения в том, что самым глубоким, ужасным переживанием его жизни было то, что он в конце концов перестал видеть в своих творениях вечные ценности; он понял, что его путь шел в том направлении, которое вообще не могло привести его к тому, что было ему необходимо. Исповедь, содержащаяся в его стихах, показывает, что в творениях, которые он создает, в искусстве, которому он поклоняется, заключено сверхчувственное, и в этом для него их ценность. Однажды он сказал о дарующей счастье красоте изображенного в искусстве человека следующее: если бы превратности времени и разрушили ее, то

*вновь восстанет вневременная первоизданная красота  
И возведет земное наслаждение  
К вершинам вечного царства.*

И величайшим кризисом его жизни было, очевидно, то, что если вначале он считал, что абсолютная ценность и возвышающаяся над всем созерцаемым идея полностью заключены в искусстве и красоте, то лишь в старости он постиг, что все это находится в царстве, путь к которому от них не ведет. Его глубочайшим метафизическим страданием было, что то, посредством чего только и открывается нам абсолютное, совершенное, бесконечное, — явление и его очарование, одновременно скрывает это от нас, обещая привести нас к нему, уводит нас от него. И это знание стало для него кризисом и потрясением, так как его сердце и чувственная страсть художника, несмотря на это понимание, все так же оставались привязаны к явленному и его очарованию. Он пытается утешиться тем, во что в глубине души сам не верит: не может ведь быть грехом любить красоту, ибо и ее создал Бог.

Понятно, что эта душа была подвластна искусству и любви, так как и в искусстве, и в любви мы верим, что вместе с земным обладаем большим, чем земное:



*Земной душе далеко и чуждо то,  
Что я читаю и люблю в твоей красоте:  
Кто хочет увидеть это, должен умереть.*

Роковым предназначением его судьбы было требовать от полноты конечного всей полноты бесконечного: искусство и любовь — средства, которые человечество предлагает для осуществления этого требования и для которых были рождены гений и страсть Микеланджело; в их власти он остался и тогда, когда давно уже понял их непригодность для этого требования судьбы. В этом отношении средств и цели коренится чувство, сопутствовавшее всей его жизни: его существование было фрагментом, его части не создавали единства. Может быть, это и объясняет огромное впечатление, произведенное на него Витторией Колонна. Здесь, вероятно, впервые он встретил совершенного в себе человека, первого, который не был ни фрагментом, ни диссонансом; это несомненно наиболее ярко выраженный пример того типичного чувства, которое совершенные по своей сущности женщины вызывают часто именно у сильных, выдающихся мужчин. Объектом их преклонения является не то или иное отдельное совершенство, а единство и целостность существования, по сравнению с которыми мужчина ощущает свою жизнь как обломок, как сочетание незавершенных элементов — даже если каждый из этих элементов превосходит это единство по силе и значению. Микеланджело был уже стар, когда познакомился с Витторией Колонна; он знал, что уже не сможет ввести замкнутость и гармонию в незавершенность своего существования, в противоречивость и взаимное разрушение сторон его сущности. Отсюда и невероятное потрясение при виде существа, в котором не было места для фрагментарности и которое он поэтому по форме жизни — а именно это представляло для него, глубоко преисполненного ренессансным идеалом человека, ее подлинную ценность, — ощущал столь несомненно превосходящим его, что даже не допускал мысли, будто может противопоставить этому какие-либо единичные свои свершения. Этим объясняется и его смиренная скромность по отношению к ней. Того пласта, где находилось ее совершенство, отдельное свершение, каким бы значительным оно ни было, по самому своему понятию вообще не достигало. Его любовь предстает не как отдельное переживание, координированное с другими, а как следствие и исполнение всей его судьбы.

В связи с этим решается и особая проблема, связанная с

эротической стороной его образа. Его стихи, их количество, тон и множество непосредственных высказываний не оставляют ни малейшего сомнения в постоянной эротической взволнованности его жизни, причем очень страстной. В его стихах любовь часто символически связывается с искусством. И самое удивительное то, что в его искусстве по содержанию и по настроению полностью отсутствуют черты эротики. У всех остальных эротически настроенных художников этот тон несомненно вибрирует в их образах — как у Джорджоне, так и у Рубенса, как у Тициана, так и у Родена. Никаких признаков этого нет у Микеланджело. В том, что как будто говорят или как живут его образы, атмосфера стиля, в которую их погружает настроение художника, не содержит никаких проявлений этого и вообще каких бы то ни было аффектов. Все они несут бремя общей судьбы, в которой растворены все элементы содержания. На них лежит, их потрясает жизнь как целое, жизнь как судьба вообще, которая стоит над всеми нами, пребывает вокруг всех нас и лишь в последовательности дней принимает облик отдельных переживаний, аффектов, исканий и бегств. От всех этих особых моментов, в которых судьба вообще становится конкретной, Микеланджело как человек отходит, он открывает наличие судьбы в ее отдельных выражениях, свободных от способов явления, к которым ее побуждает то или иное в мире. Однако это не абстракция человека в классической пластике, который, если оставить в стороне немногие намеки на это (особенно в изображениях голов греческих юношей), находится по ту сторону судьбы. Идеальные фигуры греческого искусства стоят как бы в пустом, лишенном жизни и судьбы пространстве; они даже достаточно «живы», но жизнь как таковая не есть для них судьба, как для фигур на потолке Сикстинской капеллы или гробницы Медичи. В этой связи падает свет и на любовные стихи Микеланджело, примиряющий их, невзирая на их кажущуюся чуждость, с его искусством. Сколь ни субъективно, обостренно в качестве личного переживания волнует его эротическая страсть во всех ее порывах, в них господствует все-таки *момент судьбы* в любви. Специфическое содержание эротики не проникает в его творения, но судьба, к которой сводится или до которой расширяется любовь, служит общим знаменателем его переживания, его стихов и его искусства. Это чувство так же сильно выражено лишь в некоторых картинах Ходлера: любовь не только аффект, ограниченный пространством и временем, она — воздух, которым мы дышим и избежать которого мы не можем, метафизическая судьба, которая глухо и обжигая, давя и свер-

ля, господствует над человечеством и человеком. Она захватывает нас, как вращение Земли, заставляющее нас сопутствовать ей в ее движении; она — участь, которая не только становится индивидуальной судьбой суммы индивидов, но властвует над нами как объективная, охватывающая весь мир сила. Общий смысл его любовных стихов и его скульптур состоит в том, что единичная судьба дана вместе с жизнью, что ритм жизни есть существенное и решающее в индивидуальных жребиях и что этот ритм есть тяжкое, неизбежное бремя, присутствующее в каждом вдохе. Это не антропоморфное раздувание собственной участи до мирового фатума, а гениальное метафизическое ощущение мировой сущности, из которой для него проистекает и становится понятной собственная сущность. Его образы выражают то же последнее в человеческом величии, как его внутреннее отношение к жизни, которое состоит в следующем: судьба мира и жизни вообще образует ядро и смысл личной участи, а это личное имеет значение не по своим субъективным рефлексам, по меняющимся состояниям радости и страдания, по своей надличностной значимости, по своей ценности как объективное бытие. Если в своих поздних стихах Микеланджело говорит о гибели, которая его ждет, то это не страх перед страданиями в аду, а чисто внутренняя мука — быть таким, кто заслуживает ада. Это лишь понимание недостаточности своего бытия и поведения, полностью отличающееся от жалкого обращения слабых людей к распятию. Ад здесь не извне грозящая участь, а логическое, непрерывное развитие земных свойств. Понимание абсолютно трансцендентных, полностью обособленных от земных судеб неба и ада в духе Фра Анджелико было ему совершенно чуждо. И в этом полностью проявляется его ренессансная сущность: абсолютное требование предъявляется земному, личному существованию, объективные ценности наполняются субъективной жизнью. Однако именно это лишает жизнь случайной субъективности эгоцентрических состояний. Это персонализм, которому учил Ницше и который делал его столь близким идеалу Возрождения; несомненно все дело в Я и в конце концов только в Я, но не в его ощущениях радости и страдания, которые не имеют никакого отношения к мировому бытию, а в объективном смысле его существования. Мучение Микеланджело заключается в том, что он в своей земной, созданной и окруженной свободой жизни оказался несовершенным, фрагментарным, неверным идеалу, а религиозно-догматическое представление о наказании в аду не более чем определенное временем проецирование. В муках, которые, как он

полагает, ждут его в загробной жизни, выражено лишь ощущение, что он стремился к трансцендентному абсолютному идеалу соответственно условиям его времени и личности лишь средствами и по направленности земного бытия и теперь содрогается, видя отсутствие моста через бездну, разверзшуюся между идеалом и повседневной жизнью.

Я уже упоминал о трагизме образов Микеланджело, который здесь повторяется во всей своей глубине в его жизни. Мы пришли к выводу, что трагизм есть то, что, будучи направлено против воли и жизни в качестве их противоречия и разрушения, все-таки вырастает из последних глубин самих воли и жизни в отличие от печального, в котором такое же разрушение протекает из случайной судьбы индивида, направленной против глубочайшего жизненного смысла разрушаемого субъекта. Трагизм состоит в том, что уничтожение происходит из той же почвы, на которой выросло уничтоженное по своему смыслу и своей ценности, поэтому Микеланджело является трагической личностью в полном смысле этого слова. Его жизнь, направленная на художественное созерцание, на земную красоту, была разрушена трансцендентным стремлением, которое сломало необходимую направленность; но это стремление было столь же необходимо, ибо коренилось в глубочайшей основе его природы, и поэтому он не мог уйти от этого внутреннего уничтожения, как не мог уйти от самого себя. Перед ним и его образами встает «другой» мир, непостижимо далекий, требующий невыполнимого почти с угрожающим и устрашающим жестом Христа на Страшном Суде, это — судьба, уничтожающая их волю к жизни. Однако они уже с самого начала стоят перед этой проблемой, перед необходимостью в абсолютном, в находящемся по ту сторону всех земных масштабов бытия. Так же, как их стремлению к возвышению сопутствует тяжелая, тянущая вниз материальность, в самом корне их протяженного, самоудовлетворенного земного бытия присутствует стремление к бесконечной протяженности, к бесконечной удовлетворенности, проходящее через все их бытие как цель его глубочайшей воли: завершение их бытия есть уничтожение их бытия. Силы и ритмика, измерения, формы и законы, по которым или посредством которых только и могли завершиться существование и творчество Микеланджело в пределах Земли, были сами одновременно предназначены перейти эти пределы, не завершиться в них — ретроспективно осудить эту ими самими определенную жизнь. Мы не знаем другого великого в своих деяниях человека, у которого противоположное, уничтожающее, обесценивающее в

его существовании выросло бы столь непосредственно и неотвратимо из самого этого существования, из его самых существенных, полных жизни направленностей, не было бы столь априорно с ними связано, более того, не было бы ими самими. Титаническая сила его натуры проявляется, быть может, еще больше, чем в его творениях, в том, что в конечном итоге эти творения не имели для него значения по сравнению с задачей, поставленной, как он чувствовал, его душе.

Идея, мучеником которой стал Микеланджело, принадлежит к неразрешимым в своей бесконечности проблемам человечества — найти спасительную завершенность жизни в самой жизни, заключить абсолютное в форму конечного. В самых различных оттенках и отзвуках она присутствует в жизни Гёте, начиная с преисполненного надежды восклицания в возрасте 38 лет — «Каким бесконечным становится мир, если уметь держаться конечного!» — до мистического, как бы с другого конца начинающегося требования, высказанного в 79 лет, — что бессмертность необходима как возможность применить наши земные, но не изжитые в земной жизни силы. Фауст с величайшей страстностью требует от жизни, чтобы абсолютная задача была реализована в нем самом: «Стой он прочно и осматривайся — для чего ему уноситься в вечные миры — В своем продвижении он обретет муку и счастье». И все-таки — через несколько страниц он должен на небе начать сначала, он должен быть «обучен», так как «его слепит безмерный свет», вечная любовь, ниспосланная сверху, должна принять участие в нем, чтобы спасти его! Такой же процесс последнего стремления происходит у Ницше: страстная тоска по абсолютному и бесконечному, реализуемая в реалистическом пребывании на Земле; так возникает у него идеал аристократизма как выполнение предельного требования биологического отбора, мысль о вечном возвращении, о сверхчеловеке — идеи, цель которых увидеть бесконечное, преодоление каждого реально достижимого пункта в чередовании земных событий, пока наконец в дионисийской грезе полутрансцендентная мистика не подхватывает нити, довести которые до ценностей бесконечности в мире конечного не удастся. Никто не совершил больше, чем Микеланджело, чтобы в земной созерцательной форме искусства замкнуть жизнь в себе, сделать ее завершенной в себе; он не только создал из тела и души, до того стремящейся к небу, не известное прежде единство созерцания, но и привел в неповторимости своих образов, в борьбе их энергий к определенному выражению все расхождения в переживаниях, все трагедии в них между высшим и

низшим. Однако по мере того как он довел до конца возможность привести жизнь посредством искусства к единству и завершенности, ему стало ужасающе ясно, что эти границы еще не есть предел. Вся предшествующая судьба людей состоит, по-видимому, в том, что необходимо далеко пройти по пути жизни для понимания того, что в ней можно достигнуть ее, но не нашей, границы. Быть может, человечеству предназначено некогда найти царство, в котором конечность и недостаточность будут заменены абсолютным и совершенным без необходимости перейти для этого в другое царство потусторонних реальностей, в сущности лишь догматических откровений. Все, кто, как Микеланджело, стремится обрести ценности и бесконечность этого второго царства, не покидая для этого первое, хотят мыслить дуализм как синтез, хотят заставить его стать синтезом; однако в сущности они не идут дальше требования, чтобы одно царство предоставляло преимущества другого, не превращаясь при этом в единство по ту сторону этих противоречий. Последняя и величайшая трагедия образов Микеланджело и его жизни заключалась в том, что человечество еще не нашло третьего царства.

# Фридрих Ницше

## Этико-философский силуэт

«**В**се глубокое, — сказал однажды Ницше, — любит покров». Но покров, который он сам носил, стал для него роковым в ином смысле, чем он того желал. Величественная серьезность его мыслей покоится глубоко под притягивающей прелестью его играющего, искрящегося, чарующего способа изложения — так глубоко, что не достигает слуха немецких философов. Оттого ему и пришлось испытать судьбу всех тех, кто способен на нечто большее, чем выполнение традиционной профессиональной задачи: несмотря на то, что они выполняют больше, чем требуется, заранее возникает сомнение, в состоянии ли они выполнить самую задачу. К Ницше профессиональные мыслители потому не относятся серьезно, что он мог свершить большее, чем быть лишь серьезным. То, что немецкие философы до самого последнего времени презрительно проходили мимо Ницше как мыслителя, потому что как поэт он оглушил их прелестью, полнотою и свободой формы своей речи, не делает чести тонкости их слуха. Конечно, он не дал «системы» этики. Но ему не доставало одной лишь внешней формы ее, которая, однако, легко и в главных частях без недочета составила бы из его афоризмов; даже более: ядро мыслей, для которых *система* является только оболочкой и которое в конце концов история человеческой мысли только и сохраняет, ясно, определенно и легко может быть даже втиснуто в школьные формы и введено в круг историко-догматического развития этических категорий. Вот это-то последнее — то, что можно было бы назвать обратной популяризацией, — попытаюсь я здесь сделать: дать основным этико-философским положениям Ницше простое, школьное выражение и установить пункт, которого он достиг в познании — или в ложном понимании — нравственных явлений.

Если такое введение Ницше в цикл исторического развития

этических систем скорее всего должно служить тем, кто игнорирует его *ex cathedra* или исключает из класса мыслителей, то оно должно служить также некритическим его приверженцам, которые рассматривают его как стоящего вне непрерывной цепи духовного развития человечества, как не могущего быть выраженным в существующих этико-философских категориях, как интеллектуальная *causa sui*<sup>\*</sup>. Таким образом, приверженцы его совершают обратную, чем его противники, ошибку; но обе партии одинаково отводят ему место по *той* стороне исторического развития философии: одни ниже, другие выше; между тем только введение его в это развитие позволит ему занять место, которое он сохранит, если он только вообще сохранит место в истории.

Основная мысль Ницше следующая: в течении истории большинство, состоящее из слабых, посредственных, незначительных натур, достигло внешней и внутренней власти над меньшинством — над сильными, достойными славы, своеобразными. Отчасти следствием и выражением этого, отчасти причиной этого является то, что первоначальные моральные ценности вполне изменились. «Хорошим» — как это показывает история языка — считалось побеждать, властвовать, развертывать вполне свою силу и мощь, будь то даже за счет других; дурным был побежденный, слабый, бесславный. Перечеканку этих ценностей совершили демократически-альтруистические тенденции, проявившиеся особенно ясно в христианстве. Хорошим считается теперь отказывающийся от своего Я, от торжества своей личности — тот, кто живет для других, для слабых, бедных, ниже стоящих; даже более: они, эти страдающие, обиженные, приниженные, — они-то именно и «хорошие», праведные, для них и Царство небесное. Понятным следствием этого является то, что даже сильные, природою для власти созданные, внутренне и внешне свободные, не вымирают естественно и спокойно, а вымирают с нечистой совестью, от которой спасаются, выдавая себя лишь за исполнителей высшей воли; так те, которые властвуют, носят личину добродетели тех, которые подчиняются.

Такое обращение вниз моральных интересов, такое изменение смысла нравственного достоинства — то, что оно служит не возрастанию жизни, не полноте, красоте, своеобразию ее, а, наоборот, способствует отречению от жизни в пользу слабых, приношению высшего в жертву низшему — все это неминуемо должно привести к понижению, к созданию посредственного

---

\* Причина самого себя (лат.).



человеческого типа. Тем, что *стадный* человек самого себя, т.е. стадность, большинство, униженных и отсталых сделал нормальным типом лучших и высших экземпляров, он стал победителем последних. В то время как здоровый жизненный инстинкт направлен на рост, накопление сил, на увеличение воли к мощи, в то время как только следуя этим влечениям может повыситься, улучшиться вид, — нисходящим обращением идеалов искажаются инстинкты и силы, которые ведут вид вперед. Альтруистически-демократические понятия ценности стремятся сделать из сильного слугу слабого, из здорового — стража у постели больного, из высшего — слугу низшего; по мере того как это удастся, вожди опускаются до уровня массы и вся эта кажущаяся нравственность доброты, снисхождения, преданности и аскетического поведения приносит с собою все большее и большее понижение человеческого типа и его верховной, вверх устремленной ценности. На этой историко-психологической основе возвышаются приведенные в систему понятия ценности Ницше, значение которых, однако, так же независимо от исторической правды развития человеческого рода, как независимо учение Руссо в своем догматическом значении от того, совершится ли в истории переход от естественного состояния к культурному так или не так, как его описывал Руссо.

Систематическим исходным пунктом этой теории ценности можно считать учение о естественном расстоянии между людьми. Природа установила между людьми различия, делающие противоестественными все нравственные идеалы демократического или социалистического характера. Если рост энергии, утонченность, восходящее формирование, будучи продолжением пути, по которому ведет нас естественный отбор, есть идеал человечества, то очевидно, что к нему приближаются единичные одаренные личности, пионеры, не связанные с темпом движения массы. Человек всякого данного момента развития должен быть побежден ради следующего, высшего, но это возможно лишь ценою существования различий между людьми, при условии, что высший идет вперед, не тратя своих сил на низших: чем быстрее движение вперед, тем больше расстояние между вперед идущими и толпою. Без различия между людьми, без твердой решимости высших подняться над низшими и установить иерархию индивидуумов по ценности их было бы немыслимо приближение к идеалу возвышенного человека.

С этой ценностью иерархического разделения людей, как основой всякого способного к прогрессивному развитию порядка, непосредственно соединяется дальнейшая оценка. До сих

пор ценность всякого положения определялась суммой эвдемонистических, культурных и личных благ, распределенных между единицами; можно сказать, что абсолютное значение всякой формы существования, всякого строя, всякого действия выводилось из произведения широты на высоту ценностей. Для Ницше, наоборот, только высота достигнутого пункта определяет ценность общественной группы. Ценно для него не то, что тысячи людей будут обладать средним благосостоянием, свободой, культурой, силой, а то, чтобы немногие или даже хоть один только владел в избытке этими ценностями и силами, пусть даже ценою глубокого принижения тысячи других личностей; в этом он видит смысл и идеальную, конечную цель общественного развития. Не человечество в среднем определяет, по Ницше, тип человека данной эпохи, а та высшая ступень, которой достигло человечество этой эпохи<sup>1</sup>.

Разница высот, до которых поднялись различные личности, имеет свою собственную ценность. Как бы абсолютно высок ни был средний уровень общества, вся ценность последнего все же заключается в том, насколько высоко единичные личности поднимаются над этим уровнем. Это можно было бы еще формулировать следующим образом: средний уровень общественной группы никогда не бывает ни низким, ни высоким; скорее он является основанием, от которого начинается измерение высоты или глубины; каков этот уровень сам по себе, совершенно, стало быть, безразлично. Высота, отменность, благородство появляются, таким образом, лишь по мере того, как устанавливается расстояние между отдельными личностями и общим уровнем. Из этого видно, что аристократическая отдаленность от массы не есть лишь, как предполагали до сих пор, историческая почва для проявления выдающихся личностей, а логически необходимое условие какой-бы то ни было ценности внутри самого общества. Необходимо количественное, вернее, численное ограничение ценных положений, чтобы повысить общую

---

<sup>1</sup> В этом главном пункте ницшевского учения о ценности яснее, чем где-либо, сказывается влияние эстетических ощущений. В искусстве ценность какой-либо эпохи определяется не высотой созданного в среднем, но единственно высотой высшего творчества; не сумма творений, достойных внимания, а расстояние между наиболее выдающимся и всеми достойными лишь внимания определяет значение художественной эпохи; между тем как во всех прочих эвдемонистических, этических, культурных отношениях именно мера распространения желательного состояния, та доля его, которая приходится на каждого в среднем, определяет ценность эпохи.

сумму ценностей жизни или даже чтобы ее впервые создать. Мы вполне понимаем теперь всю ту принципиальную оценку, посредством которой Ницше ценность целого измеряет высотой, достигаемой наиболее выдающимися индивидуумами.

Эта теория представляет собою крайне удивительное обращение нравственного идеала от субъективно-человеческого к объективному. Достойным внимания является здесь не то, сколько раз индивидуально повторится одна и та же степень какой-либо ценности, а то, что данная ценность достигнет своего максимума. В деле оценки решающим признается возможно высокое — в противоположность возможно широкому — осуществление идеала мощи, отменности, красоты, силы ума и кротости; при этом вполне безразлично, ценою скольких индивидуальных жизней, субъективных страданий, жертв суровости и насилия достигается превращение этого идеала в объективную действительность. Можно сказать, что кантовский ригоризм, заключающийся в том, чтобы настоящую этичность видеть лишь в мучительном преизобилии низших стремлений души, Ницше перенес из сферы отношений единичного духовного мира в сферу отношений между людьми: только ценою бесчисленных пренебрежений и жестокостей, только путем крайне строгой дисциплины и подбора может явиться высший расцвет осуществленного идеала. В этой теории можно былобы также усмотреть некоторое родство с философией Платона. В противоположность антропологической этике, Платон требует, чтобы были осуществляемы безличные идеи, объективное благо: ввиду этой цели ему безразлично, что большинство членов его идеального государства будет насильственно задержано на ступенях несамостоятельности и недоразвитости. Таковы и этические требования Ницше: наиболее высокий и совершенный идеал должен быть во что бы то ни стало осуществляем, не обращая никакого внимания ни на антропологическую основу, ни на субъективные условия, над которыми этот идеал возвышается.

С подобной объективностью критерия ценности вполне, однако, совмещается то, что осуществление, так сказать, *техника* осуществления провозглашенных Ницше идеалов — чисто субъективного свойства. Величие помыслов, красота, аристократизм духа, сила мысли, чистота сердечных побуждений, мощь воли заимствуют свою ценность не от последствий, к которым ведут, — характеризуемая ими личность сама по себе полновална; хотя определенное действие и вытекает из них, все-таки не в *operari*, а в *esse*<sup>\*</sup> личности лежит настоящий центр ценнос-

---

\* Действовать; быть (лат.).

ти. Этот тонкий, едва уловимый оттенок критерия ценности является крайне существенным для понимания оригинальности этики Ницше. Ницше дает нам в высшей степени своеобразную комбинацию: с одной стороны, чисто объективная оценка, таксирование всех социальных форм исключительно по высоте, достигаемой их высшим элементом, по высоте, отмечаемой на шкале, деления которой сделаны по абсолютному идеалу, с другой — столь исключительная зависимость этих этических ценностей от личности, что они имеют определенное в известных границах значение лишь как свойства и силы самой личности, а не как следствие ее действий.

Этический персонализм Ницше ни в коем случае не есть ни эгоизм, ни эвдемонизм. Ценность объективных свойств идеала так же мало измеряется действием их на ощущения других, как и действием на самого субъекта. Ввиду того, что в этом пункте Ницше более чем в каком-либо ином был неверно понят, я приведу здесь некоторые места из его сочинений. Человек-аристократ «прерогативы свои и пользование ими должен считать своими обязанностями» (По ту сторону, 252). «Ищу ли я свое счастье?» — спрашивает Заратустра и отвечает: «Я ищу свое дело» (Заратустра, 472). Свобода означает «равнодушие к трудному, суровому, к лишениям, даже к самой жизни; власть мужественных, воинственных, победорадостных инстинктов над прочими инстинктами, например над инстинктивным желанием счастья. Человек, ставший свободным, попирает ногами то благополучие, о котором мечтают торгаши, моралисты, коровы, женщины, англичане и другие демократы» (Сумерки богов, 88). «Не следует желать наслаждаться там, где нечем наслаждаться. И, вообще, не следует желать наслаждаться» (Заратустра, 288). «Будь то гедонизм, пессимизм, утилитаризм или эвдемонизм — все равно: все эти способы мышления, направленные на страдание и наслаждение, т.е. способы, которые измеряют ценность вещи по сопутствующим и второстепенным признакам, суть не что иное, как виды скользящего по поверхности мышления и наивности; каждый, кто сознает в себе творческую силу, не может не смотреть на них с усмешкой, даже с сожалением. Все великое в человеке создавалось до сих пор только дисциплиной сильного страдания» (По ту сторону, 171 сл.). «Борьба церкви против чувственности и жизнерадостности понятна и даже относительно справедлива, поскольку она направлена против вырождающихся, которые слишком слабы волею, чтобы обуздать свои вожделения» (Сумерки богов, 24). Ибо «чувственные наслаждения только для увядающего сладкий яд — для сильного волею, как мы, оно благоговейно приберегаемое вино вин».

И если он «любовь к ближнему» призывает к ответу, то это потому, что он считает ее «плохо замаскированным себялюбием». «Выше, чем любовь к ближнему, любовь к далекому и грядущему; далекие — вот кто платит за вашу любовь к ближнему; выше еще, чем любовь к людям, — любовь к делу и к идеалу» (там же, 84).

То, что в этом учении увидели эпикуреизм и цинизм, нужно счесть за один из наиболее удивительных обманов зрения в далеко не бедной подобными оптическими явлениями истории морали. Нет более строгого судьи для всего анархического, распущенного, разнеженного, чем Ницше; причину декаданса, в который будто бы впадала современная эпоха, он видит именно в том, что строгость, как по отношению к себе, так и по отношению к другим, суровая дисциплина, благоговение и преклонение погибли будто бы от *всеобщего равнения*, от неблагородного, неидеального стремления к счастью. Конечно, он проповедует себялюбие, т.е. чтобы высоко поднявшийся над массой вожак, аристократ «не отдавал себя», чтобы он свойства, делающие из него вождя и светоча, не губил поддающимся мимолетным импульсам мягкосердечием, жертвуя при этом непреходящими ценностями; чтобы внутреннюю отдаленность от низкого он поддерживал и вовне, дабы не спускаться к уровню последнего и не утрачивать своего высшего достоинства. Все это, однако, не должно быть прихотью, вопросом удовольствия; Ницше постоянно подчеркивает, что ответственность растет вместе с правами; что восходящая жизнь, становясь тяжелее и суровее, становится и более ответственной. Его индивидуализм или персонализм настолько далек от эгоизма, что именно он впервые строго формулировал понятие долга. «Человек-аристократ не думает свои обязанности сделать обязанностями каждого» (По ту сторону, 252). Таким образом, весь смысл его мнимого себялюбия является лишь сохранением высшего личного достоинства, ради которого он требует неизменной строгости, как по отношению к самому себе, так и по отношению к другим. «Первенец всегда будет приноситься в жертву. Мы же — первенцы. Этого желает наш род, и я люблю тех, кто не хочет беречь себя» (Заратустра, 288). Нет сомнения, что он проповедует суровость, беспощадность, даже жестокость, но лишь потому, что они ему кажутся школой и строгой дисциплиной, благодаря которым только и может вновь возродиться *сила* человека, сила, которой угрожает гибель от низведения наших идеалов и самой нашей действительности к интересам посредственности и человека толпы. «Нужно, чтобы требование «быть сильным» стало для человека *необходимостью*, иначе он никогда им не станет». «Хуже и тяжелее должно быть вам: так только и растет человек в высоту,

где молния разит и сокрушает его: достаточно высоко для молнии!» (Заратустра, 417). Нет сомнения, Ницше проповедует крестовый поход против «добрых и справедливых» и превозносит «злых», но лишь потому, что понятие доброго является для него понятием не абсолютно хорошего, а такого, каким отчеканило его определенное историческое развитие или, точнее, те, которые идеал свой видят в низведении возвышенного к низкому, вожака к толпе, исключительного человека к посредственности, здорового к больному. Наша мораль, ставящая своею целью благо большинства, постоянно повторяет Ницше, — только один из видов морали, которому легко противопоставить другой вид, т.е. иной способ быть «хорошим»; что мы называем теперь злым и что, будучи лишь исторической категорией, стало абсолютным, аналитическим выражением для *недолжного*, то своею большей частью является самодовлеющей силой, внутренней независимостью, отважной готовностью на все дерзновенное и своеобразное, является, словом, тем, что составляет *формальные условия* для того, чтобы вести жизнь к высшим ступеням.

Излагая основы ницшевского учения и защищая его против обвинения в цинизме и в эвдемонистическом эгоизме, я отнюдь не хочу этим сказать, что он по существу прав. По отношению к его основным положениям подобное утверждение, равно как и противоположное, абсолютно невозможно — поскольку оно должно быть научным, а не практическим, — потому что оно касается изначального, не подлежащего логическому обсуждению на основании некоторых глубже лежащих моментов, фундамента этики. Все прочие этические нормы индивидуального, эстетического, религиозного характера, если даже сами и не имели положительно социального характера, вели, по крайней мере, к тому, что достижение их шло на пользу остальным личностям, всему целому. В этом обстоятельстве находили все они критерий своего достоинства, оно было для них доказательством справедливости принципа. Здесь же, у Ницше, впервые в современной этике сам критерий становится иным: возрастание силы, красоты, отдаления между людьми становится здесь *самоцелью* и получает свою ценность не от того, что идет на пользу другим. В то время как обыкновенно значение единичного находит свое нравственное оправдание в том, что это значение переходит на других, на социальное целое, здесь — наоборот, только появление, от времени до времени, великих людей оправдывает существование низменного в человечестве. Качества единичной личности до сих пор получали свою нравственную ценность от значения их для общего, теперь же они получают ее непосредственно, и даже наоборот, —

нравственная ценность общего дается только ими. Ницше в этике совершает то, что Коперник совершил в астрономии. Центр и периферия меняются местами. Если основной принцип всякой морали заключается, как полагал Шопенгауэр, в положении: *Nemini laede, immo omnes, quantum potes, juva*, — «никому не вреди, напротив, всем, если возможно, помогай», — то все до сих пор существовавшие системы этики только *средства*, предлагаемые для достижения конечной цели, следовательно, могут быть рассматриваемы с точки зрения их рациональности. Здесь же поставлена иная *конечная цель*; дело идет не о том, каким представляется поступок, согласно принятому масштабу — высоким или низким; дело идет о самом масштабе: не многие или все, но лишь некоторые, самые выдающиеся, составляют безусловную цель и смысл жизни, — они сами, а не на их ощущениях отражающийся результат их качеств и положения. Все это можно находить возмутительным, опасным, безнравственным; но только это является таким изменением *основания* этического суждения, что *опровергать* его с противоположной точки зрения невозможно. Ведь опровергать пришлось бы на основе критерия, правильность которого Ницше не признает, — критерия всеобщего блага, счастья, прогресса и т.п. Здесь дается то конечное, основное, по отношению к которому возможно еще волевое признание или отрицание, но никак не рациональное обсуждение, опирающееся, правда, на определенные эмоциональные ценности, но не могущее ни логически подтвердить, ни опровергнуть их<sup>2</sup>. Весь научный разбор свойств ницшевского принципа, как и разбор всякого основного этического принципа, может быть сведен только к вопросу: является ли этот принцип верным выражением реально-психологических мотивов, тенденций, чаяний, действовавших до сих пор бессознательно, незаметно или чисто практически? Согласуется ли то, что этим принципом вызывается в нашем сознании, с данными психологической правды? Справедливо ли или же ложно все это в этическом смысле, дается ли этим верная этическая норма или нет — это никак не может быть решено разумом, это решается

---

<sup>2</sup> Он решительно противопоставляет поэтому «философов», к которым он причисляет и самого себя, философским ученым. Последние констатируют лишь данный факт и подводят его под определенную формулу. Философ же — повелевающий, законодатель, создающий ценности; его познавательная деятельность есть творчество. Он прямо отрицает право на вопрос «отчего» относительно его учения. «В глубине нас есть что-то недоступное познанию, твердыня духовного рока, заранее данного решения и ответа на заранее поставленные вопросы. При каждой кардинальной проблеме слышно неизменное: «Это я».

волею, которая как таковая лежит по ту сторону истинного и ложного.

Ницшевские теории так ясны и законченны, что для их понимания нет надобности обращаться к его личной судьбе: объяснения их могут быть чисто имманентными, объективно-этико-философскими. С другой стороны, я считаю также ошибочным для «объяснения» его судьбы, в особенности его безумия, обращаться к его теориям; скорее всего, эта трагедия его жизни объясняется органическими причинами. Но если даже отклонить причинную зависимость между теорией его и судьбой, как неправильное и неосновательное предположение, все-таки возможно кое-где уловить такой продукт его сознательной деятельности, который шел *параллельно* с разрушением его психосоматического Я. Наивно было бы шаг за шагом искать в его сознательной жизни или в записанных мыслях символы, соответствующие прогрессивному мозговому разрушению, но очень правдоподобно, что оба ряда, то там, то здесь, обнаруживают в своих внешних признаках параллелизм. На один факт подобного параллелизма хочу я здесь гипотетически указать, не связывая его с вышеизложенным, но считая его особенно поучительным фактом внутренней трагедии, в котором, наверно, не один моралист видел перипетии своей внутренней жизни и пятый ее акт.

Ницше представляет собою удивительное практическое оправдание платоновской мысли, что философ, ни *все* знающий, ни *ничего* не знающий: при первом и поверхностном взгляде бросается в глаза его самосознание и убеждение в несравнимости его творений, которое принимает часто даже острую, болезненную форму<sup>3</sup>. Самосознание, однако, наполняет его лишь как *познающего*, как провозвестника новых идеалов. Иное, совсем иное отноше-

---

<sup>3</sup> Непомерная его гордыня, убеждение, что он первый из первых, само по себе не могло бы служить указанием патологического состояния: как в древней, так и в новой истории философии и преобразовательных идей не раз самосознание достигало подобной высоты, не вызывая при этом предположения о мозговой болезни. Патологическое у Ницше заключается, по-моему, не в мере, а в безвкусии выражения его самосознания, проявляемого им в некоторых случаях. Он, несомненно, один из величайших художников слова всех времен; изящество и благородство его выражений не достигнуто никем, по крайней мере в Германии. Что он, одаренный такой эстетической гениальностью, в своем — правильном или нет — чрезмерном самосознании доходит до прямого безвкусия (восхваление своих книг в них же самих или нелепая попытка перемену своих убеждений представить как перемену маски), — вот где, без сомнения, серьезный признак нарушенного внутреннего равновесия, признак, при свойствах его натуры, еще более серьезный, чем столь повышенное убеждение в своем мессианстве.



ние его практического Я к его теориям, к его собственным идеалам. Здесь он не только проявляет глубокую скромность, свойственную аристократическим натурам в их отношениях к своим идеалам, т.е. к тому, что они признают своим *сверх-я*, но он находится, если я его верно толкую, в постоянном конфликте между сознанием необходимости приблизиться к «сверхчеловеку», т.е. к его идеалу человечества, и бесконечной отдаленности от него. Он рисует нам, как он в грезах своих близится к своему *наивысшему*, как кажется ему, что он достиг его и потому несет с собою в мир действительности особенное требование счастья (По ту сторону, 116). Но он сознает при этом, что он декадент, что он в себе являет положение, которое в нем, как моралисте, вызывало бы нравственное негодование, так сказать, как радикальное зло. Он рвется за пределы своей ограниченности и все же коснеет в них! «Что меня более всего интересовало, так это проблема декаданса — у меня были к тому основания» (Дело Вагнера, 1). Говоря о художниках, он подчеркивает типичную их ошибку: они мнят, что они сами то, что изображают, измышляют, выражают, и он излагает далее, к какому отчаянию может привести эта вечная нереальность и ложь внутреннего существования, излагает таким тоном, который указывает на личное знакомство с подобным разладом. На Ницше, быть может, влияло также и недовольство своим собственным физическим образом, вечное сознание того, что он, который так ценит физиологическое, так далек от красоты идеального человека! «В глыбе дремлет образ мой, первообраз моих образов. Ах, горе, что он дремлет в грубой, уродливой глыбе! Но уже бешено устремляется молот мой на темницу его! И от глыбы летят осколки» (Заратустра, 122). Вот еще другое противоречие его натуры с его идеалом: в своем учении он требует твердости, холодной, парящей над вещами, объективности, а самого его каждое мгновение увлекает мягкость его чувств, сила прежних, альтруистических инстинктов (Заратустра 223, 288). «Ах, друзья мои, отгадаете ли вы двойную волю моего сердца? Взор мой стремится ввысь, а рука тянется только к низам! — вот где опасность моя. За людей цепляется моя воля: цепями привязываю я себя к людям, ибо душа моя неудержимо рвется к сверхчеловеку». Явно намекая на самого себя, он описывает, как тот, кто создает новый идеал, внутренне отделен от него, привязан еще к старому, и какое страшное мучение родить этот конфликт (Генеалогия, 121); он изображает себя борцом, который часто должен был одолевать самого себя, которого победа над собою часто ранила и подавляла, а в одном стихотворении полное завершение своего существа он называет брачным торжеством света и тьмы. Этот дуа-

лизм, это перемежающееся или, вернее, одновременно положительное и отрицательное отношение к своему собственному требованию, лучше всего характеризуется тем местом «Генеалогии морали», где после дифирамбического описания сверхчеловека, в которое неразрывно вплелись черты его собственного существа, он внезапно прерывает описание, потому что он не хочет касаться того, что доступно лишь высшему и более могучему, чем он. Шопенгауэр оберег себя, конечно, от подобного дуализма простым объяснением, что от моралиста так же мало можно требовать согласования его жизни с принципами его морали, как от скульптора — красоты его собственных форм тела. Ницше же, по-видимому, наоборот, жил под разрушающим влиянием этого дуализма: он не хочет быть только философским ученым, познающим данную действительность, он хочет быть философом, созидателем творящим. Но он создает новые ценности не делами, а только в сфере мысли, не как сверхчеловек, а единственно как философ, преподающий «учение» о сверхчеловеке... А между тем это отвлечение от чистой учености, эта промежуточная позиция между теорией и практикой приводит его внутренне к роковой близости со сверхчеловеком, так что он в сокровенности своего духа, как субъект, стремится к этому идеалу; он словно дисконтирует его в своих грезах, порывах, стремлениях и чувствует себя в то же время отброшенным назад; он чувствует приближение, родство, восхождение к своему наивысшему идеалу — и в то же мгновение — свою отъединенность, отдаленность от него, непреодолимость расстояния. Это двойственное отношение к своему идеалу, которое именно может вырасти из наиболее глубокого и страстного отношения к нему, это постоянное колебание между двумя состояниями своего существования — то с положительной, то с отрицательной ценностью — могло раздавить его, или, по меньшей мере, быть сознательной стороной того разрушения его Я, тайн которого мы одинаково неосторожно касаемся, говорим ли мы, что раздробленность его психической жизни есть следствие чисто физических болезней, или утверждаем, что мысли его разрушили его тело.

# Понятие и трагедия . культуры

**Н** а основании первого глубинного дуализма, — а именно того факта, что человек не включается безусловно, подобно зверю, в естественную мировую заданность, но от нее отделяется, противопоставляет себя ей, требуя и борясь, одолевая ее и будучи одолеваем ею, — происходит завязывание бесконечного взаимодействия между субъектом и объектом. Следующее по порядку проявление этого процесса имеет место внутри самого духа. Дух производит бесчисленные порождения, которые продолжают свое собственное, самостоятельное существование, независимое как от души, их сотворившей, так и от любой другой воспринимающей или же отклоняющей их души. Субъект оказывается в таком положении как в отношении искусства, так и права, как религии, так и техники, как науки, так и морали: их содержание не просто то притягивает его, а то отталкивает, то оказывается сплавленным с ним воедино, как некая часть его собственного Я, а то противостоящим ему в отчужденности и отсутствии каких-либо точек соприкосновения. Нет, скорее можно сказать, что здесь имеет место некая косность, окаменелость, пребывающая экзистенция, с которой дух, превратившись таким образом в объект, противостоит текучей живости, внутренней ответственности, идущим друг другу на смену напряжениям души. Будучи, как дух, теснейшим образом связан с иным таким же духом, именно в силу этого он, однако, переживает бесчисленные трагедии, сопряженные с глубоким противоречием между той и другой формой: между субъективной жизнью, которая не знает покоя, однако конечна во времени, и ее содержанием, которое, будучи раз создано, неподвижно, однако вечно сохраняет свое значение.

В середине этого дуализма пребывает идея культуры. В основе ее лежит тот внутренний факт, который возможно выразить в полном виде только символически и в расплывчатой

форме: как путь души к себе самой. Ибо душа никогда не является только лишь тем, что она есть в данный момент, но всегда есть нечто большее: в ней уже заранее задана ее собственная, более высокая и совершенная в сравнении с нею же самой форма, и пусть в нереальном виде, как-то все же она тут присутствует. Речь идет здесь не об определенном, зафиксированном в некоторой точке духовного мира идеале, но об освобождении покоящихся в самой душе напряженных сил, развитии ее собственного, повинующегося ее же формообразующему побуждению зерна. Подобно тому как жизнь (и прежде всего ее подъем на уровень сознания) содержит в себе свое прошлое в непосредственной форме, в качестве некоторого неорганического фрагмента, и тому, как это прошлое продолжает свое существование в сознании в своем изначальном содержании, а не просто как механическая причина позднейших преобразований, — точно так же жизнь в некотором смысле охватывает и свое будущее, никакой аналогии чему не может быть найдено в области неорганического. Каждый момент наличного бытия организма, способного расти и размножаться, содержит в себе и свою позднейшую форму, причем с такой внутренней необходимостью и преднайдённостью, с которыми даже рядом невозможно поставить свойства скрученной пружины — в сравнении с ее освобожденным состоянием. В то время как все неживое обладает одним только моментом настоящего, живое — в отсутствие каких-либо аналогий — простирается на прошлое и будущее. Все душевные движения вроде воли, долга, призвания, надежды есть духовные продолжения основной характеристики жизни: содержать в своем настоящем свое будущее, причем в особенной, заключающейся исключительно в процессе жизни форме. И это касается не одних только частных явлений и воплощений: вся личность, как единое целое, также несет в себе прочерченную как бы невидимыми линиями картину, в случае реализации которой личность эта вместо того, чтобы быть, так сказать, возможностью, становится полной своей же собственной действительностью. С какою бы интенсивностью ни протекали созревание и самоутверждение душевных сил в отношении единичных, так сказать, локальных задач и интересов, над ними постоянно возвышается или же их основанием является требование того, чтобы при всем том душевная целостность как таковая исполнила заданное ею же самой обещание, а все единичные образования оказываются при этом множеством путей, по которым душа приходит к самой себе. Вот в чем состоит эта, ее можно было бы назвать метафизической,

предпосылка нашего практического и эмоционального существования — как бы далеко от действительного состояния дел ни заводил нас этот символический способ выражаться. Именно единство души не является просто формальной связью, постоянно и единообразно охватывающей развитие ее единичных сил; нет, посредством этих единичных сил осуществляется ее развитие как целого, а этому развитию целого внутренне задана цель достижения образованности в широком смысле, в отношении которой все отдельные способности и совершенства являются средствами. И здесь о себе заявляет первое, следующее пока что одному лишь формальному значению слова определение понятия культуры. Мы все еще некультурны, когда создали в себе то или иное знание или умение, и становимся культурными лишь тогда, когда все они поставлены на службу развития этой связанной с ними, однако ни в коем случае с ними не совпадающей центральной душевной инстанции. Действительно, наши сознательные и отчетливые устремления относятся к частным интересам и способностям, и в силу этого развитие всякого человека, в меру именуемости каждой составляющей такого развития, представляется пучком линий совершенно различной протяженности и распространяющихся в самых различных направлениях. Однако человек становится культурным не по мере достижения этими линиями своего полного, однако частного, завершения, а лишь в силу то ли их значения для развития неопределимого личностного единства, то ли этих же линий — в качестве самого такого развития. Или же, выражаясь по-другому: культура есть путь от замкнутого единства через раскрытое множество к раскрытому единству. Но как бы то ни было, речь здесь может идти о развитии до состояния проявленности лишь того, что уже было заложено в личности в качестве дремлющих в ней сил, намечено в ней самой в качестве ее же идеального плана. Также и в данном случае обычное словоупотребление указывает нам правильное направление. Мы говорим о садовом плоде, усилиями садовника выведенном из деревянистого и несъедобного древесного плода, что он подвергся культивации; или же говорим, что это дикое дерево было культивировано в садовое плодородное дерево. Если же, например, из того же самого дерева была изготовлена мачта парусника, причем тем самым над ним была проделана не меньшая целенаправленная работа, мы ни в коем случае не скажем, что ствол «был культивирован» в мачту. Этот языковой оттенок ясно указывает на то, что плод, как ни мало был он в состоянии явиться на свет без приложения человеческих сил,

в конечном итоге все же выходит наружу в силу движущих сил самого дерева и является лишь исполнением заложенной в его собственных задатках возможности, в то время как форма мац-ты навязывается стволу из совершенно чуждой ему системы целей, в отсутствие какой-либо заранее заданной в его собственных сущностных тенденциях формы. Именно в этом смысле мы не можем признать за данным человеком подлинную культу-рность в силу одного только обладания всевозможными зна-ниями, виртуозными навыками и всякого рода утончениями, если они действуют лишь в качестве, так сказать, довесков, проис-ходящих из внешней для самой его личности (и остающейся для нее внешней в конечном итоге) системы ценностей. В этом случае человек действительно обладает культурными навыка-ми, однако сам он некультурен. Последнее проявляется только в том случае, если содержания, заимствованные из области сверхличностного, как бы посредством скрытой гармонии раз-вивают лишь то в душе, что налично в ней самой в виде ее собственного устремления и внутренней предопределенности ее субъективного завершения.

В этом-то наконец и проявляется обусловленность культу-ры, обусловленность, посредством которой культура представ-ляет собой разрешение субъект-объектного уравнения. Мы от-казываемся признавать ее наличие там, где совершенство не воспринимается в качестве самостоятельного развития душев-ного центра; однако она не имеет места также и там, где при-сутствует в качестве исключительно такого самостоятельного развития, которое не нуждается ни в каких внешних для нее самой средствах и этапах развития. В самом деле, многораз-личны движения, ведущие душу к ней самой, как того требует соответствующий идеал, т.е. к осуществлению предопределен-ного для нее, однако первоначально наличного в качестве од-ной только возможности полного и в высшей степени собствен-ного ее бытия. Однако постольку или в меру того, как она дос-тигает этого чисто внутренним образом: в религиозных поры-вах, нравственной самоотдаче, господствующей интеллектуаль-ности, гармонии целостной жизни — она может быть все же лишена специфического обладания культурностью. Дело не только в том, что при этом ей может неоставать того исключи-тельно (или же относительно) внешнего момента, который обы-кновенным словоупотреблением уничижительно определяется в качестве цивилизации. Это-то как раз вовсе не имеет значе-ния. Однако культу-рность в ее чистейшем, глубочайшем смыс-ле не имеет места там, где душа преодолевает этот свой путь

от себя самой к себе же самой, от своих возможностей к своей действительности — исключительно посредством своих субъективных личностных сил, пусть даже с наиболее возвышенной точки зрения именно эти ее достижения и являются наиболее ценными. Тем самым доказывается лишь то, что культуре не принадлежит исключительное право определения ценности души. Но специфический смысл культуры оказывается выявленным лишь там, где человек в ходе этого развития овладевает чем-то для него внешним, где путь души пролегает через ценности и последовательности, не являющиеся субъективно-душевными. Те объективные духовные образования, о которых я говорил вначале: искусство и мораль, наука и целесообразно созданные предметы, религия и право, техника и общественные нормы, — все это этапы, через которые должен пройти субъект, чтобы приобрести особую самоценность, называемую его культурой. Парадокс культуры состоит в том, что субъективная жизнь, которую мы ощущаем в ее непрерывном потоке и которая сама по себе стремится к достижению своего внутреннего совершенства, совершенно не в состоянии, если смотреть на это с точки зрения культуры, достичь этого совершенства сама по себе, но лишь посредством этих совершенно для нее чужеродных, кристаллизовавшихся до состояния самодостаточной замкнутости форм. Культура возникает тогда (и этот момент является определяющим для ее понимания), когда встречаются два элемента, каждый из которых не содержит ее сам по себе: субъективная душа и объективное духовное произведение.

Тут-то и залегает корень метафизического значения этого исторического образования. Целый ряд имевших определяющее значение деятельных проявлений самой человеческой сущности представляет собой никогда не завершающиеся (а если и завершающиеся, то тут же вновь рушащиеся) мосты между субъектом и объектом как таковыми. Здесь я имею в виду познание, но прежде всего труд, а во многих их проявлениях — также и искусство с религией. Дух видит себя лицом к лицу с бытием, в направлении которого его увлекают как принуждение, так и внутренняя стихийность его собственной природы. Однако в движении своем дух вечно остается запертым в самом себе, в круге, который лишь соприкасается с бытием, и во всякий миг, когда он, сворачивая с касательной своего пути, желает проникнуть в бытие, имманентность его собственного закона вновь заставляет его вернуться к своему замкнутому в самом себе вращению. В самом построении понятий «субъект»

и «объект» в качестве взаимных дополнений, каждое из которых обретает смысл лишь в другом, уже заложено стремление к преодолению этого жесткого, крайнего дуализма и предчувствие такого преодоления. Те упомянутые выше виды деятельности переводят теперь этот дуализм в особую атмосферу, в которой радикальная отчужденность двух его моментов оказывается сглаженной, допуская определенное их слияние. Поскольку же, однако, слияния эти могут иметь место только в виде неких модификаций, определяемых «атмосферными» условиями отдельных областей, они не в состоянии преодолеть отчужденность сторон в ее глубочайшем основании и так и остаются конечными попытками, направленными на разрешение бесконечной задачи. Нашему же отношению к тем объектам, на которых или посредством вовлечения которых в нас самих происходит обретение нами культуры, присущ иной характер, поскольку эти объекты являются не чем иным, как духом, обретшим предметность в этих моральных и интеллектуальных, социальных и эстетических, религиозных и технических формах. Дело в том, что дуализм, перед лицом которого оказывается стесненный в собственных границах субъект, противостоящий независимому от него объекту, претерпевает исключительно своеобразное преобразование в том случае, когда обе его стороны являются духом. Именно субъективный дух вынужден распрощаться со своей субъективностью (но не с духовностью), чтобы пережить свое отношение к объекту, через который осуществляется приобретение им культуры. Это — тот единственный способ, которым дуалистическая экзистенциальная форма, непосредственно заданная содержанием субъекта, организуется во внутренне целостную систему взаимных отношений. Тут имеет место объективация субъекта и субъективация объективного, что и составляет специфический момент культурного процесса и в чем, вне зависимости от наполняющих его частных образований, проявляется метафизическая форма этого процесса. Поэтому глубокое его понимание требует дальнейшего анализа процесса опредмечивания духа.

Настоящие заметки исходили из глубокой отчужденности или вражды, существующей между жизненным и творческим душевным процессом, с одной стороны, и его конкретным содержанием и порождениями — с другой. Лицом к лицу с трепещущей, не знающей покоя, развивающейся в нечто безграничное жизнью предающейся какому-либо виду творчества души оказывается ее определенный, идеально неколебимый продукт, наделенный чудовищной противосилой, направленной на то, чтобы



ограничить эту живость и даже ее остановить. Нередко это выглядит так, словно творческая подвижность души находит смерть от своего собственного порождения. Здесь мы имеем основную форму нашего страдания по поводу нашего собственного прошлого, нашей собственной догмы, собственной фантазии. Это несоответствие, в равной степени наличное между всеми агрегатными состояниями внутренней жизни и содержаниями, ее наполняющими, до определенной степени рационализируется, так что его острота притупляется вследствие того, что в ходе своего теоретического либо практического творчества человек рассматривает себя противостоящим этим душевным порождениям или объектам, душу наполняющим, словно они есть в некотором смысле независимый космос объективированного духа. Внешнее либо нематериальное произведение, в котором находит выражение душевная жизнь, воспринимается теперь как ценность особого рода. И с какой бы энергией, устремляясь сюда, ни попадала жизнь в тупики или же, напротив, ни катила свои валы далее, оставляя позади себя эти готовые образования, специфичность данного человеческого богатства состоит в том, что продукты объективной жизни одновременно принадлежат нетекучему, вещественному порядку ценностей, будь то порядок логический или нравственный, религиозный или художественный, технический или правовой. Обнаруживая себя в качестве носителей таких ценностей, членов подобных последовательностей, они освобождаются от закованности изолированности, отчуждавшей их от ритмики жизненного процесса, не только посредством взаимного переплетения и систематизации: сам этот процесс приобретает здесь такое значение, которое не могло бы быть получено из безостановочности его голого протекания. На опредмечивания духа приходится особая ценностная нагрузка, происходящая, правда, из субъективного сознания, посредством которой, однако, это сознание представляет себе нечто объективное. Не обязательно, чтобы ценность была здесь всегда положительной, родом блага; скорее один только формальный факт, что субъект произвел нечто объективное, что его жизнь получила воплощение изнутри себя самой, воспринимается как нечто значительное, потому что одна лишь самостоятельность так сформированного духом объекта в состоянии разрешить основное противоречие между процессом и содержанием сознания. Подобно тому как пространственные представления сглаживают собственную неловкость пребывания в качестве чего-то совершенно неподвижного посреди текучего процесса сознания посредством того, что оправды-

вают эту стабильность, относя себя к объективному внешнему миру, так и объективность духовного мира играет для нас соответствующую роль. Мы ощущаем всю живость мышления на непоколебимости логических норм, вся произвольность нашего поведения сопряжена с нормами нравственности, все течение нашего сознания наполнено фактами познания, традициями, впечатлениями от неким образом сформированного духом окружения. Основательность и как бы химическая неразложимость всего этого обнаруживает ищущий своего разрешения дуализм — в сравнении с не ведающей покоя ритмичкой субъективного душевного процесса, в которой дуализм этот порождается все-таки в качестве представления, субъективного душевного содержания. Однако в силу того, что оно принадлежит к идеальному миру, возвышающемуся над индивидуальным сознанием, противоречие это получает свое обоснование и оправдание. Разумеется, решающим моментом для культурного значения объекта, обуславливающим в итоге его важность для нас, является то, что в нем собраны воля и разум, индивидуальность и характер, силы и настроения отдельных душ (а также и их общностей). Исключительно в силу того, что это имело здесь место, эти значительные душевные явления достигают своего конечного пункта назначения. В счастье, испытываемом творцом от его собственного труда, будь этот последний значителен или маловажен, помимо разрешения внутренних противоречий, доказательства своих субъективных сил и удовлетворения по поводу выполнения поставленной задачи всегда заложена еще и, так сказать, объективная удовлетворенность тем, что теперь это произведение имеется в наличии, что космос обладающих какой-то степенью ценности вещей стал богаче еще и на данный предмет. Может быть, и вообще в природе нет более возвышенного наслаждения собственным произведением, нежели возникающее в момент, когда мы воспринимаем его в полной обезличенности и оторванности от всех наших субъективных моментов. И так же как ценны объективации духа, существующие уже вне субъективного жизненного процесса, который в качестве их причины оказывается перешедшим в них, так же ценны эти объективации и вне иных субъективных явлений, зависящих от них как их следствия. Как бы высоко мы ни оценивали общественные институты и техническое оформление природной среды, произведение искусства и научное познание истины, обычаи и нравственность, или же просто рассматривали их с точки зрения исходящего с их стороны воздействия на жизнь и на душевное развитие, часто, а быть может и

всегда сюда примешивается признание того, что эти построения просто наличествуют, что мир охватывает также и эти формообразования духа. В происходящих в нас процессах оценки имеется установка: останавливаться на содержании духовно-объективного как такового, не задаваясь вопросом относительно душевных следствий этих предметов в их конкретности. Помимо всего того субъективного наслаждения, с которым, например, входит в нас произведение искусства, в качестве ценности особого рода мы сознаем то, что оно вообще существует, что дух создал себе этот сосуд. Подобно тому как по крайней мере одна линия внутри художественной воли направлена в сторону конкретного содержания произведения искусства, так что к чувству самонаслаждения от полноты выявления творческих сил примешивается объективная оценка, такая же, подобным образом направленная линия существует и внутри воспринимающего. Совершенно иным характером обладают ценности, связываемые с чисто предметными данностями, с *природно* объективными объектами. Ибо море и цветы, Альпы и звездное небо, если мы вообще в состоянии определить их ценность, имеют ее лишь в качестве отображений в субъективных душах. Ведь если не принимать во внимание мистические и фантастические антропоморфизации природы, она является сплошь взаимосвязанным целым, индифферентная закономерность которого не удостаивает никакой своей части особого, основанного на ее вещественном содержании акцента и даже объективно отграниченного от остальных существования. Только наши, человеческие категории вырезают из нее отдельные куски, с которыми мы связываем эстетические, возвышенные, символически значимые реакции: что прекрасное от природы «испытывает блаженство само от себя», правомерно лишь в качестве поэтического измышления, для сознания же, нацеленного на объективное, с ним не связывается никакого иного блаженства, нежели то, которое создается им внутри нас. Так что в то время как порождения исключительно объективных сил могут иметь ценность исключительно в субъективном смысле, создания субъективных сил, напротив, имеют для нас объективную ценность. Материальные и нематериальные образования, в которые вложены человеческие воля и навыки, знание и чувство, являются тем объективно пребывающим, что воспринимается нами в качестве значимости и обогащения бытия также и в том случае, когда мы совершенно абстрагируемся от возможности его созерцать, им пользоваться и наслаждаться. Пуская ценность и значение, смысл и важность создаются ис-

ключительно в человеческой душе — истинность всего этого постоянно подтверждается в отношении данной *природы*, однако это не мешает объективной ценности тех образований, в которые уже вложены эти — творческие и формообразующие — душевные силы и ценности. Восход солнца, который не видит ни один человеческий взор, не делает мир ни более ценным, ни более возвышенным, потому что в его объективной фактичности вообще нет места для этих категорий. Однако если только художник внесет в свое изображение этого восхода свое настроение, чувство формы и цвета, свои выразительные способности, то мы рассматриваем это произведение (вопрос о том, в отношении каких метафизических категорий, остается здесь незатронутым) как обогащение, как рост ценности бытия вообще. Мир представляется нам, так сказать, более достойным своего бытия, приблизившимся к своему смыслу, когда источник всякой ценности, человеческая душа вылилась в таком, теперь уже принадлежащем объективному миру факте, наделенном своеобразным значением, причем независимо от того, сможет ли чья-то другая душа снова освободить околдованную в ней ценность и дать вылиться в поток ее субъективного восприятия. И природный восход солнца, и картина — оба существуют в качестве действительных фактов, однако в то время как первый обретает свою ценность исключительно в своей дальнейшей жизни в психических субъектах, в отношении второй, уже впитавшей в себя такую жизнь и превратившейся в объект, наше восприятие ценности делает остановку как на чем-то окончательном, не нуждающемся в этой субъективации.

Если заострить эти два момента и довести их до биполярного противостояния, с одной стороны окажется исключительная оценка субъективно движущейся жизни, которая не только порождает смысл, ценность, значение, но и является единственным их пристанищем. С другой же стороны, не менее понятно радикальное выделение уже ставшей объективной ценности. Разумеется, последнюю не следует связывать исключительно с созданием оригинальных произведений искусства, религий, отдельных видов техники и знаний. Однако чем бы ни занимался человек, для того, чтобы восприниматься в качестве ценности, все это должно быть вкладом в идеальный исторический, материализованный космос духа. Это относится не к субъективной непосредственности нашего бытия и нашей деятельности, но к их объективно нормированному, объективно упорядоченному содержанию, так что в конечном итоге лишь эти нормы

и правила содержат саму субстанцию ценности, сообщая ее текучести личностных процессов. Даже понятие автономии нравственной воли у Канта не предполагало какой-либо ее ценности в ее психологической фактичности, но ставило эту ценность в зависимость от сохраняющейся в объективной идеальности формы. Даже настроение ума и личность обретают значение, как в отношении добра, так и зла, через свою принадлежность миру сверхличностного. Поскольку эти оценки субъективного и объективного духа противостоят друг другу, культура проводит их единство через то и другое, постольку она означает ту разновидность индивидуального совершенства, которая может осуществиться исключительно посредством восприятия или использования некоего сверхличностного, залегающего в каком-то смысле вне субъекта образования. Специфическая ценность окультуренности остается недоступной для субъекта, если он не достигает ее на пути объективно-духовных данностей, а эти последние являются со своей стороны *культурными ценностями* лишь постольку, поскольку через них лежит путь души от себя к себе же самой, от того, что может быть названо ее природным состоянием — к ее культурному состоянию.

Итак, структуру понятия культуры можно выразить еще и таким образом. Не существует такой культурной ценности, которая была бы исключительно культурной ценностью, но всякая из них должна, чтобы заслужить это значение, быть также ценностью предметного ряда. Однако там, где эта последняя присутствует, так что какой-либо наш интерес или способность нашего существа получают поддержку с ее стороны, культурной ценностью она становится лишь тогда, когда это частное продвижение вперед одновременно поднимает наше общее Я на одну ступень в направлении его целостного совершенства. Только так становятся понятны два соответствующих отрицательных явления духовной культуры. Одно из них — то, что зачастую люди глубочайшей заинтересованности в культуре проявляют примечательное безразличие и даже неприятие в отношении отдельных культурных вещных содержаний — как раз потому, что им не удается обнаружить их, в высшей степени специализированный, вклад в содействие развитию личности как таковой. А ведь не существует такого человеческого произведения, которое непременно *должно было бы* обнаруживать такой вклад, как нет, разумеется, и такого, которое *не могло бы* обнаружить такого вклада. С другой стороны, однако, встречаются явления, представляющиеся *исключительно* культурными ценностями, на деле же это — лишь определенные

формальные моменты и утончения жизни, как это имеет место в периоды перезрелости и утомления. Ибо там, где жизнь стала сама по себе пустой и бессмысленной, всякое сопряженное с волевыми усилиями и возможностями развитие, достигающее новой высоты, оказывается исключительно схематическим, неспособным извлечь из материального и идейного содержания питание и поддержку для себя, подобно тому как недужные тела более не в состоянии ассимилировать из питательных средств те вещества, из которых обретает рост и силы здоровое тело. В таком случае индивидуальное развитие в состоянии извлечь из социальных норм лишь общественно приемлемое поведение, из искусств — одно только непродуктивное наслаждение, из технического прогресса — лишь отрицательный момент необременительной гладкости скольжения повседневной жизни: возникает некоторого рода формально-субъективная культура, лишенная внутреннего переплетения с вещественным моментом, через которое и становится наполненным понятие конкретной культуры. Таким образом, имеется, с одной стороны, столь страстное подчеркивание культуры, для которого конкретное содержание ее объективных факторов оказывается излишним и чересчур отклоняющимся, поскольку как *таковое* это содержание не исчерпывается своей культурной функцией, да и не может ею исчерпываться. С другой же стороны, существует и такая слабость и пустота культуры, что она вообще не в состоянии включить в себя объективные факторы с их конкретным содержанием. Явления того и другого рода, представляющиеся на первый взгляд примерами, противоречащими связи личностной культуры с безличностными данностями, при более внимательном рассмотрении такую связь как раз удостоверяют.

То, что в культуре таким образом воссоединяются самые последние, определяющие все прочее жизненные факторы, становится явным именно в том, что развитие каждого из них по отдельности возможно в условиях такой самостоятельности, которая не только в состоянии обойтись без мотивации со стороны культурного идеала, но и прямо от него отказывается. Ибо взгляд, брошенный в том или другом направлении, ощущает отход от единства своей интенции, в то время как он должен быть определяем синтезом между тем и другим. И прежде всего творцы, соиздатели вечнопребывающих содержательных элементов, т.е. объективного момента культуры, конечно же, не склонны к тому, чтобы заимствовать мотивы и ценность своего труда непосредственно из идеи культуры. Если посмотреть

на дело изнутри, положение здесь следующее. Двойственны процессы, протекающие в основателях религий и художниках, в государственных деятелях и изобретателях: с одной стороны, это есть разрядка их сущностных сил, возвышение их природы до высот, на которых она извлекает из себя объекты, наполняющие культурную жизнь; с другой же, — это страсть к собственному делу: в определяемом одними только внутренними законами доведении его до совершенства субъект становится самому себе безразличен — и растворяется без остатка. В гении то и другое сливается воедино: развитие субъективного духа ради него самого, по воле настойчивости его собственных сил, является для гения нераздельным целым с самозабвенной отдачей себя объективной задаче. Как оказалось, культура является постоянным синтезом. Однако синтез не является единственной и наиболее непосредственной формой единства, поскольку он постоянно предполагает разложимость своих элементов в качестве себе предшествующего или же с собой корреспондирующего. Только склонная к анализу современность могла усмотреть в синтезе наиболее глубокую и полную форму отношения духа с миром, в то время как существует еще изначальное, предшествующее всякой дифференциации единство. И по мере того как это единство отпускает из себя аналитические элементы, подобно тому как органический зародыш разветвляется во множество обособленных членов, оно оказывается по другую сторону от анализа и синтеза, независимо от того, развиваются ли оба они из него во взаимодействии друг с другом, так что на всякой ступени каждый предполагает другого, или же синтез аналитически разделенных элементов приходит впоследствии к единству, которое, однако, оказывается чем-то иным, нежели то, что существовало до всякого разделения. Творческий гений обладает тем изначальным единством субъективного и объективного, которое сначала должно распасться, чтобы в определенной мере вновь возникнуть в процессе окультуривания индивидуума — в совершенно иной, синтетической форме. По этой причине интерес к культуре не лежит в одной плоскости ни с чистым саморазвитием субъективного духа, ни с чистым растворением в произведении, а присоединяется к ним в качестве чего-то вторичного, от них отраженного и абстрактно-обобщенного, лежащего по ту сторону ценностного импульса души. Так что даже там, где путь души к себе самой — один из моментов культуры — несет на себе ее прочие моменты, порождая их, культура оказывается вне игры до тех пор, пока этот путь пролегал для души, так сказать, исключительно

через ее собственную область и завершается в чистом саморазвитии ее сущности — независимо от того, каким предметным содержанием оно определено.

Если же мы рассмотрим другой момент культуры в его самодостаточной изолированности, а именно порождения духа, созревшие до идеального обособленного существования, независимого от всякой психической подвижности, то оказывается, что наиболее глубоко присущие ему смысл и ценность ни в коей степени не совпадают с его же культурной ценностью, более того, вопрос о его культурном значении остается полностью открытым. Произведение искусства должно быть совершенным согласно нормам искусства, которые интересуются исключительно только сами собой и присвоили бы данному произведению ценность или же воздержались от этого даже и в том случае, если бы в мире только оно одно и существовало. Результат исследования как такового должен быть истинным — и ничем более; религия замыкается на исцелении, приносимом ею душе, а произведение экономической деятельности желает быть совершенным именно с экономической точки зрения и не признает для себя никакого другого масштаба помимо экономического. Все эти ряды впадают в замкнутость своего чисто внутреннего законодательства, а то, возможно ли им и если возможно, то в качестве каких именно ценностей, быть использованными для развития субъективной души, не имеет вовсе никакого значения для их чисто конкретных и применимых исключительно к ним одним норм. Из такого положения дел становится понятно, как это так происходит, что нам зачастую приходится сталкиваться с весьма примечательным безразличием и даже неприятием культуры как у тех людей, которые обращены исключительно на субъект, так и у тех, которых привлекает исключительно объект. Кто ищет одного только душевного исцеления, или же идеала своей личностной силы, или же чисто индивидуального развития, в которые не должно вмешиваться ничего для них внешнего, — в оценках того будет отсутствовать один интеграционный момент культуры, в то время как другой будет отсутствовать у того, кто обращен исключительно на чисто предметное совершенство наших произведений, чтобы в них исполнялась только *их собственная идея*, и никакая иная с нею так или иначе связанная. Крайностью первого типа будет святой-столпник, второго — замкнутый в профессиональном фанатизме специалист. Есть что-то на первый взгляд в высшей степени изумительное в том, что носители таких несомненно «культурных» ценностей, как религиозность, личнос-



тное развитие, всякого рода техника способны презирать или даже бороться с понятием культуры. Однако то, что это на деле возможно, проясняется благодаря усмотрению того, что культура означает именно *синтез* субъективного развития и объективных духовных ценностей, следование же каждому из этих элементов по отдельности, в их исключительности, чуждается соединения того и другого.

Такая зависимость культурной ценности от участия второго фактора, стоящего вне вещественно определенного ценностного ряда объекта, делает понятным, что зачастую этот объект может получать совершенно иную оценку по шкале культурной ценности, нежели то было бы на основании чисто предметной его значимости. Многочисленные произведения, не дотягивающие в качестве чисто художественных, технических и интеллектуальных до уже достигнутого уровня в своих областях, все же обладают способностью внести значимейший вклад в развитие множества людей: как способствующие раскрытию дремлющих в них сил, как мостики к их высшей ступени. Вот и среди природных явлений ни в коем разе не наиболее из них динамичные и стремительные, не наиболее эстетически совершенные являются теми, из которых на нас изливаются глубокое блаженство и чувство того, что неясные и невысвобожденные элементы внутри нас внезапно просветляются и гармонизируются. Куда чаще мы обязаны этим совершенно заурядному ландшафту или же игре теней летним полднем. Точно так же дело обстоит и со значением произведения духа: пусть его место в ряду себе подобных будет как угодно высоким или низким, на основании этого еще нельзя определить, что следует нам от него ждать на путях культуры. Ибо самое важное здесь то, что в этом специальном значении произведения имеется еще и побочный вклад: возможность служить стержневому или же специальному развитию личности. И если этот вклад произведения обратно пропорционален его собственной или же внутренней ценности — тому может быть множество глубоких причин. Существуют человеческие творения, для которых характерна высшая степень совершенства, но к которым мы как раз по причине их не знающей изъяснов закругленности не имеем никакого доступа или которые по той же причине не могут пробиться к нам. Такое произведение неким целостным совершенством пребывает, так сказать, на своем месте, с которого нам нет никакой возможности передвинуть его к себе поближе; к нему мы, правда, отправляемся сами, однако мы не в состоянии его использовать таким образом, чтобы с его помощью под-

нять на более высокий уровень наше собственное совершенствование. Для современного ощущения жизни такой самодостаточной замкнутостью обладает античность, отказывающаяся от участия в пульсациях и беспрестанных сдвигах нашей стремительно развивающейся эпохи. И многих это заставляет теперь отыскивать другой основополагающий фактор для нашей культуры. Так же точно обстоит дело и с некоторыми этическими идеалами. Обозначаемые этим словом образования объективного духа, быть может, более чем что-либо другое предопределены для того, чтобы перевести наше развитие от чистой возможности к высшей действительности нашей тотальности и задать этому развитию направление. Однако многие этические императивы заключают в себе идеал настолько неподвижного совершенства, что из него не высвобождаются, так сказать, никакие энергии, которые мы могли бы воспринять в нашем развитии. При всей своей возвышенности в ряду этических идей он в качестве момента культуры легко отодвигается в сторону другим, который со своего более приземленного в том же ряду места скорее уподобляется ритмике нашего развития и оказывает на нас укрепляющее действие. Иная причина такой диспропорции между конкретной и культурной ценностью того или иного образования заложена в односторонности той помощи, которую оно нам оказывает. Многие образования, наполняющие объективный дух, делают нас умнее или лучше, счастливее или умелее, однако при этом они не развивают именно нас, но, так сказать, исключительно ту или иную объективную нашу сторону или качества, которые с нами связаны. Разумеется, речь здесь идет о подвижных и бесконечно тонких, снаружи вовсе неуловимых различиях, связанных с таинственным отношением между нашей единовидной целостностью и отдельными нашими энергиями и совершенствами. Конечно, мы можем обозначить полную, замкнутую действительность, которую называем собственной личностью, только через сумму таких единичностей, однако это не значит, что личность эта может быть ими образована, единственная же имеющаяся в нашем распоряжении категория — часть и целое — никоим образом не исчерпывает это своеобразное отношение. Все эти единичности, однако, будучи рассмотрены сами по себе, обладают объективным характером, в своей изолированности они могут существовать в любом отдельном субъекте, и лишь через свою внутреннюю сторону, посредством которой они способствуют росту единства нашей сущности, они приобретают характер нашей субъективности. Посредством первой своей стороны они, так

сказать, наводят мосты в направлении объективных ценностей: они находятся на нашей периферии, через которую мы вступа-  
ем в союз с объективным, как внешним, так и духовным миром. Однако стоит только этим направленным наружу и получающим питание отсюда же функциям оказаться в изоляции от их внутренне ориентированного, выходящего в центр нашего Я значения, как возникает этот разрыв. Мы обучаемся, наша деятельность становится более целенаправленной, обогащаемся наслаждениями и способностями, становимся, быть может, даже «образованнее», — однако наша культурность не движется при этом с места, поскольку посредством всего этого мы действительно переходим от более низких умений и навыков к более высоким, и все-таки не передвигаемся от себя как чего-то более низкого — к себе же, но более высокому.

Возможность существования противоречия между конкретным и культурным значением одного и того же объекта была мной выделена для того, чтобы сделать более наглядной двойственность элементов, в переплетении которых только и состоит культура. Это переплетение является совершенно своеобразным, поскольку культурно значимое развитие личностного бытия есть состояние, в чистом виде присутствующее в субъекте, но обладает при этом таким характером, что не может быть достигнуто как-то иначе, нежели на пути восприятия и использования объектов, являющих собой момент содержательный. По этой причине культурность — это задача, реализация которой может быть отнесена в бесконечность, поскольку процесс использования объективных моментов для совершенствования личностного бытия никогда не может рассматриваться в качестве завершенного. С другой же стороны, сам язык довольно точно отражает это состояние дела, когда под культурой, связанной с отдельными объективными моментами, — религиозной культурой, художественной культурой и прочими — подразумевается, как правило, не состояние индивидуумов, а общественный дух, в том смысле, что в данную эпоху существует особенно много духовных содержаний определенного рода, или же что они производят на нас особенно сильное впечатление и через их посредство происходит культивирование индивидуумов. Если быть точным, эти последние могут культивироваться лишь в большей или меньшей степени, но не в каком-то специализированном направлении: конкретно обособленная культура индивидуума может означать либо то, что культурное, а в качестве такового сверхспециализированное развитие индивидуума имело место в основном посредством какого-то односто-

ронного содержания, или же то, что помимо его собственной культивированности формируется еще незаурядное умение или же знание в отношении некоего конкретного содержания. К примеру, художественная культура индивидуума (если она должна быть еще чем-то помимо художественных совершенств, которые могут наличествовать также и в случае «некультурности» человека в остальных отношениях) может означать только то, что в данном конкретном случае речь идет именно о *данных* вещественных совершенствах, приведших к завершению личностной целостности.

Однако посреди этого здания культуры зияет трещина, заложенная, разумеется, еще в его фундаменте, которая, однако, в результате субъект-объектного синтеза, а также метафизического значения самого понятия культуры может вылиться в парадокс и даже трагедию. Дуализм субъекта и объекта, предполагаемый их синтезом, не есть дуализм, так сказать, лишь субстанциальный, касающийся только бытия того и другого. Также и внутренняя логика, по которой развивается тот и другой, само собой разумеется, у них не совпадает. Так, например, познание, столь сильное воздействие на которое оказывают априорные моменты нашего духа, непрерывно наполняется все новыми данностями, предвидеть которые невозможно, и никак не гарантировано то, чтобы хотя бы одно из этих образований послужило совершенствованию души, предначертанному ее внутренней заданностью. Точно так же обстоит дело и с нашим практически-техническим отношением к вещам. Разумеется, мы преобразуем их сообразно с нашими собственными целями; однако они ни в коей мере не становятся абсолютно податливыми в отношении данных целей, но обладают собственным содержанием и особой собственной логикой, от которых, вне всякого сомнения, и зависит, приведёт ли наше обращение с ними, продиктованное нашими узкими интересами, нуждой или потребностью в защите, к какому-либо выходу в направлении нашего собственного стержневого развития. И такой вот внутренней логикой обладает вообще всякий объективный дух в собственном смысле слова. При создании каких-либо — любых — моментов права, искусства, морали, будь они даже сотворены по законам нашего наиболее своеобычного, наиболее внутреннего произвола, то, в какие именно формы выльется их дальнейшее развитие, более не находится в нашей власти. Создавая их либо их воспринимая, мы скорее движемся вдоль направляющих идеальной необходимости, ставшей целиком предметной и заботящейся о предъявляемых с

нашей стороны требования не больше, чем то делают физические силы и их законы. Вообще говоря, разумеется, верно, что язык за нас думает и за нас сочиняет, т.е. что он воспринимает фрагментарные или связные импульсы нашего существа и приводит их к такой завершенности, которая ни за что не была бы достигнута им самим по себе. Однако этому параллелизму объективного и субъективного развития не свойственна никакая принципиальная необходимость. Даже и язык мы воспринимаем иногда как чужеродную природную силу, которая искривляет и обезображивает не только наши высказывания, но и самые внутренние наши устремления. И религия, которая, разумеется, возникла из поисков душою самой себя, эти крылья, выпущенные силами самой души с тем, чтобы вознести ее на должную высоту, даже и она, раз появившись, обладает собственными законами построения, которые раскрывают ее собственную необходимость, но далеко не всегда — нашу. Часто религии предъявляются обвинения по поводу ее антикультурного духа, однако дух этот есть выражение не только ее собственной враждебности по отношению к интеллектуальным, эстетическим, нравственным ценностям, но и нечто более глубинное: то, что она шествует по своему собственному, определяемому ее имманентной логикой пути, на который она увлекает также и жизнь. Однако какие бы трансцендентные блага ни обретала на этом пути душа, довольно часто он ведет ее не к тому совершенствованию ее в ее целостности, на которое указывали ее собственные возможности и которое, усваивая значительные моменты объективных образований, зовется именно культурой.

Поскольку логика безличностных образований и зависимостей заряжена динамикой, между ними и внутренними порывами и нормами личности возникают жесткие соударения, которые в форме культуры как таковой претерпевают весьма своеобразное уплотнение. С тех пор как человек стал говорить о себе Я, превратился в объект, себя самого превосходящий и себе противопоставленный, с тех пор как посредством такой формы нашей души объекты, ее наполняющие, оказываются собранными в единый центр — с этих самых пор из этой формы должен был произрасти идеал того, чтобы все это, связанное с серединой точкой, было также еще и единством, замкнутым в себе и потому самодостаточным целым. Однако те содержательные объекты, на которых должна происходить организация Я в этот собственный и единый мир, принадлежат не только ему одному. Они ему заданы — со стороны некоторого

пространственно-временного идеального извне, они являются одновременно содержаниями каких-то иных миров, общественных и метафизических, понятийных и этических, и в них они обладают формами и взаимосвязями, которые не совпадают с формами и взаимосвязями Я. Через эти содержания, представляемые Я в своеобразном виде, внешние миры схватывают Я, чтобы включить его в себя: они желают разрушить центрирование этих содержаний вокруг Я, с тем чтобы в большей степени их преобразовать согласно *их собственным* пожеланиям. В религиозном конфликте между самоудовлетворенностью или свободой человека и его включенностью в божественный порядок это открывается нам в наиболее широкой и глубокой форме, однако это, как и социальный конфликт между человеком как законченной индивидуальностью и как просто членом общественного организма, есть всего только случай того чисто формального дуализма, в который неизбежно вовлекает нас принадлежность наших жизненных содержаний еще иным сферам помимо нашего Я. Человек не только бесчисленное число раз оказывается на линии разделения двух сфер объективных сил и ценностей, каждая из которых желала бы увлечь его за собой. Нет, он ощущает себя в качестве центра, который гармонически располагает вокруг все свои жизненные содержания согласно логике своей личности; и в то же время он ощущает собственную солидарность с каждым из этих периферических содержаний, которое принадлежит также и другой сфере, так что претензия на него выдвигается также и со стороны иного закона движения, в результате чего само наше существо оказывается водоразделом его самого и чужеродной сферы требований. Факт культуры тесно соединяет друг с другом стороны этого столкновения, поскольку он связывает развитие одной из них именно с тем (то есть позволяет ей достигнуть культурности исключительно таким образом), что вторая сторона включает ее в себя, т.е. предполагает их параллелизм или взаимную подогнанность друг к другу. Метафизический дуализм субъекта и объекта, принципиально преодоленный этой структурой культуры, продолжает существовать в качестве несоответствия отдельных эмпирических содержаний субъективного и объективного развития.

Быть может, разрыв начинает зиять еще сильнее, когда по обе его стороны высятся не противоположным образом ориентированные содержания, но когда объективная сторона оказывается лишенной своей значимости для субъекта в силу формальных своих моментов — независимости и массовости. Ведь

именно в том и состояла формула культуры, чтобы субъективно-душевные энергии получали объективные, впредь уже независимые от творческого жизненного процесса формы, а эти последние в свою очередь вновь таким образом вовлекались в субъективные жизненные процессы, что приводили бы своих носителей к завершенному совершенству их стержневого бытия. Это перетекание субъекта через объект вновь в субъект, в котором метафизическое взаимоотношение между субъектом и объектом приобретает историческую действительность, может, однако, утратить свою непрерывность: объект может в более принципиальной форме, нежели это имело место до тех пор, порвать со своим посредствующим значением и тем самым обрушить мосты, по которым пролегал его связанный с окультуриванием путь. Такие изоляция и отчуждение возникают поначалу в отношении занятых созиданием субъектов вследствие разделения труда. Предметы, изготовленные на основе кооперации многих людей, располагаются по шкале в зависимости от степени, в которой единство их восходит к единому, разумному намерению индивидуума, или же возникает само по себе, в отсутствие такого сознательного первоначала, просто из частных вкладов сотрудничающих индивидуумов. Одной из крайних залегающих здесь возможностей, упомянутой последней, является, например, город, построенный без какого-либо заранее существовавшего плана, но соразмерно потребностям и склонностям отдельных людей, который тем не менее представляет собой целостность осмысленного, наглядно замкнутого, органически с самим собой тесно связанного образования. В качестве другого полюса можно было бы, пожалуй, привести продукцию фабрики, над которой трудились двадцать рабочих, каждый из которых не имел понятия о частичных функциях других рабочих, так же как знаний относительно сочетания этих функций друг с другом, да и интереса к этому, в то время как все дело в целом направляется чьей-то персональной центральной волей и интеллектом. Между той и другой крайностью может быть поставлена, например, газета: по крайней мере внешнее единство в отношении ее вида и значения каким-то образом восходит к личности руководителя, в значительной же степени вырастает из случайных друг в отношении друга разнохарактерных вкладов самых разнообразных, совершенно друг другу чуждых личностей. Если выразить это явление в его абсолютной форме, то по типу оно может быть отнесено к следующему: через деятельность различных личностей возникает культурный объект, который в качестве целого, су-

ществующего и специфическим образом воздействующего единства *не имеет никакого производителя*, произошел не из соответствующего единства наделенного душой субъекта. Отдельные элементы соединились вместе как бы согласно присущим им самим по себе как объективным фактам действительности логике и намерению в отношении формообразования, которыми их не наделили их создатели. Объективность духовного содержания, делающая его независимым от какого бы то ни было притяния или неприятия, приходится здесь на сторону процесса его создания: независимо от того, чего желал или не желал каждый отдельный участник, уже готовое образование, будучи реализовано в чисто телесном виде, не будучи вскормлено никаким духовным началом на предмет действительности своего значения, тем не менее этим значением обладает и способно дальше его передавать в ходе культурного процесса. Несколько утрируя ситуацию, мы можем сказать, что это все равно как если бы играющий с буквами ребенок вдруг по случайности сложил их в нечто осмысленное. Этот смысл присутствует здесь в своей духовной объективности и конкретности, независимо от того, из какого полного неведения он возник. Однако, если всмотреться попристальнее, окажется, что это есть всего только крайний случай чрезвычайно распространенной, перекрывающей также и случаи разделения труда судьбы человеческой духовности. Большинство произведений нашего духовного творчества содержат внутри своего значения некоторую часть, которая не была нами создана. Я говорю здесь не о неоригинальности, унаследованных ценностях или зависимости от образцов, ибо, несмотря ни на что, произведение со всем своим содержанием могло бы производиться исключительно из нашего сознания, даже если бы сознание лишь передавало дальше то, что было им как таковое воспринято. Речь скорее идет о том, что в куда более распространенных случаях наших объективно данных достижений заключен некоторый момент смысла, который может быть извлечен отсюда другими субъектами, между тем как мы его сюда не вкладывали. Разумеется, поговорка: «Что он ткёт — сам ткач не знает», обладает если не абсолютной, то относительной истинностью. Уже готовое произведение в своей чисто предметной наполненности содержит акценты, отношения, ценности, независимо от того, создавал ли сам творец, что в этом будет заключаться удача его творчества. Это — исполненный таинственности и в то же время несомненный факт: с материальным образованием может быть связан духовный смысл, объективно и для всякого сознания



воспроизводимый, который, однако, не был туда вложен никаким сознанием, а сопряжен с чисто конкретной фактичностью этой формы. В отношении природы тот же самый случай не представляет никакой загадки: никакая художественная воля не сообщала южным горам стилевую чистоту их очертаний или бушующему морю — его потрясающую символику. Однако чисто природный момент постольку, поскольку он наделен такими возможностями значения, участвует во всех творениях духа или же может в них участвовать. Возможность извлечь отсюда субъективно-духовное содержание вложена в них как не поддающееся дальнейшему описанию оформление, целиком преодолевшее свое собственное происхождение. Вот крайний пример этого. Скажем, поэт написал загадку с каким-то вполне определенным решением. Однако в том случае, если окажется найдено другое решение той же загадки, которое будет столь же подходящим, столь же осмысленным, столь же неожиданным, как и первое, оно будет совершенно таким же «правильным» и, не имея абсолютно ничего общего с процессом творчества, будет заложено в произведении точно так же в качестве идеального объективного момента, как и то первоначальное слово, на которое писалась загадка.

Эти возможности и пределы самостоятельности объективного духа должны лишь ясно показать, что также и там, где он порождается из сознания субъективного духа, после своей объективации он обладает уже отделенной от субъективного духа значимостью и независимой возможностью повторной субъективации. Причем эта возможность так же мало нуждается в своей реализации, как второе слово-ключ к загадке существует в вышеприведенном примере на полных правах в своей объективной духовности также и прежде, чем оно будет обнаружено, и даже если это никогда не произойдет. Это своеобразное свойство содержаний культуры (которое до сих пор распространялось лишь на отдельные, изолированные содержания) образует метафизическое основание чреватой тяжкими последствиями самостоятельности, с которой все продолжает и продолжает расти мир произведений культуры, как будто внутренняя логическая необходимость выводит на свет один его член за другим, зачастую вне какого-либо отношения к воле и личности производителя, и стоя как бы совершенно вне вопроса относительно того, сколькими вообще субъектами и с какой глубиной и полнотой все это будет воспринято в своем культурном значении. «Фетишизированный характер», приписываемый Марксом экономическим объектам в эпоху товарного про-

изводства, является только особым образом модифицированным случаем этой всеобщей судьбы наших культурных содержаний. Эти содержания оказываются в поистине парадоксальном положении, причем парадоксальность еще усиливается с подъемом «культуры». Именно эти культурные образования созданы субъектами и предназначены также для субъектов, однако в промежуточной форме объективности, принимаемой ими после одной и перед другой из этих инстанций, они следуют имманентной логике развития и отчуждаются таким образом как от своего происхождения, так и от своей цели. Речь идет здесь не о физической необходимости, а только лишь о культурной, которая, разумеется, не в состоянии перешагнуть через необходимость физическую. Однако то, что заставляет возникать произведения духа как бы одно из другого, есть культурная логика объекта, но никак не естественнонаучная. Здесь залегает зловещий внутренний вынужденный порыв всякой «техники», как только ее развитие делает ее недостижимой для непосредственного использования. Так, например, промышленное производство многих товаров может провоцировать производство многих побочных продуктов, в которых на самом деле не имеется никакой нужды: к этому побуждает лишь железная необходимость полностью завершить использование уже созданных устройств. Техническая последовательность как таковая требует своего дополнения в виде членов, в которых на самом деле не испытывает потребности душевная, действительно все определяющая последовательность — и так возникает предложение товаров, которые, собственно, и пробуждают искусственные и, с точки зрения культуры субъекта, бессмысленные потребности. Аналогична ситуация во многих областях науки. Так, например, филологическая техника, с одной стороны, достигла непревзойденной тонкости и методического совершенства, с другой же — предметы, подобная переработка которых является объектом подлинного интереса со стороны духовной культуры, появляются гораздо реже, в результате чего усилия филологических наук превращаются зачастую в какую-то ловлю блох, педантизм и обработку абсолютно несущественного, как бы лишенное содержания шествие метода, продвижение вперед конкретной нормы, самостоятельный путь которой более не совпадает с дорогой культуры как жизненным совершенствованием. С тем же самым формальным моментом мы имеем дело и в том случае, когда в ходе развития искусства технические навыки становятся достаточно значительными для того, чтобы эмансипироваться от общих культурных целей искусства.

Теперь, соглашаясь исключительно с собственной предметной логикой, художественная техника занята нагромождением новых утонченностей на прежние, при том что они оказываются лишь собственными усовершенствованиями, но не усовершенствованиями культурного смысла искусства. Всякая чрезмерная специализация, составляющая предмет жалоб во всех областях трудовой деятельности, и которая тем не менее как бы с демонической неумолимостью продолжает подчинять своему закону их дальнейшее развитие, представляет собой лишь одну из особых форм этого всеобщего тяготеющего над моментами культуры проклятия: того, что объекты обладают собственной логикой своего развития, логикой внесмысловой и внеприродной, логикой развития в качестве культурных человеческих произведений, в силу которой они отклоняются от того направления, на котором могли оказаться интегрированными в персональное развитие человеческих душ.

По этой причине данное несоответствие ни в коей мере не совпадает с тем, которое зачастую подчеркивается, а именно с вырастанием средств до ценности конечных целей, примеры чего то и дело предлагаются нам со стороны развитых культур. Ибо это последнее есть чисто психологическое явление: акцентирование отдельных моментов на основе случайных душевных особенностей или заложенных в душе необходимостей, вне всякой прочной связи с конкретными взаимозависимостями вещей. В нашем же случае речь идет именно об этом, об имманентной логике культурно-вещественных формообразований: человек становится здесь лишь носителем того принуждения, с которым эта логика овладевает развитием и ведет его как бы по касательной того пути, на котором оно возвратится вновь к культурному развитию живого человека, подобно тому, как логика категорий нашего мышления приводит часто к теоретическим следствиям, лежащим чрезвычайно далеко от изначально-го намерения данного мыслителя. В этом состоит действительная трагедия культуры. Ибо под трагическим проклятием (в отличие от вызывающего сочувствие или же разрушаемого извне) мы понимаем следующее: то, что направленные против данного существа силы разрушения возникают из глубин именно этого же самого существа; что с его уничтожением осуществляется судьба, заложенная в нем самом, и, так сказать, логическое его развитие именно и является той структурой, на которой существо выстраивало свою собственную положительную сторону. Понятие всякой культуры состоит в том, что дух творит нечто независимо-объективное, через что и пролегает

путь развития субъекта от себя к себе же самому. Однако именно поэтому в этот интегрирующий, культурно-обусловленный момент заложена предпосылка для его собственного развития, постоянно расходующего силы субъекта, постоянно увлекающего субъекта за собой, однако без какого-либо его подъема на более высокий уровень: развитие субъекта не может больше двигаться по пути, избранному объектом; следуя же последнему, он оказывается в тупике или перед лицом опустошенности своей собственной наиболее внутренней жизни.

Но с еще большей определенностью культурное развитие вообще выводит субъекта за свои рамки, что происходит посредством уже обозначенных бесформенности и безграничности, характерных для объективного духа вследствие численной неограниченности его произведений. Всякий может внести свой вклад в банк объективированных культурных содержаний, нисколько не принимая во внимание прочих вкладчиков. В отдельные культурные эпохи для хранилища этого характерна определенная окраска, так что изнутри намеченной для нее оказывается качественная граница, но не граница количественная. Ведь у этого хранилища нет совершенно никаких оснований для того, чтобы не умножаться до бесконечности, не ставить рядом с книгой другую книгу, с произведением искусства — другое произведение, с изобретением — другое изобретение: форма объективности как таковая обладает возможностью безграничного наполнения. Однако в силу этой способности, так сказать, неорганического накопления форма объективности становится глубочайшим образом несоизмеримой с формой личностной жизни. Ибо способность этой последней к восприятию ограничена не только в силе и продолжительности жизни, но и определенным единством и замкнутостью ее формы, по причине чего она производит выборку в определенных пределах среди тех содержаний, которые предлагают себя в качестве средств ее индивидуального развития. Возможно, несоизмеримость эта так и не стала бы предметом практических забот индивидуума, поскольку он просто оставляет в стороне то, что не может быть ассимилировано его собственным развитием. Однако осуществить это не так просто. Вырастающее до необозримых размеров скопление плодов объективированного духа предъявляет претензии на субъекта, пробуждает в нем безвольные желания, ошеломляет его ощущениями недоступности и собственной беспомощности, завлекает в отношения, от всей совокупности которых он не в состоянии избавиться, не преодолев их отдельные содержания. Так возникает типичная для современ-

ного человека двусмысленность положения: чувство того, что он окружен бесчисленным количеством культурных элементов, не вовсе для него лишены значения, однако, по большому счету, этим значением и не наполнены. Между тем в массе своей они производят гнетущее впечатление, потому что субъект не в состоянии внутренним образом ассимилировать каждое из них по отдельности, но и не в состоянии просто от них отказаться, поскольку они, так сказать, потенциально принадлежат к сфере его культурного развития. Данную ситуацию можно охарактеризовать при помощи переименования в обратном смысле того положения, которым описывались первые францисканцы с их блаженной нищетой, с их абсолютной освобожденностью от всех тех вещей, которые каким-то образом желали увлечь к себе душу человека, сделать ее путь непрямым: *Nihil habentes, omnia possidentes*<sup>\*</sup>. Вместо этого люди гораздо более богатых и перегруженных культур — *omnia habentes, nihil possidentes*<sup>\*\*</sup>.

То, что здесь сказано, могло быть выражено в многообразной форме<sup>\*\*\*</sup>; о чем идет речь здесь — так это глубокая укорененность всего этого в центре понятия культуры. Все богатство, реализуемое этим понятием, основано на том, что объективные образования, не лишаясь своей объективности, вовлекаются в процесс совершенствования субъекта в качестве пути или средства такого совершенствования. Вопрос о том, достигается ли таким образом, с точки зрения субъекта, более высокая степень его совершенства, остается открытым, для метафизической же точки зрения, стремящейся к тому, чтобы привести к единству принцип субъекта как такового и объекта как такового, здесь заложена высшая гарантия против того, чтобы оказаться принужденной признать себя иллюзией. Таким образом метафизический вопрос обретает исторически обусловленный ответ. В культурных построениях дух достигает такой объективности, которая делает его независимым от всех случайностей субъективного воспроизведения и в то же время ставит на службу центральной цели субъективного совершенствования. В то время как метафизические ответы на этот вопрос должны были фактически его редуцировать, поскольку показывали некоторую безосновательность субъект-объектного противостоя-

---

\* Ничего не имеющие, всем обладающие (лат.)

\*\* Все имеющие, ничем не обладающие (лат.)

\*\*\* В моей «Философии денег» приведено большое количество примеров этого из исторически конкретных областей.

ния, культура прочно стоит на позиции полной противопоставленности сторон, сверхсубъективной логики оформленных духом вещей, на которых субъект возвышается над самим собой, приходя таким образом к себе самому. Основная способность духа отделяться от самого себя, противостоять самому себе как чему-то третьему, преобразуя, познавая и оценивая и лишь в такой вот форме обретая сознание самого себя, эта способность достигает в культуре своего наиболее дальнего предела, поскольку она наиболее энергичным образом противопоставляет объект субъекту, чтобы вновь привести его к нему. Однако именно об эту логику объекта, от которого субъект вновь эмансипируется как нечто само по себе независимое и в то же время более совершенное в сравнении с самим собой, раскалывается взаимодополнительность сторон. То, что было уже ранее выделено в этих заметках, а именно, что творец долженмышлять не о культурной ценности своего произведения, но лишь о его конкретной значимости, приводит по укатанной дороге, через незаметные переходы чисто предметной логики развития, к карикатурности: к упорной от жизни специализации, к самонаслаждению техники, неспособной найти обратный путь к субъекту. Именно эта объективность делает возможным разделение труда, собирающее в одном отдельно взятом продукте энергии целого коллектива личностей, совершенно не заботясь о том, окажется ли субъект в состоянии вновь извлечь вложенные сюда затраты духа и жизни с целью собственного прогресса или же при этом окажется удовлетворенной некая в высшей степени периферическая потребность. Тут заложено глубинное основание идеала, видевшегося Рёскину, а именно замены всего фабричного труда на художественный труд индивидуумов. Разделение труда совершенно отделяет продукт как таковой от каждого отдельного участвующего в его производстве человека, он предстает в своей совершенно независимой объективности, делающей его, правда, способным на то, чтобы оказаться включенным в порядок вещей или же служить конкретно определенной единичной цели. Однако при этом продукт лишается той внутренней одухотворенности, которую может сообщить только целостный человек целостному же производству и которую несет его включение в душевную центральную сферу других субъектов. По этой-то причине, как недоступное для какого бы то ни было разделения труда, производство искусства и является такой неохватываемой культурной ценностью: потому что здесь (по крайней мере в том смысле, который имеет значение в данном случае, отвлекаясь от метаэсте-

тических толкований) в том, что создано, оказывается наиболее глубинным образом запечатленным творец. То в Рёскине, что представало как ненависть к культуре, было на самом деле страстью к ней: страсть эта направлена на поворот в обратном направлении разделения труда, делающего культурное содержание внесубъектным, придающего ему обездушенную объективность, через которую содержание это оказывается выпавшим из культурного процесса. Здесь дали о себе знать, причем на сколь угодно великом числе содержаний объективного духа, трагические следствия, связывающие культуру с объективностью ее содержаний: сами эти содержания в конце концов, по причине именно их объективности, предают их собственной логике, выводя таким образом из культурной ассимиляции со стороны субъекта. Поскольку культура не обладает конкретным единством формы в отношении своих содержаний, всякий же творец, со своей стороны, ставит собственное произведение рядом с произведениями предшественников, как бы находясь в неограниченном пространстве, возникает эта массовость предметов, каждый из которых в некотором смысле имеет право претендовать на культурную ценность и вызывает в нас желание именно в таком качестве его и оценивать. Бесформенность объективированного духа как цельности допускает достижение им такой скорости развития, что разрыв между ним и развитием субъективного духа стремительно растет. Однако сам субъективный дух не в состоянии сохранить в неприкосновенности замкнутость своей формы в отношении соприкосновений, искушений, искривлений со стороны всех этих «вещей»; господство объекта над субъектом, осуществляемое, вообще говоря, всем ходом вещей в мире, а внутри культуры возвышающееся до блаженного между ними равновесия, вновь ощущается теперь внутри нее же вследствие безграничности объективного духа. То, на что принято ныне сетовать как на чрезмерную заставленность и перегруженность нашей жизни тысячами излишеств, от которых мы тем не менее не в состоянии избавиться, как на постоянную «возбужденность» культурного человека, которого все это побуждает вовсе не к собственному творчеству, но только к простому познанию и наслаждению тысячью вещей, которые не в состоянии освоить наше собственное развитие и которые остаются в нем лежать в качестве балласта, — все эти часто отмечаемые специфические культурные недуги есть не что иное, как проявления эмансипации объективированного духа. А то, что такая эмансипация имеет место, означает как раз, что в конечном счете культурные содержания

следуют своей, независимой от их культурной цели и даже все далее от нее уводящей логике, причем без какого-либо облегчения для самого субъекта со стороны этого всего, что получило непропорциональное количественное и качественное развитие. Напротив, поскольку этот путь в качестве именно культурного обусловлен обретением независимости и объективацией душевных содержаний, возникает та трагическая ситуация, что по существу уже в самом моменте своего бытия культура скрывает ту самую форму своего содержания, которой предопределено, как бы по имманентной неизбежности, увести в сторону, исказить, сделать беспомощной и расколотой самую ее сущность: путь души от самой себя как несовершенной к самой же себе как совершенной.

Великое предприятие духа: преодоление объекта как такового посредством того, что он создает самого себя в виде объекта и, будучи обогащен через этот акт творчества, возвращается к самому себе, удастся бесчисленное число раз. Однако ему приходится оплатить это самосовершенствование трагическим риском того, что в обуславливающей это совершенствование собственной закономерности созданного им же самим мира ему придется столкнуться с возникновением такой логики и динамики, которые со все большей быстротой будут уводить содержания культуры прочь от целей культуры.



**В**се ряды событий, происходящих из человеческой активности, могут рассматриваться как природа, т.е. как причинно обусловленное развитие, где каждая настоящая стадия понимается из комбинаций и движущих сил предшествующих состояний. В этом смысле нет различия между природой и историей — пока под историей подразумевается просто поток событий, входящий в природную взаимосвязь мировых процессов и в его причинность. Только после того, как любое содержание этого ряда подводится под понятие культуры, происходит смещение понятия природы, получающего более узкое, так сказать, локальное значение. Дойдя до какого-то пункта, ряд «природного» развития сменяется развитием культурным.

Дикая груша приносит деревянистые и горькие плоды. Тут завершается ее развитие в условиях дикости. В этот момент вмешиваются человеческие воля и интеллект, они приводят различными воздействиями к тому, что дерево производит съедобные груши. Эти воздействия «культивируют» дерево. Точно так же развитие человеческого рода в его психофизической организации, через наследственность и приспособление, пришло к неким формам и содержаниям, с которых начинается телеологический процесс, чтобы довести эти преднайденные энергии до высот, на которые они неспособны подняться со своими предшествующими возможностями развития. Тот пункт, где происходит смена сил развития, обозначает границу между природным и культурным состояниями.

Поскольку культурное состояние также причинно направляется «естественными» условиями своего возникновения, то может показаться, во-первых, что природа и культура представляют собой лишь два различных способа рассмотрения одного и того же события, а во-вторых, что природа, со своей стороны,

выступает в двух различных значениях, будучи как всеобъемлющим комплексом причинно связанных и следующих друг за другом явлений, так и периодом развития субъекта. А именно, того периода, когда в нем разворачиваются исключительно уже заложенные в него движущие силы, и который заканчивается, когда разумная, господствующая над своими средствами воля перенимает эти силы, а тем самым ведет субъекта к состояниям, коих он, будучи предоставленным самому себе, никогда бы не достиг.

Если такое понятие культуры вообще применимо к человеческой целесообразной деятельности, то оно нуждается в ограничении, указывающем прежде всего на существенные особенности этой деятельности. Когда один школьник ставит подножку другому, а тот падает, вызывая смех своих товарищей, то мы имеем дело с выдающимся телеологическим деянием, в котором естественные задатки используются интеллектом и волей; но это действие вряд ли станут подводить под понятие культуры. Применение этого понятия зависит тем самым от ряда условий, действующих, так сказать, бессознательно. Они не являются самоочевидными и выявляются только с помощью анализа.

Культивирование предполагает наличие какого-то ранее не культивировавшегося, а именно, «естественного» состояния; далее, оно предполагает, что изменение субъекта в каком-то смысле скрывалось в его естественных структурных взаимоотношениях или движущих силах, хотя реализуются они не сами по себе, но только через культуру. Культивирование ведет свой предмет к завершению и осуществлению собственных коренных его тенденций.

Груша считается культивированной, поскольку работа садовника развивает органические предрасположенности, дремлющие возможности ее природной формы, поскольку она приводит к полному раскрытию собственной природы дерева. Когда из древесного ствола делается парусная мачта, то это, конечно, также работа в рамках культуры, но никак не «культивирование» ствола, поскольку работа судостроителя создает форму, которая не принадлежит к собственным сущностным тенденциям дерева. Последнее извне включается в совершенно чуждую ему систему целей.

По самому смыслу слова «культивирование» оно является не просто развитием какого-то существа до возвышающейся над его природой формы, но развитием изначального ядра, завершением его сущности согласно нормам его внутреннего смысла, его

глубинных стремлений. Такое завершение недостижимо на стадии, которую мы называем естественной и которая заключается в каузальном раскрытии изначальных сил этого существа. Оно свершается, скорее, воздействием на них иного, телеологического вмешательства, которое, однако, следует предрасположенностям самого этого существа. Только поэтому такое вмешательство может называться его культурой.

Из этого следует, что в точном смысле слова только человек может быть предметом культуры, ибо он является единственным известным нам существом, обладающим изначальным побуждением к самоосуществлению. Его «возможности» представляют не просто покоящиеся силы для внешнего наблюдателя с его идеальными представлениями (для которого дикая груша является «возможностью» садовой груши). Тут возможности приходят к языку, а то, что вообще способна развить душа, заложено в нынешнем ее состоянии как нечто требующее, напирающее, как бы пронизанное невидимыми линиями развития. Даже если по своему содержанию эти линии фрагментарны и нечетки, то все же заметны: долженствование и способность к полному развитию неразрывно связаны с бытием человеческой души. Только в ней содержатся возможности развития, цели которого принадлежат телеологии ее собственной сущности. Но эти цели недостижимы для простого роста изнутри, который мы называем естественным — в какой-то точке они требуют техники, соразмерного им метода.

Когда мы говорим о «культивировании» низших организмов, растений и животных — для неорганических сущностей употребление этого слова было бы уже непозволительно — то здесь явственно присутствует перенос по аналогии, имеющейся между людьми и другими организмами. Даже если то состояние, к которому привела это существо культура, заложено в нем и достижимо его собственными силами, то в собственном смысле оно никогда не заложено в его существовании. В естественном состоянии оно никогда не является как бы внутренней активностью, ведущей к самоосуществлению, как это происходит в случае человеческой души.

Но тогда нам снова нужно сузить понятие культуры. Даже если она является осуществлением человека, то далеко не каждая такая реализация будет культурой.

Развитие души может совершаться через внешнее влияние или через отношение с трансцендентными силами, посредством непосредственной этической, эротической, суггестивной связи с другими личностями. Такое развитие не под-

водится под понятие культуры. Религиозный порыв, нравственная самоотдача, преданность личности каким-то лишь ей свойственным задачам и способам существования, — все это ценности, прорастающие в душе из инстинктивной гениальности или работы над собой. Тут исполняется заложенное в понятии культуры: личностные способности развиваются от естественной своей стадии к вершинам, причем лишь вмешательство высших энергий души ведет эти силы по направлению к личности и ее идее — но именно поэтому понятие культуры становится излишним.

Ведь к культуре относится и то, что человек в таком развитии вовлекает в себя *нечто ему внешнее*. Конечно, «культурированность» есть душевное состояние, но такое, что оно достигается использованием целесообразно сформированных объектов.

Эту внешность и объективность не следует понимать в пространственном смысле. Манера поведения, утонченность вкуса в суждениях, нравственная тактичность, делающие индивида желанным членом общества, — все это культурные образования, которые ведут индивида к самому себе через лежащие за его пределами реальные и идеальные сферы. Но это не чисто имманентный процесс, поскольку он совершается во взаимоуравновешивании и телеологическом переплетении субъекта и объекта. Там, где нет вовлечения объективного в процесс развития субъективной души, там, где она не проходит через него, как через средство и стадию на пути к своему осуществлению, к самой себе, там могут реализовываться наивысшие ценности, но это не будет путем культуры в ее собственном смысле. Поэтому нам понятна причина того, что предельно погруженные в себя натуры, обходящиеся своей душой в поисках самоосуществления, содрогаются при любом выходе к внешнему и могут ненавидеть культуру.

Необходимая двойственность элементов в понятии культуры не менее очевидна с объективной стороны. Мы привыкли обозначать как культурные ценности большие ряды художественных, нравственных, научных и хозяйственных произведений. Быть может, таковыми они и являются; но они таковы не по своему чисто предметному, так сказать, своему автономному значению. Культурная значимость отдельного произведения не соответствует тому значению, которое оно получает в ряду, построенному согласно понятию данной предметной области. Скажем, творение искусства относится к совершенно различным рангам и нормам, когда оно рассматривается в категориях

и рядах истории искусства или эстетики, или когда вопрос стоит о его культурной ценности.

В то время как любой из этих больших рядов выступает как конечная цель для себя самого — так что любое отдельное произведение есть образ одной общей ценности — то при перестановке в культурный ряд все может обрести совсем иной вид с точки зрения ценности для целостного развития индивида или их суммы. Находясь на своей почве, все эти ценности противятся перемещению в культурный ряд: художественное творчество задается лишь вопросами о реализации своих чисто художественных требований; научное исследование стремится только к верности своих результатов; хозяйственное производство направляется только целесообразностью и рентабельностью продукта. Выходя за пределы своего «естественного» развития, эти внутренние и внешние образования становятся телеологическими и тем самым получают возможность функционировать в качестве культурных ценностей. Но в своей автономной предметности они таковыми еще *не являются*, поскольку подлежат идеалам и нормам, касающимся исключительно объективного их содержания, но не требованиям центра их личности. Только в последнем случае возникает дальнейший вопрос о том, что они собой представляют для развития личности, т.е. как культурные ценности. Поэтому достигнутая ими высота в мире культурных ценностей никоим образом не совпадает со специфическими требованиями, предъявляемыми им предметным интересом, составляющим только одну сторону нашего существа. Они могут отлично служить нашим частным целям, но давать очень мало для нашего целостного существования, для развития нашего Я. И наоборот, они могут быть несовершенными и малозначащими с вещественной, технической точки зрения специфической провинции сущностей, но при этом достигать того, в чем нуждается все наше существо, — гармонии, таинственного единения за пределами всех потребностей и сил.

«Единство» вообще представляется нам только как взаимодействие и динамическое взаимопереплетение, связь, равновесие многого. Такова и точка единения в нас самих: ее внутреннее значение и сила реализуются в культурном процессе путем вовлечения в себя возвышенных и совершенных объектов. Это означает, что отдельные стороны нашего существования находятся в тесном взаимодействии, где каждая несет в себе другую, где все жизненные силы гармонически уравнивают друг друга в постоянном взаимооб-

мене. От того, что мы многое умеем или знаем, мы еще не культивируемся. Специализация не станет культурой, каких бы высот она ни достигала в разработке объективных содержаний. Культура появляется только там, где эти односторонние совершенства упорядочиваются в целостности души, где уравнивается разноголосица элементов, поднимающихся на более высокую ступень. Короче говоря, когда все эти совершенства способствуют реализации единого целого. Такова мера, по которой мы можем судить о том, насколько все эти свершения и восприимчивости, определяемые категориями предметных, специализированных рядов, не смешиваясь с другими, подпадают по своему содержанию под категорию культуры, т.е. служат развитию нашей внутренней *тотальности*.

Такое разделение делает очевидным парадоксальный факт: чем выше свершения в различных областях (свершения прежде всего личностного порядка в искусстве, религии, умозрении), тем больше убывает их *культурная* ценность. Самые впечатляющие творения и мысли настолько захватывают нас, удерживают содержанием в своей сфере, что их культурное значение остается где-то позади. Они противятся сотрудничеству со всеми другими ценностями при вовлечении в нашу сущность. В своей провинции они слишком сильно чувствуют себя господами, чтобы войти в категорию слуг, а именно таковыми они должны считаться в качестве факторов культуры, средств образования душевного целого.

Яснее всего мы видим это по тем произведениям культуры, в которых прямо выражается личностная жизнь. Чем дальше произведение отходит от субъективной завороченности ее творца, чем оно объективнее, упорядоченнее, тем больше его специфически *культурное* значение, тем легче ему стать общедоступным средством для формирования множества индивидуальных душ.

Тут дело обстоит так же, как в случае «стиля» в художественном творчестве. Когда речь идет о великом творении искусства, в котором суверенная душа нашла свое неповторимое выражение, то нам не приходит в голову вопрос о стиле. Ибо стиль является *всеобщим* способом выражения, соединяющим многочисленные экспрессии, — это отделимая от содержания идеальная форма. В величайших произведениях искусства, однако, общий фундамент и особенность формы становятся таким уникальным откровением, что в производимом им впечатлении все роднящее его с другими отходит на второй план. Оно тре-

бует принятия как целиком в-себе-сущее, а не как пример какого-то общего стиля.

Сколь бы значительным ни было действительное культурное развитие всего поистине великого и личностного, для категории культуры они не являются чем-то первостепенным. Эта категория относится, скорее, к более общим по своей сущности, более безличным творениям, которые объективируются на большем расстоянии от субъекта, а потому в некоем «самоотречении» делаются остановками на пути душевного развития.

Поскольку культура по своему жизненному содержанию есть особым образом затянутый узел, в котором переплетаются субъект и объект, то имеют право на существование два толкования этого понятия. В качестве объективной культуры можно обозначить те вещи, которые в своей разработке, в своем подъеме, свершении ведут к самоосуществлению души, либо представляют собой те отрезки пути, по которому индивид или общество должны идти к более возвышенному существованию. Под субъективной культурой я подразумеваю достигнутую меру развития личностей, а потому объективная и субъективная культуры только в переносном смысле являются изначально координированными понятиями. А именно там, где речь идет о совершенствовании сущностей, наделенных собственными влечениями, руководствуясь идеей о выходе их развития за пределы чисто природного процесса. Способствующая этому человеческая сила предстает здесь как средство для данной цели. Говоря о культивировании вещей, окружающих предметов, мы переворачиваем действительный культурный процесс, разыгрывающийся в человеке. Этому процессу приравнивается развитие вещей, словно оно само по себе является телеологическим, тогда как сам процесс разделяется на естественную и телеологическую стадии, где последняя, как нечто самодостаточное и окончательное, отдается вмешательству человеческого деяния — носителю такого подъема или отрезку на этом пути.

В более точном смысле, однако, эти два употребления понятия культуры совсем не аналогичны. Субъективная культура — это господствующая конечная цель, а ее мера является мерой участия душевных процессов во всех этих объективных благах и совершенствах. Конечно, субъективной культуры не существует без объективной, поскольку развитие или состояние субъекта лишь настолько является культурным, насколько субъект подключает к своему жизненному пути перерабатываемые им объекты. Более того, объективная культура может обрести отнесенность самостоятельность по отношению к субъективной

культуре, поскольку в ней «культивируются», т.е. создаются культивируемые объекты, значение которых лишь отчасти востребуется субъектами. В эпохи всеобщего развития и разделения труда культурные достижения разрастаются в самосущие ряды, вещи делаются все совершеннее, духовнее, целесообразнее по внутренней логике предметов, что не сопровождается таким же культивированием субъекта. Он и не может возрасти в той же степени, как все расширяющаяся объективная область вещей, разделенная между бесчисленными ее работниками. Историческое развитие идет ко все большей дифференциации предметных достижений культуры, равно как и к многообразию культурных состояний индивидов. Диссонансы современной жизни — в особенности все то, что связано с техникой в различных областях, и с одновременным недовольством техникой, — проистекают по большей части из того, что вещи становятся все более культивируемыми, тогда как человек все менее способен обрести совершенство субъективной жизни с помощью совершенствования объектов.



# Изменение форм культуры

**М**арксова схема экономического развития, согласно которой в каждый исторический период экономические силы создают соразмерную им форму производства, в рамках которой они, однако, разрастаются до такой степени, что в ней уже не умещаются, но взрывают ее и создают новую форму, — эта схема далеко выходит за пределы одной лишь хозяйственной области. Между текущей вперед, распространяющейся со все большей энергией жизнью и застывшими в тождестве формами ее исторического выражения неизбежен конфликт. Он проходит сквозь всю историю культуры, хотя зачастую остается неявным. Но в настоящее время он видится мне разворачивающимся в большом числе культурных форм.

Когда к концу прошлого столетия получил распространение натурализм в искусстве, то это было признаком того, что господствовавшая классическая форма искусства уже не вмещала в себя стремящуюся вовне жизнь. Появилась надежда на то, что это искусство может воспринять непосредственные, не тронутые человеческими намерениями образы жизненной действительности. Но натурализм также не смог удовлетворить эти нужды, как на то не способен сегодняшний экспрессионизм, замещающий непосредственную образность предмета душевным процессом и столь же непосредственным его проявлением. Поскольку внутреннее движение продолжается во внешнем творении, так сказать, без оглядки на собственную форму и объективно значимые нормы, то считалось, что жизнь, наконец, обрела полностью соразмерный ей язык, не изолганный никакими внешними ему формами. Но вновь оказалось, что по своей сущности наша внутренняя жизнь всегда выражается только в формах, всегда обособленных и в какой-то мере самостоятельных по отношению к создавшей их душевной динамике. Творческая жизнь надолго созидает нечто уже не являющееся жизнью, в чем она замирает, что противостоит ей по собствен-

ному праву. Она не может выразиться иначе, чем в формах, сущих и нечто для себя значащих, независимо от жизни.

Это противоречие является подлинной трагедией культуры. В благословенные эпохи гению удается придать гармоническую форму бьющим изнутри источникам жизни, хотя бы на время удержать в ней жизнь таким образом, что форма не застывает во враждебной жизни самостоятельности. Но в большинстве случаев такое противоречие неизбежно, и там, где проявление жизни, чтобы избежать противоречия, так сказать, предлагает себя в своей свободной от формы обнаженности, вообще не получается ничего разумного — не экспрессия, но бессвязная речь. На месте противоречивой и затвердевшей в своей чуждости единой формы возникает лишь хаос атомизированных частичных форм. К таким крайним выводам из нынешнего положения искусства приходит футуризм: страстное стремление жизни к слову, которому уже тесны традиционные формы, не находит новых форм, а потому отрицает форму вообще (либо пользуется тенденциозно-заумными формами). Чтобы избежать противоречия, футуризм вступает в противоречие с самой сущностью творчества. Вероятно, нигде с такой силой, как в многочисленных проявлениях футуризма, не дает о себе знать то, что созданные жизнью для обитания в них формы сделались для нее тюрьмой.

Трудно определить, что в этом смысле происходит с религией, поскольку самое важное здесь свершается не в видимых проявлениях, но в глубинах души. Поэтому можно не касаться вопроса о том, насколько христианство остается той формой, в которой религиозная жизнь находит достаточное свое выражение. Можно указать лишь на существование кругов, религиозные потребности которых отворачиваются от христианства. Нигде здесь мне не удавалось найти действительно жизненных образов, которые, если не брать целиком индивидуальные комбинации, могли бы стать выражением религиозной жизни. Общей культурной ситуации соответствует, скорее, отрицание всякой оформленности религиозной жизни — в тех же кругах преобладает притягательность внеконфессиональной мистики. В ней религиозная душа ищет непосредственного переживания: то она без всякого посредника, без оформленной догмы, так сказать, нагая и одинокая, стоит перед своим Богом; то самое представление о Боге кажется неподвижным препятствием, и душа испытывает подлинное религиозное чувство по отношению к собственной жизни, воспринятой метафизически и не вмещающейся ни в одну форму веры. Аналогично указанному

выше футуризму, эта совершенно лишенная образа мистика характерна для исторического момента, когда внутренняя жизнь уже не может выступать в прежних своих формах. А так как новых, более соразмерных себе, она не создала, то хочет обойтись вообще без формы.

В философии этот кризис зашел дальше, чем обычно это признается. Основные понятия и методы, выработанные со времен классической Греции, превратились в материал мира, из которого формируются философские картины мира, причем все, что из этого материала можно вылепить, уже реализовано. То стремление, выражением которого была философия, движется в согласии с целями и потребностями, которые этому стремлению уже не отвечают. Если знамения нас не обманывают, можно сказать, что весь аппарат философии сделался оболочкой, в которой уже нет жизни.

Показательным мне кажется в этом смысле один тип явлений. Каждая категория философии имеет своей задачей собирание в абсолютное единство расколотой и хаотической полноты существования; но рядом с каждой такой категорией стоит или возникает другая, ее исключаящая. Эти фундаментальные понятия выступают парами, как бы требующими решения альтернативами. То, что отрицается одним понятием, по необходимости подпадает под власть другого: есть «да» и «нет», третьего не дано. Таковы противоположности конечности и бесконечности мира, механизма и телеологии, свободы и причинности, явления и вещи в себе, абсолютного и относительного, истины и лжи, единого и многого, ценностного прогресса и застоя в человеческом развитии.

Мне кажется, что большая часть этих альтернатив уже не дает нам пространства для их неопределимого решения, что само содержание, для которого требуется решение, не входит с необходимостью в одно или другое понятие. Мы чувствуем несообразную узость этой логики понятий, а ее решения крайне редко исходят из уже обнаруженного третьего, но своими неизменными требованиями оставляют незаполненные пустоты. Происходит накопление специальных проблем, которые поначалу выступают как общая, пока лишь негативно обозначившаяся тенденция, в которой заявляет о себе глубокий кризис философии. О некоторых из этих проблем я здесь попробую коротко рассказать.

В определениях воли согласно свободе или необходимости были исчерпаны, кажется, все аргументы в пользу одного или другого решения, но вопрос остается по-прежнему открытым.

Рядом с теоретически установленной детерминированностью стоит бесспорное чувство неокончателъности такого суждения, оппозиция со стороны какой-то внутренней реальности. В последнее время это чувство вновь стало сгущаться вокруг теоретического утверждения свободы. Но это утверждение удовлетворяется указаниями на то, что механическая необходимость не касается нашей воли — и это указание принимается за доказательство свободы. С учетом немалых сомнений по поводу такого доказательства свободы мы можем спросить: является ли эта альтернатива вообще непрременной? Разве не может воление протекать в форме, которая стоит по ту сторону этого «или-или» и для которой у нас просто нет теоретического выражения? Великое кантовское решение кажется более чисто умственной возможностью, чем выражением действительного внутреннего движения, которое и составляет проблему. Когда Кант разделил необходимость и свободу на два различных слоя существования — необходимость в мире явлений опыта, свобода как непознаваемое в-себе нашей экзистенции, — то он преодолел их конкуренцию в нашем субъекте, но сам субъект ничего не знает о таком совершенно проделанном разрезе, он не ведает, где этот разрез проходит, откуда возникает сама проблема. По существу, дуализм «Я-явление» и «Я-в-себе», с помощью которого удовлетворяются оба притязания, не столько решает, сколько обходит проблему стороной. Ведь жизнь, которая не находит себе выражения ни посредством причинности, ни посредством свободы, есть нечто единое, а проблемы и конфликты, происходящие из единого, не решаются *itio in partes*<sup>\*</sup>. Для Канта с его логико-понятийными интересами первома-терией проблемы были, скорее, понятия свободы и необходимости, чем породившая их жизнь. Поэтому он без сожалений раскрыл жизнь пополам, чтобы прикрыть полученным нарядом борьбу понятий. Но мне кажется, что этот выстроенный с двух сторон мост стал хрупким, а с места разлома поднимается требование или просто предвосхищение того, что сущностная форма нашей воли есть нечто лежащее по ту сторону как необходимости, так и свободы; это нечто третье, недоступное для данной альтернативы.

Столь же недостаточным мне кажется противопоставление единого и многого, когда оно применяется при истолковании живого одушевленного организма. Дуализм тела и души, для которого и грубейшие, и утонченнейшие формы принадлежат в

---

\* По частям (лат.).

конечном счете всегда двум сущностно различным «субстанциям», можно считать уже преодоленным. Но умозрительные рассуждения, выводящие и тело, и дух из некоего «единого» бытия, дающего им общий фундамент, также не дали сколько-нибудь убедительной картины этого «единого». Они свидетельствуют лишь о том, что двойственность стала невыносимой. Наверное, можно сказать, что есть одна жизнь, биениями которой создаются телесные и душевные экзистенции. Но тем, что эта жизнь представляет собой внутреннее единство, еще немного сказано, так же как из понятия *единого* мира еще не следует, должен ли он мыслиться монистически или плюралистически. Когда два взаимоисключающих понятия претендуют на определение предмета, то есть, строго говоря, только два возможных решения. Объективное решение открывает в самом предмете двойственность существования — две стороны, два значения, так что каждое из двух противостоящих понятий беспрепятственно находит себе применение. Субъективное решение оставляет предмет в нетронутом единстве и объявляет оба притязающих на него понятия различными точками зрения, способами рассмотрения. Оба этих решения снимают конкуренцию понятий, но проблема тут чаще всего не столько решается, сколько обходится стороной; к таким проблемам относится и вопрос о том, представляет ли собою телесно-душевный феномен единое или двойственное.

Трудность заключается здесь в том, что отрицание двойственности логически кажется оставляющим только возможность единого, а это не соответствует действительной картине феномена. Сказав, что мы рассматриваем человека как единство телесного и духовного, мы еще ничего не сказали. Художнику удастся изображение в едином образе одушевленного тела человека, но для мысленного представления телесное и душевное столь далеки друг от друга, что понятие единства остается просто словом, схемой, в которой они только рядопологаются, не преодолевая своей внутренней чуждости. Я склоняюсь к тому, что двойственное и единое не являются соразмерными выражениями этого отношения, что для него мы вообще не располагаем понятийными формулировками. И это весьма показательно, поскольку единство и дуальность логически столь противоположны, что любое отношение элементов с необходимостью достается одному из них, если отрицается другое. Но и эта альтернатива сделалась для нас хрупкой, она, так сказать, сослужила свою службу, и для сущности жизни, пока она остается одновременно телесной и душевной, нам требуется фор-

мальное выражение. Но о нем мы пока что ничего не можем сказать — кроме того, что оно будет третьим, лежащим за пределами видимой и доныне принудительной альтернативы.

Нигде с такой остротой и ясностью не выступает недостаточность наших средств духовного выражения жизненных содержаний, как в этом отказе прежде логически значимых альтернатив служить при настоятельной необходимости какого-то еще неформулируемого третьего. То, что мы хотели бы выразить, уже не помещается в эти формы, но взрывает их и стремится к новым: они остаются пока лишь догадками или расплывчатой фактичностью, возмещаемой потребностью или поисками наугад своего таинственного настоящего.

# Кризис культуры

**К**аждый, кто говорит о культуре, должен ограничить для своих целей многозначность этого понятия. Я понимаю под культурой то совершенство души, которого она достигает не непосредственно сама, как это происходит в религиозном чувстве, в нравственной чистоте, в творчестве, а обходным путем через образования духовно-исторической деятельности рода: путь субъективного духа в культуру идет через науку и формы жизни, через искусство и государство, профессию и знание мира, путь, на котором он возвращается к самому себе, но достигшим большей высоты совершенства.

Поэтому наши действия, которые должны дать нам культуру, связаны с формой *целей* и *средств*. Однако этот образ действий расщеплен на бесчисленные отдельные направления. Жизнь составляется из действий и созиданий, общность направленности которых существует, но может быть познана лишь в небольшой степени.

Связанные с этим разорванность и сомнительность достигают своей высшей точки из-за того обстоятельства, что ряд средств для наших конечных целей, «техника» в широком смысле, беспрерывно удлиняется и уплотняется. Эта конечная необозримость рядов целей и средств создает имеющее громадное значение явление, вследствие которого некоторые промежуточные звенья в этих рядах превращаются для нашего сознания в конечные цели: неисчислимо многое представляется нам, пока мы к нему стремимся, и многое, даже после того, как мы его достигли, окончательным удовлетворением нашей воли, тогда как фактически оно является лишь промежуточным пунктом и средством для достижения наших действительных целей. Нам необходимо это акцентирование внутри наших устремлений, ибо при их пространности и переплетенности мы полностью лишились бы духа, если бы импульсом нам служи-

ла Бог вещь сколь далекая от нас подлинная конечная цель. Огромный, интенсивный и экстенсивный, рост нашей техники, которая отнюдь не есть только техника в материальной области, втягивает нас в сеть средств и средств этих средств, которая все больше отдаляет нас от наших подлинных конечных целей. В этом состоит громадная внутренняя опасность всех высокоразвитых культур, т.е. эпох, в которых вся сфера жизни покрыта максимумом надстроенных друг над другом средств. Возвышение ряда таких средств до конечных целей как будто делает это положение психологически выносимым, но в действительности придает ему еще большую бессмысленность.

На той же основе развивается другое внутреннее противоречие культуры. Объективные образования, в которых нашла свое выражение творческая жизнь и которые затем вновь воспринимаются душами и приносят в них культуру, обретают самостоятельное, определяемое каждый раз их *фактически* условиями развитие. В содержание и темп развития промышленности и науки, искусства и организаций втягиваются субъекты, безразличные или находящиеся в противоречии к требованиям, которые они должны были бы ставить ради своего собственного совершенствования, т.е. культуры. Объекты, несомые культурной жизнью и несущие ее, следуют, чем они утонченнее и в своем роде совершеннее, тем более имманентной логике, которая отнюдь не всегда настолько соответствует возвращающемуся в себя развитию субъектов, как того требует смысл всех образований культуры. Нам противостоят бесчисленные объективации духа, произведения искусства и социальные нормы, институты и познания, подобно управляемым по собственным законам царствам, притягивающие на то, чтобы стать содержанием и нормой нашего индивидуального существования, которое в сущности не знает, что с ними делать, и часто воспринимает их как бремя и противостоящие ему силы.

Однако не только эта качественная чуждость стоит между объективной и субъективной сторонами высоких культур, но между ними стоит и количественная неограниченность, с которой книга следует за книгой, открытие за открытием, художественное произведение за художественным произведением, — своего рода формальная неограниченность, предстающая перед индивидом с притязанием быть воспринятой им. Он же, будучи определен в своей форме и ограничен в своей способности восприятия, может удовлетворить этому во все менее полной мере, хотя все это его как-то касается.

Так возникает типично проблематичное положение совре-



менного человека — чувство, что его как бы подавляет это количество элементов культуры, поскольку он не может ни внутренне их ассимилировать, ни просто отклонить их, так как они потенциально принадлежат к сфере его культуры. В результате то, что можно назвать культурой вещей, предоставленное своему собственному ходу развития, получает громадную сферу распространения, вследствие чего интересы и надежды все больше обращаются в эту сторону, оттесняя как будто значительно более узкую, значительно более конечную задачу общения индивидуальных субъектов к культуре.

Таковы, следовательно, две серьезнейшие опасности зрелых и перзрелых культур. Они, с одной стороны, состоят в том, что средства жизни превосходят по своему значению ее цели и тем самым множество средств присваивает себе психологическое достоинство конечных целей; с другой стороны, объективные образования культуры обретают самостоятельное, повинующееся чисто фактическим нормам развитие и тем самым становятся не только глубоко чуждыми субъективной культуре, но и прогрессируют с такой быстротой, что она догнать их не может. К этим двум основным мотивам и их разветвлениям сводятся, как мне представляется, все те явления, с которыми уже в течение известного времени связывается чувство близящегося кризиса нашей культуры. Вся гонка, ненасытность и жажда наслаждений нашего времени — лишь следствия и проявления реакции, вызванные тем, что личных ценностей ищут в той сфере, в которой их вообще не бывает: то, что успехи в технике прямо оцениваются как успехи в области культуры, что в области духа методы часто рассматриваются как нечто священное и считаются более важными, чем содержания и их результаты, что жажда денег значительно превосходит жажду вещей, способом приобретения которых они являются, — все это свидетельствует о постепенном вытеснении целей средствами и путями...

Я не осмеливаюсь уверенно утверждать, что в первой группе явлений в этой патологии культуры — в отставании совершенствования людей от усовершенствования вещей — наблюдаются признаки возможного исцеления. В этом состоит, вероятно, трагедия культуры, неразрывно связанная с ее сущностью; ибо поскольку она означает, что развитие субъектов идет через развитие мира объектов, поскольку последний способен к безграничному совершенствованию, ускорению и распространению, тогда как способность субъектов неизбежно остается односторонней и ограниченной, я не вижу в принципе возмож-

ности предотвратить возникновение бессвязности, одновременно неудовлетворенности и пресыщения...

Эти приведенные здесь опасности соединяются как в общем симптоме в том, что все названные области культуры развивались во взаимной независимости и чуждости, пока в последние годы не стали вновь заметны общие единые течения. В этом причина часто подчеркиваемого *отсутствия стиля* в наше время. Ибо стиль — это всегда следование общей форме, которая придает ряду различных по своему содержанию созиданий общий характер. Чем больше дух народа — ради краткости я пользуюсь этим сомнительным выражением — окрашивает в характерном для него единстве все проявления своего времени, тем более мы видим в нем определенный стиль. Поэтому предшествующие века, которые еще не были столь обременены полнотой гетерогенных, ведущих в разные стороны традиций и возможностей, обладали большим стилем, чем современность, когда во множестве случаев отдельная деятельность осуществляется как бы в оторванности от любой другой. В этом, впрочем, в последнее время, быть может, после *Ницше*, появляются признаки некоторого изменения. Создается впечатление, будто понятие *жизни* проникает в самые разнообразные области и начинает придавать единый ритм биению их пульса...

На большее же мы перед лицом последних парадоксов нашей культурной жизни вообще надеяться не можем. Они носят такой характер, будто ведут нас к кризису, а тем самым к беспредельной разорванности и мраку. Что средства получают значимость конечных целей, а это полностью нарушает порядок внутреннего и практического бытия; что объективная культура развивается в такой степени и в таком темпе, когда она все больше обгоняет развитие субъективной культуры, в которой только и состоит смысл совершенствования всех объектов; что отдельные разветвления культуры направляются во взаимном отчуждении в разные стороны, что их всех ждет, собственно говоря, судьба вавилонской башни, а их глубочайшей ценности, состоящей именно в связи отдельных частей, грозит уничтожение, — все это противоречия, которые неотделимы от развития культуры как таковой. При их полной последовательности они привели бы это развитие к точке крушения, если бы позитивная, смысловая сторона культуры не противопоставляла им противоположные импульсы, если бы с совершенно неожиданных сторон не приходили останавливающие их действие силы, которые — часто дорогой ценой — на время восстанавливают уходящую в ничтожество и распадающуюся жизнь культуры...

Можно, конечно, как было сказано, определить как принципиальную, возвышающуюся над всеми единичными содержаниями формулу, устанавливающую судьбу достигшей большой высоты культуры, то, что культура — это постоянно сдерживаемый кризис. Это означало бы, что она стремится превратить жизнь, из которой она возникает и для служения которой она предназначена, в нечто бессмысленное и противоречивое, против чего все время восстает фундаментальное, динамическое единство жизни, заставляя чуждую жизни, уводящую жизнь от нее самой, объективность вновь подчиниться источнику самой жизни. Мы стоим в этой эпохе на вершине истории потому, что распад и отклонение культурного существования достигли известного *максимума*, против чего жизнь восстает в этой войне с ее унифицирующей, упрощающей, концентрирующей на определенном смысле силой; Пусть это даже не больше, чем волна в необозримом потоке человеческой жизни, — до такой высоты, такой широты трение ее сил эту жизнь еще не возносило. Потрясенные, мы стоим перед такими измерениями, которые бесконечно далеко уводят этот кризис от взора отдельного человека, делая его вместе с тем близким и понятным нам; ибо в каждом из нас этот кризис, сознаем ли мы это или нет, является кризисом собственной души.

# Конфликт современной культуры

**К**ак только жизнь возвысилась над чисто животным состоянием до некоторой духовности, а дух, в свою очередь, поднялся до состояния культуры, в ней обнаружился внутренний конфликт, нарастание и разрешение которого есть путь обновления всей культуры<sup>1</sup>. О культуре мы можем говорить только тогда, когда творческая стихия жизни создаст известные явления, находя в них формы своего воплощения; явления эти принимают в себя набегающие волны жизненной стихии, придавая им содержание и форму, порядок и предоставляя им известный простор. Таковы общественное устройство, художественные произведения, религии, научные познания, техника, гражданские законы и многое другое. Но все эти порождения жизненных процессов имеют ту особенность, что уже в момент их возникновения они обретают некую устойчивость в беспокойном ритме жизни, ее приливах и отливах, ее постоянном обновлении, неизменном расщеплении и воссоединении и начинают существовать сами по себе, независимо от нее. Они лишь оболочка, скорлупа для творческой стихии жизни и для ее набегающих потоков. Но жизнь быстро выходит из этих поставленных ей пределов, не находя в них достаточного простора. Явления, о которых идет здесь речь, имеют свою особую логику и закономерность, особый смысл и способность сопротивления в своей разобщенности и самостоятельности по отношению к духовной динамике, их создавшей. В момент своего возникновения они, быть может, соответствуют жизни, но по мере раскрытия последней постепенно застывают, становятся ей чуждыми и даже враждебными<sup>2</sup>.

В этом и заключается, в сущности говоря, конечная причина того, что культура имеет свою историю. Если одухотворенная жизнь беспрерывно порождает подобные явления, законченные в самих себе и претендующие на длительность, более того, на вневременность, то их можно назвать *формами*, в которые об-

лекается жизнь, неким необходимым способом ее самовыявления, без которого не может быть духовной жизни как таковой. Но сама жизнь стремится неустанно вперед, и в своем беспокойном ритме, в каждом новом содержании созданных ею форм она вступает в контраст с постоянством бытия этого содержания и его претензий на вневременность. Жизненные силы то в медленном, то в ускоренном темпе разрушают каждое осуществленное культурное явление. Как только оно достигает полного развития, в его недрах начинает формироваться следующее, предназначенное в короткой или длительной борьбе заменить первое.

Предметом истории в самом широком смысле является эволюция культурных форм. Таков круг внешних явлений, изучением которых ограничивается история как эмпирическая наука, выясняющая в каждом отдельном случае конкретных носителей этой эволюции и причины последней. Скрытый смысл упомянутой эволюции заключается в том, что жизненная стихия, беспокойная в своем вечном движении, ведет постоянную борьбу с продуктами собственной деятельности, отверделыми ее остатками, противящимися ее напору. Но так как ее внешнее бытие может осуществляться лишь в определенных формах, то весь этот процесс представляется нашему сознанию как процесс зримого вытеснения старых форм новыми. Непрерывная изменчивость содержания отдельных культурных явлений и даже целых культурных стилей есть осязаемый результат бесконечной плодovitости жизни, но одновременно и манифестация того противоречия, в каком неизменно находится вечное становление с объективной значимостью и самоутверждением форм. Жизнь движется от смерти к бытию и от бытия к смерти.

Такой характер исторического культурного процесса впервые был зафиксирован на материале наблюдений над историей мирового хозяйства<sup>3</sup>. Было отмечено, что экономические силы каждой эпохи создают формы производства, им соответствующие. Рабовладельчество и цеховой порядок, крепостничество и свободная продажа наемного труда и любые другие формы трудовой организации в исторический момент своего образования являлись адекватным выражением того, к чему данная эпоха стремилась и что для нее было достижимо. Однако в узких рамках действовавших норм и ограничений производились новые экономические силы, которые, не вмещаясь в поставленные им пределы, свергали с себя, то в медленно протекающих, то в бурных революциях, растущий гнет застывших форм, стремясь заменить их другим способом производства,

более соответствующим характеру этих новых экономических сил. Однако способ производства сам по себе как форма не обладает достаточной энергией, чтобы вытеснить другой, отживший способ производства. Сама жизнь — в данном случае в своей экономической структуре — с ее бурным стремлением вперед, с ее изменчивостью и дифференциацией — единственный источник сил для всего движения, но сама по себе она бесформенна и только через оформление обращается в феномен. Тем не менее эта форма, будучи по самой своей сути именно формой, в момент своего зарождения претендует на существование, независимое от пульсации самой жизни. Это более заметно в сферах чистой духовности, чем в экономике, и потому жизнь сразу становится к ней в скрытую оппозицию, внезапно проявляющуюся в разных областях нашего бытия и наших действий. Все это может в конце концов обратиться в общий недуг культуры, когда жизнь ощутит чистую форму как нечто навязанное ей извне и обнаружит стремление разрушить форму как *таковую*, поставить самое себя на ее место, чтобы проявить всю полноту собственных сил в их непосредственной чистоте. Тогда познание, оценки и явления будут казаться только неизбежными откровениями. Сейчас мы переживаем этот новый фазис старой борьбы — борьбы не только живых, жизнеспособных форм против старых, отмерших, но борьбы жизни против самого принципа форм. Моралисты, ценители доброго старого времени, люди строгого чувства стиля по сути совершенно правы, жалуясь на прогрессирующую «бесформенность» современной жизни. Однако они обыкновенно не замечают того, что происходит не только нечто достойное сожаления — отрицание традиционных форм — и что причиной смены этих форм является безусловно положительный инстинкт жизни. Но так как весь этот процесс, вследствие своей всеобщности, еще не доходит до той степени концентрации, при которой начинается новое формотворчество, то недостаток этот обращается в принцип, в борьбу против формы только потому, что она форма.

Подобное, пожалуй, возможно только в такую эпоху, когда культурные формы представляются исчерпанными, выглядят истощенной почвой, отдавшей все, что можно было дать, покрытой плодами прежней своей производительной силы. Обыкновенно полагают, что такой кризис имел место в XVIII столетии, но, во-первых, он наблюдался в течение значительно более протяженного промежутка времени, с эпохи английского Просвещения XVII в. до Французской революции, а во-вторых, за каждым новым переворотом стоял совершенно новый, вполне

определенный идеал — освобождение личности, господство разума над жизнью, прогресс человечества на пути к счастью и совершенству. А из этого идеала возникали очертания новых, подспудно подготовленных к появлению культурных форм. Никакого вырождения культуры, хорошо знакомого нам, старикам, наблюдавшим нарастание этого недуга, не происходило; в конце же концов этот недуг обострился настолько, что ни одна из новых форм уже не вступает в борьбу со старой, а жизнь во всех ее областях бунтует против самой необходимости быть втиснутой в какие-либо жесткие, устойчивые формы.

Предвестником этого состояния уже несколько десятилетий тому назад явилось то обстоятельство, что самому понятию жизни в философском истолковании мира стали придавать все возрастающее значение. Чтобы определить настоящее место этого явления в совокупности гуманитарно-исторического порядка, я начну издалека. В каждой большой культурной эпохе, имеющей свои типичные черты, можно уловить одну центральную идею, из которой проистекают все ее духовные движения и которая как будто является их конечной целью. Пусть дух времени господствует абстрактно даже над этим понятием или, напротив того, является идейным фокусом для всех движений эпохи, их смысл, их истинное значение для интеллектуальной жизни можно постичь лишь на известном историческом отдалении от них. Каждая такая центральная идея естественно разбивается на бесконечные варианты, встречает противоположные токи мысли, но тем не менее она остается «властителем дум» для каждой данной эпохи. Ее легко открыть и там, где высшее бытие, абсолют и метафизика действительности сливаются с абсолютными требованиями к нам самим и к миру. В этом, конечно, заключается логическое противоречие: то, что само по себе есть непреложная реальность, не нуждается в предварительной реализации, и относительно несомненного бытия, очевидно, нельзя сказать, что оно сначала должно быть, но всякое мировоззрение на известной высоте не смущается подобными логическими трудностями, и там, где встречаются обычно чуждые друг другу бытие и долженствование, можно с уверенностью сказать, что именно здесь — центральная точка всей системы мира<sup>4</sup>. Я только вкратце укажу, что именно для крупнейших эпох является такой центральной идеей. Для классического греческого мира это была идея бытия, единого субстанциального, божественного, отнюдь не пантеистически бесформенного, но данного и воплощенного в пластические формы. На ее место христианское средневековье поставило поня-

тие божества, источника и цели всей действительности, неограниченного властелина человеческого существования, однако требовавшего свободного повиновения себе и преданности. С эпохи Возрождения это высшее место в интеллектуальной жизни стало постепенно занимать понятие природы. Она представлялась, с одной стороны, безусловным, единственно сущим и истинным, а с другой — идеалом, который необходимо предварительно создать и осуществить, что в первую очередь относится к области художественного творчества, для которого единство сокровенной сущности жизни и высших ее ценностей — необходимое условие существования. XVII столетие концентрировало мировоззрение вокруг понятия законов природы как единственно непреложной данности, и век Руссо сконструировал на этой основе «природу» как идеал, абсолютную ценность, мечту и требование жизни. Вместе с тем в конце эпохи преобладающее значение получает центральное понятие личного Я, наделенного душой, и, с одной стороны, все бытие выступает как творческое представление сознательного Я, а с другой стороны, утверждение этого Я как личности, индивидуальности представляется абсолютным нравственным постулатом и, даже больше того, — метафизической целью мира. Весь XIX век при разнообразии своих духовных движений не выдвинул такой всеобъемлющей, господствующей идеи. Ограничиваясь исключительно человеком, XIX век создал понятие общества как подлинной реальности жизни, а индивидуум стал рассматриваться как простой продукт скрещения социальных сил или как фикция, подобная атому<sup>5</sup>. С другой стороны, именно теперь выдвигается *требование* растворения личности в обществе, так как подчинение ему есть нечто абсолютное, заключающее в себе нравственное и всякое иное долженствование. Лишь на пороге XX столетия широкие слои интеллектуальной Европы стали объединяться на новом основном мотиве мировоззрения: понятие жизни выдвинулось на центральное место, став исходной точкой и одновременно местом встречи, слияния действительности и всех оценок — метафизических, психологических, нравственных и художественных.

Какие отдельные явления этого общего уклона новейшей культуры находят благотворную почву в многообразной «метафизике жизни», чем объясняются их конфликты и трагедия, мы скажем в дальнейшем. Необходимо, однако, указать на то, как неожиданно подтвердилось мировое значение понятия жизни уже тем, что на нем объединились великие антагонисты Шопенгауэр и Ницше<sup>6</sup>. Шопенгауэр — первый философ Нового



времени, который не задавался вопросом о содержании жизни, идеях и состояниях, а размышлял исключительно о том, что такое жизнь и каково ее значение как жизненной стихии. То обстоятельство, что он не пользуется этим выражением, а говорит исключительно о воле к жизни или о воле вообще, не должно нас смущать. «Воля» — его ответ на вопрос о значении жизни как таковой, вне всякого спекулятивного выхождения из ее стихии. А это значит, что жизни недоступны никакой смысл и цели вне ее самой, ибо она повсюду сталкивается с проявлением воли в самых разнообразных видах.

Именно вследствие метафизической сущности жизни, заключающей ее только в своих собственных пределах, всякая цель может вызвать в ней только разочарование и бесконечные иллюзии. Ницше, исходя также из понятия жизни как единственной субстанции возможного содержания, видел ее смысл и назначение исключительно в ней самой, в постоянном подъеме ее творческой волны, в ее стремлении к полному проявлению сил, к красоте, и в том, что она растет *количественно*, бесконечно увеличиваясь в своей ценности. И как бы ни был глубок не поддающийся разумному объяснению контраст между пессимизмом и радостным утверждением жизни, обоих мыслителей занимает один вопрос, постановка которого отличает их от всех прежних философов: что значит жизнь и какова ее ценность? Задаться вопросами о познании, морали, личности, разуме, искусстве и Боге, счастья и страдании они могли только тогда, когда для них разрешена была первая загадка: решение ее заранее определяет весь дальнейший ход их мысли. Только самое понятие жизни придает всему смысл и меру, положительную и отрицательную ценность. В понятии жизни пересекаются два противоположных направления мысли, определяющих основные грани современной жизни.

Я попытаюсь теперь на примере некоторых явлений новейшей культуры — какой она складывалась до 1914 г. — показать решительное ее отклонение от прежних путей, когда жажда новых форм разрушала старые. Ныне же главный движущий мотив этой новейшей культуры состоит в принципиальной вражде против всякой формы вообще; причем мотив этот остается в силе даже в тех случаях, когда сознание — будь то мнимо или реально — движется к рождению неких новых образований<sup>7</sup>. Быть может, это только иное выражение того негативного обстоятельства, что в течение последних десятилетий мы живем уже вне всякого объединения какой-либо идеей, даже более того, — вне всякого господства идеи в противоположность сред-

невековью, имевшему свою церковно-христианскую идею, и Возрождению, видевшему в завоевании земной природы ценность, которая не нуждается ни в каком признании со стороны трансцендентных сил, или эпохе Просвещения XVIII столетия, жившей идеей всеобщего человеческого счастья, основанного на господстве разума, или великой поре немецкого идеализма, которая преобразила науку веянием художественной фантазии, а искусству стремилась научным познанием дать широкую космическую основу. Если задать вопрос современному представителю образованных кругов, под господством какой идеи он собственно живет, таковой, наверно, ответил бы какой-нибудь специальной ссылкой на свою профессию. Но едва ли нам пришлось бы услышать что-нибудь об идее культуры, захватывающей этих людей целиком и определенным образом господствующей и в их специальной деятельности. Своеобразная черта нашего времени по отношению к отдельным областям нашей культуры заключается в том, что жизнь в своей чистой непосредственности стремится воплотить себя в явлениях и, насколько это для нее вообще возможно, обнаруживает вследствие их несовершенства основной мотив, борьбу против всякой формы. Таким образом, отсутствует не только материал для органической идеи культуры, но даже самые явления, которые ей надлежало бы охватить, слишком многообразны, разнородны, чтобы допустить возможность такого их идейного объединения. Переходя к частностям, я выскажусь сначала о вопросах искусства.

Среди перекрещивающихся движений, совокупность которых называется футуризмом, только одно направление, а именно экспрессионизм, достигло известного внутреннего единства и эстетической выразительности. Если я не ошибаюсь, смысл экспрессионизма заключается в стремлении непосредственно проявить или, точнее, усилить в художественном произведении глубокую внутреннюю напряженность, взволнованность художника. Экспрессионизм избегает законченных форм, считая их чем-то извне данным, силами реальными или идеальными. Вот почему экспрессионизм отнюдь не стремится к воспроизведению реальной жизни ни в предельно объективном образе, ни, подобно импрессионизму, в мимолетно схваченном восприятии, ибо последнее также не есть чистое, только изнутри определяемое творчество художника, а нечто пассивное, производное; само же произведение, в основу которого оно положено, в свою очередь, являет собой смешение личных переживаний художника с чуждым, данным вовне. И как все по содержанию своему внесубъективное отвергается экспрессионистами,

ими также отрицается и оформление в более тесном смысле слова, диктуемое художнику или традицией, или методом, или каким-нибудь образцом, или твердо установленными принципами. Все это стесняет стихию жизни, стремящуюся творчески излиться из самой себя, и потому подчинение ее какой-либо форме только омертвило бы, лишило бы подлинности, исказило бы живую линию художественного произведения. Творчество экспрессиониста-живописца (равно как и творчество во всех прочих видах искусств, — с той лишь разницей, что применительно к ним сформулировать эту мысль гораздо труднее) в абсолютно чистом виде я хотел бы представлять себе таким образом, что душевные напряжения передаются непосредственно руке, держащей кисть, подобно тому, как жест выражает внутреннее движение, а крик — человеческую боль, и что эти душевные напряжения повинуются ей безраздельно, так что всякая созданная картина есть непосредственное отражение душевной жизни художника без примеси внешних или чуждых ей элементов. То обстоятельство, что картины экспрессионистов часто носят название каких-то объектов, с которыми они не имеют предметного сходства, конечно, может вызывать у нас недоумение, выглядеть ненужной натяжкой, но оно не столь нелогично, как это может показаться на основании прежних, традиционных артистических воззрений. Внутреннее напряжение, творческий порыв и взволнованность художника, которыми проникнуты произведения экспрессионистов, могут, правда, иметь своим источником потаенные и безымянные глубины души. Но они могут быть вызваны также и внешними объектами. Однако, между тем как до сих пор полагали, что художественный результат подобных внешних воздействий должен иметь морфологическое сходство с тем, из чего оно исходило (на эту предпосылку опирался весь импрессионизм), экспрессионизм от подобной точки зрения совершенно отказался. Он серьезно убежден в том, что причина и вызванное действие отнюдь не должны выражаться в одинаковых внешних формах и внутреннее динамическое отношение обоих не обязано иметь никаких внешне родственных черт. Так, например, зрительные впечатления от скрипки или человеческого лица могут вызвать в живописце такие движения души и порывы фантазии, которые, будучи преображены его художнической энергией, могут в конечном результате дать живописный образ, совершенно не похожий на исходный предмет созерцания.

Можно сказать, что художники-экспрессионисты на место «натуры» ставят «побудительный импульс», который приводит

в движение их внутреннюю жизнь, содержательно подчиняющуюся только себе самой. Как абстрактное выражение, определяющее всю реальную волевую линию, все это есть борьба жизни за свою самость, за самостоятельность своего бытия. Жизнь во всем, что она выражает, стремится выразить только самое себя и потому разрушает всякую форму, навязываемую ей другой действительностью во имя этой действительности или каким-нибудь законом во имя этого закона. Конечно, с точки зрения абстрактных понятий получившийся художественный образ тоже обладает формой. Но в художественном замысле это только необходимый внешний атрибут, он не имеет подобно форме всех иных художественных идеалов самостоятельного значения, выражаемого и воплощаемого творческой стихией жизни. Вот почему такое искусство безразлично к понятиям прекрасного и безобразного, связанным с проявлениями этих форм, так же, как и жизнь определяется не целью, а потоком движущих сил по ту сторону красоты и безобразия. Если же художественные произведения, полученные таким образом, не удовлетворяют нас, то это доказывает только, что новая форма еще не найдена, она не состоялась как явление и говорить о ней — преждевременно. Когда же художественное произведение воплотилось и творческий жизненный процесс покинул его, оказывается, что оно не имеет того самостоятельного смысла и ценности, каких мы требуем от произведения, объективно существующего, отделенного от своего творца, ибо жизнь, выражая только самое себя, точно из чувства ревности лишила его этого смысла. Быть может, именно в этом направлении мы и должны искать объяснение своеобразному увлечению искусством старинных великих мастеров, замечаемому с некоторого времени. В этих произведениях творческий дух жизни имеет такой суверенный смысл, настолько обогатился сам собой, что неизбежно вступает в конфликт с традиционной формой, приобретая для художественного произведения значение фатума. Сколь органичным и цельным ни являлось в своем духовном существе такое произведение, с точки зрения традиционных форм оно кажется часто внутренне бессвязным, несоразмерным, составленным из отдельных фрагментов. Но это — не старческая неспособность к формальному творчеству, не старческая немощь, а зрелость силы. Великий художник в период своего полного завершения так безраздельно выражает самого себя, что его произведения в смысле формы дают только то, что само по себе заключено в чистом потоке его жизни. Самая форма теряет свое автономное право по отношению к нему.

Конечно, принципиально вполне возможно, что какая-нибудь форма, совершенная как чистая форма, оказалась бы адекватным выражением жизненной стихии и прилегалась бы к ней органично, как кожа. У монументальных произведений, заслуживающих название классических, это безусловно так и есть. Мы наблюдаем здесь своеобразную структуру духовного мира, расширяющуюся далеко за пределы одного только искусства. Можно утверждать, что в искусстве проявляется нечто, находящееся за пределами художественных форм. В каждом великом художнике и каждом великом художественном произведении заключается нечто более глубоко объемлющее, быющее из потаенных источников, чем то, что оно дает в чисто артистическом смысле, но что им, искусством, воспринимается и определяет самый процесс художественного воплощения. Если это нечто в классических произведениях совершенно сливается с формой, то в других случаях, в которых оно положительно противоречит и даже разрушает самую форму искусства, чувственное восприятие этого «нечто», его осознание имеют характер чего-то отдельного, говорящего своим собственным языком. Таков тот внутренний рок, голос которого Бетховен хотел выразить в своих последних композициях. Здесь не только разрушена известная художественная форма, но она вообще подчинена чему-то иному, более объемлющему, идущему от другого измерения. То же и в метафизике. Ее цель — познание истины. Но в ней стремится высказаться нечто, лежащее за пределами нашего познания, и это более глубокое или только иное проявляется тем, что насилует правду как таковую, и утверждает нечто, полное противоречий и несомненно опровержимое. К числу типичных парадоксов духа, на которые, правда, пошлый оптимизм не считает нужным обращать внимание, принадлежит то обстоятельство, что иная метафизика не была бы столь истинной, как жизненный символ или как выраженное отношение человеческого типа к общности ему подобных, если бы она оказалась истиной как «познание». Быть может, и в религии есть нечто, что не есть «религия», нечто глубоко для нее потустороннее, и в результате каждая ее конкретная форма, в которой действительно заключается дух религии, разрушается, выражаясь в еретичестве и расколе. Что в каждом цельном создании творческой энергии человеческой души заключено больше, чем вмещает ее форма — а этим оно и отличается от всего произошедшего чисто механическим путем, — мы видим недвусмысленно только тогда, когда обнаруживается противоречие самой этой формы; быть может, не в таком крайнем выра-

жении, но во всей основной структуре здесь заключен мотив того интереса, который вызывает теперь искусство Ван Гога, ибо у него, больше, чем у других художников, ощущается то, что имеешь дело с в высшей степени страстной и выходящей за границы живописи натурой, бьющей из совершенно исключительной глубины, для которой талант живописца проложил лишь случайный канал, так как она могла столь же полно проявиться в практическом или религиозном, поэтическом или музыкальном таланте. Мне кажется, что именно эта горящая, ощущаемая во всей ее непосредственности жизненная стихия — которая лишь иногда выливается в ту или иную осязаемую форму и тем самым порождает ее же изнутри разрушающий контраст — есть то, что приковывает интерес широких кругов к Ван Гог. Что, с другой стороны, у части современной молодежи чувствуется тоска по совершенно абстрактному искусству, объясняется, видимо, тем, что жизнь в своем страстном стремлении выказать себя непосредственно, безо всяких прикрытий, легко запутывается в противоречиях и теряет меру. Необычайная подвижность жизненной стихии у юного поколения доводит эту тенденцию до абсолютной крайности.

Вполне, впрочем, понятно, что юное поколение более всего является выразителем охарактеризованного нами выше движения. Если, вообще говоря, все исторические моменты, стихия внешнего или внутреннего революционизма всегда находили опору у юных умов, то это особенно явственно сказывается теперь, в силу особого склада нынешнего юного поколения. Если старость с падением жизненной энергии сосредоточивается все более и более на *объективном* содержании жизни (которое после всего сказанного может быть названо ее формой), юношество более всего заинтересовано в самом *процессе* жизни. Оно стремится только изжить свои силы и избыток энергии, относясь довольно безразлично к предметам, на кои они направлены, и достаточно часто в своих увлечениях непостоянно. Это юношеское понимание жизни объективируется в известном направлении культуры, которая ставит во главу угла только самую жизнь и ее почти презрительное отношение ко всякой форме.

В пределах этих рассуждений мы доходим, наконец, и до твердого фундамента, на котором в значительной мере покоится вся наша художественная жизнь. Это стремление к *оригинальности*, коим одержима значительная часть нынешней молодежи. Стремление это, надо сказать, далеко не всегда объяснимо тщеславием и желанием быть чем-то сенсационным для

себя и для других. В лучших случаях в этом чувстве проявляется страстное желание выразить действительную сущность собственной жизни. Но уверенность в том, что это именно и есть его *собственное выражение*, кажется оправданной только тогда, когда к нему не примешивается ничего традиционного, вне его существующего. Ибо последнее есть уже нечто отвердвшее, объективная, находящаяся вне непосредственно творческого процесса форма, в которой подлинная жизнь, вливаясь, не только теряет свою подлинность, но подвергается опасности израсходовать свою *жизненную энергию* на нечто омертвевшее. В таких случаях надлежит спасать не столько индивидуальность жизни, сколько жизненную, т.е. жизнеспособную индивидуальность. Оригинальность эта, так сказать, *ratio cognoscendi*<sup>\*</sup>, дающая уверенность в том, что мы имеем дело с чистым выражением жизни, а не с формами, для нее внешне объективными и неподвижными, воспринявшими ее поток или, напротив того, влившимися в этот поток. Таков вообще, быть может, — ограничусь только намеком, — глубокий творческий замысел, лежащий в основе современного индивидуализма.

Я попытаюсь теперь показать подобные же устремления в новейшем философском учении, решительнее других порвавшим с исторически выраженными школами философии. Я назову его прагматизмом, так как этим именем окрещено популярное американское ответвление этой теории, которое я, впрочем, считаю наиболее поверхностным и ограниченным ее выражением. Независимо от этой, как и от всякой иной, до сих пор установленной, фиксации, для современного интереса к ней мне кажутся решающими следующие мотивы. Из всех особых областей культуры ни одна не является столь самостоятельной по отношению к жизни, столь автономной, столь отрешенной от всех волнений и страданий, индивидуализации и судеб жизни, как познание. Не только дважды два четыре или что сила притяжения двух материальных тел обратно пропорциональна квадрату расстояния между ними действительно всегда, независимо от того, знает ли об этом живой дух или нет, и находится вне всякой связи с изменениями, переживаемыми человеческим родом, но и различные, непосредственно связанные с жизнью моменты познания играют известную роль в ней именно потому, что они неподвластны всем ее волнениям. Так называемые практические знания суть, само собой разумеется, только нечто теоретическое, обращенное в практическую сто-

---

\* Основание познания (лат.).

рону лишь как бы задним числом, но, как всякое знание, они принадлежат идеальному миру истин, существующему по своим собственным законам.

Эта самостоятельность истины, во все времена за нею признаваемая, прагматизмом оспаривается. Всякое действие нашей жизни, внешней и внутренней — так рассуждает он, — основывается на известных понятиях, которые в случае своей правильности служат сохранению и улучшению нашей жизни, а в случае ложности — ведут нас к гибели. Так как все наши представления зависят от нашего психического строя и ни в коем случае не являются механическим отражением той реальности, среди которой протекает наша жизнь, то было бы невероятной случайностью, если бы наши представления, являющиеся результатом совершенно субъективного образа мыслей, привели бы к каким-либо желательным и предсказуемым последствиям именно в сфере этой реальности. Более вероятно, что среди бесчисленных представлений, определяющих наши поступки, признаются нами истинными те, которые динамически благоприятно действуют на жизнь, а те, которые вызывают обратные результаты, — ложными. Следовательно, нет никакой изначальной истины, независимой в своем существе, которая могла бы направлять поток нашей жизни по верному руслу, а наоборот: среди необозримых теоретических элементов, рождаемых потоком жизни и действующих в обратном порядке на самое ее течение, имеются и такие, которые соответствуют нашей воле к жизни, — случайно, можно было бы сказать, но без такой случайности мы бы не могли существовать, — именно их называют истинными, дающими возможность правильного познания. Не объект сам по себе и не суверенный разум определяет в нас самих истинность наших представлений, а сама жизнь, то в силу грубой утилитарности, то в силу своих глубоких духовных потребностей вырабатывающая в ряду наших представлений оценочную шкалу, один полюс которой мы считаем полной истиной, а другой — полным заблуждением. Я не буду ни излагать, ни критиковать это учение. Мне безразлично, право ли оно или не право, но для меня важно отметить, что оно создано в настоящее время и что оно лишает познание его давнишнего права считаться совершенно самостоятельным царством, управляемым собственными идеальными законами. Отныне познание обращается в элемент, тесно сплетенный с жизнью, питаемый ее источниками, управляемый совокупностью и единством его направления и цели, легитимизируемый ее фундаментальными ценностями.



Таким образом жизнь объявила свой суверенитет над до сих пор независимой и отдельной от нее областью. С более глубокой, мирообъемлющей точки зрения можно сказать, что формы познания своей внутренней консистенцией, своим самодовлеющим смыслом составляют некие устойчивые рамки или прочную канву для всего нашего миропредставления, растворяются в потоках жизни, податливые их изменчивым силам и направлениям, и не оказывают сопротивления, основываясь на своих собственных правах и на своем вневременном значении. Свое чистое выражение в качестве центрального понятия жизнь получает там, где она становится метафизическим изначальным фактом, существом всякого бытия, благодаря чему каждое явление обращается в пульсацию, в способ воплощения или стадию развития абсолютной жизни. Она возвышается всеобщим раскрытием жизни до степени духа и в виде материи нисходит обратно. И если эта теория на вопрос о познании отвечает «интуицией», по ту сторону всякой логики, без посредства разума проникающей в самое существо вещей и явлений, то это означает, что одна только жизнь в состоянии понять жизнь. Вот почему с этой точки зрения всякая объективность, *предмет* познания, должна быть обращена в жизнь, дабы процесс познавания, истолкованный как функция жизни, действительно был уверен в том, что перед ним совершенно пронцаемый для него и сущностно родственный объект. Если таким образом прагматизм растворял в жизненном потоке картину мира со стороны субъекта, то теперь то же самое совершилось со стороны объекта. От самой формы как мирового внежизненного принципа, имеющего особый смысл своего назначения, ничего больше не осталось. Все, что может быть в этой общей картине названо формой, могло бы существовать только по милости самой жизни.

Этот поворот во взглядах на принцип формы не только в прагматизме, но и у всех проникнутых чувством жизни современных мыслителей выражается в отрицательном отношении к более ранней эпохе философского мышления, находившейся под полным господством идеи классической формы и от нее ждавшей единственного спасения для философии. Эта система стремится объединить все наши познания по крайней мере в широчайшие общие понятия, в одно симметрическое целое, равномерно развитое в разных направлениях из одного основного мотива. В архитектурно-эстетической завершенности, в достигнутой закругленности данного в непрерываемости построения — доказательство правоты и того, что теперь дей-

ствительно осознанно все бытие, — вот в чем и заключается решающий момент. Это — крайнее заострение принципа формы вообще, когда законченность и самоудовлетворение формы возводятся в последний критерий правды. Вот против чего выступает формотворческая, но всегда разрушающая форму жизнь. Эта теория имеет две основные исходные точки зрения на жизнь: с одной стороны, она отрицает механизацию как основной космический принцип и считает его, быть может, техникой жизни, а быть может, и явлением ее вырождения. С другой стороны, отвергается также метафизическая самостоятельность идеи как высшей и безусловной руководительницы или субстанции всякого бытия. Жизнь не хочет подчиняться от нее зависимому и ей самой подчиненному. Она вообще не хочет быть в чем-нибудь подчинении, даже в подчинении идеальному, требующему себе более высокого иерархического положения. Если же тем не менее всякое высшее жизненное состояние не может избавиться от руководства идей — в виде ли трансцендентной силы, нравственного или какого-либо ценностного постулата, — то последнее возможно лишь благодаря тому и только оттого имеет шансы на успех, что самые идеи исходят из жизни. Сущность жизни в том и заключается, чтобы творить из самой себя все руководящее и искупающее, все противоречия, все победы и поражения. Она зиждется и вместе с тем возвышается кружным путем над собственно ею созданным, и то, что последнее начинает противостоять ей как нечто самостоятельное и готовое ее судить, — это основная истина, ее способ изживать себя. Противоречие, в какое впадает жизнь с высшим по отношению к ней самой, — это трагический конфликт жизни как духа, ощущаемый теперь в той мере, в которой она приходит к сознанию, творит действительно из себя таковой и потому находится в неразрывной органической связи с ним.

С общекультурной точки зрения смысл всего этого движения заключается в разрыве с классикой как с абсолютно человеческим и образовательным идеалом. Ибо классика находится всецело под знаком формы, закругленной, самодовлеющей, уверенной в том, что она в своей спокойной законченности есть норма жизни и творчества. Но до сих пор еще не поставлено ничего на место старого идеала, ничего положительного. Вот почему борьба против классицизма доказывает раньше всего, что вопрос вовсе не в создании новой культурной формы, а в том, что уверенная в себе жизнь хочет освободиться от гнета всякой формы, историческим выразителем которой был классицизм.

Я ограничусь только самым кратким указанием на подобную же основную тенденцию на примере одного частного явления этической культуры. Под девизом «новой этики» небольшая группа выступила с критикой существующих половых отношений и нашла поддержку в широких кругах. Эта критика направлялась, главным образом, против двух элементов существующих отношений между полами — брака и проституции. В совершенно принципиальной формулировке речь идет о следующем: эротическая жизнь стремится проявлять свои силы по отношению к существующим формам, в которых погрязла наша культура, и вследствие этого впадала в противоречия и в состояние неподвижности. Браки, заключаемые по тысяче иных причин, кроме собственно эротических, приводят в тысяче направлений либо к закиселости их живого источника, либо их индивидуальность разбивается о непреклонные традиции и узаконенную жестокость; проституция, ставшая почти легальным явлением, обращающая любовную жизнь молодых людей в карикатурный, грубый, противоречащий ее истинной сущности процесс, — вот формы, против которых бунтует непосредственная чистая стихия жизни, формы, которые, быть может, не противоречили в такой мере другому культурному уровню жизни, а теперь восстанавливают против себя силы, бьющие из ее сокровеннейших источников.

И в этой области в значительно большей мере, чем в других областях культуры, можно наблюдать, к каким ничтожным результатам привел до сих пор в смысле создания новых форм совершенно позитивный инстинкт разрушения старых. Ни одно из предложений всех этих реформаторов не воспринимается как достойная замена осужденных ими форм. Типичная для развития культуры борьба против устарелых форм и замена их нововозникающими в данной области особенно отстала. Та сила, которой суждено воплотиться в последних, пока, так сказать, в совершенно обнаженном виде, непосредственно выступает против форм, совершенно покинутых подлинной эротической жизнью, впадая при этом в неоднократно нами уже подчеркнутое противоречие, обращается против фантома, так как эротика, поскольку она имеет какую-нибудь связь с культурной жизнью, требует всегда известного оформления. Только поверхностный взгляд может поэтому видеть здесь одну лишь распущенность и разгул анархических страстей, так как в этой области уже самая бесформенность как бы несет в себе задатки этих качеств. В глубине же, если таковая вообще существует, дело обстоит совершенно иначе. Настоящая эротическая жизнь протекает по совершенно индивидуальному руслу,

и всякая оппозиция против нее имеет в виду вышеуказанные формы, ибо они втискивают жизнь в обобщенные схемы, насилуя ее особенности. Как и во многих иных случаях, эта борьба между жизнью и формой ведется менее абстрактно, менее метафизично, как борьба между индивидуализацией и обобщением.

Такого же истолкования требует, как мне кажется, и известное настроение, наблюдаемое в современной религиозной жизни. Я связываю его с явлением, наблюдаемым в течение последних двух десятилетий, а именно, что многие в высшей степени интеллектуально развитые люди удовлетворяют свои религиозные потребности обращением к мистике. Относительно них в общем можно сделать предположение, что они воспитались в религиозных представлениях одной из существующих церквей. Их тяготение к мистике объясняется, очевидно, двойными мотивами. Во-первых, тем, что формы, в которых религиозная жизнь разворачивает свои определенно обрисованные картины, не удовлетворяют больше ее потребностям, а во-вторых, тем, что религиозная мечтательность не иссякает вследствие этого, а, напротив того, ищет себе других целей и путей. Благодаря переносу этих исканий в направлении мистики окончательно расторгается твердая форма и ограниченность религиозности известными пределами. В этой сфере божество выходит за пределы всякого личного и, следовательно, осязаемого, как нечто частное, образа, здесь религиозное чувство охватывает бесконечные дали, не сталкиваясь ни с какими догматическими гранями, углубляясь в бесформенную бесконечность и черпая силы для своего развития из мечтательного настроения души. Мистика, по-видимому, — последнее убежище религиозных натур, неспособных окончательно освободиться от всякой трансцендентной формы, но достигших уже известной свободы от всякой формы, определенной в смысле содержания. Глубочайшая же эволюция — сколь бы противоречива и вечно далека от цели она ни была — по-моему, имеет тенденцию растворять религиозные образы в религиозной жизни, в религиозности, как чисто функциональной настроенности того внутреннего жизненного процесса, из которого они возникли и продолжают возникать. До сих пор развитие религиозной культуры шло путями, нами выше освещенными, а именно: кристаллизация религиозной жизни, первоначально вполне ответствовавшая ее силам и сущности, постепенно застывает в чисто внешнем и вытесняется новой формой, в которой непосредственно обитает динамика и современное направление религиозного импульса. Это значит, что еще теперь религия про-

должает создавать известные образы, известные нормы исповедания на место себя изживших.

Ныне из психики многих людей раз навсегда исторгнуты потусторонние объекты религиозной веры, и тем не менее их религиозная вера не заглохла. Но в жизни религиозной, до того проявлявшейся в создании новых адекватных догматов веры, отношение верующего субъекта к объекту его веры не получает больше подходящего выражения. В том конечном состоянии, куда, по-видимому, ведет эта внутренняя перестройка, религия будет осуществляться как непосредственное творчество жизненных форм, не как отдельная мелодия в многозвучной жизненной симфонии, а как основная тональность, в которой она разворачивается в целом. Все пространство жизни наполнится земным содержанием, мыслями и чувствами, действиями и судьбами, и все они будут проникнуты тем своеобразным, внутренним единством смирения и гордости, напряжения и мирного покоя, активности и созерцания, которое мы можем назвать только религиозным. И жизнь с таким содержанием будет иметь абсолютную ценность, раньше, казалось, принадлежавшую только отдельным ее образованиям, отдельным исповеданиям, в которые она кристаллизовалась. Предчувствие этого нового состояния, транспонированное в одну из последних, наверное, форм мистики, мы видим в стихах Ангелуса Силезиуса, освобождающих религиозную ценность от связанности с чем-либо специфическим и усматривающих ее в переживании самой жизни:

*Святой, когда он пьет,  
Не меньше Богу угождает,  
Чем когда псалмы поет.*

Речь идет не о так называемой «посюсторонней религии». Ведь и она связывает себя с известным религиозным содержанием, но только оно эмпирично, а не трансцендентно, и заключает религиозную жизнь в определенные формы красоты и величия, возвышенности и лирической взволнованности — в сущности, она живет лишь продолжающими замаскированно действовать остатками трансцендентной религиозности, она есть непросветленное промежуточное состояние. Однако здесь ставится вопрос о религиозности как непосредственном, включающем в себя каждое биение пульса жизненном процессе, о бытии, а не об обладании, о набожности, которая, когда она обращается на известные предметы, называется верой и явля-

ется разновидностью того, как сама жизнь себя осуществляет; это не удовлетворение потребностей — подобно тому, как художник-экспрессионист удовлетворяет свою художественную потребность не посредством воспроизведения внешнего предмета — она ищет непрерывную жизнь, извлекая ее из глубины, в которой эта жизнь еще не разложена на потребность и осуществление и, следовательно, не нуждается в «предмете», который предписывал бы ей определенную форму.

Эта направленность религиозных душ, зачастую проявляющаяся в смутных попытках неясной для самой себя, чисто отрицательной критики, наталкивается на следующую глубочайшую трудность: жизнь, в определенный момент проявляя свою духовную сущность, может это сделать только в определенных формах и тем достигнуть свободы, хотя тем же самым актом она эту свободу ограничивает. Действительно, набожность или вера — это состояние души, данное в самой ее жизни, которое несомненно придавало бы жизни известную окраску и в том случае, если бы оно никогда не имело определенного религиозного объекта, подобно эротической натуре, которая всегда сохраняла бы и проявляла свой характер как таковой, даже если бы никогда не встретила индивидуума, достойного ее любви. Все же для меня сомнительно, нуждается ли неизбежно в известном объекте воля, проявляющаяся в религиозной жизни, и не есть ли ее чисто функциональный характер, ее бесформенная сама по себе динамика, только и придающая окраску жизненной стихии и ныне представляющаяся последним смыслом стольких религиозных течений, не есть ли она случайная, в сущности говоря, идеальная игра, выражение того состояния, в котором существующие религиозные формы были опрокинуты и опровергнуты внутренней религиозной жизнью, без того чтобы последняя оказалась в состоянии заменить их новыми, причем здесь, как и в прочих сферах, возникает впечатление, будто эта религиозная жизнь способна вообще обойтись безо всяких форм, которые претендовали бы на собственную объективную значимость, — одним лишь только простым исторжением изнутри нее быющей силы. Невозможность сохранить долее традиционные церковные религии при существовании религиозных инстинктов вопреки всякому «просвещению» (так как последнее похищает у религии только ее платье, но не ее жизнь) принадлежит к труднейшим проблемам современного человечества. Усиление этой жизни до полного самоудовлетворения, превращение веры как душевной энергии, имеющей определенную направленность, в энергию, на определенные предме-

ты не направленную, — заманчивый путь, который в конце концов приведет к не меньшему внутреннему противоречию.

Так во всех этих и многих других явлениях обнаруживается конфликт, неизбежный для жизни, культурной в широком смысле слова, т.е. активно творящей или пассивно воспринимающей. Жизнь должна или создавать формы, или развиваться в определенных формах. Мы — сами жизнь, и с этим связано неопишное чувство бытия, силы и известной ориентации, но мы ощущаем это лишь в определенной форме. Эта форма в момент своего проявления относится к совершенно иному порядку и требует для себя самостоятельных прав и значения, тем самым обращаясь в какое-то сверхжизненное состояние. Таким образом возникает противоречие с самым существом жизни, динамикой ее вечного движения, ее судьбами и неудержимой дифференциацией каждого отдельного ее момента. Жизнь как бы обречена вечно воплощаться в формах, ей противоположных, вернее в *одной* форме. Это противоречие обостряется по мере того, как весь тот внутренний микрокосм, который мы можем назвать только жизнью<sup>\*</sup>, проявляет себя с неформальной силой, а с другой стороны, самая форма в своем застывшем состоянии, со своими требованиями вечных прав, заявляет себя истинным смыслом и ценностью нашего бытия в той же мере, в какой растет сама культура.

Жизнь, следовательно, желает того, что совершенно недостижимо для нее, она стремится полностью проявить себя в своей непосредственности вне всяких форм, однако все познание, воление, творчество может только заменять одну форму другой, но никогда самую форму жизни, чем-то потусторонним

---

<sup>\*</sup> Поскольку жизнь являет собой некую противоположность форме и поскольку описанию в понятиях поддается лишь нечто, в большей или меньшей степени приобретшее форму, оформившееся, то выражение «жизнь» в подразумеваемом здесь совершенно фундаментальном смысле не может быть до конца очищено от некоторой понятийной расплывчатости и логической нечеткости. Ибо стоило бы нам попытаться дать ей строгое понятийное определение, как тем самым была бы отброшена сама сущность жизни, находящаяся до или вне того ее состояния, когда она облекается в ту ли иную форму. Жизни как таковой, т.е. жизни сознательной, дано только одно — находясь в непрестанном движении, осознавать лишь самое себя, не двигаясь околным путем познания через понятийный слой, совпадающий с царством форм. То, что суть дела до такой степени ограничивает наши возможности самовыражений, никак не умаляет значимости и прозрачной определенности намеченного выше принципиального мировоззренческого антагонизма.

для формы вообще. Все страстные приступы или спокойно подготовляемые нападения против форм нашей культуры, направляемые против нее силами жизни только как жизни и исключительно по той причине, что она есть жизнь, — откровение глубочайших внутренних противоречий духа, поднявшегося до известной степени культуры, т.е. проявившегося в известной форме. И мне кажется, что из всех исторических эпох, в которых этот хронический конфликт принимал острый характер, стремясь охватить весь объем жизни<sup>9</sup>, ни одна не обнаруживала его в виде основного мотива и в такой мере, как наша.

Одни только филистеры могут полагать, что конфликты и проблемы существуют для того, чтобы быть разрешенными. И те и другие имеют в обиходе и истории жизни еще другие задачи, выполняемые ими независимо от своего собственного решения. И ни один конфликт не существовал напрасно, даже если время не разрешит его, а просто заменит его по форме и содержанию другим. Правда, все указанные нами проблематические явления заставляют нас лучше осознать то обстоятельство, сколь невообразимо противоречиво наше настоящее, чтобы слишком надолго останавливать на нем наше внимание; оно, это настоящее, в определенной степени указывает также на несомненное нарастание более фундаментального процесса, имеющего иные цели, чем одно только вытеснение существующей формы вновь образуемой. Ибо едва ли когда-либо еще мост между предыдущим и последующим культурных форм был столь основательно разрушен, как теперь, когда осталась одна бесформенная сама по себе жизнь, стремящаяся заполнить образовавшийся пробел. Столь же несомненно она имеет своей целью создание новых форм, более соответствующих силам настоящего — быть может, сознательно задерживая наступление открытой борьбы, — и заменяющих лишь старую проблему новой, один конфликт другим. Так выполняется подлинное предназначение жизни, которая есть борьба в абсолютном смысле, охватывающая относительное противопоставление борьбы и мира. Абсолютный же мир, который, быть может, точно так же включает в себя это противоречие, остается божественной тайной<sup>9</sup>.



## Примечания

<sup>1</sup> Культура здесь противопоставляется не только чисто животной витальности, но и духовности, воплощенной в человеческих эмоциональных движениях и находящей наиболее полное выражение в процессах творчества. Жизнь иррациональна и самодостаточна; она объективна и в объективности своего существования вневещностна. Факты жизни становятся ценностями лишь тогда, когда они превосходят рамки своего природного в себе существования и, рассмотренные с точки зрения определенных идеалов, помещаются в культурный контекст.

<sup>2</sup> Примеров тому множество: астрономия, первоначально служившая потребностям земледелия и мореплавания, начинает развиваться «ради себя самой»; социальные роли, лишаясь своего практического содержания, превращаются в театральные роли; политическая и экономическая борьба становится игрой и спортом; любовь, оторванная от непосредственных жизненных импульсов, принимает форму кокетства, и т.д. Все это — примеры «чистой формы». Именно в зиммелевской философии культуры и раскрывается полный смысл этого понятия.

<sup>3</sup> Г. Зиммель не называет имени первооткрывателя, но воспроизводимая им картина ясно показывает, что именно Марксова схема развития социально-экономических формаций послужила источником культурфилософского вдохновения Г. Зиммеля.

<sup>4</sup> Центральной точкой всей «системы мира» Г. Зиммель назвал такую идею, которая воплощала в себе наиболее полно дух эпохи и в которой совмещались характерные для той или иной эпохи бытие и долженствование.

<sup>5</sup> Такая трактовка общества и индивида была свойственна многим концепциям натуралистической социологии конца XIX — начала XX в. См.: История буржуазной социологии XIX — начала XX в. М.: Наука, 1979. Гл. 4, 5. Отдал ей дань и Г. Зиммель.

<sup>6</sup> Философия культуры Г. Зиммеля вобрала в себя традицию философии жизни от Шопенгауэра и Ницше до Бергсона и Дильтея; ее источником стал, кроме того, гегелевский идеализм с его диалектикой. В учении о бесконечной смене культурных форм и возвращении жизни к самой себе воплотилась ницшеанская идея «вечного возвращения»; в трактовке жизни как постоянного самовыражения, осуществляющегося в творчестве новых форм, — бергсоновский *élan vital*; наконец, от Дильтея Зиммель воспринял культурфилософскую ориентацию философии жизни в целом.

<sup>7</sup> Г. Зиммель чутко подметил тотальный характер надвигающихся изменений: борьба, смутно видевшаяся ему как борьба жизни против всякой формы вообще, борьба жизни за возможность адекватного самовыражения вне форм и рамок, в действительности была борьбой за кардинальное изменение существующего мира.

<sup>8</sup> Хронический конфликт — это конфликт культуры и жизни. В «Философии денег» (Simmel G. Philosophie des Geldes. München; Leipzig, 1922), опубликованной в 1900 г., Зиммель указал основные стороны конфликта современной культуры, но не сделал никаких выводов относительно перспектив его развития. Но в работах «Понятие и траге-

дия культуры», «Конфликт современной культуры» он уже отчетливо представляет себе специфику этого конфликта. Согласно его принципиальной культурфилософской схеме, конфликт жизни и культуры, достигнув определенной степени остроты, снимается и заменяется другим по форме конфликтом, содержание которого тем не менее остается прежним: жизнь стремится выразить себя в культуре, культура, объективируясь, становится тормозом на пути выражения жизненных импульсов, новое содержание которых вновь развертывает тот же самый конфликт. Это схема традиционного развития культуры. Конфликт же современной культуры обрел, по Зиммелю, уникальное содержание: своеобразной чертой нашей культуры, пишет он, стало то, что жизнь в своей чистой непосредственности стремится воплотить себя в явлениях и обнаруживает вследствие их несовершенства основной мотив — борьбу против всякой формы вообще, т.е. борьбу против культуры. Не только дух его теоретической концепции, но и анализ содержательных аспектов духовного развития эпохи показали ему, что крушение современной культуры будет грандиозным и несопоставимым по своим масштабам со всем, что происходило в предшествующие периоды истории.

<sup>9</sup> Г. Зиммель приходит к понятию абсолюта. И приводит его к этому необходимость констатировать наличие тенденции «более фундаментального процесса», определенной направленности в бесконечной смене культурных форм. Эта тенденция, этот фундаментальный процесс собственно и есть искомый абсолюта. Абсолюта — это история.

# Проблема исторического времени

## I

**П**оскольку предметом истории как теоретического построения является прошлое — отделенное от настоящего и будущего — то время, во всяком случае, принадлежит к важнейшим ее понятиям. Уже в силу его отношения к другим составным частям этого построения время обретает особое значение. Оно действительно именно в истории, а потому, как мне кажется, желательным является его возможно полное прояснение.

Содержание действительности является историческим в том случае, если мы можем прикрепить его к какому-то месту в рамках нашей системы времени, причем с определенностью, которая может иметь самые различные степени точности. Эта тривиальная и кажущаяся само собой разумеющейся констатация имеет большее значение, чем по видимости глубокие и широкие определения исторического.

Прежде всего им исключается отнесение к историческим действительного содержания просто потому, что оно вообще имело место в какое-то время. Предположим, что где-нибудь в Азии открыли засыпанное, полное всяких интересных вещей городское поселение, которое, однако, ни по своему стилю, ни по прямым или косвенным свидетельствам никак не указывает на время своего существования. В таком случае этот остаток прошлого будет во многих отношениях ценным и важным, но историческим источником он от этого не становится. Пока он находится во времени вообще, а не в каком-то определенном времени, то исторически он остается в пустом пространстве. Даже если бы мы по некоему откровению узнали (правда, пример такого откровения нелегко привести), что речь идет о реликвии уже известного нам народа, но не могли бы указать на какое-то конкретное место во времени его развития, историческим документом это все равно не будет.

Из своеобразия структурных отношений проистекает также неспособность понимания наделить какое-либо содержание действительности историческим характером. Без сомнения, понимание представляет собой *conditio sine qua* поп\* для признания какого-то содержания историческим. Если, например, сообщение о действии известного нам по характеру человека кажется нам «непонятным» (хотя само по себе оно вполне возможно), то мы колеблемся в признании его историческим фактом. Уже простое наименование какого-нибудь события или происшествия требует известного понимания для его пока что потенциальной историчности; без понимания оно было бы не-квалифицируемым, неразличимым X. Понимание принципиально предполагается при всяком обозначении, когда мы говорим о происшествии вроде сражения или строительства канала, о деянии вроде господства или производства, даже когда мы обозначаем это нечто как непонятное.

Поначалу это кажется парадоксом: как раз это понимание не имеет ничего общего с исторической действительностью как таковой, но есть нечто совершенно вневременное. Акт, посредством которого я «понимаю» характер апостола Павла или Морица Саксонского, в принципе неотличим от того, которым я понимаю характер Отелло или Вильгельма Мейстера. Понимание, т.е. вчувствование в какое-то единство, относится исключительно к идеальному содержанию этого единства, причем понимание протекает с равным успехом, составляют ли это содержание категории действительности или фантазии настоящего или прошлого. Я понимаю Павла не в его исторической реальности, но, наоборот, из этой реальности я понимаю лишь отдельное и отделимое от нее содержание. Дествительность как таковая претерпевается, но никогда не понимается. А так как историческое время является формой действительного, то понимание протекает в полной от него независимости. Там, где мы выводим из такой идеальной связи содержаний реальность некоторого содержания, там мы просто осуществляем перенос установленного об одном действительном (установленное иным образом) на другое.

Такому познанию не препятствует то, что понимание часто включает в себя временные отношения, когда, например, одно явление обусловлено и проистекает из другого. Группа таких явлений образует тогда понимаемое единство, и временное отношение (порядок и длительность) само становится понима-

---

\* Обязательное условие (лат.)

емым содержанием. Но подобное понимание, направленное на отношение между элементами, очевидным образом независимо от того, какое место вся эта группа занимает в нашем летоисчислении. Группа явлений понимается не потому, что у нее есть определенное место во времени, но потому, что в ней взаимобусловливаются содержания. Это имманентное понимаемой группе фактов время не является историческим временем — оно равноценно тому времени, которое замеряется в естественном эксперименте и не имеет ничего общего с той календарной датой, когда проводился эксперимент.

Часто это не понимается и слышатся эмпирические возражения: ведь некое явление понятно только потому, что занимает определенное место в хронологии; распространение христианства постижимо лишь из душевных состояний античного мира, возникших к тому, а не какому-то иному времени; пришествие барокко стало возможным только в эпоху, когда Возрождение исчерпало свои силы, и т.д.

Все это верно. В этих случаях предшествующие условия понимаемого факта принадлежат к понимаемому комплексу фактов. Если мы понимали содержание барокко из самого себя, причем это понимание оставалось неизменным при любом перемещении комплекса барокко во времени, то теперь мы расширяем проблему и подключаем Возрождение. Понимание теперь играет не только элементами барокко, но ими и элементами Возрождения, образуется новое единство понимания. В своей внутренней, предметной связности оно опять не зависит от места в историческом времени. Если затем Возрождение покажется понятным только из предшествующих состояний средних веков, то самодостаточная группа содержаний распространяется и на них. Но и в этом случае новая большая по объему группа понимается исключительно по своим содержаниям — она ни в малейшей мере не изменилась бы от того, что эмпирическая ее реализация произошла тысячелетием раньше. Это не улучшает и не ухудшает понимания, а опровергает то, что предметы понимания (эти, а не иные содержания) следует дислоцировать во времени.

Каждый объясняемый момент не является последним, и понимание всякий раз требует предшествующего. Единство понимания тем самым простирается в бесконечность, вплоть до самого раннего известного нам содержания. Если принять то, что события истории связаны рядами причинных связей, то лишь с достижением тотальности всего происходившего образуется группа, в которой пониманию доступна любая частность.

Но в то самое мгновение, когда имманентное понимание приходит к такой группе — как к действительному или гипотетическому достоянию духа — переворачивается предполагавшееся до сих пор временное отношение между единствами понимания. Любое единичное, считавшееся понимаемым в своей обособленности, могло быть помещено в любое место во временном ряду без изменения своего характера. Теперь, когда тотальность охватывает целое всех известных нам содержаний, это уже невозможно. Перед ней и после нее — для нас — оказывается теперь пустое время, в котором невозможна никакая перемена мест, поскольку ни одно место в пустоте не отличается от другого, так же как ни одно тело не может иметь «места» в мыслимом абсолютно пустым пространстве. Подобно тому, как тела взаимоопределяются своими местами, а весь телесный мир не имеет места, поскольку нет ничего за его пределами, что могло бы «определить» его место, — так и время есть лишь взаимоотношение содержаний истории, тогда как целое истории свободно от времени.

Только теперь нам понятны смысл и парадоксальность той вспомогательной конструкции, согласно которой можно передвигать во времени единичный замкнутый исторический комплекс без ущерба для понимания его содержания. Оказалось, что такое понимание одного через другое в рамках единства было лишь предварительным и фрагментарным. В полной мере оно появляется только с расширением такой группы в обоих направлениях времени — ведь мы полностью понимаем событие по его *последствиям*. Так что для каждого содержания в этом *тотальном* ряду неизбежно и однозначно устанавливается его место. Небольшой самодостаточный комплекс можно как угодно перемещать, если его элементы прочно сопрягаются друг с другом; теперь эта сопряженность охватывает все прошлое *в целом*.

Конечно, понимание и теперь обращается к свободным от времени содержаниям, которые могли бы реализоваться в любом времени. Но такое понимание остается без применения, поскольку помещенность каждого содержания в свою частную группу — при логическом развитии такого определения — приводит к исторической *тотальности*, а в ней перемещение исключается. Предметное содержание равнодушно к своему внешнему и абсолютному положению во времени, но его местоположение относительно других таких содержаний определяется только через установление его отношения к *целостности* всех известных содержаний. Поэтому уже по своему идеальному

содержанию определение любого бытия или события зависит от его абсолютного временного положения. Тем самым все они фиксируются в ряду событий — от самых ранних до самых поздних известных нам дат.

Таким образом разрешается исходная антиномия. Историческим может считаться лишь то содержание, которое фиксируется во времени. С другой стороны, оно будет историческим лишь в том случае, если оно образует вместе с другими понимаемое единство, которое, пока оно определяется исключительно вневременным содержанием, может перемещаться в любое время без помех для понимания. Это противоречие преодолевается тем воззрением, что понимание становится полным, вбирая в себя всю целостность осуществленных содержаний. Но эта упорядоченная для понимания целостность имеет для каждой своей части только одно место, что налагает запрет на все перемещения в нашей фантазии. То место, куда мы вознамерились что-либо перемещать, уже занято содержанием, которое нам оттуда никак не изгнать. Можно сказать, что историческим является событие, когда по предметным, совершенно безразличным ко времени основаниям оно однозначно фиксируется в одном временном пункте.

Итак, содержание не делается историческим ни из-за нахождения во времени, ни из-за того, что оно понимается. Только с их соединением, когда содержание делается временным по причине вневременного понимания, оно является историческим. Но это происходит только там, где понимание объемлет целостность содержаний, поскольку единичное действительно постижимо лишь в связи абсолютного целого. Отсюда следует, что «овременение» содержания может означать только фиксацию его в определенном месте времени. Вследствие этого событийного целого каждое событие может иметь только одно место, которое нельзя поменять ни с одним другим. С другой стороны, понимание способно указывать только на относительную определенность во времени, а не помещенность во время вообще — это было бы равноценно простому утверждению о действительности события, а как раз этого не дает понимание.

Только вместе с таким определением историчности содержания через его фиксированность в определенном месте правильно устанавливается характер индивидуализированности исторического познания, по которому его уже с давних времен отличают от естественнонаучного познания. Эту индивидуализированность все время искали в неповторимости события; естествознание, напротив, сводит индивидуальное к всеобще-

му закону, для которого безразлично, неповторимое оно или повторяющееся. Мне это не кажется имеющим решающее значение. Располагай мы группой событий, понятных в своей относительной замкнутости, то их можно было бы перемещать куда угодно без ущерба для понимания. По своему содержанию эта группа могла бы быть неповторимой, но из этого еще не следовало бы признание ее историчности — пока она не поменяла бы свою передвигаемость во времени на однозначное место в целостном потоке событий.

Признание события историческим ничем не обязано тому, что содержание по своему характеру единично. Оно остается историческим даже в том случае, если повторяется тысячу раз, не меняя своей качественной идентичности. На одну часть мирового процесса здесь неправомерно переносится общий для этого процесса в целом характер неповторимости: всякое повторение — даже вечное возвращение — уже обусловлено этой неповторимостью. Поскольку безгранично большое число фактов может не менять своего содержания в потоке перемен, то смысл неповторимости и индивидуальности относится вообще не к их содержанию, но к тому, что содержание принадлежит этому *месту* во времени, каковое неповторимо уже по определению понятия времени.

Историческое содержание обретает свой характер вместе с установлением *пункта* во времени — между всем предшествовавшим и всем последующим. Только так оно участвует в единственной известной нам неповторимости, а именно, в тотальности мирового процесса (при всей своей несовершенности, наше познание всегда соотносится с этой тотальностью). В ней историческое содержание получает определенное место, которое также может быть только единичным — будь оно с качественной стороны индивидуальным или повторяющимся. Не вневременность сама по себе лишает характера исторической индивидуальности — для этого достаточно изъятия из «определенного» места времени. Только он является носителем исторической неповторимости, только им недвусмысленно определяется однозначная индивидуальность содержания.

Просто временность события еще не делает его историческим, пока оно не получает четко установленного пункта во времени. Временные отношения царствуют и в мире физических и химических процессов. Когда в лаборатории измеряется длительность колебаний, химических процессов, психофизических реакций, то и здесь устанавливаются начало и конец, промежуточные стадии, расположенные на какой-то временной шкале.



Правда, это вещественно-временное единство не находится в какой бы то ни было связи с происходившим ранее или с последующим. Такое познание не касается этой связи уже по самой постановке проблемы. Вопрос о том, когда случилось это событие, т.е. в каком отношении оно находится к до и к после, для такого познания не существен. Именно поэтому событие не является историческим. Но как только речь заходит об осуществленном каким-то ученым первом эксперименте такого рода, имевшем новаторское значение для развития данной науки, то существенным оказывается его положение во всеобъемлющем потоке времени. Тут фиксируется его отношение к предшествующим и последующим стадиям развития науки. Иначе говоря, *то же самое* природное событие в эксперименте было одновременно историческим. В зависимости от способа рассмотрения оно либо обладает неисторической временностью, либо обозначает пункт во времени, который значим по отношению к до и после, — он вообще фиксируется в целостности мирового процесса и лишь поэтому делается историческим.

Такая фиксация кажется чем-то само собой разумеющимся, ею всегда пользовались, но в действительности она содействует не столь уж очевидному прояснению исторических категорий. В первую очередь, способствует прояснению понятия длительности. Временная длительность какого-нибудь состояния не совпадает с логическим и физическим понятием постоянства. Если применять понятие длительности в смысле постоянства, то при такой протяженности было бы исторически все равно, сохраняется ли то или иное состояние год или десятилетие. Для этого понятия длительности один момент индивидуального, общественного, культурного периода неотличим от другого, это одно состояние, в котором начало и конец эпохи качественно полностью совпадают. Тогда вообще непонятен интерес ко всем «короче» или «длиннее». Поскольку в этом состоянии каждый момент содержательно равен другому, то ни один его момент не соотносится с другими, бывшими раньше или позже, а тем самым ни один момент такой длительности не будет историческим.

Когда для нас важна длительность правления, существования конституции, формы хозяйства, то нами подразумевается множество единичных, следующих друг за другом событий. Подразумевается, что к концу этого периода состояние настолько изменилось, что лишь из воспоследовавшего мы способны понять то, что не было ясно по начальному состоянию этого периода. Если из в остальном темной для нас эпохи мы полу-

чили сведения, что некий король правил тридцать лет, то исторически это говорит нам ничуть не больше, чем известие о десяти годах правления. Это дает лишь возможность будущих открытий, которые поставят эту простую длительность в совокупность дифференцированных единичных событий, имевших место раньше или позже данного. Когда мы знаем, что начатая в 1756 г. Фридрихом Великим война длилась семь лет, то это число сказало бы нам не больше, чем любое другое, если бы она не была заполнена следующими друг за другом понятными событиями, либо, если нам не были бы известны те *трансформации* европейской политики, которые были вызваны этой войной.

Значимое для нас как неразложимый элемент истории событие предполагает, что его части не могут быть заменены другими из внешних ему рядов. Временная протяженность события не так уж важна для истории: длина, для которой не существенны ее размеры, — это, практически, уже и не длина. Такое событие является историческим атомом и свое историческое значение получает исключительно благодаря тому, что оно происходит после другого, предшествует третьему. То, что событие падает на какой-то *пункт* времени, является подходящим символом: в отношениях «раньше-позже» растворяется исторический смысл длительности, а для каждого элемента оказывается достаточной точечность его простого существования вообще, т.е. его бытия-на-этом-месте. Логически или интуитивно, физически, физиологически или психологически нам нужно понимать обусловленность события другими или какую-нибудь еще связь с ними. Мы помещаем событие в объективно протекающее время не для того, чтобы оно соучаствовало в его протяженности, но для того, чтобы каждое событие получило соотносимое с другими местоположение.

## II

**О**днако здесь мы сталкиваемся с труднейшими антиномиями. Всякий исторический атом (время царствования или войны, сама битва или ее эпизод — в зависимости от того, что мы знаем или хотим знать) последовательно заполняет какой-то отрезок времени. Время правления обладает объективной длительностью даже в том случае, если оно не заполнено никаким известным нам содержанием. В этом случае оно оказывается исторически ничтожным, поскольку дает истории только точку во времени, пусть даже соотносенную с

другими точками до и после нее. При этом многочисленные внутренние стороны правления подводятся под другие единства понятия. Такое расхождение простирается на всю историю в целом. Оно существует в силу соединения описываемых событий с содержаниями, которые обозначаются единичными понятиями; но действительно переживаемое событие не имеет этой формы, оно безостановочно протекает в непрерывности, которая словно спаяна без единого шва с самим временем.

Здесь хорошо виден глубокий разрыв между событием и «историей». Историческая картина, именуемая нами Семилетней войной, не содержит в себе пустот, она тянется с августа 1756 г. по февраль 1763 г. Но в действительности непрерывны только события, которые длились в этих временных границах, а также в локализуемых войной пространственных границах. «История» этого времени никоим образом не является непрерывной. In abstracto мы убеждены в непрерывности реальных событий: на марше или бивуаке войска готовятся к битве, движутся отдельные солдаты, они сражаются, бегут, их преследуют и, наконец, наступает затишье. Но историческая картина, которой мы действительно *располагаем* на основе исследований и фантазии, состоит из прерывных отдельных картин, вроде указанных нами. Возле каждой такой понятийной кристаллизации наши методы построения истории собирают некоторое число единичных процессов, а их целое, а именно все «это событие», отделяется от смежных с ним происшествий.

Мы можем сказать, например, что в 1758 г. Фридрих выиграл битву при Цорндорфе, что затем он хотел двинуться в Саксонию на помощь своему брату Генриху, понес значительные потери под Хохкирхом, но затем с помощью умелой стратегии сумел с Генрихом соединиться. Тут перед нами четыре момента, каждый из которых представляет собой понятийное единство. Они образуют некий ряд, где одно следует из другого, но особенность каждого понятийного синтеза указывает на прерывность. Любое из них, скорее, тесно увязывает свои составные части, чем соединяется с другими. Всякий признает, что произошедшее в 1758 г. было непрерывным, что лишь привнесенные понятия — сражение, победа, поражение, соединение войск — разбивают это событие на части. Но швы между частями тут по-прежнему сохраняются, хотя они и менее заметны, чем на другом уровне.

Возникает довольно странное положение: соответствующее реальности, т.е. непрерывное, представляется только в форме абстрактной мысли, оторвавшейся от конкретного историчес-

кого содержания, тогда как картины этого содержания представляют его в чуждой действительности форме «событий». «Сражение под Цорндорфом» есть коллективное понятие, образованное из бесчисленно многих единичных событий. Вместе с познанием этих частных военной историей — о каждой атаке, укреплении, эпизоде, перемещении войск и т.д. — она все ближе приближается к тому, что «действительно было». Но ровно настолько же атомизируется и теряет непрерывность понятие этого сражения. Непрерывность передается только плавающим над этими атомами априорным знанием, проводящим идеальную линию сквозь все эти атомы. В данном случае такую линию дает понятие «сражение» — этим словом мы его и обозначаем. Пока мы подводим каждый атом под определенное дифференцированное понятие, само оно изолируется от предшествующих и последующих. Мы познаем все более короткие отрезки, а между ними возникает незаполненное пространство, ценность которого для исторического знания практически равна нулю. Только подведенные под понятия и значимые как *единства* исторические содержания имеют форму жизни, переживаемой действительности — форму непрерывности. Стоит нам установить и обозначить единичные, отходящие друг от друга во времени составные части такого единства, и намеченные понятиями частицы сами делаются единствами.

Так, «правление Фридриха Великого» образует единство с обозримыми началом и концом. Но как только историческое сознание обращается к обозначаемому этим понятием — к его войнам, хозяйственной политике в Пруссии, к его отношению к французскому духу и к прусскому земельному праву — как тут же каждый из этих элементов сгущается, начинает тяготеть к собственному центру. Непрерывность его связей с другими элементами сохраняется только за счет своего рода интерполяции, с помощью которой идея живого непрерывного процесса заполняет пустоты. Но полученная таким образом картина жизни лежит на другом, более абстрактном теоретико-познавательном уровне, чем единичные элементы, которые еще должны быть подняты из своей описательной конкретности.

Этот процесс идет все дальше, и Семилетняя война распадается из единства на сражения, походы, переговоры; каждое сражение, в свою очередь, растворяется в своих этапах и т.д. Процесс должен был бы дойти до атомарной структуры происходившего: тогда мы получим как бы моментальные снимки, каждый из которых близко прилегает к другому. Однако всегда остается интервал, который не удается до конца заполнить.

Такое постоянное наполнение лишило бы индивида обуславливающей его определенность образности — он утратил бы роль единичного элемента истории. Живую, в точности спаянную с потоком времени непрерывность так же трудно получить, как невозможно заменить непрерывную линию бесконечным умножением отдельных точек.

Решающим является не то, что мы «недостаточно много» знаем, чтобы без разрывов ввести в историческое познание весь поток живой действительности. У исторического познания вообще *нет формы*, которая могла бы скопировать непрерывность переживания, и мы тем менее этого достигаем, чем больше «знаем», т.е. чем больше у нас конкретных картин, описанных как понятийные единства. Поскольку непрерывность происходящего переживается непосредственно и несказуемо как форма нашего собственного существования, то мы все же способны погружаться в исторические события. Но ровно настолько, насколько мы применяем к каждому такому единству все более специализированные, все более точные познавательные функции. Они раскалывают единство на прерывные образования, каждое из которых поначалу мыслится непрерывной длительностью — пока дальнейшее познание не расколется ее точно таким же образом и не лишит жизненности. Это может пойти так далеко, что невозможным становится собирание атомов в общий поток, чтобы они стали историческими. Они обладают слишком малым квантом смысла, чтобы можно было понятийно соединить их содержание со всеми остальными.

Изолированные как атомы, сражения Семилетней войны могут стать элементами истории, если сама эта война понимается как непрерывность, в которой каждая битва занимает свое место, а сама война — место в политике XVIII в. и т.д. Но если мы посмотрим с другой стороны, если обратимся к одной рукописной схватке прусского и австрийского гренадеров под Кунерсдорфом, то это уже не будет историческим образованием, поскольку та же схватка могла произойти под Лейтеном или Лигницем. Даже если бы мы знали все нюансы каждого телесного и душевного движения русских, австрийцев и пруссаков 12 августа 1759 г., но понятия, обозначающие последовательность фактов, не объединяли бы временного пространства события, то и этим не была бы достигнута цель историка. Ведь он жаждет знания не всех этих частных, но объединяющего их образования более высокого уровня — сражения под Кунерсдорфом.

Любая схватка между австрийским и прусским гренадера-

ми, будучи необходимой частью сражения, выпадает из исторического интереса, ибо иначе распалась бы непрерывность. Сражение под Кунерсдорфом, о котором мы хотели бы знать, является по необходимости *растянутым* во временной непрерывности единством. Такова по своей форме картина непрерывной действительности, которая, однако, никогда не может заполниться реальным содержанием. Отдельные ее картины имеют форму «раньше» или «позже», но тем самым они становятся прерывными. Уловленные лишь в абстрактной интуиции отрезки времени не более способны заполнить действительность, чем уже упомянутая бесконечность точек может составить линию, движение которой она должна представлять.

Общим принципом, видимо, будет следующий: когда явление распадается на элементы, а их сумма вновь должна это явление представить, то на определенной ступени уменьшения элементов исчезает индивидуальность явления. Если мы разложим облик данного человека на отдельные черты, то чаще всего обнаруживается, что каждая из них является более или менее общей, разделяемой им с другими людьми. Неповторимую в целом судьбу индивида можно разъединить на сумму событий, каждое из которых является чем-то часто случаемым. Чем меньше отрезков времени, тем меньше в нем особенно. Атомистическое мировоззрение, для которого малейшие частицы с их движениями составляют единственную реальность, не может ни решить проблемы индивидуальности, ни даже ее поставить.

Так улетучивается индивидуальный характер явления, когда оно фиксируется во времени и тем самым становится историческим. Часто, хотя и не всегда, это происходит через разложение на элементы и через их специализацию, каковые нередко рассматриваются как рост точности познания вещей, «как они действительно были».

Соответственно, можно говорить о существовании *порога уменьшения*. Знание каждого напряжения мускула у каждого солдата ведет нас к утрате той единой жизненности события, которая соединяет начало и конец во временном образе. Исторический элемент должен оставаться достаточно большим, чтобы его содержание удерживало индивидуальность, через которую возможен был бы выход к «раньше» или «позже» всех остальных.

Историческое познание совершается поэтому в постоянном компромиссе между установлением протяженных единств, непрерывность которых хоть и принимает форму события, но не

заполняется единичностью реальных созерцаний, — и самой этой единичностью, которая для науки означает лишь хронологическую точку, а тем самым отрывает идеальную непрерывность от реально происходящего.

В этой глубокой антиномии выявляется проблема, которую я считаю фундаментальной для исторической теории познания: как из происходящего происходит история? Когда жизнь принимает духовную форму исторического, то о себе заявляют как исторический реализм, желающий скопировать события «как они действительно были», так и столь же односторонний в своем искажении вещей идеализм, для которого действительность равнозначна познанию действительности. В одном случае ущерб терпит содержание, в другом — непрерывность.

Тем не менее я бы не назвал неразрешимой ту проблему, которая разверзлась между переживаемой жизнью и тем ее преобразованием, которое мы называем историей. Их взаимоотношение, видимо, принадлежит теории познания, а не какой-то метафизической предрешенности в последней инстанции. В конце концов, история также есть проявление и дело жизни, причем той жизни, которой она себя *противопоставляет*: ведь даже восстающее против жизни есть форма жизни. Исторический реализм заключается не в жизненном *содержании*, которое копируется «как оно действительно было», но в том, что неизбежное для истории инобытие по отношению к жизни все-таки происходит по законам самой этой жизни.

# Проблемы философии истории

**П**редметом данной книги является следующая проблема: как из материала непосредственной действительности жизни создается теоретическое образование, именуемое нами историей. Мы стремимся показать, что это преобразование более радикально, чем обычно предполагает наивное сознание. Поэтому в книге дается критика исторического реализма, для которого историческая наука — зеркальное отражение происходившего, «каким оно действительно было»; этим исторический реализм совершает не меньшую ошибку, чем реализм в искусстве, представители которого полагают, что они изображают действительность, не замечая того, как сильно это «изображение» стилизует реальность. Если по отношению к природе формирующая сила познающего духа получила всеобщее признание, то в истории она осознается труднее, так как ее материал уже есть дух; когда он в своем дальнейшем формировании создает историю, действующие в этом процессе категории, их общая самостоятельность, повиновение материала их требованиям не отделяются от материала так отчетливо, как в естествознании. Речь, следовательно, идет об априорности исторического познания — устанавливаемой не в отдельном случае, а в принципе. В отличие от исторического реализма, для которого происходящее полностью, разве что с количественной концентрацией событий воспроизводится в исторической науке, здесь будет доказано право на вопрос в кантовском смысле: как возможна история? Мировоззренческая ценность данного Кантом ответа на его вопрос, как возможна природа, состоит в свободе, обретенной Я благодаря этому по отношению ко всей природе; поскольку Я продуцирует природу как свои представления и общие образующие законы природы суть не что иное, как формы нашего духа, бытие природы подчинено нашему суверенному Я. Правда, не его произволу и индивидуальным колебаниям этого произвола, а его *бытию* и не-



обходимостям этого бытия, которые, однако, происходят не из внешнего ему законодательства, а составляют его непосредственную жизнь.

Этим снято одно из двух насилий, насилия природы и насилия истории, угрожающих современному человеку. Оба они как бы душили свободную, самодостаточную личность; одно — поскольку его механизм подчинял душу тому же слепому принуждению, как падающий камень и прорастающий стебель; другое — поскольку оно превращало душу просто в точку пересечения социальных, проходящих через историю нитей и растворяло всю ее продуктивность в господстве наследия рода. Над этим рабством природе нашего эмпирического существования господствует со времен Канта автономия духа: образ природы в нашем сознании, понимание ее сил, то, чем она может быть для души, есть достижение самой души.

Однако после того как оковы, наложенные природой на Я были взорваны, они превратились в оковы самого духа: когда личность растворилась в истории, которая ведь есть история духа, необходимость и господство истории по отношению к личности все еще казались свободой — в действительности же история как данность, как реальность, как надличностная власть представляет собой, пребывая вне Я, не меньшее насилие над ним, чем насилие природы. Обольщение считать свободой то, что в действительности является оковами чуждого, действует здесь значительно более тонко потому, что сковывающее нас обладает одинаковой с нами субстанциальной сущностью. Освобождение от власти природы, которое совершил Кант, необходимо распространить и на власть истории. Быть может, это удастся той же критике познания, в результате которой дух придаст образу *духовного бытия*, именуемого нами историей, посредством категорий, свойственных лишь ему, познающему, суверенную форму. Познаваемого человека творят природа и история, но познающий человек творит природу и историю. Осознаваемая форма всей духовной действительности, которая в качестве истории выводит из себя каждое Я, сама вышла из формирующего Я; в потоке становления, в котором видит себя дух, он сам обозначил свои берега и ритм своих волн и лишь этим сделал его «историей». Сохранить в историзме свободу духа, являющуюся формирующей продуктивностью, следуя тем же путем, которым шел Кант, изучая природу, составляет универсальную тенденцию, определяющую особенность предложенных здесь исследований.

# К вопросу о философии истории

**П**редложенные здесь работы представляют собой дополнение к моей книге «Проблемы философии истории» (3. Aufl. Leipzig, 1907). В их задачу входит продолжить в некоторых пунктах направленность этой книги: поднять до научного сознания предпосылки, которыми в течение длительного времени пользовалось историческое исследование и посредством которых это исследование вообще стало возможным.

## I

**Ф**ундаментальная проблема теории познания истории состоит в следующем: как из реальных событий создается научное построение, именуемое нами историей. Некритически и механически понимая эмпирический и точный характер этого построения, обычно упускали из виду, сколько нужно было преобразований, ощущений, дополнений непосредственной жизни, чтобы это построение могло состояться.

К обоснованию этих мыслей относится то, что мы рассматриваем здесь категории, посредством которых создается образ нас самих, в их различии от тех, посредством которых мы получаем собственно исторические образы. Прежде всего, следует сказать, что познание собственной жизни в ее сравнении с чужой жизнью составляет своеобразную противоположность. Каждый человек знает себя в тысячу раз лучше, знает в тысячу раз больше о себе, чем о любом другом, даже близком ему человеке; и все-таки другой никогда не представляется нам столь разорванным, столь нецельным и внутренне не связанным, какими мы сами часто представляемся себе. Невольно возникает парадоксальное предположение, что мы знаем о себе слишком много, чтобы произвести все толкования, перетолкования, переходы и добавления, которые только и позволяют создать единство из картины человеческой жизни; о других же мы знаем именно настолько мало, сколько

необходимо, чтобы создать их связный образ. Противоположным по видимости, но в сущности связанным с этим предстает другое различие — исторического видения нас самих и других. Непрерывность, с которой мы переживаем наше существование, длительная подготовка, широкое поле деятельности, медленная утрата содержаний нашей жизни, наполненность текущего времени осознанными и прочувствованными моментами, — все это дает при ретроспективном обозрении нашей жизни скольжение и текучесть, препятствующие созданию картины с четким рельефом. В образе личности, содержащейся в историческом сознании, существенные или вообще замеченные моменты выступают резко освещенными, в известной степени изолированными от несущественного или случайно с ними соединенного, от всего звучания переживаний, которое для собственного обозрения сглаживает самостояние, характерное возвышение вершин и переводит их в постепенность. Непрерывность переживаний, прерываемая только сном, психологическая и фактическая опосредствованность актуального содержания другими содержаниями, которые, следуя течению времени, ведут к нему или от него, придают видению собственной жизни и чувству ее тотальности нечто ровное, друг в друга переходящее в его ценности, неприемлемое для исторического построения. В нем параллелизм содержательного развития нашей жизни и формы времени, как он дан в субъективном сознании, должен быть нарушен; историческая личность как таковая живет через изоляцию важных, высоких пунктов ее бытия в особо конструированном, дискретном времени.

## II

**В**опрос, идет ли развитие культуры постепенно или толчками, объективно решить невозможно. То, что мы можем установить, никогда не составляет действительного скольжения; это — лишь отдельные пункты, которые образуют ряд потому, что наблюдающий дух движется в непрерывном сознании от одного к другому. С другой стороны, нельзя отрицать, что исследование не должно рассматривать расстояние между двумя фактами одного ряда как наименьшее, что его путь идет к уменьшению этих расстояний, что для каждого духовного акта можно открыть все большее число предшествующих во времени условий и перешедших в дух совершившего этот акт элементов, которые все теснее связывают оригинальность его действий с пребывающим. Однако сколь ни минимальна эта оригинальность, — хотя масштаб, по которому она представляет-

ся минимальной, очень произволен, — это во всяком случае — скачок, оно присоединяется вне непрерывности к прежнему и данному, даже если оно может существовать лишь в синтезе с ним. Подчеркивать ли здесь непрерывность или прерывность — дело свободного или целесообразного выбора; историю можно одинаково оправданно рассматривать как с точки зрения родственности, так и особенности ее явлений. Тот, для кого все дело в фактических содержаниях культуры, будет рассматривать развитие скорее как непрерывное в отличие от того, чье внимание направлено на ее носителей, ибо индивидуальность дает более точно очерченную картину, менее расчленяемую на ее составные части.

С другой стороны, именно в личности можно видеть непрерывность, которой никогда не достигают факты. Ибо ведь в культуре соединяются посылки открытия, действия, чтобы из них вышло новое, которое затем выступает в качестве готового, отдельного, ни с чем не связанного факта. Правда, личности в своем сочетании более дискретны, чем вещи, ибо последние могут быть упорядочены в логическом ряду, чему души противятся, так как в них, кроме логически постигаемых, присутствуют тысячи элементов, и каждая душа как целое представляет собой ни с чем не сравнимое явление; но отдельная личность есть нечто непрерывное, и этим она опосредствует исторически данные элементы с тем новым, что соответственно им создано этой личностью.

Но и здесь вопрос — непрерывность или дискретность не будет допускающей объективное решение альтернативой, а в зависимости от того, направлено ли внимание на происходящий в личности процесс, который создает фактическое содержание, или на самый этот процесс в его логическо-фактическом значении, развитие будет подведено под то или иное понятие.

### III

**Т**о, что мы называем традицией, является противоположностью собственно социальному взаимодействию. Ибо если во взаимодействии участвуют одновременно существующие индивиды, и действие или квалификация одного посредством другого, а другого посредством первого, определено, подобно тому как движение двух тяжелых масс материи обуславливает движение друг друга, — традиция в обществе действует противоположно этому. Для нее характерно, что тот, на кого было направлено действие, не оказывает противодействия тому, от кого это действие исходило. Традиция идет в одном

направлении, тогда как взаимодействие — в ту и другую сторону. Вся действительная общественная жизнь — переплетение этих обоих направлений движения, происходящих в ней. Действие, которое один оказывает на другого, а тот на него, которое, следовательно, сплетает индивидов в их совместном бытии, постоянно пересекается тем, что называют традицией, где, следовательно, определенное содержание переносится одним индивидом на другого, но не вызывает его противодействия. Это превращает общество в подлинно историческое по его внутренней сущности образование, т.е. оно уже не только предмет истории, но прошлое еще обладает в нем действенной реальностью, в форме общественной традиции прошедшее становится основанием для определения настоящего. В этом случае перед нами действие одного ряда, в предшествующем — взаимодействие, и из них обоих действительно складывается жизнь общества.

Что традиция не означает взаимодействия, объясняется, помимо временной формы, главным образом тем, что в традиции вообще не констатируется только чисто личное влияние одного человека на другого, что это совсем не исчерпывает сущность традиции; ее сущность состоит в том, что *объективно духовно существующее* содержание передается рядом индивидов. Один передает другому как бы не самого себя, как это происходит всегда во взаимодействии, а содержание, которое каким-либо образом уже отделилось от личности. Именно потому здесь не предполагается противодействие того, на кого было направлено действие. Традиция — поразительное и создающее, собственно говоря, всю культуру и духовную жизнь человечества явление, посредством которого содержание мышления, деятельности, созидания, а также чувствования становится самостоятельным по отношению к своему первоначальному носителю и может передаваться им дальше, как материальный предмет.

Это освобождение духовного продукта от его создателя — даже если этот продукт чисто духовен, если он состоит только в учениях, в религиозных идеях, в возможности распространения чувства или в выражениях чувства, — есть подлинное условие роста культуры. Ибо культура прежде всего создает возможность суммирования достижений человечества, ведет, как было сказано, к тому, что человек — не только потомок, но и наследник.

Традиция, так сказать, носительница духовно-субстанциального в обществе, тогда как взаимодействие есть прежде всего функциональное начало, — однако переплетение их происходит так странно, что функциональные взаимодействия между людьми дают субстанциальные результаты, которые в свою

очередь передаются. Такая однородность в единении, такое исключение вначале деятельного субъекта из дальнейшего процесса, поскольку он не получает обратного действия, соответствует понятию наследования. Наследование — это физиологическая или экономическая форма того, что в духовной области именуют традицией.

Наследование и традиция создают из следующих друг за другом поколений группу и человеческий род, так же, как общественное взаимодействие устанавливает между совместно живущими индивидами связь, посредством которой они становятся обществом. Наследование и традиция ведут к единению по измерению длины, взаимодействие — по измерению ширины. И существенные исторические формы жизни общества можно описать по различным соотношениям, в которых переплетаются наследование и традиция, с одной стороны, и идущее в ширину взаимодействие — с другой.

Своеобразным видом этого синтеза является, например, воспитание. Воспитание молодого поколения старшим поколением основано на первый взгляд на традиции. Она означает, что результаты, фиксированные в нормах, в жизненных правилах, в принципах или состоящие в чисто личном опыте, в назначении и убеждениях отдельного человека, передаются следующему поколению. В этом аспекте воспитание есть в сущности традиция.

Однако нельзя отрицать и того, что воспитание оказывает обратное действие и на воспитателей. То, как передаваемый материал или форма воспитания воспринимаются молодым поколением, модифицирует поведение старшего поколения, и прогресс в истории воспитания можно, вероятно, измерять по силе обратного действия, оказываемого воспитываемым на воспитателя. Чем схематичнее, консервативнее, ограниченнее воспитание, тем сильнее в нем движущийся лишь вперед элемент, традиция, лишь формирование последующего предыдущим. С растущей тонкостью, индивидуализацией, культурой воспитатель и сам воспитывается, другими словами, он не противится введению в процесс воспитания взаимодействия с учеником, приспосабливается к тому, как каждая задача ставится в соответствии с типическим индивидуальным характером ученика, — что раньше полностью противоречило бы «авторитету» учителя, являвшемуся как бы субстанцией воспитания, теперь же должно служить только его техникой.

С другой стороны, прогресс заключается в том, что сам воспитывающий является определенным образом квалифицированным человеком, а не просто передающим определенный

интеллектуальный или моральный материал. Обратное действие, оказываемое на воспитателя воспитываемым, определяет характер дальнейшего воспитания, так что возникает движение в ту и другую сторону, — что при прежнем воспитании также рассматривалось бы как нарушение авторитета. Эволюция воспитания происходит главным образом в этом усилении взаимодействия, в этом добавлении к измерению длины, основного в прежнем воспитании элемента, измерения ширины.

#### IV

**П**ри рассмотрении природы в мире, с одной стороны, нет ничего нового, есть лишь вечное пребывание материалов и энергий, лишь понимание более позднего из его эквивалентности более раннему; понятность выражается в равенстве. С другой стороны, в мире существует только новое, ни одна форма полностью не совпадает с другой, познание направлено на все более точное установление различий, мировой процесс есть непрерывное изменение форм. Эта полярность, эта, собственно говоря, чуждость двух сосуществующих точек зрения на природу образует при историческом рассмотрении большее единство. Историческое образование есть то единственное, что в качестве исторического должно быть выведено из прошлого и в котором, следовательно, происходит лишь преобразование оставшихся эквивалентными элементов прошлого. В историческом рассмотрении самосохранение и самопреобразование бытия происходят в ином, более тесном синтезе, чем при рассмотрении природы.

Однако существует своего рода разновидность эквивалентности исторических элементов, которая полностью отличается от природной: передача духовных элементов одним индивидом другому. Только смысл процесса заключается здесь в действительном тождестве более раннего явления с более поздним, тогда как даже при перемещении физических энергий налицо лишь исчисленное равенство квантов энергий совершенно различных по своему содержанию явлений. С другой стороны, последующий процесс совершается индивидом во всецело собственной по своей динамике продуктивности из единого пункта Я. Тождество содержания и спонтанность его функциональных продуктов отдаляются с такой решительностью друг от друга и все-таки действуют в таком единстве, аналогии которым не знает физический акт.

# Об истории философии

---

## Из вводной лекции

**И**стина и ложь соотносятся в науке как настоящее и прошлое. Научные учения являются «прошлыми», поскольку признаны ложными; истиной считается не прошлое, но вошедшее в инвентарь настоящего — даже если эти части окажутся «прошлыми» для грядущего настоящего. Для каждой науки ее настоящая стадия неизбежно кажется содержащей истину о ее предмете, а все отклоняющееся от нее прежнее «имеет лишь исторический интерес».

Единственным исключением из этой нормы развития науки является философия. Своеобразие философского понимания истины препятствует тому, чтобы всеобъемлюще-последние проблемы ее прошлого преодолевались так же, как геоцентризм был преодолен гелиоцентризмом. Эти проблемы не являются объективно разрешимыми.

Станным покажется объединение мыслителей, требующих объективной истины или хотя бы признающих ее возможность, но достигающих ее только по поводу внешних или частных сторон мира. На вопросы о целостности существования, о корнях становления, о смысле жизни отвечают, кажется, только индивидуальные слои души, которые мешают общему согласию и объективной истине. Но философ отличается от большинства людей тем, что душа его сознательно отвечает на вопросы не о тех или иных частностях, но о существовании в целом; и этот ответ обладает своего рода сверх-индивидуальностью — теоретически еще не определяемой, не общезначимой, сравнимой с произведениями искусства, которые способны изобразить в высшей степени субъективные сущности.

Поскольку философия выражает такую реакцию, то ее истина является описанием не объекта, но субъекта. Как суждение об объективной действительности, она принадлежит тому историческому процессу, который заменяет ложь прошлого ис-



тиной настоящего. Но как мировоззрение, т.е. как выражение бытия души в ее отношении к мировому целому, ее истина обращена вовнутрь. Она хранит верность воплощенной в ней душевной фактичности, а значимость этой истины заключается в величине и глубине самой души.

Если произведение искусства есть «часть мира, увиденная сквозь темперамент», то философия смотрит сквозь темперамент на весь мир — это *état d'âme* (состояние души), как то было сказано по поводу ландшафта.

Так как философия не является истинной в том же смысле, как положения других наук, то она не может быть в том же смысле ложной. Доныне разные умы находят в Сократе и Платоне, Фоме Аквинском и Джордано Бруно, Спинозе и Лейбнице решение своих проблем и освобождение в своем отношении к миру. Посмотрев с более высокой точки зрения, мы видим, что эти достижения прошлого лежат на одном уровне с настоящим. Именно поэтому философия заключается в своей истории, которая постепенно осуществляла возможные философские движения души во вневременной сфере.

Тут мы сталкиваемся с представлением, согласно которому история философии есть подлинный объект философов, а самих их нужно понимать только «исторически». С этими преувеличениями историзма мы встречаемся сегодня повсюду, но нигде более, чем в случае философии, за роскошной мантией не скрывается такое бессилие. Понятие истории сделалось идолом, так же как ранее кумира сделали из понятия природы: действительность исчерпывается формой взаимоподчинения, сочетания и протекания индивидуальных и социальных движущих сил, да и сама действительность предстает как движущая сила. Доходит до того, что сегодня даже предметное погружение в философские проблемы называют заблуждением, от которого освобождает обращение к истории, каковая способна разрешить все загадки.

На деле, однако, всякое восходящее историческое развитие становится возможным только путем освобождения от истории, через недовольство исторически данным, вместе с мужеством начать все сначала, применяя улучшенные средства мышления. Тот, кто хочет *изучить* философию, должен от настоящего обратиться к ее истории — философии не учатся предметно, наподобие физики; но тот, кто стремится *философствовать*, не может связывать себя с одной ее историей, поскольку перед ним стоят фундаментальные проблемы, к которым он не может подходить так же, как Платон или Кант. Поэтому фило-

софия представляет собой своеобразное культурное образование, выступающее то как абсолютно историческая, то как абсолютно неисторическая сущность, в зависимости от рецептивного или продуктивного подхода субъекта.

Не меньше недоразумений содержит и другая аксиома философского историзма, согласно которой философские учения можно понять только исторически, лишь из трудов их предшественников и из исторических связей. Напротив, я полагаю, что на этом пути мы пройдем мимо самого главного в философии — подобно тому, как одно лишь историческое понимание не открывает нам самого существенного в Фидии и Микеланджело, Данте и Гёте. Они уподобляются закрытому сосуду, который передается из рук в руки, но содержание которого остается нераспробованным. Тут уловлено становление вещи, но не сама вещь. Каждого философа тогда рассматривают исключительно с точки зрения того места, которое он занимает в историческом ряду, т.е. высвечивается только то, что было до и после него. Отчасти это верно при рассмотрении развития предметного знания. Но если все утверждения относительно вещей понять как форму или одеяние, за которыми скрывается самое существенное — что, собственно, этими утверждениями выражается, душа философа, осуществляющая образ и переживание бытия, — то каждый великий философ, как и каждый художник, будет началом и концом, будь его технические, исторически обусловленные средства примитивными, как у Гераклита или Джотто, или столь изысканными, как у Шеллинга или Уистлера.

Даже связь с общей культурой у философии, как и у искусства, является не столь важной, как у других творений духа, поскольку она более личностна; традиция в философии и в искусстве *относительно* меньше значит, чем творческое начало. То, что лишь *формируется* в человеке всеми историческими и социальными влияниями, как стиль и выразительность, здесь сразу выступает как нечто решающее.

Все это в конечном счете проистекает из индивидуалистического характера философии. Пусть во всем остальном мы откажемся от индивидуалистического понимания культуры; но история философии есть история великих философое — это культ героев.

Этот героический ее характер переносится на отдельные элементы учений: в каждой философской системе есть немного действительно великих мыслей. Когда в истории философии ударение делается на философии, то главной ее целью становится представление единых для всей системы корней (в са-

мой системе это часто остается невысказанным) — ее основного ритма, главного ее мотива, проходящего сквозь все частности и из которого все они произрастают.

Это делает неизбежной известную субъективность истолкования, в которой лучше всего сразу признаться. Субъективность эта не является тем недостатком, который следует преодолеть, но формой, посредством которой сырой материал данных философских учений приходит к новому образу — к истории философии. Все значимое для истории: то, что она не является механическим отражением реальных данностей, но их оформлением для целей познания согласно априорным требованиям — все это значимо и для истории философии. Как и наука истории, она не является простой репродукцией; «историческая истина» также представляет собой активность духа, которая нечто делает из своих предметов — чем они еще не являются. А именно, она не только собирает частности в свои компендии, но ставит через них вопросы. Как и вся история, она приводит все единичное к единому смыслу, какового часто не было в сознании ее «героев». В своем материале она ведет раскопки тех значений и ценностей, которые способны войти из прошлого в искомую нами картину.

Этот личностный характер каждой великой философии спокойно уживается с отказом от всяких рассказней о так называемой личной жизни философа. Ведь биографические анекдоты касаются как раз безличного в философах. Богат он или беден, прекрасен или уродлив, англичанин он или немец, женат или холост, — все это в той или иной мере принадлежит всеобщему, разделяемому им с бесчисленными другими людьми. Истоки философии лежат глубже, чем эти потоки на поверхности жизни. Они проистекают из неких «обстоятельств», т.е. из того, что «стоит лишь вокруг жизни, не совпадая с внутренней жизнью и с роком ее характера»<sup>1</sup>.

Личностное философов, насколько оно нас вообще интересует, лежит только в их философии, ибо только тут их абсолютно индивидуальное, неповторимое и неразделяемое ни с кем другим.

Когда мы из достигнутого философами выводим глубины их личности, а из последней понимаем ими достигнутое, то это кажется кругом в рассуждении. Но это неизбежный для нашего мышления круг; им выражается только совершенное единство

---

<sup>1</sup> Ср. с моими лекциями в Берлинском университете — «Kant. 1. Vorlesungen» (см. настоящий том, с. 7-157).

тех элементов образа, на который мы его ранее разбили, причем один элемент становится понятен только через другой. Личность, о которой тут идет речь, — это человек *данного* произведения, носитель *этой* идеи. Мы понимаем философа, поскольку понимаем его философию.

Все эти приключения духа, все эти удивительные святые и миряне обращены к самому глубокому, интимному, но излагают его в форме объективных картин мира. Как раз в этом заключается основная притягательность всякой важной философы, сопрягающей субъективную страсть, в которой переживается отношение души к основе всех вещей, ценность реального и ирреального, — с холодом понятий, с сублимированной абстракцией. В ней чувство обретает форму, а самое личностное требует для себя общезначимого. Нашей задачей будет изъятие из кристаллизировавшихся и нередко обветшавших одежд той продуктивной субъективности, которая составляет жизнь гения по ту сторону всякого прочего его существования в гражданской жизни. Пока, наконец, каждая философия не будет понята как объективация определенного типа человека, пока не проглянет та вложенная в нее душа, ответ которой на всю тяжесть мира предстает как образ этого мира.

# Социология религии





# Религия

## Социально-психологический этиюд

### Глава I

**Д**овольно часто приходится сталкиваться с ситуациями, когда вторгающиеся в нашу жизнь разного рода обстоятельства, связанные с людьми или вещами, воспринимаются как явная помеха, как досадное неудобство, — но стоит только резко возрасти интенсивности их проявления, как неприятное впечатление, производимое ими, исчезает. Явление, вплетающееся в круг других элементов жизни и не находящее с ними общего языка до той поры, пока оно носит частичный и относительный характер, может установить с ними органичные, бесконфликтные отношения, как только оно обретет абсолютное значение и займет господствующее по отношению к ним положение. Устоявшийся уклад жизни часто противится вновь возникшему чувству — любви, честолюбию, жажде чего-то нового; но если эти чувства — под действием ли страсти, под влиянием ли тщательно обдуманного решения — целиком завладевают нашей душой, став тем камертоном, по которому будет настраиваться все наше существование, то на такой полностью обновленной почве возникнет новая жизнь, обладающая целостным и органичным звучанием. Теоретическое мышление, реагирующее на реалии вещного мира, отразило это явление из области практики. Когда мыслителей начала беспокоить проблема дисгармонии между физической и духовной сторонами бытия, Спиноза разрешил ее, показав, что обе стороны, каждая на своем языке — одна с помощью понятия «протяженность», другая — «сознание» — выражают всю полноту бытия; между материальной и духовной сферами природы воцарилось согласие, поскольку теперь они не соотносились друг с другом как относительные, неполные элементы, а каждая из них отныне претендовала на обладание всей целостно-

стью мира и по-своему с абсолютной полнотой представляла ее. Может быть, такой способ разрешения противоречия помог и религии выйти из определенных теоретических затруднений, как он уже часто помогал улаживать конфликты, возникавшие в реальной жизни церкви и религиозных общин. В случаях, когда идеалы и требования религии приходят в противоречие не только с влечениями низшего порядка, но и с нормами и ценностями духовного и нравственного порядка, выход из такого рода ситуаций, порождавших смещение нравственных понятий и смятение в душах и умах, часто бывает возможным найти только при условии, что относительное качество первоначальных притязаний, все время усиливаясь, перерастает в абсолютное; только когда религия стала оказывать решающее влияние на все сферы жизни, ее отдельные элементы вновь вступили в нормальные отношения друг с другом и с религией в целом. И если теоретическая мысль, занимающаяся рассмотрением религиозных вопросов, формируется соответствующим образом, она может разрешить противоречия, в которые ее постоянно вовлекают основные нравственные понятия мирской жизни. При этом, безусловно, вовсе не имеется в виду безраздельное господство религиозной мысли, которая подавляла бы все прочие сферы человеческих интересов, но каждая из крупных форм нашего существования должна считаться способной выразить на своем языке всю полноту и целостность жизни. Таким образом, весь уклад, весь порядок бытия, строящийся на абсолютном господстве одного принципа за счет всех остальных, поднялся бы на более высокую ступень — каждый из принципов в рамках суверенно созданной им картины мира не мог бы опасаться каких-либо помех со стороны других принципов и понятий, поскольку всем им было бы предоставлено равное право на формирование собственных представлений о мире. Теперь все эти нормы и понятия могли бы в принципе иметь столь же мало оснований для столкновений друг с другом, сколько их у различных красок и звуков. Гарантией же того, что они все-таки не оторвутся друг от друга окончательно, разойдясь в разные стороны, является, во-первых, единство содержания, воплощаемого во всех этих отличающихся друг от друга формах, а во-вторых, «одноколейное» движение психологической жизни, выхватывающей из всего многообразия тех миров, что заключены в нашей душе и лежат перед нами в виде, так сказать, неких идеальных возможностей, лишь отдельные разрозненные фрагменты, чтобы выложить из них пеструю мозаику собственного существования, причем, разумеется, постоянно ме-



няя свои цели и идеалы; при всей неустойчивости и лабильности своего общего мироощущения, жизнь души порождает резкие конфликты и столкновения между этими «обломками».

Для наивного человека мир опыта и практики и есть самая настоящая действительность, все, что составляет содержание этого мира, является предметом нашего чувственного восприятия и поддается нашему воздействию; формируемые в категориях искусства или религии, в виде эмоционально-чувственных ценностей или в процессе философского умозрения, эти объекты, эти «содержания» отчасти противопоставляются этому единственно подлинному существованию, чтобы вместе с ним вновь вплестись в многообразную ткань жизни — точно так же, как в картину индивидуального бытия вкрапливаются фрагменты чужеродного или даже враждебного им свойства, чтобы сформировать это бытие как целостность. Тем самым в представлениях о мире и жизни возникают неуверенность и замешательство, которые сразу же устраняются, как только человек принимает решение признавать и так называемую «действительность» формой, в рамках которой мы упорядочиваем данные нам содержания — а именно те содержания, которые мы можем упорядочивать с помощью искусства, религии, науки или игры. Действительность — это *не один-единственный мир*, а *один из многих* миров, наряду с которым существуют мир искусства и мир религии, созданные из того же материала, но приобретшие иную форму и возникшие при наличии иных предпосылок. Познаваемый действительный мир означает, вероятно, тот порядок существующих в наличии элементов, который практически является наиболее целесообразным для сохранения и развития жизни вида. Как существа действующие, активные, мы воспринимаем реакции окружающего нас мира, полезность или вред которых зависит от представлений, направляющих наши действия. Действительностью мы зовем тот мир или род представлений, который должен лежать в основе нашей деятельности, чтобы мы действовали в соответствии с особенностями присущей нам как виду психобиологической организации, в целях развития и сохранения жизни; для существ, иначе организованных, испытывающих иные потребности, существовала бы иная «действительность», поскольку для их жизненных условий полезной была бы другая, т.е. опирающаяся на иные представления, деятельность. Таким образом, цели и принципиальные предпосылки решают, какой «мир» создается душой, — действительный же мир является лишь одним из множества возможных. Но у нас есть и другие запросы, отличные от общих

практических потребностей, и на их основе вырастают и иные миры. Искусство также живет за счет элементарных содержаний действительности; но искусство становится искусством, давая этим содержаниям на основе художественных потребностей в созерцании, чувствовании, в создании чего-то значительного те формы, которые принадлежат к сфере, целиком находящейся по ту сторону содержаний действительности: даже пространство картины — явление совершенно иное, нежели пространство реальности. Визуальная законченность и чувственное выражение в искусстве таковы, какими они никогда не бывают в действительности, — иначе было бы непонятно, зачем нам наряду с действительностью нужно еще и искусство. Можно было бы говорить об особой логике, особом понимании правды в искусстве, об особых законах, с помощью которых оно создает рядом с миром действительности новый мир, выстроенный из того же материала и эквивалентный ему.

Так же можно рассматривать и религию. Из образного и понятийного материала, который мы также находим в пластах действительности, вырастает религиозный мир, содавая новые силовые поля, новые мерила, новые синтезы. Самые различные понятия — от понятий о душе и бытии, о судьбе и вине, счастье и жертве, вплоть до понятий о волосах на голове и воробьях на крыше — хотя и образуют свое содержание, но сопровождаются такими оценками и таким спектром чувств, которые как бы переносят их в иные измерения, заставляя рассматривать их в совершенно ином ракурсе, отличном от того, который возникает, когда из того же материала образуются эмпирические, философские или художественные структуры. Религиозная жизнь создает мир заново, т.е. все бытие в целом, придавая ему особенную настроенность, так что она по своей идее, по своей сущности вообще не может ни пересекаться с построенными на основе иных категорий образами мира, ни вступать с ними в противоречие — в той степени, в какой жизнь отдельного человека может пройти через все эти пласты, и поскольку она захватывает их не в их целокупности, а лишь какие-то их части, он может легко запутаться в противоречиях. На это указывает приведенное в начале этой статьи следующее рассуждение: те элементы жизни, которые не желают мирно уживаться с другими, часто приобретают однозначный, непротиворечивый смысл, утрачивая всю свою конфликтность и неуживчивость, коль скоро их возводят в ранг последней и абсолютной жизненной инстанции. Только когда понимают, что религия представляет собой всю тотальность жизни, согласованную с дру-

гими ее теоретическими или практическими тотальностями, она — а с нею и другие системы жизни — обретают неизбежность внутренних взаимосвязей. Может быть, ограниченный в своих силах и потребностях человек воплощает в реальность эти возможные, так сказать, существующие в идеале, миры вообще лишь в ничтожно малой степени. В силу того, что он превращает в предмет научного познания не все непосредственно данные содержания, так же, как не все они становятся под его руками художественными созданиями, то и не все они обретают то агрегатное состояние, которое характерно для религии; это происходит уже потому, что такой формирующий процесс, хотя он и осуществим в принципе повсюду, не во всех элементах мира и духа находит всегда одинаково поддающийся обработке материал. Существуют, может быть, три сегмента жизненного круга, в которых религиозная тональность души проявляется прежде всего: это отношение человека к природе, к судьбе, к окружающему его миру людей. Поскольку развитие последнего отношения и составляет задачу нашего исследования, мы, кратко коснувшись двух других «сегментов», обрисуем контуры общего представления о природе религиозного мироощущения и дадим общее определение ее истинного положения в рамках набросанной нами картины.

Давно стало тривиальным мнение, согласно которому религия есть не что иное, как известное продолжение эмпирических фактов, получивших преувеличенную трактовку, выходящую, в сущности, за их реальные пределы. Бог, создавший мир, выступает как гипертрофированная причинность, религиозная жертва — как следствие познанной необходимости платить за любое желание определенную цену, страх перед Богом — как совокупность и увеличенное отражение колоссальных стихийных сил, действие которых мы, к сожалению, до сих пор испытываем на себе со стороны природы. Если такой подход еще позволяет описать явление с чисто внешней стороны, то понять его изнутри он не дает. Для этого необходима, скорее, следующая постановка вопроса — религиозные категории уже должны быть заложены в основе явления, они должны изначально принимать участие в формировании материала, если он ощущается как нечто значительное в религиозном отношении, если он должен порождать религиозные образы. Точно так же, как предметы нашего опыта *познаваемы* именно благодаря тому, что формы и принципы познания оказали влияние на их возникновение из простого чувственного материала; точно так же, как мы поэтому, например, можем выводить из нашего опыта

закон причинности в виде некоей абстракции, поскольку мы изначально сформировали наши опыты в соответствии с ним, что вообще только и делает их «опытами», — так и вещи имеют религиозное значение и обретают возвышенный статус, становясь трансцендентными образами, в результате того и в той степени, в какой мы изначально воспринимаем их в свете религиозной категории, которая определила их формирование, прежде чем они осознанно и целиком стали считаться религиозными. Если действительно Бог как творец мира возникает благодаря потребности в продолжении причинного ряда, то религиозный, стремящийся ввысь, к трансцендентному элемент присутствует уже на самых низших ступенях причинно обусловленного процесса. С одной стороны, он, конечно, остается в рамках конкретного познания и связывает каждый член этого ряда с последующим; однако, кроме того, неустанный ритм этого движения носит оттенок недовольства всем данным как таковым, сводя каждую отдельную личность до уровня исчезающе малого звена в этой неизмеримой цепи, — короче говоря, отзвук религиозной настроенности изначально звучит в процессе причинно обусловленного движения. Это то же самое движение мысли, которое в зависимости от того, в какой пласт действительности мы его направляем, какие эмоциональные акценты мы ему придаем, стремится или в мир познаваемой природы или же в точку, лежащую в области трансцендентного. Бог как причина мира означает, что из этого изначально протекающего в русле религиозной категории процесса одновременно выкристаллизовывается его внутренний смысл как абстрактный закон причинности, означает, что в ходе причинно обусловленного процесса, в той степени, в какой он происходит в рамках категорий познания, извлекается его формула. Никогда бесконечное продолжение причинного ряда, выстраиваемого эмпирически познаваемым миром, не поднялось бы до существования Бога, никогда им одним нельзя было бы объяснить причин «скачка» в религиозный мир, если бы именно этот ряд не мог бы одновременно развернуться под эгидой религиозного чувства, для которого Бог, сотворивший мир, является конечным выражением, субстанцией, в которой отразилась религиозность, живущая в одной из сторон и в смысле и внутреннем духе этого процесса. Легче понять, как под знаком религиозности может развиваться связь наших чувств с миром природы, и как это развитие в то же время противостоит самому себе в предмете религии. Природа, окружающая нас, возбуждает в нашей душе как эстетическое наслаждение, так и страх, ужас и

чувство преклонения перед величием ее необъятной мощи — первое, когда нам внезапно становится ясным и доступным то, что мы, собственно, ощущаем как нечто чуждое нам, в чем видим свой вечный антипод; второе, когда чисто физическое явление, и в этом качестве нам совершенно понятное, почему мы и относимся к нему с полным безразличием, окутывается наводящим ужас непроницаемым мраком — порой оно рождает в нас то трудно анализируемое глубинное чувство, которое я не могу назвать иначе, как трепет: оно посещает нас всякий раз, когда мы до глубины души тронуты и взволнованы не исключительной красотой и величием явления природы, а погружены в созерцание солнечного луча, дрожа просвечивающего сквозь древесную листву, или когда видим, как гнется под ветром ветка, или наблюдаем внешне совершенно ничем не примечательные вещи, которые, словно вступая в тайное созвучие с самыми сокровенными струнами нашей души, заставляют их страстно колебаться. Все эти ощущения могут возникать, не вырываясь за пределы их конкретных, непосредственных свойств, т.е. не обладая никакой религиозной ценностью; но они могут и приобретать ее, не изменяя как-либо своего содержания. Порой, когда наша душа возбуждается подобным образом, мы испытываем известное напряжение или подъем духа, полную покорность судьбе или благодарность ей, мы охвачены глубоким чувством, словно слышим обращенный к нам голос чьей-то души, скрывающейся за всеми этими явлениями — и тогда все, что происходит с нами, можно назвать только одним словом — религиозность. Это еще не религия; но это уже тот процесс, который приводит к религии, переселяя человека в область трансцендентного, превращая свою собственную сущность в собственный объект, который вновь принимает ее в себя. То, что называется телеологическим доказательством бытия Божьего, — наличие красоты, формы, порядка в мире, указывающее на существование целесообразно созидающей абсолютной силы, — есть не что иное, как логическое оформление этого религиозного процесса. Ведь определенные ощущения по отношению к природе переживаются не только в рамках чисто субъективного мировосприятия, связанного с категориями эстетического или метафизического плана — они присущи и кругу впечатлений, связанных с категориями религиозного характера; и поскольку эмпирический предмет означает для нас точку пересечения, в которой встречаются друг с другом различные впечатления чувственного мира или, точнее говоря, до которой они, так сказать, дотягиваются, то предметом религии

является такая точка, где чувства, о которых шла речь, обретают свое единство, в то же время как бы выходя за свои собственные пределы. Они из самих себя порождают этот предмет, сходясь в нем, как в фокусе, и поскольку он является результатом их общих усилий, то по отношению к *каждому отдельному* чувству он, как кажется, представляет собой точку излучения религиозности, существовавшей и раньше.

Второй областью, по отношению к которой душа может занимать проникнутую религиозным чувством позицию, является судьба. Судьбой, собственно, называют все те впечатления и влияния, которые испытывает человек в процессе своего жизненного развития, сталкиваясь с явлениями и вещами внешними, инородными по отношению к нему, со всем тем, чем он сам не является — безразлично, участвуют ли его собственные поступки и его собственное бытие в действиях этих определяющих его жизнь сил; поскольку здесь встречаются друг с другом его внутренний мир и внешние по отношению к нему явления, понятие судьбы, рассматриваемое с его точки зрения, приобретает характер случайности, проявляющейся как сила, противостоящая идущему из глубины нашей души ощущению смысла нашей жизни, и в тех случаях, когда судьба действует в точном соответствии с этим смыслом, являясь как бы исполнителем его воли. Как бы наше чувство ни относилось к судьбе — покорно или мятежно, с надеждой или отчаянием, требуя от нее исполнения желаний или полностью довольствуясь достигнутым, — оно может носить как абсолютно нейтральную, так и абсолютно религиозную окраску. Главное здесь заключается в том, что переживание получает религиозную окраску не от трансцендентной силы, вера в существование которой существует в душе, — просто таково особое качество самого чувства: сосредоточенное погружение в самого себя или порыв к чему-то высшему, духовный взлет, благоговение перед божеством или отчаяние сами по себе религиозны; свой предмет религия производит как свою объективизацию или свое подобие, точно так же, как чувственное ощущение создает свой объект, противостоящий ему, из самого себя. В вопросах судьбы, которая по самому своему понятию является независимой от нас силой, переживание, совершающееся в особой области, какой является религия, формируется в результате действия продуктивных, лежащих в основе нашей духовной природы религиозных сил; переживания совпадают с категориями религиозной предметности потому, что созданы на основе этих категорий. Так, например, «тем, кто любит Бога, все сущее дарует

только благо и ничего, кроме блага». Это вовсе не означает, что ситуация складывается в этом случае следующим образом: существует мир, наполненный всевозможными благами, и вот из облаков протягивается рука Господа, хватая эти блага и раздает их своим любимым детям, стремясь удовлетворить любое их пожелание. Нет, религиозный человек изначально ощущает вещи такими, что они непременно должны приносить ему блага, которых он, как человек религиозный, жаждет. Какой бы оборот ни принимали судьбы людей, творящиеся на уровне земного счастья, внешнего успеха, интеллектуальной рефлексии, на религиозном уровне они сопровождаются такими чувствами и эмоциональными коллизиями, соразмеряются с такими ценностными критериями, получают такие проясняющие суть происходящего истолкования, что неминуемо должны отвечать смыслу религии, который заключается в заботе Бога о благе своих детей; точно так же, как с точки зрения познания мир должен развиваться в силу каузальных закономерностей, поскольку он, «схваченный» на уровне познания, априорно формируется посредством категории причинности, имеющей для этого уровня определяющее значение. Точно так же, как не познание создает причинность, а наоборот, причинность является основой познания, не религия создает религиозность, а наоборот, религиозность — религию. В судьбе, как это ощущает человек, погруженный в определенное настроение души, сплетаются воедино взаимосвязи, отношения, значения, чувства, которые сами по себе еще не являются религией и чье фактическое содержание для душ, настроенных в ином ключе, не имеет ничего общего с религией, но которые, освобождаясь от этих «фактов» и тем самым строя для себя царство объективного, создают «религию», т.е. предметный мир веры.

Наконец я перехожу к рассмотрению отношений, связывающих человека с миром людей, и источников религии, существующих в рамках этих отношений; здесь также действуют силы и значения, которые получают религиозную окраску не от уже существующей религии, а сами поднимаются до ее уровня. Религия в ее завершающей стадии, на которой она достигает полного развития своих возможностей, становясь целостным психологическим комплексом, примыкающим к области трансцендентного бытия, проявляется как абсолютная, ставшая единым целым форма чувств и импульсов, которая уже приступает к развитию социальной жизни, словно ставя некий эксперимент. Чтобы убедиться в этом, необходимо рассмотреть принцип, лежащий в основе социологической структуры, как прежде

мы рассматривали принцип структуры религиозной. Жизнь общества состоит из взаимосвязей его элементов — взаимосвязей, часть которых осуществляется в ходе сиюминутных действий и реакций на них, а часть воплощена в виде устойчивых образований — в учреждениях и законах, установленных порядках и предметах собственности, в языке и средствах коммуникации. Все социальные взаимовлияния и взаимодействия возникают на основе определенных интересов, целей, стремлений, образующих в то же время материю, которая обретает свою общественную реализацию в действиях индивидуумов, выступающих рядом друг с другом и достигающих своих целей совместными усилиями, равно как и отстаивающих свои частные интересы и противоборствующих с остальными членами общества. Такой материал жизни может существовать весьма долго, все то время, пока все эти многообразные формы по очереди, время от времени вбирают его в себя; и наоборот, неизменная форма взаимовлияний может наполняться самыми различными содержаниями. Так, некоторые нормы и результаты общественной жизни в равной мере могут быть обусловлены как свободной игрой противоборствующих друг другу сил, так и регламентирующей опекой низших элементов высшими; многочисленные социальные интересы порой охраняются семейной организацией, чтобы впоследствии или в другом месте перейти под попечительство чисто профессиональных объединений или государственной администрации. Одной из наиболее типичных форм общественной жизни, тех прочных, устойчивых жизненных норм, посредством которых общество обеспечивает целесообразное с его точки зрения поведение своих членов, является обычай — в обществах с низким уровнем развития культуры это вообще типичная форма регулирования социально необходимой деятельности. Именно эти условия, необходимые для выживания общества, которые позже, с одной стороны, кодифицируются в виде права, и государственная власть обязывает соблюдать их, а с другой стороны, их выполнение предоставляется на усмотрение культурных и воспитанных людей, ставится в зависимость от их свободной воли, — в узких и примитивных социальных образованиях и структурах их соблюдение гарантируется с помощью того своеобразного надзора окружающих над индивидуумом, который зовется обычаем. Обычай, право, свободные нравственные убеждения индивидуума — все это различные способы связи социальных элементов, содержанием которых являются одни и те же заповеди, существующие у различных народов в различные време-



на. К этим формам, посредством которых людское сообщество создает для себя гарантию правильного поведения индивидуума, принадлежит и религия. Религиозный характер отношений часто характеризует одну из стадий их развития. Одно и то же содержание, наполняющее и прежде, и впредь другие формы отношений между людьми, в один из периодов принимает форму религиозной связи. Яснее всего это видно на примере законоположений, которые в определенные времена и в определенном месте проявляют теократический характер, полностью подчиняясь религиозной санкции, чтобы в других обстоятельствах опереться на государственную власть или обычай. Кажется даже, что необходимый порядок, существующий в обществе, является плодом некоей совершенно недифференцированной формы, в которой моральная, религиозная и юридическая санкции еще покоятся в нерасчлененном единстве — такова *дхарма* у индусов, *темис* у древних греков, *фас* у латинян — и что в зависимости от различных исторических обстоятельств то одна, то другая форма становится основой таких порядков. Это культурное движение содержаний, часто возвращающееся вспять, к старым регламентирующим нормам — оно идет не только от обычая к праву, но и от права к обычаю, не только от долга гуманности к религиозной санкции, но и обратно, от второй к первой — каким-то образом связано и с другими движениями, когда практические и теоретические жизненные содержания в ходе исторического развития из порождений ясного, незамутненного сознания становятся неосознанными, безусловными предпосылками и привычками, а другие — часто точно такие же — содержания со стадии бессознательно-инстинктивных реакций переходят в область ясного понимания и осознанной ответственности. Когда право определяет наши действия, они являются гораздо более осознанными, чем если бы нами руководил обычай; свободная, прислушивающаяся лишь к голосу совести нравственность совершенно иначе регулирует осознанные и неосознанные импульсы в наших действиях, чем это делается с помощью социального регулирования; религиозная санкция разделяет темные, бродящие в душе чувства и ясное понимание цели предпринимаемых действий гораздо сильнее, чем это делает обычай и т.д. Для этого развития характерно, что достаточно просто изменить интенсивность тех или иных связей и отношений, чтобы они подверглись воздействию самых различных санкций, — в эпоху патриотического подъема отношение индивидуума к социальному сообществу, членом которого он является, наполняется благоговейным во-

сторгом, искренностью, чувством самоотвержения, которые не только сами по себе обладают религиозной природой, являясь актом религиозности, но в такие эпохи в них слышится такое горячее, такое страстное обращение к божественной силе, столь сильно проникнутое подлинно религиозным экстазом, какого не встретишь в обычные, «будничные» времена, когда эти же самые связи регулируются общепринятыми правилами или государственными законами. Но в то же время усиливается и понимание патриотических отношений. Такие грозящие опасностью для общества ситуации, когда им овладевает страстное возбуждение, когда все в нем приходит в бурное движение, когда оно празднует триумф своего политического единства, когда чувства проникнутого патриотическими настроениями индивидуума приобретают религиозную окраску, вообще дают сознанию индивидуума обостренное понимание его отношения к этому политическому единству, подчеркивая это гораздо более резко, чем в периоды, когда исключительное значение имеют другие нормы, из круга которых поднимается и вновь опускается к ним более всеобъемлющая и более других исполненная душевного тепла норма. И частные отношения, связи между частными людьми, доступные религиозным санкциям, призывают их обычно в те моменты, когда сознание в наибольшей степени сконцентрировано на них, — так происходит в момент заключения брака, так было в средние века при внесении в договоры соответствующего пункта. Жизнь пуритан отмечена развитым до болезненной степени осознанием каждого момента их жизни, им было свойственно высочайшее чувство ответственности за каждый свой поступок, за каждое деяние или помышление — как раз потому, что религиозная норма безоговорочно подчинила себе их жизнь вплоть до мельчайших деталей, не признавая реального права ни за какой иной санкцией. Но происходит и обратное явление — огромное значение родовой организации, института, в сущности своей, доисторического, падает по мере того, как первенство переходит к государственной власти и часто приобретает религиозный оттенок. Разумеется, род с самого начала был и культовым сообществом. Но он наверняка должен был — кроме того, что он представлял собой общность места проживания, собственности, правовой и военной защиты, — гораздо сильнее отражаться в сознании отстаивающих свои интересы людей, чем в эпохи, когда он означал лишь общность, позволяющую проводить совместные празднества и совершать жертвоприношения, как это делалось в эпоху поздней античности и до сих пор делается в Китае. При

этом исключительно религиозное санкционирование такого объединения должно было идти рука об руку с ослаблением сознания своей принадлежности к определенной групповой общности и с падением значения такой общности. Как ни мало освещена нами тема, касающаяся природы способов нормативного регулирования жизни людей в обществе, все же то, что было сказано нами по этому поводу, достаточно ясно дает понять, что все эти способы представляют собой лишь, так сказать, различные агрегатные состояния души, а их смена является лишь формальным перемещением одинаковых практических жизненных содержаний. Там, где эти содержания поступают под эгиду религии, несомненно, что религия существует раньше, чем наступает этот момент. Однако решающую роль играют здесь не канонические религиозные догмы и не представления о трансцендентных сущностях, которые образуют лишь средства для религиозного санкционирования, а то, что социальные требования обретают критерий собственной обоснованности, эмоциональную наполненность, святость, благодаря чему они могут заявить о своей необходимости тоном, недоступным для них в иных обстоятельствах, и в результате чего складывается новое агрегатное состояние социальной нормы.

И санитарно-полицейские предписания, преподносимые в виде божественных заповедей, как это принято в древнееврейском законодательстве; и установления VII-VIII вв., существовавшие в немецких землях в эпоху насаждения там христианства, согласно которым убийство и клятвопреступление относились к юрисдикции церкви и карались церковным покаянием, которое налагал епископ как за нарушение установленного Богом порядка; и покорность князю как следствие того, что его осеняет благодать Божья, — все говорит о том, как внутри общества развиваются отношения, которые никогда не возвысились бы до степени религиозности, если бы они не обладали социальным значением. И в процессе этого восхождения они развивают те энергетические импульсы и потенциалы, те формы, к созданию которых они предрасположены в силу своих внутренних, а не заимствованных из сферы трансцендентных ценностей, эмоциональных сил и значений. Они никогда бы не сблизились со сферой трансцендентных сущностей, если бы присущая именно *им* духовная ценность, *их* объединяющая сила, *их* конкретность и целеустремленность не открыли перед ними, разрушив ограниченные рамки их земного существования, перспективу, открывающую путь к восхождению на религиозный уровень.

## Глава II

**Г**лубинное основание<sup>\*</sup>, опираясь на которое категория религиозности может стать формой социальных связей, создано благодаря удивительному сходству, существующему между отношением индивидуума к божеству и его отношением к социальной общности. Решающую роль здесь играет прежде всего чувство зависимости. Индивидуум чувствует себя привязанным ко всеобщему, высшему, к тому, из чего он возникает и куда уходит, чему он отдает всего себя и от чего он в то же время ожидает освобождения и избавления, от чего он отличен и с чем он все же тождествен. Бога называли *coincidentia oppositorum*<sup>\*</sup>, в нем видят как бы фокус, в котором безраздельно сливаются все противоположности бытия. Он вмещает неисчислимое множество нюансов и отношения души к Богу, и Бога к душе. Любовь и отчуждение, смирение и наслаждение, восхищение и раскаяние, отчаяние и надежда — все это не только оттенки, по очереди привносимые различными периодами такого отношения, нет, каждое из этих чувств оставляет свой след в основном, главном отношении души к своему Богу, так что все эти противоречия, все перепады этих настроений душа словно втягивет в себя одним вздохом и вновь выдыхает. Сам Бог справедлив, но в своем всепрощении он выше справедливости. В античном мире он стоит, так сказать, над партиями, хотя в то же время принимает участие в событиях, становясь то на одну, то на другую сторону. Он абсолютный повелитель мира и тем не менее позволяет миру идти своим путем, в соответствии с его собственными непреложными законами. И поскольку изменчивые отношения между человеком и его Богом охватывают весь диапазон возможных связей в их последовательности и одновременности, они явно повторяют типы отношений, существующих между индивидуумом и той общественной группой, той социальной общностью, к которой он принадлежит. Здесь мы видим то же подчинение индивидуума могущественной верховной власти, которая предоставляет ему определенную меру свободы; полное приятие, сменяющееся отрицанием; самоотвержение, не исключаяющее, однако, мятежа; воздаяние и кара; связь между частью и целым, причем часть в то же время сама стремится стать целым. Смирение, с которым благочестивый верующий за все, чем он является и что

---

<sup>\*</sup> Совпадение противоположностей (лат.)

имеет, благодарит Бога, видит в нем первоисточник своего существования и своей силы, в особенности характерно для отношения индивидуума к общности. Ибо человек по отношению к Богу — это не просто полное ничтожество, пустое место, ничто; нет, это только пылинка, слабая, но вовсе не ничтожная сила, сосуд, готовый наполниться божественным содержанием. Так в религиозных и социологических формах существования индивидуумов обнаруживаются одинаковые черты. Социологическим формам достаточно лишь соприкоснуться с религиозным настроением или проникнуться им, чтобы возникла, в сущности, форма религии как самостоятельный образ мыслей и действий. Вовсе не думая об этой всеобщей взаимосвязи, но тем убедительнее доказывая ее существование, один специалист по древнесемитской религии рисует следующую картину: «У арабских героев в эпоху, непосредственно предшествовавшую возникновению ислама, поразительным образом отсутствовала религия в обычном смысле слова; боги и божественные дела занимали их очень мало, и к вопросам культа они относились с полным небрежением. Однако к своему роду они испытывали нечто вроде религиозного благоговения, и жизнь сородича они почитали священной и неприкосновенной. Это мнимое противоречие становится объяснимым в свете древнего воззрения, согласно которому Бог и его почитатели образуют сообщество, внутри которого и отношения верующих друг с другом, и их отношение к божеству в равной степени носят священный характер. Первоначальной религиозной общностью был род, и все обязательства и соглашения, заключавшиеся между родственниками, в то же время представляли собой элементы религии, и даже если значение родового божества падало и оно со временем было почти предано забвению, все же сущность родовой религии утверждала себя в неизбывной святости кровного родства. Можно сказать прямо — существуют социальные отношения, взаимосвязи между людьми, являющиеся по сути своей религиозными. Это именно те коммуникативные ценности, которые, оторвавшись от своего непосредственного социального интереса, составляющего их содержание, и воспарив в трансцендентное измерение, и означают религию в узком, собственном смысле слова. Вообще та дифференциация норм, о которой я говорил выше, исторически выступает в еще более узкой форме, проводящей различие между религиозным и социальным долгом. За пределами буддизма и христианства эти два понятия повсюду совпадают. Во всем античном мире, а также у племен, находящихся на первобытной стадии развития,

служение богам является составной частью жизни политической и семейной общины, свойственной ей в той же мере, что и язык членов этой общности; отказ от исполнения религиозных обрядов был равносителен отказу от исполнения своего воинского долга или желанию создать свой собственный, непонятный никому язык. Даже буддизм свидетельствует об этом, хотя и в негативном смысле. Он совершенно лишен элементов социального. Его идеал — монашеский, допускающий, правда, при случае жертвенность и страдания, принимаемые за других. Но не ради этих других, а ради самого жертвующего и страдающего и спасения его души. Буддизм проповедует полную отстраненность от жизни общества. Самоизбавление означает для него лишь самоотречение от всех форм бытия, как социального, так и природного, — буддизм знает лишь обязанности человека по отношению к самому себе, и если в связи с этим он говорит и о благе других, то подразумевает под этим «благо всех живых существ», — идея, острейшим образом направленная против социально-политических перегородок, установленных на основе разграничения общественных обязанностей в античном и вообще нехристианском мире, впрочем, существующих и среди большинства христиан. Но ведь буддизм — это совсем не религия. Это учение о спасении, которого стремящийся обрести его может добиться в одиночку, абсолютно самостоятельно, благодаря своим собственным желаниям и помыслам, и которое осуществляется целиком само по себе, если он выполняет условия его обретения, заложенные в самом строе его души. Избавление от страданий, единственное содержание буддизма, не нуждается ни в трансцендентной силе, ни в милосердии, ни в посреднике, оно не дается, а осуществляется само по себе как логический результат отказа души от всех жизненных желаний. Причиной того, что здесь между социальными и религиозными обязанностями нет никакой связи, постоянно — если не считать некоторых нюансов христианской культуры — проявляющейся повсюду, является то, что буддизм просто лишен обоих членов этой связи, этого соотношения — он, с одной стороны, не содержит социальных норм, а с другой — не является религией. Во всем остальном мире — отчетливее всего у древних семитов, греков, римлян — ритуал совершения жертвоприношений, молитва, весь религиозный культ не является личным делом частного лица, а входит в обязанности индивидуума как сочлена определенной группы, которая считается полностью ответственной за религиозные прегрешения индивидуума. И именно поэтому жизнь античного общества могла цели-

ком протекать под знаком религиозного отношения к миру; религиозность со всеми присущими ей сакральными моментами, которая, если рассматривать ее с чисто внешней стороны, представляется лишь побочным явлением, сопровождающим социальные запросы и требования, в действительности образует внутреннее, по самой своей сущности нерасторжимое единство с ними. То обстоятельство, что общественные потребности поставлены под защиту религии, что отношение индивидуума к обществу приравнено к его долгу перед Богом, является лишь проясняющим или объективирующим ситуацию результатом развития эмоционально-чувственных побуждений и импульсов, присущих социальным связям и отношениям изначально, так сказать, имманентно. Этот возврат энергетических импульсов, развивающихся в первоначальных явлениях и затем выходящих за их пределы, представляет собой довольно распространенный факт духовной жизни. Самое поверхностное и далекое от истины объяснение этого явления дается с помощью понятия силы. Между двумя материальными объектами происходит сближение, на этой основе возникает понятие «сила притяжения», которая, как утверждают сторонники этой трактовки, вместе с ее «законом» в конце концов величаво воспаряет — одному Богу известно, каким образом, — над миром, указывая ему правый путь своими невидимыми дланями. Уже несколько глубже понимает дело тот, кто полагает, что поведение человека в среде его обитания определяется «обычаем». Разумеется, именно непосредственное практическое значение такого поведения и его целесообразность с точки зрения жизненных интересов данной группы освящает его и придает ему статус «обычая», следовать которому обязательно. По меньшей мере невозможно так легко отделаться от ощущения, что обычай как некая идеальная сила возвышается над жизнью общества подобно какому-то объединяющему всех его членов единству, определяющему, каким именно образом должна протекать эта жизнь во всех ее мельчайших деталях. Но наибольшее значение этот процесс обретает там, где действия, возникшие на основе социальной целесообразности или просто в силу сложившегося порядка вещей, находят себе оправдание в религии. Ведь поскольку религия, являясь порождением души, черпает свое содержание из множества других источников, она создает регламентирующие нормы и для многих других сфер жизни. Она является точкой пересечения, в которой встречаются все чаяния и устремления души, как только они созреют и обретут определенную широту. По этой причине мы могли в

начале этого исследования назвать религию одной из тех категорий или требований, которые позволяют изобразить всю полноту жизни в виде особой, выдержанной в единой цветовой гамме, всеобъемлющей картины. Итак, если нормы социального взаимодействия приобретают религиозный характер, то речь при этом идет не только о новом названии, под которым скрывается заимствованное из практики общественной жизни содержание, — нет, факты общественного бытия вносятся в имеющее всеобщий характер, еще наполненное другим содержанием представление, сливаются с внутренними энергетическими импульсами иного происхождения, так что обращенная вспять санкция является не только прежней санкцией в новом облике; старая санкция, разумеется, живущая в системе новых норм, усиливается и расширяется, обретая собственную форму благодаря другим религиозным предметам, одновременно входящим в состав большого единства и формирующим его. Ведь если содержание трансцендентных объектов действительно составляется из тех взаимоотношений души с природой, с судьбой, с собственными идеалами, с индивидуумами, обществом и человечеством, которых объединяет в единое целое только одно — подступающее к ним, окутывающее их религиозное настроение, — то именно благодаря этому слиянию гетерогенных элементов в некие ценности возникают совершенно новые образования, представляющие собой нечто большее, нежели механическую сумму составляющих их элементов, и особое значение которых в этом единстве невозможно определить в точных показателях. Я перехожу теперь к рассмотрению отдельных социологических ситуаций и отношений, обладающих религиозной окраской; я не считаю, что они обрели ее в виде какого-то дара или требования со стороны уже существующей религии, наоборот — они сами могут, черпая из собственной сокровищницы религиозных ценностей, прийти к религии. Основное религиозное настроение получает на их основе дополнительное оформление, и благодаря подъему этого настроения на трансцендентный уровень и в силу его объективации, опредмечивания, происходит и развитие предметов религии в обычном смысле слова; причем последние могут, разумеется, в свою очередь давать этим ситуациям, обстоятельствам и отношениям новые импульсы религиозной святости и силы.

Благоговейное отношение ребенка к своим родителям; отношение проникнутого энтузиазмом патриота к своему отечеству или охваченного тем же настроением космополита ко всему человечеству; отношение рабочего к своему поднимающе-



муся в упорной борьбе классу или кичащегося своими дворянскими доблестями феодала — к своему сословию; отношение подданного к своему повелителю, пред волей которого он с готовностью повергается в прах, или brave солдата к своей армии — все эти отношения с их бесконечно разнообразным содержанием имеют между собой все же что-то общее, если взглянуть на них с формально-психологической стороны, — всем им присущ тон, который следует назвать религиозным. Всем им свойственна своеобразная смесь безоговорочного самоотвержения и эвдемонического вождения, смирения и духовного подъема, чувственной конкретности и бесплотной абстрактности, причем все эти настроения не только возникают поочередно, сменяя одно другое, но и существуют в неразстопимом единстве, которое мы, в силу свойств нашего рассудка, в состоянии постичь лишь путем расчленения на антиномичные пары взаимоисключающих понятий. Тем самым возникает определенная напряженность чувства, особая искренность, глубина и сила психологического отношения к миру, настроенность индивидуума на категории более высокого ранга, которые он в то же время воспринимает как нечто сокровенное и глубоко личное. Эти чувства, из которых строится не только внутренняя, но и — по крайней мере, отчасти — внешняя сторона такого рода отношений, мы называем религиозными. Именно то, что они являются религиозными, придает им особенность, отличающую их от отношений, основанных на голом эгоизме или откровенном внушении, на действии чисто внешних или чисто моральных сил. Может быть, эту тональность чувства в большинстве случаев можно назвать набожным благочестием. Набожное благочестие — это такая настроенность души, которая становится религией, как только она адресуется особому рода структурам: в контексте наших рассуждений важно подчеркнуть то обстоятельство, что *pietas*<sup>\*</sup> в равной мере означает благочестиво-набожное отношение как к людям, так и к богам. Благочестие, которое свойственно религии, находящейся еще как бы в текучем состоянии, не нуждается в обретении устойчивой формы поведения по отношению к богам и религиям. Сплошь и рядом случается так, что настроения и функции, которым, согласно внутренней логике их развития, собственно говоря, тесно в душе, тем не менее остаются в ее пределах, не находя достойного предмета для своего применения. Встречаются преисполненные любовью души, все существо которых проникну-

---

\* Благочестие (лат.)

то удивительной нежностью, теплотой, жадной любви, и которые тем не менее ни разу не испытывали любви к конкретному человеку; существует немало злых людей, все мысли и желания которых подчинены жестоким и эгоистическим побуждениям, не воплощающимся, однако, в реальные злодеяния; есть художественные натуры, все в которых — и мирозерцание, и образ жизни, все их жизненные реакции и чувства — свидетельствуют об их безусловной, прирожденной артистичности, художественной одаренности, но которые за всю свою жизнь не создали ни одного художественного произведения. Точно так же существуют и благочестиво-набожные люди, не обращающие своей набожности к Богу, т.е. именно к тому образу, который и является единственным объектом набожности и благочестия, — религиозные натуры, не знающие религии. Такие найдутся и среди тех, кто переживает затронутые нами отношения как религиозные. То, что мы называем такие отношения религиозными, происходит по той, разумеется, причине, что существует возникший только на их основе, в сущности своей ставший самостоятельным, образ целостной религиозной системы, представляющей собой чистую культуру импульсов, настроений и потребностей, формирующихся в русле этих отношений на эмпирическом, социальном материале.

Можно предположить, что получившие такого рода психологическую характеристику социологические отношения представляют собой истинно религиозные явления; и что характеризующиеся таким образом функции, обретая самостоятельную жизнь и разрастаясь за пределы своей социальной компетенции, создают себя в качестве объектов приложения деятельности «богов». В аналогиях на эту тему среди самых разнородных явлений никогда не было недостатка. Достаточно часто замечалось, что такое чувство, как любовь, само создает для себя свой собственный объект. Это происходит не только в тех случаях, когда охваченный эротическим влечением человек ищет предмет своего вожделения, который соответствовал бы его вкусам и желаниям, встреча с которым утолила бы его страсть, и не тогда, когда, находясь в плену своих иллюзий, влюбленные наделяют свой предмет достоинствами, которыми он в действительности не обладает. Скорее, дело обстоит так, что в качестве предмета любви возлюбленный всегда остается созданием любящего. В любви возникает новый образ, связанный, разумеется, с фактом существования определенной личности, но по своей сущности и своей идее живущий в совершенно иной, недостижимой для окружающей этого человека

реальности. Не следует только смешивать представленные здесь качественно-содержательные моменты с вопросом формы или сущности, о котором у нас идет речь. Образ любимого человека, возникающий на основе перечисленных нами качеств, может совпадать с действительностью или отличаться от нее; способность любящего творить желанный ему образ любимого, не вписывающийся ни в какой иной порядок вещей, ни становится излишней в первом случае, когда идеальный образ схож с реальным человеком, ни подтверждается во втором, когда портрет не имеет ничего общего с оригиналом. Здесь складывается такая же ситуация, как при создании художественного произведения, которое именно как художественное произведение, — т.е. никоим образом не являясь результатом голого подражания действительности, — в любом случае обладает творческим значением, причем совершенно безразлично, заимствует ли оно свои содержания из наличной реальности. Художественное произведение, подобно роднику, пробивается из недр творческого потенциала художника. Художественное произведение, ставшее именно произведением искусства в той мере, в какой в нем воплотилась творческая воля художника, представляет собой уже нечто совсем иное, нежели, скажем, кусок мрамора, существующий в окружающей нас реальной, осязаемой действительности, нечто совсем иное, нежели форма, созданная на основе впечатлений, почерпнутых из знакомства с этим миром. Таким образом, человек, любимый другим человеком, становится как бы совершенно новым существом. Он является созданием любви, независимо от того, существуют ли качества, которыми наделяет его в своем воображении любящий его человек, в реальной действительности, отвечают ли они действительным свойствам его личности или являются плодом чистой фантазии. Этот намек должен соотнести банальную истину, гласящую, что боги суть порождение религиозного настроения, с более широким и, как мне кажется, далеко не столь банальным и очевидным контекстом. Реализация определенных фундаментальных сил души, обретение ими реальной, практической ответственности требует от них создать для себя объект применения, свой предмет. Значение предмета этих функций любви, искусства, религиозности — это лишь значение самих функций. Каждая из них помещает свой предмет в пространство своего собственного мира, тем самым создавая его как предмет для себя. Поэтому совершенно безразлично, существуют ли содержания, облеченные в эту особую форму, где-либо в мире помимо этого или нет — в любом случае теперь они становятся но-

выми самостоятельными образованиями. Когда факты социологического характера вовлекаются в орбиту религиозных устремлений, когда отношение индивидуума к индивидуумам, стоящим на более высокой, чем он, ступени социальной лестницы, или к обществу в целом, или к его нравственно-идеологическим принципам, или к символам, олицетворяющим жизнь общества, приобретает окраску, которую мы называем религиозной, то во всех этих случаях, если рассматривать их с функциональной точки зрения, проявляется та же творческая сила души, что и в случае с «религией». Человек заселил мир своих религиозных импульсов теми же чувствами, которые он испытывает во время молитвы, обращенной к Богу; с той только разницей, что на молитве религиозная функция проявляется в более чистом виде, поскольку она свободна от материала, сформировавшегося под чужеродными влияниями. Однако для принципа, о выработке которого здесь главным образом идет речь, это не имеет никакого значения. Предметы религиозности, которые человек обнаруживает внутри определенных социальных связей, в точно такой же степени являются следствием его благочестия и набожности, как и явления трансцендентного плана. Являлись ли такого рода отношения историческим прецедентом, существовали ли они на более ранних стадиях исторического развития и лишь впоследствии, путем абстрагирования и сублимации религиозного чувства, в качестве его абсолютизации, слились в области трансцендентного, или же такие чувства и тенденции, адресованные существу, находящемуся за пределами нашего Я, верша свой свободный полет, будучи чисто функционально заложены в нас, независимые от связей с окружающими нас людьми и социальными институтами, из самих себя создали для себя объект, который утолил бы и успокоил их, этот вопрос должен остаться здесь — да и вообще — неразрешенным. Сведения, которые мы стремимся получить, не касаются исторической смены эпох, а носят чисто практический характер — они должны показать, что в общем психологическом комплексе отношений индивидуума к другому индивидууму или к группе индивидуумов религиозный мир располагает своими «провинциями» точно так же, как это происходит, — но в еще более отчетливом и чистом виде — в религии, понимаемой в общепринятом смысле слова.

**Т**еперь, когда я перехожу к тому, чтобы проанализировать рассматривавшиеся до сих пор лишь с определенной дистанции аналогии социального и религиозного поведения по отдельности, в их конкретном воплощении, становится ясно, что именно я понимаю под аналогией, — не случайное сходство независимых друг от друга и не связанных друг с другом явлений, а единство психологической категории, которая, с одной стороны, реализуется в сфере человеческих взаимодействий и взаимосвязей, именно сюда направляя все свои силы и энергетические импульсы, с другой — не пересоздавая, а непосредственно создавая — направляет те же импульсы на чисто автохтонные образования; имманентность одних, трансцендентность других явлений обусловлена лишь различиями в характере материала — и, так сказать, его организацией, — которым пользуется фундаментальная религиозная функция. Я рассматриваю сначала веру, которую обычно называют существенным и специфическим свойством религии, ее субстанцией; для ее познания необходимо прежде всего отделить ее от того, что называется верой в теоретическом смысле. Вера в интеллектуальном понимании стоит в одном ряду со знанием, просто как более низкая его ступень, она свидетельствует о наличии причин, которые лишь в количественном отношении менее весомы, чем те, опираясь на которые, мы утверждаем, что обладаем *знанием*. Метафизические или познавательно-теоретические исследования могут привести нас к признанию бытия Божьего вполне обоснованной или даже при известных обстоятельствах необходимой гипотезой. И тогда мы верим в Него, как верят в существование светового эфира или атомистическую структуру материи. Однако в глубине души, непосредственно, мы ощущаем, что когда религиозный человек говорит: «Я верую в Бога», — то тем самым он подразумевает что-то еще помимо утверждения истинности существования Бога. Этими словами он не только говорит о том, что признает существование Бога, хотя, строго говоря, оно недоказуемо; они свидетельствуют об определенном внутреннем отношении к Богу, об обращенности к Нему всех чувств человека, который всю свою жизнь устремляет к Нему, только с Ним связывая все свое существование. То, что люди убеждены в существовании Бога как в какой-то реальности, представляет собой только одну сторо-

ну или теоретическое выражение того психологически субъективного бытия, которое имеется в виду, когда произносят фразу о вере в Бога. Живущее в этой фразе *состояние* религиозной души — это неиссякаемый источник молодости, постоянно порождающий теоретическую веру в существование Бога вопреки всем контраргументам или всем противоречащим этому фактам.

Одна из своеобразных интерпретаций такого понимания «веры» заключается в том, что и между людьми существуют отношения, обозначаемые тем же словом, — мы «верим» в кого-то, что, разумеется, не означает, будто мы верим в его существование, причем мы и не уточняем, *чему* именно верим мы в данном человеке или в сведениях, полученных от него. Говоря, что мы «верим в кого-то», мы просто обозначаем специфический психологический факт — ребенок верит родителям, подчиненный — начальнику, друг — своему другу, индивидуум — народу, любящий — возлюбленной, подданный — своему государю. Вера в реальность отдельных свойств и качеств, которыми обладает объект нашей веры, представляет собой лишь детализацию или следствие этого основного отношения человека к человеку, проникнутого особым настроением. Возникая и существуя в той сфере, где не имеет смысла вопрос о доказательстве и опровержении, эта вера в человека бесчисленное количество раз оказывается сильнее самых обоснованных объективных подозрений и ясных, очевидных свидетельств недостойности того, в кого верят. Вера, которая возникает в отношениях человека к человеку, является религиозной верой. Вера в Бога является такой же устремленной вовне настроенностью субъекта, лишенной связи со своим эмпирическим предметом, утратившей свой относительный характер, — она создает свой объект из себя самой, возвышая его в силу этого до степени абсолютного. Эта вера, принимая социологическую и трансцендентную форму, столь же благотворно сказывается прежде всего на самой личности. Совершенно справедливо подчеркивалось, какую силу и какой покой, какую нравственную уверенность и какое освобождение от оков низменной жизни дает вера верующему человеку, совершенно независимо от объективной реальности своего предмета. Ведь вера — это именно такое состояние души, которое хотя и связано с объектом, находящимся вне души, за ее пределами, тем не менее эта связь является внутренним отличительным признаком самой веры. И хотя душа черпает силы для таких взлетов из своих собственных недр, она — поскольку она заставляет их пройти стадию

веры в Бога — обретает более концентрированную и продуктивную форму, душа противопоставляет свои собственные силы себе самой, давая им тем самым возможность расти и добиваться недостижимых в обычных условиях успехов в овладении духовными ценностями, а также вновь вбирая их в себя после того, как они обретут эту форму. Такая же на удивление целесообразная духовная ситуация, на создание которой под влиянием религиозной веры затрачиваются энергетические ресурсы, складывается и в тех случаях, когда этой верой проникнуты отношения между людьми. Вера в человека, даже если для нее нет никаких объективных обоснований и оправданий, обладает громадным преимуществом, располагает гигантскими возможностями — она способна оживить в нашей душе чувства, которые в ином случае остались бы непознанными, так и не проявив себя. Эта вера дает нам весьма банальные утешения, — но мы *верим*, что она изрекает нам высшие истины о благе и справедливости, и тем самым она извлекает из нашей души то подлинное утешение, что до той поры скрывалось в ней. Вера поддерживает нас в страданиях, не располагая для этого всей полнотой сил и к тому же не находя верной точки для их приложения, — но как только мы поверим, что нам есть на что опереться, мы обретаем новые силы — и духовные, и физические. Вера для доказательства своей правоты использует весьма слабые аргументы, — но признав их истинными, мы проникаемся пониманием действительных причин и доказательств. Разумеется, часто мы украшаем всех, в кого верим, своими собственными добродетелями и достоинствами; но заслуга веры именно в том и состоит, что она позволяет нам вообще обнаружить в себе эти нравственные сокровища. И наконец, обобщенная форма того же процесса — вера человека в самого себя. Эта разновидность веры с максимальной ясностью показывает, что все отдельные ее содержания являются лишь различно оформленными вариантами одного основного настроения души, по-разному реализующегося в конкретных обстоятельствах. Когда мы верим в другого человека или в Бога, это значит, что беспокойство и неуверенность, которые суждено испытывать всем нам, благодаря нашему обращению к этим объектам уступили место уверенности и спокойствию — представление о них вносит умиротворение в наши мятущиеся души, и то, что мы в каждом конкретно, отдельно взятом случае «полагаемся на них», является проекцией этого чувства уверенности, характеризующего наше душевное состояние, которое возникает под воздействием их образа. Именно это означает наша

вера в нас самих — гнездящиеся в самых сокровенных глубинах нашего Я спокойствие и уверенность, выражающиеся в представлении, что это Я с честью выйдет из любой трудной ситуации, преодолев все вставшие перед ним препятствия. В силу идентичности основных психологических реакций вера в Бога и вера в самого себя часто дает человеку одинаково радостное чувство свободы и раскованности, уверенность в будущем, способность легко заменять прежние, оказавшиеся ложными, ценности новыми, дающими новые надежды. Таким образом, вера в самого себя, на какие бы ложные пути она нас ни заводила, как бы дорого ни обходилась нам наша самонадеянность, лежащая в основе наших поступков, имеет под собой те же основания, те же резоны, что и вера в других людей. Как много можем мы совершить только потому, что верим в свои возможности, как часто наши способности достигают апогея своего развития только благодаря тому, что мы ожидаем от них гораздо большего, как часто люди в определенной ситуации действуют достойным образом по принципу «noblesse oblige»<sup>1</sup>, поступая так не потому, что обладают необходимыми для этого качествами, а только благодаря своей вере в то, что они этими качествами располагают. Практическая вера — это основная настроенность, основной модус души, по сути своей являющийся социологическим, поскольку он актуализируется в виде отношения Я к противостоящему ему явлению. То, что человек способен занимать такую же позицию и по отношению к самому себе, определяется способностью, не имеющей аналогий в известном нам мире, лежащей в основе нашей духовной природы. То, что различные типы веры — веры в собственное Я, в другого человека и в Бога — по своим результатам обнаруживают столь часто близкое родство друг с другом, просто объясняется тем, что все они являются проявлениями одной и той же психологической настроенности, различающимися лишь по своему социологическому объекту.

Вопрос о том, какое чисто социальное значение имеет эта религиозная вера помимо своего индивидуального значения, еще совершенно не изучен; но я полностью уверен в том, что без веры общество, насколько мы его знаем, не смогло бы существовать. То, что мы, не придавая значения никаким доказательствам, часто вопреки им, придерживаемся своей веры в того или иного человека или в какую-то социальную общность, — и означает самые прочные узы, связующие общество воеди-

---

<sup>1</sup> «Положение обязывает» (франц.).



но. Например, отношения подчинения в обществе в огромном большинстве случаев основаны не на знании законов и не на превосходстве одних людей над другими, не на любви или на внушении, а на той «вере» во власть, в заслуги, в неоспоримые достоинства и добродетели другого человека — на вере, не имеющей ничего общего с теоретическим допущением определенной гипотезы, но представляющей собой совершенно своеобразный психологический феномен, возникающий между людьми. Эта вера не ограничивается какими-то отдельными качествами избранного ею предмета; содержания, на материале которых реализуется то настроение, то влечение к другому, которое называется верой, носят относительно случайный характер. Вера как сила социологического характера, разумеется, смешивается со всеми возможными силами, объединяющими людей, имеющими отношение к знаниям, воле или чувствам, но в чистой, лишь для себя самой имеющей значение форме, вера выступает как вера в Бога, как следствие гиперболизации и абсолютизации, благодаря которым только и становится видна ее сущность в низких и смешанных проявлениях. В русле веры в Бога процесс «веры в кого-то» освобождается от нитей, связывающих его со своим социальным визави, вера черпает материал для содержания своего объекта из самой себя и в своей социальной действенности обретает предмет, находящийся уже в иной системе общественных координат. Но религиозной такая вера становится не только в тот момент, когда она устремляется в сферу трансцендентного, что характеризует, скорее, меру и способ ее проявления, а уже в своей социологической форме. В результате синтеза замкнутости и открытости Я, прозорливости и слепоты, самопроизвольного, спонтанного развития и жесткой зависимости, предопределенности, расточения и собирания — всего, что заложено в нас, — вера формирует определенный отрезок религиозного уровня мировосприятия, на который проецируются отношения между людьми и который заимствует это название и свое популярное содержание, но ни в коем случае не свою сущность, исключительно от трансцендентных, вписанных в его рамки и с наибольшей чистотой раскрывающих его структуру образований.

Можно было бы сказать, что Бог является чистейшим воплощением предмета веры как такового. Именно на этом сосредоточивает верующий человек всю глубинную силу этой функции, целиком фокусируя ее на одной точке. Этим происхождением, целостностью и первозданностью душевно-психологической энергии, свободной от выполнения каких-то единичных и

тем самым относительных по своему значению задач, объясняется *абсолютный* характер представления о Боге. И в результате этого функция веры находится в одном ряду с прочими движениями души, которые целиком, недифференцированно, не разбрасываясь на достижение каких-то отдельных, частных целей, участвуют в общении с религиозной субстанцией. Так Бог христианства является абсолютным предметом любви. Все особые свойства и качества людей и вещей, благодаря которым мы и можем осуществить те возможности любви к себе, какими мы располагаем, придают любви особую окраску, в соседстве с которой любовь к другому человеку существует как другой, особый случай того же общего понятия; любовь к другому человеку — это другая любовь. Тем самым любовь к какому-то эмпирическому предмету, хотя она, естественно, и остается процессом, протекающим в душе любящего, в известной степени все же становится порождением его энергетического потенциала и качеств того предмета, на который обращено это чувство. Поскольку Бог присутствует в душе не как некая эмпирическая данность, поскольку он не противостоит ей как некая дифференцированная отдельная от нее сущность, он является чистым продуктом любовной энергии вообще: в ней отдельные ее ответвления, которым предназначено осуществиться через отдельные, частные свойства объекта, покоятся еще в нерасчлененном виде. В этом же смысле Бог является также абсолютным воплощением предмета духовных исканий. Та неутоленность внутренней жизни, заставляющая человека беспрестанно и неутомимо менять объекты ее представлений, обретает в нем свой абсолютный предмет — в Боге происходит поиск не отдельного предмета, что всегда придает поиску частный, конкретно-ограниченный характер, в нем совершается поиск как таковой, поиск абсолютный. В нем воплощено потаенное стремление к обретению каких-то ценностей, то вечное «туда, туда», то всеобъемлющее беспокойство, та тревога, в сравнении с которой любое стремление к чему-то новому, желание изменить существующее положение вещей, внося в него какие-то конкретные изменения, носит частичный, относительный характер, являясь одной из форм внешнего проявления этого чувства. Будучи «целью вообще», Бог является и целью поиска вообще, целью поиска как такового. Тем самым проявляется более глубокий смысл Его происхождения как результат абсолютизации причинных закономерностей. В рамках эмпирической реальности эта закономерность, этот импульс, наполненный частным содержанием, существует как некое част-

ное образование, в котором специфический материал и причинно-обусловленная форма слились в одно целое. Но когда, однако, этот причинный импульс действует, не имея под собой такого рода частного побуждения, когда он не содержит в себе некую единичную данность, а производит свой объект как чистую функцию, этот объект носит абсолютно всеобщий характер, в качестве недифференцированной энергии он может сделать своим содержанием только причину бытия вообще, бытия как такового. Когда схоластика для обозначения Бога применяет термин *Ens perfectissimum*<sup>\*</sup>, видя в Нем существо, возвышающееся над любыми ограничениями и частностями, то она тем самым показывает, что представление о Нем вытекает из того, что мы называем абсолютным *в нашей душе*, — из ее чистых, действующих лишь в силу собственных побуждений и возможностей функций, в основе которых не лежит какой-либо частный предмет, который определял бы их назначение и характер. Когда мы называем Бога «самой любовью», то это в равной мере относится как к Нему, так и к личности, которую Он вобрал в себя вместе со всеми происходящими в ее душе процессами, — Бог не является единственным предметом любви, он является порождением — в силу своей идеи, никогда не реализуемой полностью, — любовного импульса в его наиболее чистой форме, абсолютного содержания любви, выходящего за рамки ее относительных, запечатлевших частные объекты, форм. Благодаря этому устанавливается Его психологическая связь с формирующими общество процессами, происходящими между людьми. Все функции — такие, как любовь и вера, страстное стремление и самоотдача, — протягивают от субъекта, чьи импульсы и стремления они представляют, нити взаимосвязей к другим субъектам, ткань общества сплетается из их бесконечных вариантов и разновидностей, они представляют собой как бы априорные формы, в которых, повинаясь индивидуальным побуждениям, выступают эмпирические социально-психические явления, носящие частный, не всеобщий характер. Но поскольку они проявляются в своей чистой первозданности, не ограниченные присутствием своей противоположности, то их целью и результатом является абсолютный религиозный предмет. Так же, как в объективном религиозном представлении отдельные вещи и явления действительности относятся к божественному бытию, видя в нем свой абсолютный, целостный, сплавливающий воедино все их противоположности и про-

---

<sup>\*</sup> Совершеннейшее существо (лат.)

тиворечия источник, в психологическом отношении импульсы, обретшие самую разнообразную индивидуализированную форму, соединяющие в социологическом плане души друг с другом, относятся к непреложному, представляющему всеобщее начало в этих фрагментарных, раздробленных явлениях, основному импульсу, который — каждый на своем языке — устанавливает религиозную связь между абсолютной стороной человеческой природы и абсолютным содержанием бытия.

Вторым понятием, в котором общественные и религиозные феномены обнаруживают тождественность своих форм, — в силу чего формирование социальных институтов располагает к религиозной настроенности, а выработка религиозных представлений выступает как символ и результат абсолютизации социальных явлений — является единство. Хаотичная масса вещей, из которой порой всплывают связанные цепью причинности пары явлений, дает более примитивным эпохам, собственно говоря, только *одну* возможность — ощущать множественность как единство, как социальную группу. Сознание своего единства такая группа вынуждена развивать на базе двойного противоречия. Прежде всего, встав во враждебные отношения к другим социальным группам, отгородившись от них. Общая борьба с конкурентом за жизненное пространство, вечная оборона и вечное наступление являются одним из наиболее действенных средств для сплочения элементов группы и выработки у них сознания принадлежности к ней. Единство очень часто возникает, по крайней мере в сознании его членов, не изнутри, а под давлением извне, в силу практической необходимости этой формы самоутверждения, по большей части также благодаря подтвержденному делом представлению, существующему среди внешних по отношению к данной общности инстанций, согласно которому этот комплекс, объединяющий определенное множество существ, является именно единым. Затем группа характеризуется как единство в зависимости от ее отношения к составляющим ее индивидуумам. Именно потому, что они существуют раздельно друг от друга и могут совершать самостоятельные поступки, поскольку обладают в известной степени свободой и несут определенную ответственность за свои действия, складывающееся из них образование осознается как единство. Именно потому, что отдельный человек чувствует, что он что-то значит в собственных глазах, сила, объединяющая его с другими людьми в одно нерасторжимое целое, должна проявляться тем более резко и отчетливо — независимо от того, растворяется ли он без остатка в общей

жизни, чувствуя, как она наполняет все его существование, или же находится в оппозиции к ней, рассматривая общность как одну из противостоящих ему «партий». Именно потому, что личная свобода индивидуума стремится вырваться за рамки единства, образуемого общностью, что это единство даже в тех объединениях, которые связаны самыми прочными и примитивными узами, утверждается вовсе не так легко и уверенно, как единство составных частей организма, — именно поэтому необходимо было внедрить в сознание идею единства как особой формы или энергии существования. Если в основе примитивных объединений так часто лежит десяток, десятичный принцип организации, то вполне понятно, что в этом содержится как бы намек на то, что отношения между элементами группы напоминают отношения между пальцами — относительная свобода и самостоятельность в движениях каждого из них, образующего, однако, вместе с другими неразрывное единство, в рамках которого все они вместе действуют и существуют. И поскольку вся социальная жизнь соткана из взаимозависимостей и взаимодействий, именно поэтому она и представляет собой единое целое; ибо что же значит единство, как не взаимосвязь множества элементов, судьба каждого из которых затрагивает судьбы остальных.

Синтезированные группы представляют собой прототип фиксируемого чувствами и сознанием единства — существующего вне личности, — и его своеобразная форма отражается и сублимируется в религиозном, скрепляемом понятием Бога единстве существования. К установлению этой взаимосвязи нас подводит прежде всего рассмотрение особенностей религиозного объединения. Достаточно хорошо известно, что на ранних стадиях развития культуры (в том числе и на так называемой внекультурной стадии) вообще не существует каких-либо более или менее прочных и длительных, органичных общностей, которые не являлись бы одновременно культовыми организациями. Еще для эпохи Римской империи, когда под влиянием широко распространенного в обществе корпоративного духа создавались бесчисленные профессиональные объединения, гильдии, показательно, что каждая из них обладала определенной самостоятельностью в религиозном отношении. Каждая из таких гильдий, образуемых купцами или актерами, носильщиками носилок или врачами, поручала себя защите особого божества или «гения», имела свой собственный храм или по меньшей мере алтарь. Не отдельный член группы, а вся она целиком находилась под опекой определенного божества, что и сви-

детельствует о том, что в божестве воплощено *единство группы*; та сверхиндивидуальная сила, которая сплачивает ее воедино. Бог — это, так сказать, имя, обозначававшее социологическое единство, которое, будучи воспринимаемо *sub specie religionis*<sup>\*</sup>, вызывало к жизни специфическую реакцию в виде благочестиво-набожного настроения. Не менее значительна роль, которую в эпоху раннего христианства играет именно это социологическое *единство*. По своему ценностному содержанию оно превосходит религиозные ценности. Когда в III в. возник ожесточенный спор по вопросу о том, следует ли вновь принять в лоно церкви христиан, отпавших от нее в результате гонений, и римский епископ благословил такое решение, более ортодоксальная часть христианской общины Рима избрала себе другого епископа, репутация которого была вне подозрений; для них не было также сомнений в том, что последовательное соблюдение религиозных догматов, внутренняя чистота церкви требуют исключить из своей среды отступников или хотя бы предоставить более строгим ревнителям религии возможность образовать свою собственную общину. Тем не менее Киприан настоял на том, чтобы объявить выборы этого епископа недействительными, поскольку он считал требование сохранения *единства* отвечающим жизненным интересам церкви. Такую форму единства христианство унаследовало от корпоративного духа, господствовавшего в римском обществе в эпоху империи, особенно поздней. Самая первая форма единства, существовавшего среди христиан, общность, возникшая на основе любви, веры и надежды, питаемой каждым ее членом в отдельности, представляла собой, собственно говоря, скорее сосуществование охваченных одним настроением душ, нежели их органическое единение, — форма, заимствованная христианами из окружающего их языческого мира, в которую они теперь вложили новое, небывалое еще по своей силе и глубине содержание, подняв ее тем самым на более высокий уровень. Нам представляется, что именно благодаря этому прочному социологическому образованию церковь в эпоху крушения античного мира приобрела статус некоего абсолюта, характер опоры и поддержки, даруемой высшими, надмирными силами, вид инстанции, непосредственно общающейся с божественными сферами и проникнутой божественным духом. В евангельском учении христианства не содержалось никаких возражений против возможности существования некоторого числа общин, независимых

---

\* С точки зрения религии (лат.).

друг от друга в социологическом отношении и связанных друг с другом лишь сходством исповедуемого ими учения и образа мыслей. Однако очень скоро выяснилась вся непрактичность и нежизненность такого отношения к этому вопросу, как только оно пришло в противоречие с формой социально-организационного единства. Это единство было не только чисто техническим средством обеспечения жизнеспособности и силы новой религии в ее внешних проявлениях, но и являлось *самой мистической реальностью божественного спасения*. Благодаря своей всеобъемлющей форме единства церковь предстала реальным воплощением Царства Божьего, которое провозвестил Иисус, ее восславляют как «град Божий», как Ноев ковчег, в котором нашла свое убежище обретшая спасение община святых душ, как «тело Христово». Нигде, пожалуй, процесс, выявлению которого должны служить эти страницы, не обнаружился с такой ясностью и отчетливостью. Чисто эмпирически-социальная, унаследованная от исторического прошлого форма единства становится достоянием религиозного настроения и тем самым проявляется сама по себе как подобие или мистическая реальность трансцендентной целостности, чисто религиозной целокупности мира. Специфическая религиозная ценность проявляется здесь как причина и следствие, как выражение — во всяком случае, идеальное — социологической формы взаимовлияния и взаимодействия, которую мы называем единством группы.

В этом понятии имеется одна черта, одна характерная особенность, располагающая к религиозному оформлению ситуации. Формирование группы как единства происходит — в особенности в ранние эпохи истории человечества, на более примитивных стадиях развития культуры — как следствие *отсутствия борьбы или конкуренции* внутри группы, чего нельзя сказать о ее отношении к явлениям и инстанциям, находящимся за ее пределами. Вряд ли найдется другая частная область, где эта форма существования, для которой характерно свободное от конкуренции существование, а согласованность целей и интересов проявляется так чисто и беспримесно, как в области религиозной: по отношению к ней мирное единство групповой жизни представляется как своего рода предварительная ступень. Ведь единство в рамках группы, как бы то ни было, носит относительный характер, так как в условиях эмпирически ориентированного общества оно все-таки предоставляет возможность вывести из игры тех, кто вместе с тобой стремится достичь той же цели, что и ты, позволяя добиться максимального

разрыва между мечтой и реальностью, замыслами и их осуществлением хотя бы даже за счет интересов других людей, по крайней мере, противопоставив себя другим, руководствоваться в своих действиях своими собственными критериями и оценками. Индивидуумы могут полностью израсходовать свой энергетический потенциал, не вступая в конкурентную борьбу друг с другом, пожалуй, только в религиозной сфере, ибо, как прекрасно сказал Иисус, в доме Бога есть место для всех. И хотя цель у всех общая, возможность достижения ее гарантируется всем, в результате чего люди не оттесняют друг друга, а, наоборот, смыкаются, объединяя свои усилия. Я хочу напомнить о том, что религия стремится достичь общей для всех цели с помощью общего для всех средства, я хочу напомнить в первую очередь о праздниках, во время которых становится ясным как день единство всех людей, охваченных общим религиозным экстазом, — от грубых празднеств примитивных религий, где слияние участников торжества в общем единстве в конце концов достигало своего апогея, как правило, в сексуальной оргии, и до наичистейшего, далеко выходящего за пределы отдельной группы призыва к созданию *Pax hominibus*<sup>\*</sup>. Празднование христианского Рождества придает идее мирного сообщества, которое для партикуляристских религий символизировало лишь внутреннюю жизнь отдельных групп, принципиально универсальное значение. Внутри группы также царит мир в той мере, в какой от этого зависит целостная форма ее жизни, — критерий в высшей степени частный и относительный; религия, ограниченная горизонтом группы, дает этому внутреннему миру свободную от таких ограничений форму, обретающую во время празднеств право голоса. Христианские праздники расширяют этот мирный мотив — из них, пожалуй, наиболее осознанно это делает Рождество, донося его до чувства каждого индивидуума, проникнутого тем же настроением, что и все христианство, которое в принципе ломает и рушит все групповые, обособленные друг от друга объединения и образования. Пусть даже историческая реальность представит нам очень несовершенные сведения для обоснования этого утверждения — по своей идее христианский праздник совершает абсолютно уникальное с социально-психологической точки зрения дело, стремясь полностью снять перегородки и рамки, на которые наталкивается настроение индивидуума, встречающегося с чуждыми или противоречащими ему настроениями других людей. Тем самым

---

<sup>\*</sup> Мир человеческий, «во человецех мир» (лат.).



социальный принцип бесконфликтности, отсутствия конкурентной борьбы перешагивает рамки социологически замкнутого в себе явления, обретая в атмосфере этих религиозных праздников свой позитивный и универсальный символ. Уже в иудейских и самых первых христианских общинах был установлен порядок, согласно которому споры между членами общины выносились на рассмотрение общины или назначенных ею арбитров. Павел обращает внимание на противоречие, состоявшее в том, что язычников, презираемых членами общины, признавали в качестве судей. Религиозная община с точки зрения обеспечения мира выступает здесь как более высокая степень внутреннего единства общности, по сравнению с социальной группой; религия представляет собой, так сказать, субстанцию мирной жизни, ту вылившуюся в образе *идеи* форму групповой жизни, которую мы называем миролюбием. Коллизии могли возникать между верующими как частными лицами, занимающимися ведением хозяйственных дел или прибегающими к насилию, но как обладатели общего религиозного достояния они могли знать между собой только одни отношения — мирные, и поэтому социальным воплощением этого достояния была община, инстанция, так сказать, логически предназначенная для умиротворения и мирного разрешения всех конфликтов, возникающих внутри нее. Единение и примирение, излучаемые религией на весь мир, выражаются в том, что гражданский мир, до известной степени определяющий духовную атмосферу внутри каждой группы, каждой общности, в религиозном объединении достигает своего наивысшего развития. Религиозная группа образует своего рода передаточную инстанцию, через которую социологическая форма единства переходит в абсолютное единство божественной идеи. В этой шкале имеется еще одна ступень, характерная во многих отношениях для дохристианских эпох, когда божество не *противостоит* индивидууму и кругу близких ему людей, а вовлечено в его существование, являясь одним из элементов жизненной тотальности, на которую опирается и от которой зависит индивидуум. В древнем иудаизме, например, Бог принимает участие в пире, устраиваемом по случаю жертвоприношения, а не просто получает причитающуюся ему дань. Повсюду существуют родственные отношения между Богом и теми, кто ему поклоняется. И повсюду, где Он выступает как отец рода, как царь, даже там, где он является Богом именно *этого* рода, именно *этого* города, тогда как у других общностей, других социальных групп имеются другие боги, в существование которых люди верят не менее безза-

ветно, — повсюду Бог является высшим членом сообщества. Он живет внутри социального единства, являясь в то же время выражением его сущности, — в этом качестве, разумеется, противостоя отдельному человеку, индивидууму, но только так, как это делает и *pater familias*<sup>\*</sup>, под эгидой которого семья обретает единство, или как государь по отношению к своим подданным, все множество которых он собой представляет. Своеобразное и сложное в социологическом плане положение, занимаемое такими элементами, трудность которого заключается в необходимости быть членами определенного круга лиц, возносящего их на свою вершину и объединяющего их со всеми прочими своими участниками в определенное единство, и в то же время в известном смысле противостоять этому единству в качестве самостоятельной и равновеликой силы — это положение, занимаемое божеством. Поэтому Бог обладает характерными особенностями, вписывающимися в ту или иную форму общества. Пока семитическое общество основывалось на родовых отношениях, Бог был для евреев, финикийцев, ханаанитян отцом, а верующие были Его детьми; но там, где возникло политическое объединение различных родов, Бог должен был выступать в образе царя, поскольку теперь дистанция между ним и верующими в него очень увеличилась и Он приобрел гораздо более абстрактный облик, находясь внутри общности как целостного образования, получив возможность оформить, так сказать, технически свое внутреннее положение как позицию, находящуюся над общностью.

Но даже если отношение к Нему полностью изменилось, и Он окончательно занял господствующее положение, позволяющее Ему возвыситься над общностью, тем не менее это не привело к разрыву жизненно важных связей с формой существования данной общности. В Греции и Риме, там, где власть царей рано уступила место власти аристократии, утверждалась и религия аристократического склада, возникло множество равноправных богов и сложилась их иерархия — чистый, лишенный всяческих примесей, свободный от материи хозяйственных, родоплеменных и политических интересов образ голой формы, в рамках которой существует групповое единство. Наоборот, в Азии, где царская власть существовала гораздо дольше, Бог по своему положению напоминает монарха. Сила родового единства, определяющая у древних арабов характер социальной жизни, содержала в зародышевой форме зачатки

---

\* Отец семейства (лат.).

монотеизма. И даже единение, возвышающееся над различиями родов, образует особый религиозный тип. Психологическое стирание родовых противоречий, игравшее столь значительную роль в социальной жизни сирийцев, ассирийцев и лидийцев, нашло свое завершение в представлении о божествах, объединивших в себе все эти противоречия, — в полумужчине, полуженщине Астарте, в Сандоне, соединившем в своем облике и мужское, и женское начала, в боге Солнца Мелькарте, обменивавшемся с богиней Луны символами пола. Речь здесь идет не о тривиальной, не нуждающейся в доказательствах истине, согласно которой человек в своих богах запечатлевает свой собственный образ. Гораздо важнее осознать, что боги существуют не только как идеализированное отражение индивидуальных качеств человека, его силы, нравственных, а равно и безнравственных черт его характера, склонностей и потребностей индивидуума, но что религиозные представления получают свое содержание от сверхиндивидуальных форм социальной жизни. По мере того как единство, под эгидой которого осуществляется взаимодействие элементов, перемещается в область религиозного мировосприятия, вызывая религиозную реакцию, оно отрывается от функционирующей на материале социальных содержаний жизни; трансцендентный мир становится местом, где эта форма ощущается как религиозная, где она застывает, превращаясь в предметы, подобно тому, как в трехмерном пространстве чувственно воспринимаемые явления становятся предметами.

## Глава IV

**П**одчеркнутое выше отношение между одновременным пребыванием внутри и вне общества свойственно не только государю, но и любому члену общества вообще; и точно так же, как в первом случае основная социологическая форма предвосхищает образ Бога, она же во втором случае предвосхищает образ верующего. То, о чем мы уже говорили — что принадлежность индивидуума к своей группе на правах ее члена всегда означает некую смесь принудительной определенности и личной свободы, — теперь должно раскрыться как глубочайшая формальная связь между социальной и религиозной жизнью.

Практическая проблема общества, в сущности говоря, заключается в отношении его сил и форм к личной жизни составляющих его индивидуумов. Разумеется, общество живет только за счет индивидуумов. Однако это ни в коем случае не исключает возможности многочисленных и разнообразных конфликтов между ними. С одной стороны, конфликты возникают в результате того, что те элементы, те свойства индивидуумов, посредством которых они создают общество, выливаются именно в особое образование под названием «общество», которое обретает собственные устои и органы, противостоящие своим требованиям в лице чиновников исполнительной власти индивидууму как некая чуждая ему «партия»; с другой стороны, конфликт обусловлен именно тем, что общество входит в жизнь каждого составляющего его индивидуума. Ведь способность человека «раздваиваться», разбрасываться в своих симпатиях и антипатиях, сочувствовать самым различным участникам возникающих конфликтов, ощущать какую-то часть своей собственной натуры полным воплощением своего подлинного Я, вступая тем самым в коллизию с остальными сторонами своего характера, своей личности и борясь за обоснование и оправдание своих действий, — эта способность ставит человека, в той мере, в какой он ощущает себя социальным существом и является им, в противоречивое отношение к побуждениям и интересам своего собственного Я, не имеющим общественного характера, — конфликт между обществом и индивидуумом продолжается в индивидууме в виде борьбы его основных личностных качеств, составляющих специфику его натуры. Наиболее всеобъемлющая и глубокая коллизия между обществом и индивидуумом, как мне кажется, затрагивает не отдельные интересы, а всю общезначимую форму жизни индивидуума. Общество хочет быть целостным и органичным единством, в котором каждый из образующих его индивидуумов является всего лишь одним из его членов; такой индивидуум должен вкладывать все свои силы в осуществление той специальной функции, которую он должен выполнять в этом качестве, он должен изменять себя, свою натуру, чтобы стать наиболее подходящим исполнителем этой функции. Против исполнения им этой роли восстает то стремление к личностному единству и целостности, которым руководствуется индивидуум. Индивидуум стремится к законченности и самодостаточности своего существования, стараясь не только помочь обществу достичь совершенства, но и развить все свои собственные способности, независимо от того, в каком направлении заставляют их развиваться

интересы общества. В этом, пожалуй, заключается сущность тех требований, которые выдвигает в отношении общества индивидум, тяготящийся опутывающими его социальными связями, жаждущий обрести свободу. Ведь эта свобода осуществляется не в виде каких-то произвольных действий, независимых от социально детерминированных явлений. Она основана на чувстве полностью осознанной личной ответственности, которую мы стремимся обрести и которой мы обладаем лишь тогда, когда наши поступки являются чистым выражением нашей личности, когда наше Я проявляется в данной поступке, не подчиняясь воздействию какой-либо внешней по отношению к нашей личности инстанции. Мы страстно желаем, чтобы все наше существование подчинялось воздействию сил, возникающих в самой глубине, в самом центре нашего существа и распространяющихся на его периферию, а не находилось бы под влиянием внешних воздействий, с которыми оно связано и которые преобразуются внутри нас в импульсы, становящиеся нашим собственным достоянием; но при этом мы достаточно часто ощущаем, что эти импульсы не являются порождением нашего Я. Свобода индивидуума, которая действительно делает его ответственным за свои действия, означает, что он со всеми своими поступками является замкнутой органичной целостностью, которая принципиально противится притязаниям целостности более высокого порядка на то, чтобы включить его в число своих сочленов и поставить в зависимость от себя. Если стремление к свободе, присущее человеку, столь сильно сопротивляется его включению в систему социальных сил и взаимодействий, то, видимо, именно эта проблема в религиозном мире превращается из правового вопроса в вопрос практический. Этот вопрос кроется в глубинных пластах любой религии, каким бы неразработанным и неосознанным он ни был, какой бы узкий и фрагментарный характер он ни носил, определяет ли действия человека божественная воля, в абсолютной зависимости от которой находится все существование и развитие мира, лишая его свободы и ответственности, или Бог дарует нам самостоятельность нашей внутренней природы, обеспечивая для нас тем самым и свободу, и ответственность, давая нам возможность выйти из-под всеобъемлющего влияния божественной силы, что, собственно говоря, противоречит ее предназначению. Ответить на этот вопрос, опираясь на логические выкладки или принципы божественного откровения, невозможно, надеяться на это — значит тешить себя иллюзией; в действительности именно *желания* человека, стремящегося

даже по отношению к высшей инстанции бытия надеяться на свои собственные силы и отыскивать смысл своей собственной жизни только в самом себе, — именно эти желания вступают в коллизию с другим желанием, со стремлением стать частью божественного замысла, выстраивающего здание мира, и перенести на себя часть того величия и красоты, которым проникнут этот план, стать обладателем ценностей, которые даются лишь в результате безоговорочного самоотречения и беспрекословного подчинения этой идее. Достоинство индивидуальной свободы, сила или самостоятельность личной ответственности, готовой расплатиться за все грехи, совершенные во имя ее, приходят в столкновение с освобождением личности посредством высшей божественной силы, с погружением личности или экстатическим растворением ее в мысли о том, что личность является членом, составным элементом абсолютной целостности и проникнута ее силами, ее смыслом. Совершенно очевидно, что жизненное самоощущение человеческого Я стоит здесь перед той же самой, рассматриваемой с социальной и религиозной точки зрения проблемой, поскольку обе эти формы являются воплощением дуализма, определяющего как глубинную сущность наших душ, так и нашу судьбу.

Здесь возможно, пожалуй, одно решение в чисто понятийном плане — структура целого, основанная как раз на самостоятельности и замкнутом единстве своих элементов, достигает своего совершенства именно только с обретением такого единства. Поэтому спор был бы не логическим прением сторон, которые *a priori*<sup>\*</sup> не приняли бы в нем участия, а носил бы чисто практический характер, и разрешиться он мог бы в результате преобразования элементов, природа которых осталась бы неизменной. В социологическом плане это единство мыслится как идеальная структура, к которой реальные структуры могут приближаться до бесконечности. Совершенным является общество, состоящее из совершенных индивидуумов. Общество живет своей жизнью, находясь в своеобразном смешанном состоянии, соединяющем абстрактность с конкретностью, каждый индивидуум вкладывает в общество определенные стороны и силы своей натуры, оно растет благодаря «вкладам» в него индивидуумов, которые, находясь вне этого единства, стараются придать и придают его существованию особые формы. Однако следует иметь в виду, что наиндивидуальная общность должна быть устроена таким образом, чтобы она воспринимала бла-

---

\* Изначально, априорно (лат.).

гоприятные для нее импульсы только от совершенных, гармонично развитых, опирающихся на собственную волю индивидуумов. Может быть, тем самым эта особенная жизнь целого, поднимаясь над индивидуумами и в результате этого разрыва и обретения автономии вызывающая к жизни конфликт между ее формой и формой индивидуальных существований, вновь опустится до уровня индивидуумов. То, что государство или какая-либо социальная общность вообще формируют свои собственные условия жизни и развития, равнодушно взирая со своих абстрактных высот на индивидуальную жизнь своих членов, понуждая их тем самым к совершению определенных усилий и действий, «вжимая», «втискивая» их в формы существования, не имеющие никакого отношения к их собственной индивидуальной природе, ко всему строю и складу их души, — все это может с абстрактной точки зрения выглядеть весьма величественным и великолепным, но все-таки носит характер чего-то временного, неокончательного, выдающего нужду за добродетель. В отличие от этого идея создания замкнутой, единой общности из общественных элементов, которые сами являются полностью законченными, самодовлеющими, гармонично развивающимися в рамках своего собственного существования созданиями, может быть утопичной, но в ней нет ничего немыслимого, ничего невероятного. В мире неодушевленных предметов это проявляется в виде противоречия — дом не может состоять из домов, дерево — из деревьев. Если, однако, в органической природе это противоречие сглаживается — клетка организма ведет своего рода собственную, независимую, автономную жизнь, в какой-то степени аналогичную жизни всего организма в целом — так и здесь душе, по крайней мере в принципе, удастся совершить то, что в обычных условиях совершить невозможно, — быть целым и в то же время членом, составной частью целого, в русле полной индивидуальной свободы помогать создавать сверхиндивидуальный порядок. В случае с религией дело обстоит, однако, иным образом. В конце концов общество заинтересовано в содержательно определенных качествах и действиях своих членов, и если они служат обеспечению единства и совершенства его существования, оно ничего не может иметь против, чтобы они, кроме того, способствовали и свободному, гармоничному и целостному развитию и существованию личности. В отношении к Богу речь идет не об отдельных содержаниях, не просто о соответствии наших действий с Его волей или их противодействии ей, но вообще о принципе свободы и существования личности для себя и его

чисто внутреннем, субъективно-психологическом значении. Здесь возникает вопрос — ответствен ли человек вообще за свои собственные действия или Бог целиком повелевает им, превратив его в лишенный собственной индивидуальности орган, может ли человек получить религиозное оправдание своим действиям как существо, поступки которого определяются его волей, направленной на осуществление собственных интересов, в котором он усматривает конечную цель своего существования — даже если по своему содержанию его действия не идут вразрез с предначертаниями божественной воли, — или же единственным побудительным мотивом его жизни является участие в осуществлении божественного плана устройства мира, которое по своему содержанию может гармонизировать с самодостаточностью индивидуума, в силу чего ему в принципе отказано в возможности вести замкнутое в себе самом, самодовлеющее существование и создать любую структуру, любую организацию, обладающую независимой, автономной формой. И здесь взаимосвязи, существующие в рамках религиозного устройства мира, совершенно очевидно представляют собой следствие возведения на более высокий уровень и абсолютизации связей социальных. Конфликт между целым и его частью, которая сама, в свою очередь, стремится стать целым, между свободой составного элемента и его связанностью, его подчинением единству более высокого порядка носит в рамках общества, в конце концов, внешний характер и, так сказать, неразрешим чисто технически; по отношению же к божественному бытию, наполняющему собой весь мир, он является принципиальным, внутренне обусловленным и в корне непримиримым противоречием.

В более конкретном плане эти отношения единства и антагонистических противоречий, существующие между частью и целым, показывают, что при всем внешнем различии религиозная природа играет ту же роль, что и природа социальная. По мере своего развития общество заставляет составляющих его индивидуумов осуществлять принцип разделения труда. Чем более различный характер носит деятельность отдельных лиц, тем настоятельнее нуждаются они друг в друге, тем прочнее становится целостность, возникающая в результате обмена изделиями, продуктами труда, благодаря взаимосвязям и взаимодействиям, складывающимся в ходе удовлетворения частных интересов, дополнения существования отдельных личностей усилиями других индивидуумов. Утверждение, согласно которому жизненное единство организма уподобляется обще-



ству, основано на идее разделения труда — в самом общем, а не только в экономическом смысле слова, — на деятельности частных элементов общества и тех их функциях, посредством которых они «сцепляются» друг с другом, когда один занимает место, освобождаемое другим, получая возможность посвятить себя удовлетворению потребностей других людей, поскольку другие люди заботятся об удовлетворении его потребностей. Разделение труда вносит свои коррективы в процесс конкуренции — конкурентная борьба представляет собой взаимное вытеснение индивидуумов, поскольку они равным образом стремятся к достижению целей, которые не могут стать достоянием всех желающих, разделение же труда, в отличие от конкуренции, заключается во взаимных уступках и в то же время во взаимодополнении, так как каждый ищет для себя дела и места, отличного от дела и места других людей, и не устраивается на территории, занятой другими; разделение труда в такой же степени сплачивает общество в единое целое, в какой конкуренция его раскалывает. Однако более широкий простор для деятельности и возможности более самостоятельного развития, которые разделение труда предоставляет индивидууму, угрожает обернуться сужением поля деятельности личности и ухудшением условий ее развития, лишь только этот принцип совмещается с антагонистическим по отношению к нему принципом конкуренции, как это все чаще и чаще происходит в ходе развития современной культуры. Разделение труда в подавляющем большинстве случаев представляет собой только различие средств и путей, ведущих к достижению одной цели, являющейся общей для всех, кто трудится, — это благожелательное отношение окружающих, приобщение к различного рода жизненным благам и удовольствиям, приобретение видного общественного положения, власти и славы. Эти наиболее общие ценности являются объектом конкуренции. Разделение труда, как правило, снижает накал конкурентной борьбы не в результате выбора новых целей деятельности, а только с помощью различного рода сиюминутных обходных движений и приемов. Происходит так, что по мере роста населения и увеличения его потребностей каждый вновь возникающий вид деятельности находит множество сторонников, соревнующихся друг с другом, так что именно там, где конкуренция должна была бы кончиться, она зарождается вновь. И поскольку игра возобновляется, т.е. растущая конкуренция ведет ко все более тонкому и дифференцированному разделению труда, развитие личности приобретает односторонний характер, замыкаясь на какой-то

одной, сугубо специальной сфере деятельности, что ведет к ослаблению и неполноценному развитию всех тех сил и способностей, которые не служат непосредственно интересам какой-то одной узкой специальности — такая односторонность является недостатком всех культур, достигших очень высокой степени развития, связанной с исключительной сложностью всех их элементов; на этом основано охарактеризованное нами выше отношение, заключающееся в том, что интересы общества и вся его жизнь «втискивают» индивидуума в рамки частичного, неполного существования, которое полностью противоречит идеалу его собственной природы — выработке гармоничной, всесторонне развитой и законченной целостности. Разделение труда в результате бесконечно растущей конкуренции в своем наиболее законченном виде проявляется как форма, в полной мере служащая внутреннему сплочению и органичному единству общества, а также удовлетворению его потребностей, но своей законченности и полноты эта форма достигает ценой неполноты и несовершенства индивидуума в результате неестественного втискивания его сил и способностей в узкие рамки строго специализированной деятельности, оставляющей невосребованными бесчисленные возможности применения этих сил.

В очень своеобразном преломлении это отношение индивидуума к целостности более высокого порядка отражается на религиозном уровне сознания. Если религия рассматривается в соответствии с ее глубочайшей внутренней задачей как путь к спасению души, то она окружает души людей атмосферой всеобщего равенства, заключающегося в непосредственной связи индивидуума с абсолютом; присущее религии единение, общность возникает на основе этого равенства, а не на почве различий и разнородности интересов, представители которых достигают общей цели только благодаря взаимодополнению. Когда множество верующих «взывает к Богу», единственным результатом такого обращения — до той поры, пока между отдельной личностью и Богом существует непосредственное общение, — является чисто физическое усиление молитвы, много эффекта оно не производит; из множества различных голосов не складывается новое слово, которое достигло бы еще нехоженными путями слуха Господня, — это всего лишь сумма, способная в чисто количественном отношении впечатлить Бога сильнее, нежели замирающий, еле слышный голос одиночки. Этот тип религиозных связей отвергает любую дифференциацию в принципе; процесс завершения целого, придания ему

законченной формы основан не на различных, как это было в рассмотренных нами ранее социальных явлениях, а именно на одинаковых действиях индивидуумов, законченное развитие индивидуума не нуждается в дополнении за счет другого. Взаимосвязь между верующими осуществлялась бы здесь только в рамках самой божественной природы и именно в той мере, в какой каждый индивидуум предан Богу и растворяется в нем.

Теперь я перейду к рассмотрению одной из сторон наиболее радикального разделения труда в области религиозных отношений — священства. Буддизм имеет наиболее ясные представления о социологических причинах его возникновения; религиозные функции, первоначально выполнявшиеся каждым верующим, были переданы в ведение особых лиц, которые должны были осуществлять их за других, — точно так же, как королевская власть возникла в результате того, что люди, которые, столкнувшись с несправедливостью, первоначально искали защиту в нормах частного права, избрали какого-то одного человека именно для того, чтобы он наказывал преступников, за что община обязывалась отдавать ему часть собранного ею урожая. И в священстве, как в институте, порожденном разделением труда, религия достигла своеобразной сублимации, абстрактного синтеза формообразующих сил явлений практически-социального порядка. В этих явлениях разделение труда осуществляется по двум мотивам — с одной стороны, оно диктуется различиями в личных склонностях и способностях людей, благодаря чему одни могут и стремятся заниматься тем, на что другие вообще не способны; с другой стороны, как показано выше, разделение труда обусловлено различными конкретными потребностями общества, необходимостью обмена, влиянием конкуренции. В первом случае разделение труда определяется в большей степени пределом *a quo*<sup>\*</sup>, во втором — пределом *ad quem*<sup>\*\*</sup>; первый принцип, исходящий из качеств и способностей личности, основан на неповторимости и незаменимых свойствах натуры индивидуума, второй в сущности своей исходит из идеи равенства индивидуумов, их равных способностей и возможностей, которые лишь вследствие требований и задач, ставящихся перед человеком обстоятельствами, в которых он находится, направляются на осуществление частных, конкретных видов деятельности. В субъекте разделения труда происходит характерный синтез внутреннего призвания,

---

\* От которого [исходит] (лат.).

\*\* К которому, до которого (лат.).

порожденного личностными свойствами натуры данного человека, с требованиями обстоятельств внешнего порядка, призывающими человека к выполнению определенного круга обязанностей, даже если совершенно не ясно, каковы его дарования и склонности. Обе эти мотивировки, исходящие из различных направлений, на практике весьма часто достигают взаимной гармонии.

То, к чему призывает человека его внутренний голос, часто под давлением внешних, надиндивидуальных требований и повелений не реализуется, личные склонности и способности человека не получают надлежащего развития. В свою очередь, требования, предъявляемые нам объективными обстоятельствами и ситуациями, часто как небо от земли далеки от наших интересов и наклонностей, от того, на что мы способны *сами по себе*, по внутреннему велению нашей души. Этому, нередко неудачному, синтезу институт священства в силу благодати, возлежащей на священнослужителях в соответствии с их саном, придал идеальную форму, изначально устраняющую всякую дисгармонию. В результате посвящения в сан дух, обитающий в сфере мистической реальности, переносится на кандидата в священнослужители, так что тот с этого момента становится его вместилищем и представителем. Посвящение в священнический сан означает включение человека в надсубъективную систему взаимосвязей, символизирует его предназначение и предопределение, его санкционированную свыше готовность к выполнению определенного рода деятельности под действием внешней по отношению к нему, окружающей его со всех сторон силы, предопределение, которое определяет роль человека тем не менее как бы изнутри, в силу внутренней потребности его души. В этом случае определенные обязанности рекомендуются личности не в силу того, что только данная личность, только данный человек по самой своей природе предназначен для их выполнения (хотя это обстоятельство, естественно, может сыграть свою роль, чем и объясняются известные различия между лицами, допущенными к этой деятельности), а также не по воле случая, устанавливающего, испытывает ли данный человек изначально влечение к этому или нет, — посвящение в священнический сан, поскольку оно приобщает посвящаемого к сфере *Духа*, создает те специальные качества, которые необходимы для осуществления той деятельности, к которой человек призван. Ситуация, о которой пословица говорит: «Кому Бог дает должность, тому дает и ум для нее», нашла в посвящении в священнический сан свое идеальное воплощение. Посвящение в священнослужители, приобщение к святому Духу устраняет,

так сказать, а priori влияние случайности, вследствие которой происходит разделение труда между специфическим складом личности и воздействующими на нее, формирующими ее внешними силами, поскольку надличностная тенденция, захватывающая и подчиняющая себе индивидуума, заставляя его соответствовать тем специфическим требованиям, с которыми связано служение ей, пересоздает, преобразует в принципе все его существо ради осуществления этой деятельности, делая его вполне приемлемым исполнителем такого рода обязанностей. И здесь религиозная категория, религиозное мироощущение представляет собой, так сказать, идеальную картину, отражающую социологические формы словно в чистом, незамутненном зеркале, в котором стираются все противоречия и неясности, существующие в социальных структурах.

Тот религиозно-социальный тип, о котором я говорил ранее, отличающийся полной обособленностью индивидуума, противостоящего своему Богу и, видимо, не знающего поэтому никаких отличий от остальных людей, поскольку каждый индивидуум стремится достичь одной и той же цели с помощью одинаковых средств и способов и никакое высшее единство не превращает индивидуумов в особые, отличные от прочих существа, — этот тип именно в силу такой индивидуалистической формы спасения души является причиной возникновения серьезной проблемы. Под спасением души я никоим образом не понимаю только состояние, в котором пребывает душа, переселившись в загробный мир; я вижу в нем воплощение ее самых заветных чаяний, обретение ею полного совершенства, какого она только может достичь, отдавая отчет в этом только перед самой собой и своим Богом; находится ли душа, обретшая спасение, в своем земном теле или в потустороннем мире — это вопрос совершенно внешнего плана, не имеющий существенного значения, точно так же, как не имеет существенного значения вопрос о том, в каком жилище встречаемся мы со своей судьбой. Одно из многих возможных значений этого идеала представляется мне особенно важным: оно предполагает, что спасение души — это только развитие или внешнее осуществление того, чем мы в известном смысле уже являемся в глубине нашей души. Представление о том, какими мы должны быть, чем мы должны быть, в качестве некоей идеальной реальности уже пронизывает действительную, несовершенную реальность, душа не нуждается в каких-либо советах или указаниях извне, ей нужно лишь сбросить с себя оболочку, «совлечь с себя ветхого Адама» и таким образом обнажить глубинное ядро своей

сущности, скрытое до той поры под корой грехов и заблуждений. Характерной чертой этого идеала спасения души, наменного в христианстве, правда, достаточно фрагментарно и под влиянием совсем иных тенденций, является то, что формирование нашей личности, затрагивающее самые потаенные, самые сокровенные ее глубины, — это освобождение души от всего внешнего, чужеродного, это наполненная, не знающая никаких препон и запретов жизнь по законам индивидуальности, преследующей удовлетворение лишь своих собственных, глубоко личных интересов, которая в то же время оборачивается полным повиновением *божественной* воле. Спасение, которое Бог повелевает обрести душе, не было бы ее спасением, оставаясь чем-то бесцветным, внутренне чуждым ей, если бы оно не было предназначено в ней изначально как бы невидимыми линиями, если бы она не обрела его на пути к самой себе.

Это истолкование спасения души как избавления, как снятия, так сказать, колдовского заклятия с ценности, которая, несмотря на то, что душа обладает ею изначально, смешана со всем чуждым ей, нечистым, случайным, — это истолкование, по-видимому, именно в лице основополагающего, фундаментального догмата христианства сталкивается с определенной трудностью, заключающейся в признании за *каждой* человеческой натурой равных возможностей для обретения абсолютного спасения, в обусловленности спасения действиями и поступками, на которые изначально способен каждый. Для всех есть место в доме Божьем, ибо то наивысшее, чего может достичь человек, в то же время является наименьшим, что от него необходимо требовать, поэтому в достижении этой цели в принципе не может быть отказано никому. Но если спасение есть не что иное, как полное выражение присущей каждой душе внутренней сущности, воплощение чистого образа ее самой, в котором она полностью растворяется, идеальная форма которого наполняет все ее земное несовершенное бытие без остатка, то как же объединяется в одно целое бесконечное многообразие душ, различающихся по высоте и глубине их устремлений, по широте их жизненного кругозора, по качеству их содержания, в котором преобладает свет или тьма — с их равенством в овладении религиозными истинами, с равным достоинством, которым они обладают перед лицом Бога? Ведь в нашем понимании спасения оно возможно именно благодаря глубоко индивидуальным особенностям личности и различиям между людьми. В действительности сложность соединения равенства всех людей перед Богом и неизмеримого многообразия индивидуу-

мов привела к уравнительной оценке их достижений в различных сферах деятельности, к уничтожению всяческих различий между ними, что превратило широкое пространство христианской жизни в голую схему. Весь индивидуализм христианского понятия о спасении был забыт, идея, согласно которой каждый человек должен развивать дарованные ему способности и таланты, игнорировалась, поскольку люди стремились к воплощению в жизнь идеала всеобщего равенства, требуя от всех одинакового поведения, одинакового образа действий, вместо того, чтобы требовать от каждого развития его собственной личности. Все, что является одинаковым для всех, по отношению к личности носит характер чего-то внешнего, постороннего, ей внутренне не присущего; то единство, в котором объединяются верующие, то равенство совершенных душ состоит лишь в том, что каждая отдельная душа дает возможность свойственной только ей идее пробиться сквозь все наносное, внешнее; при этом *содержание* различных душ может как небо от земли отличаться друг от друга, представляя собой совершенно различные, несхожие миры. Иисус неоднократно дает понять, как высоко ценит Он личностные различия между людьми, в то же время показывая, как мало зависит от этого равенство конечных результатов жизни.

Такое понимание спасения указывает на бесконечное многообразие религиозных характеров, на религиозную дифференциацию, которая, разумеется, не является следствием разделения труда, поскольку ведь каждый индивидуум может обрести для себя спасение в его полном объеме для себя одного, хотя и своим, особенным образом, отличным от остальных. Но и такое спасение сохраняет свой обращенный внутрь души смысл — сознание особенности, неповторимости своего существования, чувство призванности к выполнению обязанностей, выполнить которые вместо тебя не сможет никто другой, несение должности, которая предназначена только для тебя. Тем самым окончательно выясняется, как религиозное существование воспринимает формы социального существования и, так сказать, стилизует их. Основные категории нашей души обретают жизнь на материале то практически-социального, то религиозного содержания. Но религиозное содержание, в меньшей степени связанное со случайностями и столкновением противоположных интересов, дополняя фрагментарность явлений практического ряда идеей абсолютных ценностей, представляет собой, по-видимому, более чистое, более целостное изображение непостижимой в своей сущности фундаментальной

категории, так что религиозная форма отношения или события предстает в виде проясненного образа его социальной формы, очищенного от всяческих неясностей и путаницы, свойственных ей, как и от ее косных, рудиментарных черт. От искусства также требовали, чтобы оно было непосредственным воплощением идеальных праобразов бытия, тогда как в действительности оно является всего лишь особой формой, в которой эти праобразы реализуются, а также не чем иным, как формой эмпирического существования; лишь некоторые способы изображения таких праобразов, как кажется, обладают внутренней чистотой и совершенством, благодаря чему они представляются нам точной копией бытия, чем они, разумеется, являются в столь же малой степени, как и другие воплощения идеи. Религия может объединить все множество разобщенных человеческих существований, все их разнообразие в одном царстве полноты и завершенности именно благодаря отсутствию соперничества, конкурентной борьбы в нем. Хотя в сфере социального бытия конкуренция и способствует дифференциации индивидуумов, возводя их порой на ступень высочайшего развития, дающего им возможность искреннего, сердечного общения и сотрудничества друг с другом, все же конкуренция, так сказать, не заинтересована в том, чтобы удерживать их на этой высоте; располагая теми же силами, побуждая людей продвигаться в своей деятельности все дальше и дальше, она доводит их обособленность и разобщенность до той степени, когда человек перестает интересоваться чем-либо, кроме своих собственных целей, когда он становится резко враждебным к окружающим, в результате чего в обществе наступает разлад. Конечные цели религиозных устремлений и земной, социально-общественной деятельности различаются именно тем, что первая цель — религиозная — доступна всем; от нее не отступится ни один из соискателей на том лишь основании, что на нее уже претендуют другие; поэтому для достижения этой цели не нужно, в отличие от ситуации, складывающейся в ходе конкурентной борьбы, доводить развитие индивидуальных особенностей до крайности, когда человек перестает считаться с другими людьми и руководствуется лишь собственными потребностями и идеалами. Вот почему в тех случаях, когда возникает индивидуальная дифференциация именно в том, религиозном понимании этого слова, она носит менее резкий и преувеличенный характер, чем та дифференциация, какая часто встречается в социальной сфере, но именно поэтому она и является ее более чистым и совершенным отражением.



## Глава V

**Е**сли, исходя из идеи «царства Божьего», дифференциация душ является все же формой, в которой они объединяются в этом царстве, формой, в которой разрозненные элементы образуют такое единство под наблюдением свыше — то в конце концов Бог есть не что иное, как воплощенное единство бытия. Отношение Его к сфере пространственно-зримых явлений, как и ко всему разнообразию мира души, невозможно выразить никаким иным определением. Но каково же содержание этого понятия? Оно может быть пантеистическим, отождествляющим Бога со всей реальной действительностью. И пылинка, и сердце человеческое, и солнце, и бутон цветка, распускающийся под его лучами, — все они в равной степени, на равных правах представляют собой часть или явление, эманацию или форму божественного существа; предположение о том, что Оно живет в *них*, уже означало бы известную отделенность, самостоятельность явлений внешнего порядка, всего того, что не есть Бог. Но каждая частица бытия и *есть* Бог, и поэтому каждая частица бытия по своей сущности, по своей истинной природе тождественна всякой другой частице. Пантеизм устраняет разобщенность и разнородность вещей, так же как он устраняет их обособленность, их для-себя-бытие. Об их взаимовлиянии здесь уже не может быть и речи. Но метафизическое, сущностное единство, которое они образуют, носит непосредственный характер, это не то единство, каким является организм или общество, составные элементы которых объединяются в результате обмена своими энергетическими ресурсами. Но Бог пантеизма — это не Бог религии, в нем нет элемента того противостояния, той противоположности, в которой нуждается человек, чтобы выразить свое религиозное настроение в определенных формах. Любовь и отчуждение, самоотречение перед лицом Бога и богооставленность, любая близость или отдаление от тех связей, возможность которых приводит всю внутреннюю жизнь человека к религии, — все это лишается смысла, если любая точка и любой момент бытия полностью, без остатка, абсолютно является частью божественного Единства. Следовательно, это единство, если оно является предметом религии, должно иметь иной смысл. Оно не может быть непосредственно тем же, что и материальная действительность мира. Но кроме этого понятия о единстве, которое устраняет все различия, все дифференциации бытия, которое все

их уравнивает друг с другом, поскольку отождествляет их с Богом, существует еще и *другое* — упомянутое выше единство как взаимовлияние и взаимодействие. Именно таким единством мы называем *то* существо, *то* явление или образование, элементы которого сплетены друг с другом под влиянием взаимодействующих сил и где судьба каждого связана с судьбой всех остальных. Только в виде такого единства мир как целое представляется нашему мышлению — если только он не трактуется в пантеистическом духе — только такое единство в символической, приблизительной форме проявляется в жизни организма и социальной группы. Бог, мыслимый как Единство бытия, не может, следовательно, быть ни чем иным, как носителем этой взаимосвязи, совокупностью взаимоотношений вещей, из которых Он в то же время выкристаллизовывается в особое существо, становясь той точкой, в которой пересекаются все потоки, все излучения бытия, точкой, через которую осуществляется обмен всех сил, всех взаимодействий вещей. Только при таком понимании единства Бог, который и является им, может быть предметом религии, ибо Он только так *противостоит* индивидууму, находясь вне индивидуума как такового и возносясь над ним. Этому Богу, стоящему на высшей ступени религии, предшествуют боги, знакомые нам как представители групповых сил, в качестве которых они выступают даже в тех случаях, когда они пантеистически выражают лишь отдельные сферы интересов. За пределами христианства боги пусть и не исключительно, но хотя бы отчасти или какой-то одной своей стороной являются трансцендентным выражением группового единства, причем единства именно в том смысле, что они выполняют объединяющую, обобществляющую *функцию*. Разумеется, эта категория не так-то легко поддается анализу; она из числа тех самых категорий, которые давали королю право заявить: «L'état c'est moi»<sup>\*</sup>. Ведь этот случай нельзя трактовать как проявление пантеистического тождества — дело здесь лишь в том, что образующие государство, т.е. преобразовавшие его материю в его форму силы получают свое концентрированное воплощение в лице короля или в том, что он в единстве своей личности олицетворяет отражение или сублимацию динамического единства государства. Процесс выработки представлений, в ходе которого Бог мыслится как всеединство вещей, — это тот же самый процесс, который приводит к возникновению таких обозначений и определений Бога, как «воплощенная Лю-

---

<sup>\*</sup> «Государство — это я» (франц.).

бовь», «сама Доброта и Справедливость», и который дополняет предпринятую выше попытку объяснить происхождение этих обозначений. Бог не столько *обладает* этими качествами, сколько Сам *является* ими. Охваченный набожным чувством человек склонен переносить все предметы, на которые это чувство обращено и в связи с которыми оно сформировалось, из сферы эмпирической относительности и ограниченности в область абсолютного, ибо только там эти предметы смогут соответствовать тому всеохватывающему размаху, с которым религиозный экстаз овладевает глубинными пластами души. Однако любая определенность, мыслимая как абсолютная завершенность, в известной мере как бы пожирает своего носителя, не оставляя от бытия, на основе которого она первоначально зижделась, камня на камне. Как человек, которого переполняет невыносимая боль, часто говорит о своем состоянии так, будто он сам весь — сплошное страдание, как человек, целиком охваченный страстью, о котором говорят, что он весь — сплошная страсть, так и Бог, обладающий тем или иным качеством в абсолютной степени, предстает как бы воплощенной субстанцией этого качества. Или наоборот — эти определенности, мыслимые как явления во всей их абсолютности и чистоте, являются Богом, точно так же, как они являются эмпирическими феноменами, если к ним относятся как к явлениям, обладающим относительным, а не абсолютным достоинством, не выделяя их из множества прочих явлений. Так, представление о том, что мир есть единство, — в доступном нам явлении это всегда может быть выражено только очень несовершенно и фрагментарно, — мыслится в его абсолютности и, поскольку оно в качестве безусловного ничего не имеет рядом с собой, как самодовлеющее бытие, называемое нами Богом: только ограниченное и обусловленное требует носителя, который кроме этой функции есть еще нечто, есть бытие; безусловное, свободное от всякого принуждения, сбрасывает с себя эти оковы. В зависимости от материала, становящегося объектом набожно-благочестивого, стремящегося ввысь, в сферу абсолютного всеединства, настроения, Бог может быть единством всего мирового целого, всей вселенной, или единством определенных областей проявления физической природы, или единством группы, социальной общности, социологические взаимосвязи и взаимодействия которой в той же мере побуждают к выработке трансцендентного понятия о единстве, как и чувство мистической связи всего сущего в первом случае и сходство родственных между собой явлений во втором. С точки зрения религиозной культуры хрис-

тианства такое объяснение происхождения представлений о Боге, благодаря которому божество выступает как абсолютизация социологического единства, может показаться узким и довольно странным; здесь божество является, с одной стороны, божеством всего бытия, в особенности всего душевно-психологического мира вообще, и та обособленность, которая свойственна природе социальной группы, теряет всякую силу и значение по отношению к божеству, более того, прямо антагонистична духу этого божества и должна раствориться во всеобъемлющем понятии человечества; с другой стороны, христианский Бог есть Бог индивидуума; линия, прямо восходящая от индивидуума к Богу, не растекается на полпути в разные стороны, встретившись с промежуточной инстанцией, какой является социальная группа; индивидуум стоит перед своим Богом, сознавая свою полную ответственность за свои действия. Рамки чисто социологического объяснения, выводящего идею Бога из социальных структур, и слишком узки, и слишком широки для христианского понятия о Боге. Однако античность и языческий мир относятся к этому вопросу совершенно иначе. Бог каждой замкнутой группы — это именно ее Бог, который заботится о ней или карает ее и наряду с которым столь же реальными признаются боги других социальных групп. Отдельная группа не только не претендует на то, чтобы ее Бог был бы также и Богом для других групп, но она со всей решимостью и энергией отвергла бы эту идею как умаление своего собственного религиозного достояния со всеми вытекающими отсюда практическими последствиями. Ревнивое отношение к Богу, на которого возлагается строго определенный круг обязанностей, диктуемых политическими интересами общины, уступить которого другому племени, другому роду она согласилась бы в столь же малой степени, как и могущественного предводителя или чудотворца-кудесника, является положительным моментом, свидетельствующим о доведении до крайних пределов той терпимости, которая в принципе свойственна всем партикуляристским религиям. Поскольку Бог относится к кругу верующих в него так, как Он никогда не относится ко всем остальным, религиозно настроенные люди должны признать, что наряду с их Богом существуют и боги других людей. Правда, сами верующие в своего Бога не должны почитать наряду с ним никаких других богов, но не потому, что этих богов вообще не существует, а именно потому, что (хотя звучит это несколько парадоксально) они существуют — иначе опасность была бы не столь велика, — но для *этой* группы они не являются настоящими, истинными бо-

гами. Запрет на почитание других богов в точности соответствует любым другим политическим запретам, предписывающим членам группы не переходить в другую группу и ни при каких обстоятельствах не порывать связей с данной социальной общностью. Даже браминам, исповедовавшим политически окрашенную религию, свойственна такого рода терпимость, являющаяся дополнением их партикуляризма, — на некоторые возражения христианских миссионеров против их религии они отвечали, что, пожалуй, она и вправду не подходит для всех народов, но для них самих она является истинной. В отношении этой солидарности Бога с социальной общностью, которая всегда носит партикуляристский характер, христианство произвело колоссальный переворот, выразившийся в том, что оно отрицает всех прочих богов, кроме своего, не только от своего имени, но и от лица всего мира. Бог христианства — это не только Бог тех, кто верит в него, это Бог всего бытия вообще. Христианство, следовательно, чуждо не только той исключительности и ревнивого отношения к собственному Богу, какое свойственно нехристианским религиям, а наоборот, оно последовательно стремится добиться признания своего Бога душой каждого жителя Земли, ибо Он и так уже является Богом этой души, и то, что эта душа становится христианской, лишь подтверждает уже существующий факт. Фраза «Кто не со Мною, тот против Меня» есть величайшее всемирно-историческое выражение, когда-либо звучавшее в социологии религии. Тот, кто верует в Вотана или в Вицли-Пуцли, тот никоим образом по этой причине не будет «против» Зевса или Ваала — каждый Бог имеет дело лишь с теми, кто верит в него, поэтому ни один из них не вторгается в область владений другого Бога с требованием, чтобы Его почитали и иноверцы. Только христианский Бог впервые распространил сферу своих владений на всех людей — и на тех, кто верит, и на тех, кто не верит в Него. Из всех властных структур, существующих в жизни, он первой сокрушает исключительность социальной группы, которая до этого момента защищала общие интересы входящих в эту группу индивидуумов, объединяя их в рамках той или иной пространственно-временной общности. Поэтому ситуация, когда вера в христианского Бога индифферентно уживается с верой других людей в других богов, в высшей степени противоречит идеалам христианства. Она буквально оскорбляет те идеальные притязания, которые христианский Бог выдвигает в силу своей абсолютной всеохватности и всеобщности; вера в других богов означает восстание против Него, против того, кто является и Богом этих не-

верующих. Терпимость так же противоречит логике христианства, как нетерпимость — традициям партикуляристских религий. По отношению к богам, олицетворяющим единство социальной группы, эта мысль вообще не может возникнуть. Бог не-гритянского племени в столь же малой степени *может* быть Богом китайцев, как родители негра могут быть родителями китайца или как политическая структура одной замкнутой группы как *таковая* могла бы одновременно быть политической структурой другой государственной общности.

Допустим теперь, что сложившееся таким социологическим способом единство божественной сущности является предварительной стадией в создании ее абсолютного единства, обретаемого в христианстве. Тогда это развитие принадлежит именно к тем процессам, которые, достигнув своей окончательной, завершающей стадии, отрицают все способствовавшие достижению этой стадии явления. Всеобъемлющее единство христианского Бога взрывает социологические рамки, в которых получила свое первоначальное развитие идея единства. Переход земной относительности в трансцендентную абсолютность часто приводит к превращению качества ее содержаний в свою противоположность. Так, религиозные аффекты, в сущности, связаны с тем, что верующий ощущает себя субъектом, *противостоящим* своему Богу, — любовь и смирение, умиление и отверженность, молитва и покорность требуют, как это уже было выявлено в связи с другими обстоятельствами, наличия некоего противостоящего верующему объекта, и пусть даже это чувство противоположности, противостояния угаснет, растворившись в религиозном экстазе, но ведь и сам экстаз — это в действительности лишь попытка вырваться из невыносимости полной оторванности, отъединенности от Бога к невозможности полного слияния с Ним. И тем не менее понятие Бога как абсолютной инстанции и силы бытия заставляет делать пантеистические выводы, полностью уничтожающие всякое для-себя-бытие индивидуальных существований, и чем сильнее душа прорывается к нерасторжимому единству с Богом, тем полнее она ощущает, насколько просторнее, глубже и счастливее она становится. Если бы она на самом деле *полностью* растворилась в Нем, если бы смогла растаять в беспредельном слиянии с Ним — она оказалась бы в пустоте. Ведь поскольку все религиозное ощущение основывается на этой противоположности, этом противостоянии, то хотя умаление этого противостояния, сокращение этой дистанции между религиозным ощущением и его объектом и могли бы подарить душе еще боль-

шее счастье и увеличить ее силы, все-таки абсолютное исчезновение этого разрыва привело бы к уничтожению всего представимого для нас смысла и содержания религиозности. Допустим, что выросшее на социологической почве представление о Боге ведет ко все большему расширению понятия о Его сущности. Но как только этот процесс достигает своего конечного пункта, приведя верующего в лоно абсолютного Бога христианства, его содержание превращается в свою противоположность, обретая тот узко ограниченный социологический характер, который был присущ первоначальному образу Бога.

То обстоятельство, что групповое единство вообще склонно облекать свои структуры в трансцендентные формы и брать на вооружение религиозное чувство, может зависеть от того, что этот синтез индивидуумов в более высокую форму группового единства достаточно часто выглядит в глазах отдельной личности как своего рода чудо, ощущаемое ею с большей или меньшей ясностью. В этой связи личностное существование чувствует себя втянутым в игру непреодолимых сил и окруженным кольцом энергетических импульсов, возникновение которого вообще, как кажется, невозможно объяснить свойствами образующих его элементов и которое по своему необозримо огромному — временному и динамическому — диапазону далеко превосходит каждый из них в отдельности. Право и обычай, язык и традиции, все то, что называют объективированным духом, лежит перед индивидуумом как гигантский арсенал, как некий необозримый склад, в котором невозможно установить долю отдельного человека, поэтому и кажется, что он составлен не из «вкладов», сделанных индивидуумами, а является порождением того загадочного единства, которое живет созидательной, животворящей жизнью по ту сторону границ, в которые заключена сумма индивидуумов, — по своим собственным, сверхиндивидуальным законам. Как в отношении к природе, так и здесь религиозную реакцию вызывают практическая доступность явления и теоретическая необъяснимость его. Правда, эта реакция совершенно очевидно не связана с группой как с суммой сосуществующих друг с другом людей, которая как явление вполне осязаемое и непосредственно существующее не таит в себе ничего загадочного, она связана с тем фактом, что эта сумма — больше, чем просто сумма, что она развивает силы, которыми индивидуумы как таковые не обладают, что из этих единств вырастает единство более высокого ранга. Принадлежность Бога к группе, отправление религиозного культа как дела всей общины, искупление группой прегре-

шений, совершаемых индивидуумами против религии, общая ответственность группы за подобного рода прегрешения по отношению к Богу — все эти типичные факты показывают, что божество является как бы трансцендентным местом сосредоточения групповых сил, что взаимодействия и взаимовлияния, осуществляющиеся в действительности между элементами группы и образующие это единство в функциональном плане, преобразились в лоне Бога в самостоятельные сущности; динамика групповой жизни, выйдя за рамки отдельных ее материалов и носителей, устремляется в результате бурного подъема религиозного настроения в область трансцендентного, достигнув которой, она выступает по отношению к этим частностям, носящим относительный характер, как абсолют. Старое представление, согласно которому Бог есть абсолют, а все человеческое — относительно, приобретает здесь новый смысл; между людьми существуют отношения, которые находят свое субстанциальное выражение в представлении о Божественном.

Изыскания, которые мы на этом завершаем, легко приводят к недоразумениям, возникающим в результате того, что философский смысл вещей путают с их происхождением, их историческое развитие — с заключенной в них объективной истиной, их логическое содержание — с их психологическим значением. И если, следовательно, различные типы поведения людей по отношению к их социальному окружению и к своему Богу выглядели только как различные по своему содержанию выражения одной и той же основополагающей категории человеческой души, то речь при этом идет не о временном, преходящем отношении, в пределах которого психологическая функция приняла эти разнообразные формы. Каждая из них представляет собой целостный, единый факт, который мы расщепляем на форму и содержание лишь в силу познавательных особенностей нашего рассудка. Их внутреннюю, независимую от присутствующей им исторической случайности структуру мы должны интерпретировать в соответствии с отношением, существование которого мы вообще ощущаем между внутренней активностью души и явлениями, которыми она живет. Эта структура складывается для нас в ходе бесконечного, вневременного процесса, выражающего лишь ее *смысл*, — она вырастает из, так сказать, формального ритма, фундаментального характера движения нашей души и реальных или идеальных, эмпирических или метафизических содержательных моментов жизни; на основе этих частных содержаний ее основные, непосредственно не уловимые тенденции получают свое выражение — более ясное или



замутненное, более чистое или туманное, отвлеченное. Если ряды социологических или религиозных явлений, рассматриваемые с точки зрения их психологического смысла, часто имеют такие общие жизненные корни, то сходное с ними явление возникает в сфере историко-психологической реальности; на языке земной, бренной жизни и при посредстве конкретных сил эта реальность выражает то же самое, однако в неизбежно фрагментарной форме, со всеми помехами и искажениями, которыми изобилует подверженная случайностям историческая действительность. Существует бесчисленное множество случаев (упомянутых на этих страницах лишь в качестве отдельных примеров), когда структура социальной группы определяет представления о божественном существе; когда в отношениях между людьми развиваются чувства и тенденции, психологически возвышающиеся до уровня абсолютных ценностей и словно гигантскими буквами запечатленные на небесах.

Отсюда возникают две линии отношений, расходящихся в разных направлениях. С одной стороны, модусы общественной жизни выступают как источники жизни религиозной и служат тем самым ее познанию, метод которого, исследующий эту жизнь с точки зрения ее исторической фактографии, я считаю единственно плодотворным — разумеется, по своему происхождению религия вовсе не простое явление, но в какой бы законченной и целостной форме она ни выступала на вершине своего развития, она все же образована бесчисленным множеством мотивов и побуждений; ни один из них сам по себе не носил религиозного характера, не был религией как таковой, но все они стали ею, поднявшись над областью своего зарождения, сплотившись вместе с другими и образовав новую, не сводимую ни к одной из них, структуру. Есть все основания считать, что любая точка в общем круге психологических импульсов может рассматриваться как «источник происхождения» религии — страх и любовь, почитание предков и самообожествление — любая из теорий, выводящих религию из одного из перечисленных нами побуждений, является совершенно ошибочной, если она утверждает, что *именно данный* мотив лежит в основе религии, и она совершенно справедлива, если видит в таких мотивах *один* из источников возникновения религии. Пониманию причин возникновения и сущности религии может только помочь то обстоятельство, что мы во всевозможных связях и интересах, находящихся по ту, а большей частью — по эту сторону религии, обнаруживаем известные религиозные моменты, исходные пункты на пути возникновения того, что в

качестве «религии» обрело самостоятельность и целостность. Я не считаю, что религиозные чувства и импульсы проявляются только в сфере религии; скорее, они присутствуют в многочисленных и разнообразных связях как элемент, участвующий во многих ситуациях и оказывающий свое влияние на развитие событий — на основе этого элемента, по мере того, как его характерные черты достигают высшей точки своего развития, получая свое наиболее законченное и яркое выражение, и сам он обособляется от всех прочих элементов, и возникает религия как самостоятельное жизненное содержание, как область, абсолютно обособившаяся от всего остального мира, но зачастую достигающая этого уровня лишь в том случае, когда лежащие в ее основе психологические мотивы прошли через различные стадии своего становления и оформления — социальную, интеллектуальную, эстетическую. И с другой стороны, мы наблюдали, что сформировавшиеся религиозные интересы проявляются в социологических формах, что эти формы становятся вместительным чувств, связанных с отправлением религиозного культа, тем боковым, параллельным руслом, по которому движется развитие религиозного единства, ответвившегося от единства социального.

От этих мотивов исторических модификаций религиозной сущности необходимо опять-таки строжайшим образом отделить вопрос об объективной истине ее содержаний. Если удастся объяснить становление религии как события в жизни человека внутренними условиями именно этой жизни, то это еще вовсе не значит, что будет затронута проблема, заключающаяся в следующем — содержит ли материальная, находящаяся вне человеческого мышления реальность подобие и подтверждение этой психической реальности или нет, проблема, которая лежит явно в совершенно иной плоскости и на ином уровне, нежели поставленная здесь задача. Но не только значение религии в царстве объективного, но и ее значение в царстве субъективного, ее эмоционально-чувственное значение, т.е. проникающее до самых сокровенных глубин души воздействие представлений о Боге и божественном, совершенно не зависит от каких бы то ни было предположений о способе, посредством которого эти представления формируются. Вот где главный камень преткновения для теорий, пытающихся вывести идеальные ценности из обстоятельств историко-психологического характера. В широких кругах все еще существует ощущение, будто прелесть идеала поблекла, достоинство чувства поругано, если в основе его происхождения лежит уже не непостижимое

чудо, если оно уже не является творением, созданным из ничего, — как будто понимание процесса возникновения ставит под сомнение ценность возникшего явления, как будто низкий уровень исходного состояния принижает высоту, обретенную вследствие достижения цели, как будто пресная, лишенная всякой привлекательности простота отдельных элементов уничтожает значимость созданного, состоящую во взаимодействии, формировании и переплетении этих элементов. Не менее ограниченные и путанные взгляды выражают те, кто считает, что человеческое достоинство попорчено вследствие утверждения, что человек произошел от вида животных, стоящего на одной из низших ступеней развития, как будто это достоинство не определяется теми качествами, которыми человек обладает в действительности, совершенно независимо от того, к какому исходному пункту восходит линия его исторического развития! Сторонники этой точки зрения всегда будут противиться тому объяснению происхождения религии, которое выводит ее из элементов, которые сами по себе еще не являются религией. Но именно эту позицию, приверженцы которой полагают, что, отрицая историко-психологическое происхождение религии, они спасают ее достоинство, можно упрекнуть в слабости религиозного сознания. Ведь его внутренняя сила и эмоциональная глубина должны быть очень незначительными, если оно способно полагать, что знание о путях его собственного становления вредит ему или хотя бы только задевает его честь. Ведь точно так же, как истинной и глубокой любви к человеку не может нанести никакого ущерба обретенное задним числом ясное понимание причин ее зарождения, более того, торжествующая сила такой любви проявляется именно в том, что она переживает все последствия любых причин своего возникновения и остается невредимой и после того, как они давно утратили свое былое значение, — так и вся сила субъективного религиозного чувства проявляется именно в той уверенности, с какой оно покоится в себе самом, а его глубина и искренность ни в коей мере не зависят от любых источников его происхождения, какие только может обнаружить познание.

# К вопросу о гносеологических истоках религии

---

## I

**Б**лагочестиво-набожное чувство часто способствует возникновению довольно туманного представления о религии как реальном обиталище Бога или месте, где непосредственно разыгрываются объективно существующие события евангельской истории. Нет необходимости подвергать сомнению истинность религиозных откровений и заповедей, вдохновенность их создателей, реальность предметов, их занимавших, как и сам факт их общения с Богом, однако все же следует исходить из убеждения, что религия как таковая представляет собой процесс, происходящий в человеческом сознании, и ничего более. Допуская существование отношений между Богом и душой отдельного человека, следует признать, что нам дано ощутить лишь одну существующую в такой душе сторону этих отношений. Религия рассматривает такие отношения как некую целостность, в которой сведены воедино все составляющие ее элементы. Любые отношения человека с Богом — и основанные на взаимном договоре, как в Ветхом завете, и новозаветные, напоминающие отношения между отцом и детьми, и мистическое слияние с Богом, — все они представляют собой целостный, включающий два направления взаимосвязей, метафизический процесс, являющийся, пожалуй, почвой для возникновения религии или содержащий элементы религии, но *не являющийся* тем не менее религией, — об этом можно говорить в столь же малой степени, в какой справедливость как форма индивидуального поведения тождественна праву, как объективному средству достижения единения между людьми. В гораздо большей степени религия есть лишь разновидность субъективного поведения, субъективной позиции человека, на основе которой человек формирует одну из сторон того единого комплекса взаимосвязей, о котором шла речь, или, может быть, религии — это субъективная реакция на реальное существование

таких связей, она вся пронизана человеческими чувствами, надеждами и верованиями, вся состоит из человеческих поступков и действий и прочих, сколько бы их ни было, качеств и свойств, позволяющих классифицировать функцию, определяющую форму и содержание нашего участия в отношениях между Богом и нами, и являющуюся лишь результатом состояния, переживаемого нашей душой, или событий, творящихся в ней.

Чтобы приступить к научному анализу сущности религии, необходимо исходить из само собой разумеющегося и все же столь часто остающегося непроясненным обстоятельства — из того факта, что Бог создал мир и управляет им, что он вершит правосудие, награждая и карая, что он является источником избавления и спасения, — но все это еще не религия, хотя содержание этого явления мы воспринимаем с религиозным чувством, относясь к нему с пиететом и веря в него. Точно так же, как мы должны отделять объективный мир, образующий содержание мыслительных процессов, от самих этих процессов, нам надлежит поступать и в отношении содержания религиозной истории, отделив ее объективно существующую и общезначимую событийную сторону от религии как субъективно-человеческого явления.

Это разграничение позволяет рассмотреть феномен религиозности с широкой теоретико-познавательной точки зрения. Важнейшие категории нашей духовной жизни — бытие и долженствование, возможность и необходимость, желание и страх — образуют ряд, отражающий различные содержательные моменты сознания, логически фиксируемые в форме понятий значения вещей; этот ряд можно сравнить с различными агрегатными состояниями вещества, которые может принимать один и тот же химический элемент, или с множеством музыкальных инструментов, на которых можно играть одну и ту же мелодию, всякий раз придавая ей особую звуковую окраску. Может быть, только благодаря различным сопутствующим чувствам мы характеризуем одно и то же конкретно-реальное содержание по-разному — то как существующее, то как не существующее, то как нечто необходимо должное, то как нечто желательное, или, говоря точнее, руководствуясь чувствами, мы считаем, что данное содержание *означает* порой одно, а порой — нечто совсем другое. В зависимости от своей общей расположенности наша душа реагирует на одно и то же содержание, зафиксированное в определенном представлении, совершенно различным образом, в силу чего это содержание приобретает для нас самые различные значения.

Мне представляется, что и религиозность принадлежит к этим основополагающим формальным категориям нашего сознания,

придавая свойственную ей «огласовку» содержаниям наших представлений о явлениях, причем к этим содержаниям в иных случаях допустимо применение и других категорий. Такие вышеупомянутые факты, как Бог и Его отношение к миру, откровение, грех и искупление, могут рассматриваться и с точки зрения проблемы бытия, как метафизические явления, доказуемые с большей или меньшей степенью достоверности; их можно анализировать и с позиций, определяемых такой категорией, как сомнение, отражающей то своеобразное колеблющееся состояние внутренней неуверенности, из недр которого на грани бытия и небытия рождается новая специфическая форма постижения вещей; некоторые из этих содержаний могут восприниматься в свете категории должностования, выступая, так сказать, в качестве нравственных требований, которым должен соответствовать как порядок вещей, так и строй нашей души.

Эти метафизические факты могут принимать и религиозную форму, ни в малейшей степени не изменяя при этом своего содержания, представляя собой в этом случае, может быть, абсолютно целостную разновидность их бытия-для-нас, отражая целостную, гармоничную настроенность нашей души, придающей этим содержаниям специфическую значимость, определяя их способ существования и ценность, что мы в терминах психологической науки можем описать лишь как комплекс различного рода чувств и эмоций — как самозабвенный отказ от собственного Я и одновременное возвращение к самому себе, обретение собственной самости; как полное самоуничтожение, отказ от желаний и страстную жажду обладания; как слияние с высшими нравственными силами и принципами, растворение в Абсолюте и отдаление от него; как чувственно-конкретную непосредственность и бесплотное абстрагирование в наших представлениях о высшем принципе. То, что все эти чувства выглядят противоречащими друг другу, позволяет предположить, что религиозный феномен состоит не только из этих отдельных разнородных компонентов, но представляет собой некое внутреннее единство *sui generis*, возникновение и длительное существование которого возможно только благодаря взаимодействию ограничивающих друг друга психологических антиномий.

Как в сфере внешнепрактической деятельности один и тот же предмет может стать объектом наших самых различных интересов, причем мы, всякий раз по-разному смотря на него, придаем ему особое значение, позволяя нашим нервным центрам по-разному реагировать на него, так и эти трансцендентальные понятия определяются то теми усилиями, которые наш

дух предпринимает в поисках теоретического обоснования сущности бытия или небытия, то таким состоянием нашей души, которое можно назвать поэтическим, когда она, совершенно отрешившись от проблем реальности, наслаждается обретенной в результате этого формально-эстетической гармонией зримого мира, то, опираясь на специфически религиозную картину бытия, которая, может быть, и является предпосылкой его эстетического восприятия, закладывает основы его существования, никоим образом не совпадая с реальной действительностью; наша внутренняя предрасположенность задает своеобразную, ни с чем не сравнимую тональность, в которой наша душа играет мелодию тех или иных содержаний.

Такой способ рассмотрения дает теории религии следующее. Во-первых, религиозность осознается как целостная и фундаментальная устроенность души, так что значимость и ценность, придаваемые ею привлечшим ее внимание содержаниям, расположены в том же ряду, что и категории бытия, должествования, желания и т.д., определяющие статус содержания, — в результате этого создаваемый ею мир обретает самостоятельность, в легитимации которой со стороны этих категорий он уже не нуждается, хотя и учитывает их. Эти категории соотносятся друг с другом как понятия *cogitatio* и *extensio* у Спинозы — каждая выражает свойственным ей языком общее бытие, и именно поэтому они не могут смешиваться друг с другом. Если религиозность является одной из них, если она на самом деле представляет собой общее, единое бытие, рассматриваемое с особой точки зрения, то она не только отказывается от какой-либо проверки путем сравнения ее с реальными картинами действительности или с такими категориями, как желание и т.д., но и вообще отрицает какое-либо реальное внутреннее родство и близость с ними, сколь часто ни проявлялись бы в жизни индивидуума все эти качества в своей «целокупности».

Во-вторых, из более или менее догматически ограниченно-го конкретного содержания понятия «религиозность», получившего свое терминологическое оформление вышеизложенным образом, вытекает множество существенных следствий. Если религиозность является способом реализации определенных понятийных содержаний, то ясно, что какие бы изменения или развитие они ни претерпевали, искренность религиозного настроения и то субъективное значение, которое придает ему человек, остались бы совершенно неизменными, точно так же, как чуждым или противоречащим друг другу содержаниям бытия в равной мере присуще своеобразное чувство реальности,

которое мы представляем себе в виде их объективного существования, а всем противоречащим друг другу моральным предписаниям свойственна форма, благодаря которой они и становятся нравственными, — долженствование.

Еще одним свидетельством этого обстоятельства является то, что как религиозное настроение не определяет логическую необходимость существования определенного содержания, так и это содержание не обуславливает само по себе логическую необходимость превращения его в религию. Почти так же из ощущения или понятия бытия невозможно извлечь какое-либо конкретное содержание — только когда это содержание протекает из других источников, оно может, эксплуатируя определенный набор чувств, облечься в форму бытия, при этом в столь же малой степени изначально претендуя на обладание ею.

Все старые заблуждения, логически вытекающие из понятия о Боге или стремящиеся вывести необходимость существования какого-то Бога из самого факта бытия, находят свое воплощение в догматических попытках утвердить лишь одно-единственное содержание религиозности в качестве законного, будь то результат религиозного настроения, свободный от внутренних противоречий, или продукт теоретической картины мира, логически требующий специфической религиозной реакции. От всего этого освобождает понимание религиозного начала как основной формальной категории, нуждающейся, разумеется, в содержании так же, как и существование, и точно так же, как существование, проявляющей гибкость своего индивидуального облика в качестве формы всего многообразия содержаний, которыми она в равной степени может обладать.

Наконец, это представление освобождает религиозное ощущение от его исключительной привязанности к трансцендентальным предметам. Существует бесчисленное множество отношений, связывающих чувство с очень земными объектами, людьми и вещами, которые можно характеризовать только как религиозные. Отношения, которые часто складываются между эстетически чутким человеком и сферой зримо прекрасного, между рабочим и его классом, борющимся за улучшение своего положения, между феодалом, гордым своей дворянской честью, и его сословием, между человеком, исполненным пиетета к традициям, и унаследованными от прошлого традиционными вещами и явлениями, между патриотом и его отечеством, между восторженным энтузиастом и идеями свободы, равенства и братства, — все они, при всем бесконечном различии их конкретных содержаний, объединены единой психологической



настроенностью, которую следует назвать религиозной, поскольку ее можно рассматривать как своеобразную смесь противоречивых ощущений и устремлений — влечения и наслаждения, утраты и обладания, отчаяния и надежды, слияния и отчуждения, причем сущность этого специфического единства не исчерпывается перечнем составляющих его компонентов.

Я убежден, что религию в ее узком, трансцендентальном смысле можно понять лишь тогда, когда она достигнет той стадии своего развития, на которой происходят окончательное оформление, сублимация и абсолютизация этих начальных моментов, этих смешанных и низких воплощений ее принципа. Само собой разумеется, что тем самым никоим образом не определяется заранее реально-конкретное значение самой религии (как и ее содержаний), действенность, жизнеспособность и убедительность которой совершенно не зависят от обстоятельств ее исторически-психологического становления. В то же время предпринимаемая нами попытка изучения религиозной формы на земных содержаниях и поиска ее начал, ее исходных импульсов далеко за пределами религии как таковой отнюдь не носит эвгемерического характера и никак не связана со стремлением растворить религию в человеческом, слишком человеческом. Речь идет не о низведении религии с небес на землю, а, наоборот, о вознесении определенных земных отношений и чувств в ее сферу. Именно в этих явлениях находит свое воплощение — далеко не полное, «нечистое» — тот основополагающий принцип, который в своем наиболее совершенном и беспримесном виде осуществляется в религии. Этот процесс, вызволяющий религию из ее непостижимой изоляции, при этом нисколько не умаляющей ее достоинства, становится возможным лишь благодаря пониманию религии как фундаментальной — и именно в силу этого чисто формальной — категории, которая, как и другие более или менее априорные основные формы нашей внутренней сущности, может иметь своим содержанием все богатство реальной действительности.

## II

**Т**аким образом, функция, которую несет религиозное значение объектов, принципиально соотносится с тем значением, которое имеет для нас бытие этих объектов, совершенно независимо от реального психологического развития, в ходе которого одно осуществляется, может быть, не без последующего или предшествующего влияния другого.

Тем самым дается более конкретное обоснование для разме-

жевания между религиозной верой и теоретическим знанием. Вера, понимаемая как явление интеллектуального плана, находится в одном ряду со знанием, представляя собой его более низкую ступень, она направлена на постижение тех причин, которые лишь в чисто количественном отношении уступают причинам, относительно которых мы утверждаем, что *знаем* их. В результате метафизические или теоретико-познавательные, гносеологические исследования могут привести нас к признанию бытия Божьего вполне убедительной, а при определенных обстоятельствах даже необходимой гипотезой. И тогда мы поверим в существование Бога, как верим в существование светового эфира или в атомное строение материи. Но чисто внутренне, непосредственно мы чувствуем, что если религиозный человек говорит: «Я верю в Бога», — под этими словами подразумевается нечто совсем иное, нежели подтверждение реального существования Бога.

Наиболее известной теорией, рассматривающей чувство как источник веры, является теория практической веры, разработанная Кантом, опиравшегося, разумеется, на характерный для XVIII в. интеллектуальный мотив, согласно которому не нравственность должна основываться на религии, а, наоборот, религиозная вера является выражением или следствием нравственного мироощущения. Но, несмотря на это, вера в понимании Канта представляет собой, в конце концов, явление интеллектуального порядка, хотя источником ее является область, лежащая вне каких-либо теоретизирований. Мотивы, побуждающие Канта верить и Бога и в бессмертие души, являются следствием нравственной необходимости трудиться над реализацией «высшего блага» — гармонии между совершенной добродетелью и совершенным блаженством. Поскольку эта необходимость является абсолютной, о которой мы, как нравственные существа, ни при каких обстоятельствах не вправе забывать, мы должны верить в возможность такой реализации, ибо в противном случае все наши духовные устремления потеряли бы смысл; но возможной эта реализация становится только при соблюдении этих трансцендентальных условий. Однако принятие этих условий не должно, разумеется, повлечь за собой их теоретического обоснования или теоретического осмысления. Тем не менее вера в интерпретации Канта носит теоретический характер, ибо опирается на содержащее два вывода умозаключение: во-первых, императив, имеющий отношение к высшему благу, не мог бы существовать, если бы не находил своего продолжения в идее реализации, и, во-вторых, эта реализация может осуществиться только благодаря вмешательству Бога, по закону трансцендентальной справедливости.

На оба эти утверждения можно возразить, что если отдельный индивидум рассматривает свои нравственные обязанности как составную часть некоего объективного и абсолютного, выходящего за рамки его личностного бытия, процесса развития высшего блага, то это может быть следствием его субъективно-психологической потребности, а не результатом логической необходимости. Тезис, согласно которому нравственность требует такого разрастания задачи и выхода ее за пределы возможностей отдельной личности, можно с одинаковой степенью логической обоснованности как отрицать, так и утверждать. Но если даже согласиться с этим, то далеко не доказанным останется утверждение, что только трансцендентальные силы способны удовлетворять этому требованию. Если вообще освободить мировосприятие от тесных рамок индивидуализма и рассматривать деятельность отдельной личности как лишенный всякой самостоятельности элемент развития всего человечества, то можно представить себе, скажем, социальную приспособляемость в виде качества, вполне достаточного для того, чтобы в конце концов примирить добродетель и блаженство друг с другом в единстве общих людских судеб; можно было бы, трактуя оба эти феномена в биологическом плане, объяснить возникновение этой же цели как итог чисто естественной эволюции. Я вовсе не хочу утверждать, что доказать истинность этих возможностей куда легче, чем справедливость концепции Канта. Я привожу их только для того, чтобы показать, что гипотезу Канта вполне возможно заменить массой других теоретических построений, чем и *подтверждается теоретический характер последней*. Поскольку вера в интерпретации Канта не содержит в себе ничего непосредственного, а является лишь теоретическим продолжением нравственных импульсов, от этой веры не осталось бы ничего, буквально ничего, стоило бы только доказать теоретическую неверность или хотя бы необязательность принципов, лежащих в основе этого продолжения.

Кант поместил религиозную веру (и в этом, безусловно, состоит его громадная заслуга) вне явлений чисто интеллектуального ряда, резко отделив ее от гипотезы, позволяющей осуществлять непрестанное восхождение к подлинному научному знанию — религиозной вере, поскольку она и по своему происхождению, и своим целям принадлежит к области морали, а не интеллекта, совершенно не свойственно стремление к овладению истиной, присущее последнему. И все же специфическая сущность религиозной веры остается непознанной, так как отрицается теоретический характер только ее мотивов и связей, а не ее самой.

Поэтому мы все еще не сможем составить себе представ-

ления о ее характерных особенностях, если в качестве ее источника будем рассматривать не волевые процессы, а чувства. Страх, отчаяние, одиночество, равно как и бьющая ключом жизнерадостность, взрывающая рамки бренности человеческого бытия, могут привести человека к вере в Бога, но этим еще не объясняется сама вера. Ведь и в этом случае она могла бы представлять собой всего лишь теоретическую гипотезу, даже если она, будучи порождена эмоциональными потребностями, приводит к их удовлетворению.

Глубочайшую внутреннюю сущность религиозной веры, как мне кажется, можно выразить только таким определением: вера означает некоторое состояние человеческой души, некую *фактическую реальность*, а не просто отражает такую реальность, как всякое теоретическое построение. Разумеется, душе присуще и интеллектуальное начало, характеризующее ее определенное состояние, однако что касается роли интеллекта в общей структуре человеческой природы, то процесс, как и выражаемый им способ существования, целиком отступает на задний план перед своим содержанием. В качестве теоретических существ мы являемся не чем иным, как безликими вместилищами реального содержания вещей, равнодушными зеркалами, для которых их собственное существование не имеет большого значения по сравнению с тем, что они отражают. В отличие от познания, в основе которого лежит питающая его деятельная активность, интерес сосредоточен на реальном содержании, жизненной основой которого является он сам. Мы же, как религиозно верующие, напротив, отличаемся от неверующих или инаковерующих не различиями в содержании, отражаемом нашим сознанием, — эти различия не имеют специфического значения для исследуемого здесь понятия, — а самим состоянием нашей души. Религиозная вера в Бога — это своего рода внутреннее существование, имеющее свою теоретическую сторону и свои теоретические последствия и могущее также получить теоретическое выражение, тогда как в рамках теоретической веры или знания о Боге наша душа находится в положении бессловесного и покорного носителя представлений, наполненных определенным содержанием.

И не только вера в существование Бога, но и то, что религиозно настроенные люди называют познанием Бога в широком смысле слова, представляет собой не умственное постижение Бога в виде содержания определенного представления, а является фактом сердечного единения с ним, представляя собой *реальный процесс*, в ходе которого мы отдаемся Богу и принимаем Его в себя, тогда как умственное представление о познании Бога явля-

ется лишь зеркальным отражением этого процесса. Это дало Григорию Нисскому основание сказать: «Кто освободит свое сердце от всего дурного, тот в собственной красоте узрит отражение божественной сущности». Любая вера, основанная на теоретическом мышлении, может менять свое содержание, причем сам человек в результате этих изменений не становится другим, ибо *функция* веры остается неизменной. Однако в религиозной вере, основанной на религиозном общении с Богом, этой взаимной независимости содержания и функции друг от друга не существует: вера в другого Бога — это другая вера. Здесь дело обстоит так же, как с нашим отношением к людям; когда перестаешь любить одного человека и влюбляешься в другого, меняется не только предмет твоего чувства — чем глубже твоя любовь, чем сильнее затрагивает она твое бытие, тем больше изменяет она свое качество, тем в большей степени становится другой любовью. В зависимости от того, во что человек верит — в Иегову, в христианского Бога, в Ормузда и Аримана, в Вицли-Пуцли, — его вера носит различный характер не только с точки зрения ее содержания, она функционально меняется, свидетельствуя об изменившемся *бытии* человека.

С помощью этой интерпретации, согласно которой религиозная вера связана с бытием человека, с его внутренним субъективным миром, а не с конфессиональным содержанием предмета верования, как вера теоретическая, объяснимо немалое множество фактов, внешне кажущихся парадоксальными. Например, молитва о ниспослании веры с обычной рационалистической точки зрения акт совершенно бессмысленный, так как очевидно, что молиться можно только тому, в кого уже веришь, а если ты в него уже веришь, то нет необходимости молиться о ниспослании веры. Действительно, чисто теоретически эта молитва предполагает наличие веры в молящемся человеке. Чтобы совершать молитвы, необходимо быть абсолютно уверенным в том, что Бог существует и что он в состоянии исполнять возносимые к нему молитвы. Стало быть, цель молитвы о ниспослании веры состоит не в решении вопроса об объективной реальности Бога и веры в него, а в утверждении собственной внутренней реальности, в преобразении нашего духовного строя, для которого стремление к объективной истине выступает лишь как некая сознательно устанавливаемая точка отсчета, или отражение, по которому до известной степени можно судить о качествах нашей души.

Может быть, именно здесь — наиболее глубинная причина онтологического заблуждения, совершаемого теми, кто намеревается доказать бытие Божье чисто логическим путем, с помощью одних только умозаключений, что возможно лишь в том случае,

если это бытие уже заранее втайне признается. Его, так сказать, с чистой совестью сделали предпосылкой предстоящего доказательства, ибо чувствовали, что у нас уже есть Бог, существование которого стремятся доказать логически только потому, что религиозная вера в него является неотъемлемым фактором нашего подлинного существования, а теоретическая вера или доказательства бытия Божьего — это всего лишь отражение веры религиозной, явление вторичное по отношению к ней.

Здесь на аналогичной основе мы сталкиваемся с ситуацией прямо противоположной той, о которой шла речь в примере с молитвой о ниспослании веры, — там необходимо было утвердиться в осознании значения веры для бытия человека, признавая изначально теоретическое значение веры; здесь, будучи твердо уверенными в значении веры для внутреннего мира человека, мы стремимся дать вере теоретическое обоснование в виде легитимирующей ее формулировки.

Может быть, это можно выразить и так: единство религиозного состояния распадается на две сферы — интеллектуальную, в которой возникает теоретическое представление о существовании реалий евангельской истории, и эмоциональную, где превалирует чувство. И то, что мы пойдем теперь по замкнутому кругу — мы верим (теоретически) в Бога, потому что мы ощущаем его, в то время как мы можем ощутить его только после того, как признаем его существование, — вполне обоснованно, вполне легитимно, ибо это и есть выражение того единства, о котором шла речь выше. Если целостное явление, которое мы обозначим, например, литерой А, распадается на части (обозначим их буквами  $\alpha$  и  $\beta$ ), то очень часто случается так, что  $\alpha$  можно обосновать только с помощью  $\beta$ , а  $\beta$ , в свою очередь, только через  $\alpha$ . Возникает ощущение круга, так как мы приносим жертвы тому предмету, который обладает в наших глазах несомненной ценностью, а ценностью он обладает в силу того, что мы не можем овладеть им без принесения ему необходимой жертвы, — но в этом круге и проявляется единство наших фундаментальных оценочных критериев в отношении к вещам.

Кант справедливо критиковал онтологическое доказательство бытия Божьего, как чисто мыслительную, умозрительную конструкцию. Но наряду с этим мне все же кажется важным понять, как вообще могла быть совершена столь грубая ошибка. Это случилось вследствие того, что чувство или субъективное бытие человека было заменено исключительно теоретическим понятием, уже утратившим свою детородную силу.

Теми же причинами объясняются и многочисленные нравствен-

ные оценки, касающиеся веры. Утверждение, что вера представляет собой нечто достойное, заслуживающее почитания и одобрения, звучало бы совершенно абсурдно, если бы вера обладала лишь одним — интеллектуальным — смыслом. То обстоятельство, что убедиться в качествах того или иного дела или явления можно с помощью теоретических рассуждений, находится целиком по ту сторону моральных оценок, оставляя без ответа вопрос о том, нравственно данное явление или нет. Полная моральная деградация, нравственная развращенность, вполне уживающаяся с безоговорочной верой в бытие Бога, является вполне достаточным доказательством отсутствия взаимосвязи между двумя этими рядами явлений. Таким образом, вера, которую можно ставить человеку в заслугу, как нечто достойное и похвальное, — это уже не вера, а что-то совсем другое, ибо настоящая вера означает лишь непосредственную внутреннюю расположенность человека, строй его души.

Точно такая же ситуация возникает в том случае, когда церковь делает неверие основанием для упреков в безнравственности. Нет необходимости распространяться о губительности заблуждений, возникших благодаря этому мнению; заблуждения эти выразились, прежде всего, в том, что внутренний строй души, который и означает веру, ничтоже сумняшеся был объединен в одно целое с моральными качествами, а кроме того — признавая нравственное значение веры — игнорировалось то обстоятельство, что соответствующая общая конституция души может формироваться и благодаря иным ее свойствам и движениям, и, наконец, в том, что веру, которая обладала бы нравственным значением, без долгих размышлений отождествили с определенным вероисповедальным содержанием, исключаящим все прочие веры. Таким образом, неприемлемость нравственной интерпретации веры в качестве практической максимы не подлежит ни малейшему сомнению. И все же в основе такого истолкования лежало инстинктивное ощущение, более значительное и глубокое, чем иерархическая нетерпимость, — совершенно принципиальное чувство, говорящее, что вера — это не теоретическое допущение, столь же равнодушно скользящее по поверхности нашего бытия, как гипотеза об обитаемости Сириуса, а само бытие, что это не только теоретический поиск истины, имеющий глубокие *последствия* для нашей внутренней жизни, для нашей сущности, — ведь совершенно очевидно, что к нам эти последствия могут быть отнесены в той же степени, что и их причины, т.е. никак не отнесены, — а что вера определяется этой сущностью или сама является мерой ее определенности.

# К социологии религии

**И**стоки и сущность религии скрыты обманчивым полумраком. Дело не станет яснее, если по-прежнему видеть здесь только одну проблему, требующую лишь одного решения. До сих пор никто не сумел предложить такую дефиницию религии, которая не была бы смутной и нечеткой, но все же охватывала все явления и говорила бы нам, что есть «религия»; нет последнего сущностного определения, общего для религий христиан и островитян Южных морей, для религий Будды и Вицли-Пуцли. Религия надежно не отграничена, с одной стороны, от метафизической спекуляции, а с другой — от веры в привидения. Нельзя даже утверждать, что в самых чистых и глубоких явлениях религии никто не попытается обнаружить примеси этих элементов спекуляции или суеверий. Неопределенной сущности религии соответствует и множественность психологических мотивов, признававшихся ее источниками. Пусть страх или любовь, почитание предков или самообожение рассматриваются как внутренний корень религии — безусловно, любая из этих теорий совершенно ложна, когда утверждает, что указывает на самый исток религии. Если же речь идет об одном из источников, то она вполне оправдана. Поэтому подойти к решению проблемы можно лишь, составив перечень всех импульсов, идей, отношений, действующих в этой сфере. Но при этом надо безусловно отказаться от того, чтобы отдельным мотивам придавать широкое значение общих законов, не ограничиваясь теми случаями, когда они четко фиксированы. Однако нужна не только эта оговорка. Если все-таки попытаться понять религию, исходя из явлений социальной жизни, полностью находящихся по ту сторону всякой религии, то надо весьма решительно подчеркнуть, что, сколь бы мирским, эмпирическим ни было объяснение того, как появились представления о надмирном и надэмпирическом, это вообще



не касается ни ценности субъективного чувства появившегося представления, ни вопроса о ценности объективной истины. Царство обеих ценностей расположено за теми границами, в пределах которых фиксирует свои цели наше исключительно генетическое, исключительно психологическое исследование.

Итак, если мы пытаемся найти зачатки религиозной сущности во взаимоотношениях людей, которые сами по себе религией еще отнюдь не являются, то мы только следуем вполне общепринятому методу. В отношении науки давно уже признано, что она есть лишь усиление, усовершенствование, утончение всех тех средств познания, которые на ступени большей примитивности и непроясненности помогают нам также и в опыте повседневной практической жизни. К генетическому пониманию искусства мы придем, только если проанализируем эстетические моменты в тех жизненных образованиях, которые еще не суть искусство: в языке, в конкретном восприятии, в практическом поведении, в социальных формах. Все эти образования, высокие и чистые, первоначально выступают как бы на пробу, в зародыше, в переплетении с другими формами и содержаниями; но мы должны их выявить на этой стадии, когда они станут самостоятельными. Уяснить их психологически можно, найдя им место в ряду, члены которого в постепенном развитии переходят один в другой, как бы посредством органического роста, проходя многообразные ступени, так что на каждой из них новое и именно ей свойственное оказывается развертыванием содержащихся в предыдущей ступени зародышей. Так, возможно, мы лучше поймем возникновение и нынешнее состояние религии, если во всякого рода отношениях и интересах, находящихся по ту или, напротив, по эту сторону религии, мы откроем определенные религиозные моменты, ростки того, что в качестве «религии» обрело самостоятельность и завершенность. Я не думаю, что религиозные чувства и импульсы выражаются только в религии; более того, полагаю, что они обнаруживаются во множестве связей, как некий элемент, действующий при самых разнообразных обстоятельствах. Религия как самостоятельное жизненное содержание, как вполне самозамкнутая сфера только и состоит в изоляции этого элемента. Чтобы теперь найти те моменты, где во взаимодействиях между людьми возникают фрагменты религиозной сущности, так сказать, религии прежде религии, — требуется пройти обходным путем через некоторые явления, лежащие, на первый взгляд, совершенно в стороне.

Давно уже известно, что на низшем уровне культуры социальной формой жизни являются нравы. Именно те самые жизненные условия общества, которые позднее, с одной стороны, кодифици-

руются в качестве права и санкционируются государственной властью, а с другой стороны, предоставлены свободе культурного и воспитанного человека, в более узких и примитивных социальных кругах гарантированы своеобразным непосредственным надзором окружения над отдельным человеком, который составляет то, что называется нравами. Нравы, право, свободная нравственность отдельного человека — это различные способы соединения социальных элементов, все из которых могут иметь своим содержанием, и действительно имеют в разные эпохи и у разных народов, одни и те же заповеди<sup>1</sup>. Так, основой многих норм и результатов общественной жизни равным образом может быть и свободная игра конкурирующих сил, и регламентированная опека низших элементов со стороны высших; так, в некоторые эпохи многие социальные интересы охраняются семейной организацией, чтобы позже или где-то в другом месте это взяли на себя чисто профессиональные объединения или государственное управление. Говоря в общем, взаимоотношения, составляющие жизнь общества, всегда основываются на определенных целях, причинах, интересах, а поскольку эти последние, будучи как бы материей социальной жизни, оказываются постоянными, формы отношений, в которых они осуществляются, могут быть весьма различными как, с другой стороны, одна и та же форма и способ социальной жизни может воспринять самые многообразные содержания. Мне кажется, что среди этих форм, которые принимают отношения людей между собой и которые могут быть носителями весьма различных содержаний, есть одна, которую можно назвать лишь формой религиозной, — предвосхищая, конечно, этой характеристикой начальных условий вполне зрелое образование, только и заслуживающее такого имени. Ибо не религия, уже существующая, должна придать этим отношениям ту особую окраску, которая позволит им так называться, но люди, соприкасаясь между собой, в чисто психологическом аспекте взаимодействия вырабатывают определенный тон, который, развиваясь, усиливаясь, вырастая в особую сущность, и называется религией.

То есть мы можем зафиксировать, что многообразные взаимоотношения людей содержат в себе элемент религиозного. Отношение почтительного дитяти к своим родителям, отношение энтузиаста-патриота к своему отечеству или энтузиаста-космополита ко всему человечеству; отношение рабочего к своему поднимающемуся классу или гордого благородным происхождением феодала к своему сословию; отношение подчиненного к своему господину, его гипнотической силе, и настоящего солдата к своей армии, — все эти отношения с их бесконечно многообразным со-

держанием, будучи рассмотрены со стороны формально-психической, могут иметь общий тон, который необходимо будет называть религиозным. Всякая религиозность содержит своеобразную смесь бескорыстной самоотдачи и эвдемонистского вождения, смирения и возвышения, чувственной непосредственности и бесчувственной абстракции; тем самым возникает определенная степень напряжения чувства, специфическая интимность и прочность внутреннего отношения, встроенность объекта в некий высший порядок, который он, однако, одновременно воспринимает как нечто глубоко интимное и личное. Мне кажется, что этот религиозный момент содержится в названных выше и многих других взаимоотношениях, он сообщает им такой оттенок, который отличает их от отношений, основанных только на чистом эгоизме или чистом внушении или чисто внешних или даже чисто моральных силах. Конечно, этот элемент выступает с большей или меньшей силой, либо сопровождая эти отношения как едва слышный обертон, либо придавая им самую определенную окраску. Во многих важных случаях это будет характеризовать некоторую стадию в развитии таких взаимоотношений; т.е. именно то содержание, которое прежде нее и после нее несут другие формы отношений между людьми, принимает в какой-то период форму религиозного отношения. Яснее всего ситуация с законодательством, которое когда-то или где-то обнаруживает теократический характер и полностью находится под религиозной санкцией, — хотя в другом месте оно гарантировано государственной властью или нравами. Представляется даже, что началом необходимого порядка общества в весьма значительной степени является совершенно недифференцированная форма, в которой моральные, религиозные, юридические санкции пребывали еще в нераздельном единстве, — таковы дхарма индийцев, фемида греков, *fas*<sup>2</sup> латинян, — и что затем, в зависимости от различных исторических обстоятельств, носителем таких порядков становилась то одна, то другая форма. Такое же изменение мы обнаруживаем в отношении отдельного человека ко всей группе: во времена возбужденного патриотизма оно принимает вид столь интимной жертвенной самоотдачи, что мы называем его религиозным, хотя в другое время его направляют соглашение или закон государства. Для нас важно, что тут везде речь идет об отношениях между людьми и что происходит как бы только изменение агрегатного состояния этих отношений, если из состояния чисто конвенционального они переходят в религиозное, из религиозного — в правовое, из правового — в состояние свободной нравственности; так многие социально вредные безнравственные поступки факти-

чески преследовались сначала только внутри церковного сообщества и лишь благодаря этому нашли свое место в уголовном кодексе; или, как показывает нам антисемитизм, социально-экономические или расовые отношения между определенными частями группы могут перерасти в религиозную категорию, не становясь при этом содержательно чем-то иным, кроме социального взаимоотношения; так культовая проституция была лишь религиозным оформлением ранее существовавшего или — в другом месте — чисто конвенционального порядка сексуальной жизни.

Теперь, ввиду этих примеров, необходимо более подробно остановиться на опровержении одного недоразумения, о котором вкратце уже было сказано выше. Смысл той теории, которую мы хотим здесь разработать, состоит отнюдь не в том, чтобы приписать определенные социальные интересы и процессы некоторой религиозной сущности, которая и так уже существует сама по себе. Такое, правда, случается достаточно часто, тут создаются комбинации огромной исторической важности (это относится и к приведенным примерам). Но то, что я имею в виду, — это связь прямо противоположного характера, куда более незаметная и труднее поддающаяся выделению. Здесь дело заключается в том, что в этих отношениях социальных элементов та окраска их, которую мы либо впоследствии, либо по аналогии с существующей где-то еще религиозностью называем религиозной, выступает спонтанно, как чисто социально-психологическая констелляция, один из возможных способов поведения человека относительно других людей. Религия, как самостоятельная, сопряженная с представлением специфических субстанций и интересов сфера, является, в противоположность этому, чем-то производным, примерно подобно тому, как государство в римском и в современном понимании как объективная и самостоятельная сущность есть нечто вторичное относительно изначальных взаимодействий, связей и порядков, непосредственно господствовавших среди социальных элементов и лишь постепенно спроецировавших или передавших дело сохранения и принудительного осуществления своего содержания особому, находящемуся отныне уже вне их образованию — государству. Всю историю общественной жизни пронизывает этот процесс: непосредственные взаимоотношения индивидов, с которых начинается их совместная жизнь, вырастают в обособленные самостоятельные органы. Так из тех способов поведения, которые необходимы для самосохранения группы, возникает, с одной стороны, право, которое их кодифицирует, а с другой — сословие судей, которому, в соответствии с разделением труда, приходится его применять. Так из общественно необхо-

димого труда, совершаемого первоначально в непосредственной кооперации всех, в грубой эмпирии повседневности; возникает, с одной стороны, — техника знаний и правил, с другой стороны, — сословие трудящихся, которое теперь является дифференцированным носителем соответствующей работы. Сходным образом — хотя в этих бесконечно сложных вещах аналогия всегда сопровождается массой отклонений, — дело, видимо, обстоит и с религией. Индивид в сообществе относится к другим или к совокупности описанным выше образом, его отношение к ним имеет характерную степень возвышенности, самоотдачи, жертвенности, интимности. С одной стороны, отсюда может развиваться идеальное содержание: боги — хранители такого рода отношений, выступающие как возбудители такого рода состояний души, существом своим как бы представляющие в обособленности то, что прежде было лишь формой отношений, существовало лишь в сплаве с более реальными жизненными содержаниями. И этот комплекс идей и представлений фантазии теперь обретает в священниках как бы свой исполнительный орган и, в соответствии с разделением труда, особого носителя, как право обретает такого носителя в сословии судей, а интересы познания — в сословии ученых. Если только религия действительно превратилась в нечто самостоятельное и субстанциальное, то она тогда уже оказывает обратное воздействие на психические взаимоотношения людей, окрашивая их в свои тона, так что они теперь осознаются как религиозные и именно так и называются. Тем самым, однако, она только возвращает им то, чем сама она была изначально им обязана. И можно, наверное, сказать, что религиозные представления, часто столь диковинные и непонятные, никогда бы не стали столь могущественны в человеческих взаимоотношениях, если бы они не были всего лишь формулой или воплощением уже прежде существовавших форм взаимоотношений, для которых сознание еще не нашло более подходящего выражения.

Основной мотив этого объяснения имеет принципиальный характер и может быть выражен в виде общего правила, особым случаем которого является материалистическое понимание истории. Поскольку оно выводит все содержания исторической жизни из форм хозяйства, так что нравы и право, искусство и религия, функционирование науки и социальная структура определяются тем, как группа производит материальные условия своего существования, — то в силу этого частное проявление некоторого весьма обширного процесса выдается за его единственное содержание. Ведь развитие форм и содержаний социальной жизни, во всем многообразии их сфер и спо-

сбоя проявления, происходит таким образом, что одно и то же содержание в полной мере являет себя во множестве форм, одна и та же форма — во множестве содержаний. События истории упорядочиваются так, словно бы в ней господствовала тенденция обходиться, покуда только возможно, всякой данной суммой моментов. Очевидно, потому-то история и не распадается на сумму афористических моментов<sup>3</sup>; напротив, рядоположенность и последовательность сроднены друг с другом. Именно потому, что отдельная форма жизни — социальной, литературной, религиозной, личностной — живет дольше, чем ее связь с отдельным содержанием и в неизменном виде придает себя также и новому содержанию; именно потому, что отдельное содержание способно сохранить свой неизменный сущностный состав в череде сменяющих одна другую форм, — как раз поэтому не нарушается непрерывное течение исторических событий, нигде не случаются непонятные скачки, не прерывается связь со всем предыдущим. А так как теперь развитие рода человеческого идет, в общем, от чувственного и душевно-интимного, — при том, что, конечно, направление его еще не раз изменится на диаметрально противоположное, — то и моменты экономической жизни зачастую будут восходить к форме абстрактности и духовности, а те формы, которые были образованы хозяйственными интересами, проникнут в область совершенно иных жизненных содержаний. Но это — лишь один случай того, как проявляются в истории непрерывность и принцип экономии. Если, например, форма государственного правления повторяется в устройстве семьи; если господствующая религия дает настроенность и идеи художественным свершениям; если частные войны делают индивида грубым и агрессивным даже во время мира; если линия размежевания политических партий продолжается и в областях совершенно неопитических и делит на партии расходящиеся между собой тенденции в культурной жизни, то во всем этом проявляются преувеличения, характерные для исторической жизни, а материалистическая теория истории освещает лишь одну из ее сторон. Именно в этом и состоит значение интересующего нас здесь развития: формы социальных отношений уплотняются или же одухотворяются так, что возникает мир религиозных представлений; или они же подводят к нему, уже существующему, новые элементы; а если посмотреть с другой точки зрения, то специфическое содержание чувства, возникнув в форме межиндивидуального взаимодействия, переносится на отношение к трансцендентной идее; она образует новую категорию, в кото-

рой находят совершенное воплощение те формы или содержания, истоки которых лежат в отношениях между людьми. Подтвердить эти общие соображения я попытаюсь, рассмотрев некоторые характерные черты религиозной сущности.

Вера, которую называли самым существенным в религии и ее субстанцией, прежде всего выступает как отношение между людьми: ибо речь ведь идет о практической вере, которая отнюдь не представляет собой низшей ступени или ослабления теоретической уверенности в истинности чего-либо. Если я говорю, что верю в Бога, то эта вера означает нечто весьма отличное от тех положений, что я верю в существование светового эфира, обитаемость Луны или неизменность природы человека. Это значит не только то, что я принимаю бытие Божие, хотя оно и недоказуемо со всей строгостью, но это означает одновременно определенное внутреннее отношение к нему, самоотдачу чувства, направление к нему всей жизни; во всем этом — уникальная смесь веры, в смысле вида познания, с практическими импульсами и состояниями восприятия. А вот аналогия этому в обобществлении людей. Наши взаимоотношения мы строим отнюдь не только на том, что мы доказательно знаем друг о друге. Напротив, наши чувства и внушенные нам впечатления выражаются в определенных представлениях, которые можно охарактеризовать только как некоторый род веры и которые, со своей стороны, оказывают обратное воздействие на практические взаимоотношения. Это весьма специфический, трудно определяемый психологический факт, обозначаемый нами как вера в кого-либо: ребенок верит родителям, подчиненный — начальникам, друг верит другу, индивид верит в свой народ, подданные — в своего властелина<sup>4</sup>. Социальная роль этой веры еще совершенно не исследована, однако ясно, что без нее общество распалось бы. На ней очень часто основано, например, подчинение. Отношение подчинения в массе случаев покоится не на определенном знании о праве и превосходстве, однако и не на одной только любви и внушаемом впечатлении, но на том промежуточном психическом образовании, которое мы называем верой в какого-то человека или коллектив людей. Часто подчеркивается, что невозможно понять, как это отдельные индивиды и целые классы позволяют себя подавлять и угнетать, имея достаточно сил для своего освобождения. Именно это и оказывается результатом добровольной, некритической веры в могущество, заслуги, превосходство вышестоящих, представляющей собой отнюдь не малообоснованную теоретическую посылку, но своеобразное образование, в котором сливаются знание, инстинкт и чувство и которое для простоты и единства обозначения называют верой. То,

что мы вопреки всем доводам рассудка, вопреки всему, что по видимости явно свидетельствует против какого-то человека, держимся веры в него, — это является одной из прочнейших уз, скрепляющих человеческое общество. И эта вера носит решительно религиозный характер. Я это не представляю себе так, что имеется, дескать, религия, у которой затем эти социологические взаимоотношения заимствуют свой характер. Я полагаю, напротив, что этот последний возникает безотносительно к фактам религии, исключительно как форма межиндивидуальных психологических отношений, которая затем совершенно чисто и абстрактно выступает в религиозной вере. В вере в божественное воплотился, так сказать, чистый процесс веры, оторванный от связи с социальным партнером; наоборот, только из субъективного процесса веры здесь и вырастает ее объект. Вера, которая живет во взаимоотношениях людей как социальная необходимость, становится теперь самостоятельной, типической функцией человека, находящей себе подтверждение спонтанно, изнутри; да это и вообще не столь уж редкое явление, когда первоначально определенный объект производит в нас определенный психический процесс, а затем этот процесс, став самостоятельным, сам образует для себя соответствующий объект. Практика человеческого общения — как в обыденных, так и в самых высоких своих содержаниях — очень часто демонстрирует, таким образом, что основой ее является вера как психологическая форма, что в этой практике, видимо, вырастает потребность «верить» вообще, которая и удостоверяет себя своими собственными объектами, сотворенными именно этой потребностью и именно ради нее самой. Это напоминает то, как влечение любви или почитания само собою может обратиться на объекты, которые как таковые никогда бы не вызвали подобных чувств. Квалификация объектов как любимых или почитаемых является лишь рефлексивным отражением потребности субъекта. Сходным образом, с другой стороны, и мирозозидающего Бога называют продуктом человеческой потребности в каузальном объяснении. Это последнее утверждение, конечно же, не отрицает объективной истинности этого представления, а также того, что ему соответствует действительность; под вопросом находится только тот мотив, который и привел к его возникновению в качестве представления. Предполагается, что бесконечно частое применение каузального объяснения в сфере эмпирически-относительного, являющейся его истоком, сделало потребность в нем исключительно преобладающей; так что удовлетворение, в котором этой потребности, собственно, отказано в сфере абсолютного, она обеспечивает себе сама посредством идеи абсолютного существа,



которое есть причина мира. Тот же самый процесс, возможно, и вывел веру за пределы области ее социального происхождения, усилив ее до степени как бы органической потребности и сотворив для нее абсолютный предмет в представлении о божественном.

Другая сторона социальной сущности, которая претворяется в соответствующую сторону сущности религиозной, заключена в понятии единства. То, что мы не просто пассивно воспринимаем бессвязное множество производимых на нас вещами впечатлений, но ищем связи и взаимодействия между ними, которые связали бы их в единство; в особенности же то, что мы, дабы продрасться через путаницу и мешанину явлений, повсюду, собственно, предполагаем наличие высших единств и центров отдельных явлений, — это, несомненно, такое свойство, которое коренится в социальной действительности и в необходимостях социальной жизни. Нигде столь непосредственно и ощутимо не продуцируется целое из отдельных элементов, нигде над их разрозненностью и свободной подвижностью не господствует столь мощно централизация (которая здесь все-таки есть), как это происходит в роде (gens), в семье, в государстве, в каждом целевом союзе. Если примитивные объединения так часто организованы в десятки, то это явно указывает на подобие взаимоотношения элементов в группе взаимоотношению пальцев: и там, и здесь та же относительная свобода и самостоятельная подвижность отдельного члена, связанного, однако, с другими единством взаимодействия и нераздельностью существования. Поскольку вся социальная жизнь есть взаимодействие, то именно в силу этого она есть и единство; ибо что же еще значит единство, кроме того, что многое взаимосвязано и судьба каждого элемента не оставляет нетронутым ни один другой элемент. Именно тот факт, что против этого единства общества то и дело ведется борьба, что его бежит свобода индивида, что даже в самых тесных и наивных связях это единство не реализуется столь самоочевидным образом, как единство организма в его составных частях, — именно это, судя по всему, и вознесло его в человеческое сознание как особую форму и особую ценность бытия. Единство вещей и интересов, сблизившее нас поначалу в социальной области, находит свое чистое и как бы отделенное от какой бы то ни было материи выражение в идее божественного, — самым совершенным образом, конечно, в монотеистических религиях, но относительным образом — также и в религиях низшего порядка. Глубинная сущность идеи Бога состоит именно в том, что многообразие и противоположность вещей находят в ней связь и единство — будь то абсолютное единство

единого Бога или частные, соответствующие отдельным сферам бытия, единства политеизма. Так, например, социальная форма жизни древних арабов, где господствующее влияние имело исключительно родоплеменное единство, уже реформировала монотеизм; у таких семитских племен, как евреи, финикийцы, ханаанитяне, способ образования социального единства и его изменения явственно отразились в характере их божественного принципа: покуда единство семьи было господствующей формой жизни, Ваал означал лишь отца, к которому люди относились, как дети; но в той мере, в какой социальное сообщество начинает включать в себя более чуждые, не родственные по крови ветви, он становится господином, восседающим на вершине предметной действительности; однако коль скоро социальное единство теряет характер родства, то же самое происходит и с единством религиозным, так что это последнее выступает как бы в качестве чистой, совершенно обособившейся формы первого. Даже то единство, которое возвышается над различием полов, образует особый религиозный тип. Психологическое стирание противоположности полов, проявлявшееся в социальной жизни сирийцев, ассирийцев и ливийцев, нашло свое завершение в представлении о божествах, соединявших в себе воедино эти противоположности: Астарты, которая наполовину была мужчиной, полумужчины-полуженщины Сандона, бога Солнца Мелькарта, обменивавшегося символами пола с богиней Луны. Речь идет не о том тривиальном положении, что человек живописует себя самого в своих божествах, что, в общем виде, и доказывать не надо, но о том, чтобы выявить в человеческом отдельные черты, развитие и усиление которых выводит за пределы человеческого и творит богов. И следует понять, что боги — это не только идеализация индивидуальных свойств, силы, нравственных или безнравственных черт характера, склонностей и потребностей отдельного человека, но что межиндивидуальные формы социальной жизни очень часто дают содержание религиозным представлениям. Поскольку определенные функции и определенная степень интенсивности социальной жизни принимают самый чистый, самый абстрактный и в то же время зримый облик, они образуют объекты религии, так что можно сказать, что религия — помимо всего прочего — это социальные формы отношений, которые в ней отделяются от своего эмпирического содержания, делаются самостоятельными и проецируются на собственные субстанции.

Сколь непосредственно именно единство группы сопряжено с религиозно оформляемыми функциями, могут прояснить еще два соображения. Единство группы, особенно в более при-

митивные эпохи, определяется или подчеркивается отсутствием внутри нее борьбы и конкуренции, в противоположность отношению ко всему для нее внешнему. Нет, видимо, ни одной другой сферы, где бы эта форма бесконкурентного сосуществования, тождества целей и интересов выступала бы столь чисто и полно, как в сфере религиозной. Акцентируемый мирный характер внутригрупповой жизни относителен. В ней тоже присутствует множество устремлений, а с этим связаны и усилия исключить тех, кто стремится к той же цели, усилия исправить, пусть даже за счет других, несоответствие между желаниями и их удовлетворением и, по меньшей мере, пытаться найти свой, отличный от других, ценностный масштаб для оценки своих действий и удовольствий. Осуществиться вполне, без взаимной конкуренции, энергии индивида могут едва ли не исключительно в одной лишь области религиозного, ибо, как прекрасно сказал Иисус, для всех есть место в доме Божьем. Хотя у всех цель одна, не всем предоставлена возможность достигнуть ее, причем следствием этого оказывается не взаимное исключение, но, наоборот, — взаимное присоединение друг к другу. Я напомним, сколь глубокомысленно выражено в причастии то, что религия желает достичь одинаковой для всех цели одинаковым для всех средством, я напомним прежде всего о праздниках, в которых зримо явлено единство всех, захваченных одинаковым религиозным возбуждением, — начиная от грубых праздников примитивных религий, где сплочение в единство обычно завершается сексуальной оргией, вплоть до чистейшего, выходящего за пределы отдельной группы выражения *Rex hominibus*<sup>5</sup>. Бесконкурентность, обуславливающая единство как форму жизни группы, но всегда господствующая в ней лишь отчасти и относительно, осуществляется в религиозной сфере абсолютно и наиболее интенсивно. Как и о вере, о религии можно было бы сказать, что она представляет в субстанции то, что регулирует групповую жизнь как форма и функция; можно было бы сказать даже, что религия некоторым образом как раз в том и состоит, чтобы это субстанциализировать. Свою личностную форму это опять обретает в священстве, которое, несмотря на свою историческую связь с определенными сословиями, все же по своей основной идее стоит над всеми индивидами, образуя именно благодаря этому узловую точку и единство их идеальных жизненных содержаний. Так, католический celibat освобождает священников от всякого специального отношения к тому или иному элементу и комплексу элементов, чтобы сделать возможным равномерное отношение к каждому — подоб-

но тому, как «общество» или «государство» стоит надо всеми индивидами как абстрактное единство, притянувшее к себе все связи между ними. Или вот совершенно особый случай: на протяжении всего средневековья церковь была весьма удобна для всех благотворительных устремлений, будучи резервуаром, куда стекались все пожертвования, — и это не вызывало никаких сомнений. Кто хотел отдать свою собственность в пользу других, то не приходилось раздумывать, как лучше это сделать: между жертвователем и нуждающимся всегда находился всеохватывающий центральный орган. Благотворительность как форма социального отношения внутри группы обрела в церкви наиндивидуальную организацию в единство.

Как бы оборотную сторону той же связи, указывая, в сущности, на то же самое, образует поведение церкви по отношению к «еретикам». А именно: массы влечет к ненависти и моральному осуждению еретиков, конечно, не различие в догматическом содержании учения, которое они в большинстве случаев неспособны понять, но факт оппозиции индивидов совокупности. Источник преследования еретиков и диссидентов — инстинкт необходимого единства группы. Но особенно характерно, что во многих случаях такого рода религиозное отклонение вполне могло бы сосуществовать с единством группы во всех жизненных обстоятельствах. Однако социальное влечение к единству приняло в религии столь чистый, абстрактный и одновременно субстанциальный вид, что больше уже не нуждается в связи с реальными интересами, диссидентство же по видимости угрожает единству, т.е. группе как таковой, ее жизненной форме и самой ее идее. Как палладий или какой-нибудь иной символ группового единства непосредственно не имеет с ним ничего общего, но любые нападки на него вызывают самую резкую реакцию, так и религия есть чистейшая, возвышенная над всеми конкретными частностями форма единства общества, каковой характер ее доказывается той энергией, с которой подавляется ересь, — сколь бы малозначима по содержанию она ни была.

И наконец, те внутренние связи между индивидом и группой, которые называются моральными, представляют собой столь полную аналогию отношениям индивида к своему богу, словно бы последние были не чем иным, как уплотнением и преобразованием первых. Боги принуждающие и карающие, бог любящий, бог Спинозы, который не может ответить на нашу любовь, бог, дающий нам непосредственные указания к действию и одновременно дарующий или отнимающий у нас силы для их выполнения, — этими знаками отмечено также и разви-

тие сил и противоположностей этического отношения между группой и составляющими ее индивидами. Я выделяю для примера чувство зависимости, в котором кое-кто увидел сущность всякой религии. Индивид чувствует привязанность к чему-то общему, высшему, из чего он сам берет начало и во что вливается, от чего он, однако же, ожидает возвышения и спасения, чувствуя себя отличным от него и все-таки тождественным ему. Все эти восприятия собираются, словно бы в фокусе, в представлении о Боге; их можно свести к отношению индивида к роду: с одной стороны, отношение к прошедшим поколениям, передавшим ему главные формы и содержания его сущности, с другой стороны, отношение к поколению современников, в силу чего эта сущность обретает внешний облик и меру. Если справедлива теория, согласно которой всякая религия имеет своим истоком культ предков, почитание и умиротворение продолжающей жить души прародителя, в особенности героя и вождя, — то она могла бы удостоверить эту связь: мы ведь действительно зависим от того, что было прежде нас и что самым непосредственным образом концентрируется в авторитете отцов, господствующем над потомством. Обоожествление предков, в особенности самых деятельных, самых активных, — это как бы наиболее целесообразное выражение зависимости индивида от предшествующей жизни группы, какие бы иные мотивы этого ни демонстрировало сознание народов. Так, то смирение, с каким благочестивый человек возносит благодарение Богу за все, что он имеет и чем является, усматривая в нем источник своей сущности и своей силы, — это смирение правильно было бы перенести на отношение индивида к совокупности. Ибо человек по отношению к Богу — это не просто ничто, но только пылинка, слабая, но все-таки не совершенно ничтожная сила, сосуд, открытый восприятию такого содержания. Если сущность проясненной идеи Бога состоит в том, что все пестрое многообразие, все противоположности и различия бытия и воления, в особенности же наши внутренние жизненные интересы, находят в нем свой исток и в то же время свое единство, то мы можем спокойно поставить на его место социальную совокупность; именно из нее проистекает вся полнота влечений, передаваемая нам в наследство как результат меняющихся приспособлений, многообразие отношений, в которых мы пребываем, образование органов, при помощи которых мы постигаем различные, часто с трудом сводимые воедино стороны мира, — и все же социальная группа есть нечто достаточно единое, чтобы рассматриваться как реальная точка единства этих разно-

образных воздействий. Так, далее, «божественное происхождение» князей является только выражением полной концентрации власти в их руках; коль скоро появление социального единства, объективация целого относительно индивида, достигает определенной степени, оно является индивиду как небесная сила, и по отношению к ней, осознается ли она еще непосредственно как социальная или уже выступает в облачении идеи Бога, точно так же встает проблема: сколь много может или обязан свершить индивид, дабы удовлетворить требованиям должного, и сколь много при этом проистекает от потустороннего для него принципа. В обоих случаях дело заключается в самостоятельности индивида относительно той самой власти, от которой он воспринял силу для своей самостоятельности и которая определяет для нее пути и цели. Так Августин помещает индивида в историческое развитие, по отношению к которому он столь же несамостоятелен и бессилён, как и по отношению к Богу; так вопрос о синергизме идет через всю историю церкви, а равно и определяет историю внутренней политики. Как, в понимании строго религиозном, отдельный человек есть лишь сосуд благодати или гнева Божия, так, в понимании социалистическом, — это сосуд общественных воздействий; в обоих случаях повторяется один и тот же основной этический вопрос о сущности и праве индивида, и в обеих формах самоотдача индивида потустороннему для него принципу часто образует последнее, еще возможное для него удовлетворение, если основанная лишь на себе самой индивидуальность больше не обладает внутренней крепостью<sup>6</sup>.

Для этого ранжирования религиозных и этико-социальных представлений весьма характерно, что Бог непосредственно понимается как персонификация тех добродетелей, каких он требует от человека; он не столько имеет такие свойства, как доброта, справедливость, великодушие и т.д., сколько есть сами эти свойства; это выражают так, что он — «сама доброта», «сама любовь» и т.д. Нравственность, императивы поведения людей относительно друг друга как бы обретают в нем свою постоянную форму. Подобно тому, как практическая вера есть взаимоотношение людей, образующее сверх этой относительной формы нечто абсолютное; подобно тому, как единство есть форма отношения совместно живущих людей, достигающая такого единства вещей в личностной форме, каким выступает божественное, — так мораль содержит формы отношений человека к человеку, которые санкционировал интерес группы, так что Бог, представляющий относительные содержания в облике абсолюта, с одной стороны, репрезентирует

роль требующей и позволяющей группы по отношению к индивиду, а с другой — избавляет от релятивности этико-социальные способы поведения, обязательные для индивида, и воплощает их в себе в абсолютной субстанциальности. Отношения людей между собой, возникающие из многообразнейших интересов, движимые самыми противоположными силами, отлитые в самые различные формы, как раз достигают того агрегатного состояния, которое как самостоятельное и соотнесенное с потусторонним существом мы называем религией; поскольку они становятся абстрактными, но одновременно и конкретными, то в этом двойственном развитии и заключается та сила, с какой религия, в свою очередь, воздействует на эти отношения. Старое представление, что Бог есть Абсолют, а все человеческое — лишь относительно, получает здесь новый смысл: именно отношения между людьми обретают свое субстанциальное и идеальное выражение в представлении о божественном.

Как правило, когда такого рода исследования в перспективе затрагивают самые основы картины мира, то и значимость их хотят понимать достаточно широко. Напротив, в нашем случае главная забота состоит в том, как бы не показалось, что фиксируемые взаимосвязи претендуют на соседние области, за пределами весьма определенно прочерченных границ. Историческое происхождение и сотворение религии здесь описать не может — показан только один из ее источников. При этом совершенно в стороне остается вопрос, возникает ли религия потому, что источник этот, встречаясь и сливаясь с иными, также относящимися к сфере еще-не-религиозного, производит ее, — или же религия уже обретает свою сущность и состав к тому времени, когда рассмотренные здесь источники вливаются как притоки в ее основное течение, так что их действие не привязано ни к какому определенному историческому моменту. Как душевная реальность религия не есть также некая готовая вещь, прочная субстанция. Она есть живой процесс, который — при всей неколебимости передаваемых традицией содержаний все-таки должен порождаться каждой душой, каждое мгновение. Именно в этом требовании, в том, чтобы религиозно данное беспрестанно захватывалось потоком чувства, движения которого все снова и снова должны придавать ему форму, подобно тому, как капли воды, постоянно меняющиеся, создают устойчивую картину радуги, — в этом заключается сила и глубина религии. Поэтому ее генетическое объяснение вполне может охватывать не только историческое происхождение ее традиций, но и ту энергию современности, которая всякий

раз заставляет нас добывать унаследованные от отцов религиозные сокровища, дабы владеть ими. Так что в этом смысле действительно есть «истoki» религии, появляющиеся и действующие спустя много времени после ее «происхождения».

Однако еще важнее, чем отвергать здесь измышления исторической теории возникновения религии, исключить какие бы то ни было вопросы об объективной истине религии, вытекающие из этого исследования ее связей. Если удастся понять религию как событие, состоявшееся в жизни человечества, исходя из внутренних условий этой самой жизни, то это еще отнюдь не имеет никакого отношения к проблеме, содержится ли в предметной, вне человеческого мышления положенной действительности нечто соответствующее этой психической действительности и подтверждающее ее. Так психология познания пытается понять, каким это образом наша картина мира является пространственной, простирающейся в трех измерениях, но она оставляет на долю совершенно иных исследований выяснение того, существует ли по ту сторону наших представлений мир вещей в себе или нет. Конечно, всюду можно дойти до такой точки, где объяснение совокупности внутренних фактов, исходя из сугубо внутренних условий, уже недостаточно, и лишь внешняя действительность способна замкнуть причинный круг действительности внутренней. Но такую возможность или необходимость должен принимать во внимание только тот, кто желает исчерпывающим образом постигнуть сущность и возникновение религии, — а к нам это не относится, поскольку мы попытались всего лишь проследить направление только одного из лучей, собирающихся в фокусе религии.

И наконец, самое важное: значение религии для чувства, т.е. отражающееся в самых интимных глубинах души действие представлений о божественном, совершенно независимо от всех предположений о том, каким образом эти представления возникли. В этом пункте наиболее сильно непонимание историко-психологического вывода идеальных ценностей. Широкие круги до сих пор представляют себе дело так, будто идеал разоблачен и лишен притягательности, будто достоинство чувства принижено, если возникновение его не есть уже непостижимое чудо, творение из ничего; будто понимание становления ставит под вопрос ценность ставшего; будто низменность исходного пункта принижает высоту достигнутой цели, а непривлекательная простота отдельных элементов разрушает высокое значение продукта, состоящее в совместном действии, оформлении и переплетении этих элементов. Это — дурацкое, путаное убеждение, что человеческое дос-



тоинство осквернено происхождением человека от низшего рода животных, — как будто это достоинство не основывается на том, что человек в действительности есть, и не все ли равно, откуда он берет свое начало. То же самое убеждение всегда будет противиться пониманию религии, которое исходит из элементов, самих по себе еще религией не являющихся. Но именно такому убеждению, будто возможно сохранить достоинство религии, отвергнув ее историко-психологическое выведение, можно поставить в упрек слабость религиозного сознания. Очень уж малы должны быть его внутренняя прочность и глубина чувства, если оно видит угрозу в познании пути своего становления, да и вообще считает себя сколь-нибудь этим задетым. Ведь подобно тому как подлинную и самую глубокую любовь к человеку не тревожит приходящая позже ясность относительно причин ее возникновения, а ее торжествующая сила обнаруживает себя в том, что она живет и после того, как все эти предшествующие условия отпали; — так всю силу субъективного религиозного чувства докажет только та уверенность, с какой оно покоится в себе самом и ставит свою глубину и интимность совершенно по ту сторону всех источников возникновения, к которым его могло бы свести познание.

## Примечания

<sup>1</sup> Это функциональное различие может, конечно, иметь очень большое значение: Сократ должен был умереть, ибо он хотел, чтобы то же самое нравственное содержание, которое в Древней Греции было защищено строгостью нравов и условностей, реализовала бы свободно испытующая совесть индивида.

<sup>2</sup> Высший вечный закон (лат.). — Прим. перев.

<sup>3</sup> Зиммель исходит из греческой этимологии слова «афоризм», имея в виду не столько законченное изречение, сколько нечто ограниченное, отграниченное от всего остального. Характерным образом он говорит здесь именно о «моментах». — Прим. перев.

<sup>4</sup> По-немецки «верить кому-либо» и «верить в кого-либо» звучит одинаково. — Прим. перев.

<sup>5</sup> Буквально: мир людям. Соответствующий фрагмент Евангелия от Луки, 2, 14 по латыни («*Gloria in altissimis Deo et in terra pax hominibus bonae voluntatis*») расходитс с русским каноническим переводом («Слава в вышних Богу и на земле мир, в человеках благоволение»). — Прим. перев.

<sup>6</sup> Эти рассуждения я взял из моего «Введения в науку о морали», т. 1.

# Личность Бога

**Д**искуссии о существовании Бога нередко выливаются в такое заявление со стороны тех, кто дает положительный на него ответ: хотя он и не скажет, *что* есть Бог, он верит или знает, однако, *что* Бог есть. Это далеко от представления мистика о Боге как «ничто»; мистик не желает высказывать о нем что бы то ни было определенное, каковое по необходимости будет чем-то односторонним, ограниченным, исключительным, а тем самым будет отрицанием всеобъемлющего, всепроницающего, абсолютного характера божественного начала. Божественное «ничто» мистика означает, что Бог не является чем-то одним как раз потому, что он есть всецелое. Первое утверждение, однако, никоим образом не содержит в себе этого пантеистического смысла, зато держится чудесной нелогичности: предполагает существование чего-то, о чем вообще ничего нельзя сказать, чем оно, собственно, является. Критик мог бы сразу возразить: по какому праву это нечто именуется Богом? Тогда Бог — пустое слово, коли его реальность предполагается, но никак невозможно показать, *что* же реально скрывается за этим именем. Психологическое основание такого поведения может быть следующим: для современного человека понятие Бога обросло столь многими историческими содержаниями и возможными толкованиями, что у него осталось только бессодержательное чувство чего-то самого всеобщего, как будто речь идет об абстрактном понятии, выражающем то общее, что имеется во всех тех разнообразных определениях, которые давались этому понятию. Можно обозначить это как крайность веры: тут, так сказать, только *верят*, в душе действительна лишь форма веры как таковая, тогда как ее содержание остается совершенно непередаваемым. Со стороны объекта это можно выразить следующим образом: вопрос или факт *бытия* в логике религиозного сознания обрел такое гос-

подство, что существование, так сказать, поглотило собственное содержание. Для подобной акцентировки, впервые отчетливо прозвучавшей у Парменида, *есть* лишь всеохватывающее бытие, тогда как все *определенности*, все то и это, несущественны и ничтожны. Весь интерес тут смещается к *бытию* Бога и — сколь бы удивительным это ни казалось в таком абстрактном выражении — в бездне этой мысли о бытии теряется то, чем Бог является. Эта объективная сторона увязывается с субъективной: предметом веры оказывается бытие. Рассудок, интуиция, предание задают «что» и «как», но четко обрисованные ими образы остаются не до конца определенными в своей идеальной и по-прежнему сомнительной понятийности. Лишь вера дает им бытийную прочность, каковая вообще недостижима для рассудка и фантазии с их количественными и качественными определенностями. Вера являет собою как бы тот орган чувств, посредством которого нам дано бытие как таковое.

Эта тесная взаимосвязь, в которой только вера делает доступным бытие и где, строго говоря, вера направлена только на бытие, намечает, так сказать, один полюс религиозно направленного сознания. На другом полюсе скапливаются те душевные энергии, которые строят религиозный мир по его *содержанию*: определения божественной сущности, священные факты, императивы поведения. В жизненной действительности религии оба полюса составляют непосредственное единство (религиозное содержание и вера в его действительность), но при анализе — и *не только* в нем — они раздваиваются. На одном полюсе стоит религиозный человек как таковой, на другом оказывается философ религии. Для первого существенна вера, а ее содержание — хотя он может ради него даже пожертвовать собой — есть все же нечто вторичное. С одной стороны, это указывает на равнодушие многих глубоко религиозных натур ко всякой догме, с другой стороны, об этом говорит зависимость догматов от бесконечно изменчивых случайностей исторической ситуации, тогда как *религиозное бытие* преданных этим столь многообразным содержаниям личностей остается по сути тем же самым. Одной и той же, как форма религии, остается их вера в действительность — при всей разнородности содержаний этой действительности. Когда эти содержания делаются предметом конструкций философов религии, предметом психологического объяснения или логической критики, то и философам религии все равно, верят в эти предметы как действительные или нет. *Mutatis mutandis*<sup>\*</sup>, они подобны математике,

---

<sup>\*</sup> С необходимыми изменениями (лат.).

имеющему дело с математическими фигурами, которого не касается, существуют ли их прообразы в реальном пространстве, какую роль они могут играть вместе с открытыми по их поводу закономерностями в процессах практического сознания.

Оставаясь в пределах этой философии, которая не принуждает к каким бы то ни было религиозным решениям, держась имманентного содержания религии, — ее смысла, ее взаимозависимостей, ее логического достоинства, — но не судя о ее действительности, я попытаюсь провести исследование понятия «личности» божественного начала. Ни одна другая сторона последнего не вызывала, наверное, столь расходящихся трактовок и столь страстных опровержений. Для «Просвещения» в этом понятии уже содержится доказательство того, что религия имеет дело с одним лишь обожествлением человеческого; пантеизм и мистика, напротив, отвергают его как очеловечение божественного. Но есть более высокая перспектива, ускользающая от внимания обоих лагерей критиков. Пусть личностное бытие человека будет психологическим поводом для возникновения «личностного Бога» — от этого независим логический и метафизический фундамент последнего.

Что значит личность? Как мне кажется, то возвышение и завершение формы телесного организма, которая обретается через его продолжение в душевном существовании. В пределах физического наличного бытия организм оказывается обрубком последнего; его собственные частицы находятся в тесной взаимосвязи, наподобие тех комплексов элементов, которые называются нами неорганическими. «Жизнь» циркулирует по замкнутому кругу, каждая часть которого определяется всякой другой, в силу чего мы характеризуем эту динамическую взаимосвязь как «единство». В этом объективном смысле до такого «единства» не доходит ничто неорганическое. Скала или слиток металла «едины» только нумерически, будучи *одним экземпляром* того, что подводится под данное понятие. Если их механически раздробить, то каждая дальнейшая часть будет тоже скалой или металлом, являя собой единство в том же самом смысле, как им раньше была бóльшая по своим размерам единица. Напротив, ни одна частица разорванного живого существа не будет единством в том же смысле, каким было целое. Однако и закрытость организма, в котором элементы взаимопределяют свою форму и функцию, не является полной: живое существо находится в постоянном взаимообмене со своей средой. Оно что-то берет и что-то отдает, а тем самым привязано к большему целому и не может считаться единством в стро-

гом смысле слова — самодостаточным и полностью понятным из взаимоотношений своих частей. Вместе с пробуждением в организме сознательной души ее содержание обретает такой уровень взаимосвязанности и взаимной определенности, который далеко выходит за пределы любого телесного единства. В этом заключается фундаментальное отличие духовного от телесного. В телесном причина исчезает в следствии, она так в нем растворяется и теряется, что даже трудно определить по воздействию его причину. Подобная каузальность имеется и в сфере духовного; нечто в нем, но помимо него, точнее, в нем, но как иное — мы называем это воспоминанием. Последнее означает, что имевшее место раньше событие является не только причиной, т.е. представляет собой не только квант энергии, который своим вектором и своими свойствами может повлечь за собою морфологически, быть может, совершенно инородное последствие, но то, что оно возвращается как позднейшее событие, сохранив свое содержание и свою морфологическую идентичность. В то время как любое указанное физическое действие может, в принципе, вызываться бесчисленным количеством самых разнообразных причин, у упомянутого представления, пока оно остается в памяти, имеется одна-единственная причина. А именно, то же по содержанию, осознававшееся в предшествующий момент представление — с той оговоркой, что на память может прийти и весь лежащий между ними процесс, и вся душевная конституция, которая ему сопутствует. Это дает, однако, совершенно своеобразную констелляцию. Течение времени как таковое оставляет прошлое в прошлом, где прошлое сохраняется лишь как *действие* на последующее, но самого этого последующего не будет без памяти о прошлом в настоящем. Воспоминание в настоящем тем самым в известной мере равнодушно к течению времени. Но на элементы сознания воздействуют только элементы сознания, т.е. мы способны мыслить постоянный поток нашей внутренней жизни только символически. Содержания этой жизни, кристаллизировавшиеся в нашей абстракции как единичное «представление», взаимоизменяют друг друга таким образом, что человеческое настоящее в общем и целом выступает как результат его прошлого. Воспоминание не только делает прошлое настоящим; помимо этого, живое в нас прошлое находится под влиянием настоящих, актуально к нам приходящих представлений. Иначе говоря, однозначная, влекомая лишь вперед каузальность времени становится взаимодействием в душевной жизни. Если там прошлое было лишь самотождественным содержанием

памяти, то здесь мы сталкиваемся с видимым парадоксом: настоящее столь же воздействует на прошлое, как прошлое на настоящее. В нашем нынешнем состоянии сознания моментально возникшее новое содержание, как правило, составляет минимум, тогда как большая часть приходит от представлений памяти. Целостный образ появляется из взаимодействия — или как взаимодействие — между актуально производимым и тем, что в каком-то смысле представляет всю нашу прошлую жизнь. Нельзя не отметить также неосознаваемые процессы, на которых покоятся сознательные и с которыми они вступают в длительное взаимодействие. Безусловно ложной является картина механистической психологии, превращающей «представления» в *сущности*, которые поднимаются и опускаются, соединяются и разъединяются и т.д. Такая картина могла возникнуть только путем абстрагирования логически выразимого содержания из потока внутренней жизни. Затем эти содержания были как бы одеты в некоего рода тела, а потому предстали как нечто самостоятельное и даже, по-видимости, составляющее саму эту жизнь. «Представление», как имеющий четкие границы, сам по себе деятельный или страдательный элемент, является чистейшей мифологией, воздвигнутой по аналогии с физическими атомами. Тем не менее пока я не вижу пути, который дал бы нам возможность избежать этой двойственности при рассмотрении душевного: с одной стороны, это однородный *процесс*, протекающий через неизмеримые жизненные единства; с другой стороны, это также комплекс различных *содержаний*, которые мы вынуждены мыслить находящимися в многообразных связях друг с другом. Не забывая о символическом характере этой картины-проекции, равно как и о том, что «представление» между своим первым появлением и позднейшей репродукцией оказывается здесь *tale quale*<sup>\*</sup> в бессознательном, как бы законсервированным в холодном помещении, наподобие актера, который незримо стоит за кулисами и ждет своего выхода, — мы все же неизбежно приходим к этому загадочному его «постоянству». А так как это постоянство касается бесчисленных представлений, из коих ни одно при новом появлении не имеет абсолютно застывшей идентичности своего содержания, то мы должны принять взаимные влияния и модификации во время этого латентного периода. Таким образом, психические элементы, находящиеся в нас где-то по ту сторону сознания, в непрерывных взаимодействиях сливаются в единство,

---

\* Таким, каково (лат.).

которое мы называем личностью. Ею является не просто постоянно сохраняющийся центр, но также взаимопроникновение, функциональная ассимиляция, взаимоотношение, сплавление друг с другом всего круга представлений с их содержаниями. В противоположность изолированно рассматриваемому душевному элементу, выступающему как нелокализованный и ни во что не помещенный, наша «личность» пробуждается как событие, обозначенное нами с помощью формального символа, — как взаимодействие всех элементов.

Мы были бы формально совершенными личностями, если бы это взаимодействие имело целиком замкнутый характер, а каждое душевное событие имело бы свой повод исключительно в пределах того же круга. Но это совсем не так. Нашей душой, как и нашим телом, мы вплетены во внешний мир, и в душе имеют место действия, которые необъяснимы из нее самой. Кажется даже, что некоторые внутренние душевные процессы происходят вовне и со всеми своими воздействиями не возвращаются в психический поток. Наше тело столь же мало исчерпывается чистым понятием организма, как наша душа понятием личности. Пусть психологически это понятие возникло из нашего опыта самих себя, но по своему смыслу оно является «идеей», категорией, каковой до конца не удовлетворится ни один эмпирический индивид. Уже то, что наше существование имеет своей формой протекание во времени, а потому должно себя «вспоминать», приводя свои содержания к какому-то — всегда фрагментарному — взаимодействию; уже это лишает данное единство содержаний, только при наличии которых мы были бы личностью в абсолютном смысле. Идея организма реализуется одним и тем же представлением: мирового целого, которое, по самому своему понятию, не имеет ничего вне себя, образует замкнутое целое взаимодействующих элементов. Точно так же подлинной реализацией понятия личности является Бог. Ведь он, согласно мышлению метафизической религиозности, не знает «памяти» в человечески-временной форме, которая всегда содержит в себе и свою противоположность, забвение. В нем нет прошлого, которое только по частям переходит во взаимодействие с актуальным состоянием. Тому, кто не нуждается в «воспоминании», для того нет и времени, а целостность и единство собственного бытия не падает в разломы и разрывы временной протяженности. То, что называлось «вечностью» Бога, его возвышением над временной обусловленностью, представляет собой ту форму, в которой возможно абсолютно личностное бытие. Этой формой Бог не очеловечи-

вается, наоборот, ею обозначается как раз то, что недостижимо для человека: абсолютное единение и самодостаточность всего бытийного содержания. Существо, являющееся частью целого, — а таков человек — никогда не может быть совершенной личностью. В форме одновременности это означает то же самое, что означает привязанность нашего существования к воспоминанию в форме последовательности. Ни один момент в действительности не исчерпывается самим собою, каждый соотнесен с прошлым и будущим, а тем самым ни один из них не является целиком самим собою.

Совершенно ложно представлять себе Бога личностью равно настолько, насколько ниспускает его до своей ограниченности человек. Именно то, что ограничивает человека, что делает его частью целого, а не самим целым, что делает его существование не целостным единством, но разделенным на временные моменты, — именно это препятствует его подлинно личностному бытию. Как раз в меру того, насколько идея Бога есть действительное и вневременное раз-и-навсегда, абсолютная связанность всех бытийных моментов, настолько эта идея возвышается над человеком и является свершением понятия личности. Подобно тому, как уже наше собственное несовершенное единство сгущается в Я, которое загадочным образом передает это единство, так и действительное единство мирового бытия кристаллизуется в совершенной форме Я, в абсолютной личности. Когда говорят: Бог как личность есть божественная личность, — это вполне правильно; но только речь идет не о малой личности человека, а именно о большой личности мира. В ней осуществляется отказанный человеку идеал личностной определенности, который предоставлен религиозному чувству. И пока это чувство обнаруживает за всеми частностями форму всеединого, предметом его является Бог — с ним соотносится это чувство целого.

Скажем еще раз: существует ли этот Бог объективно или это субъективная в него вера — все это не имеет ничего общего с идеальной определенностью его понятия, для которой нет вопроса о его бытии или небытии. Вместе с этим понятием новый облик получает альтернатива между пантеистическим и персоналистским постижением божественного начала. Стоит принять всерьез понятие личности — а это значит, что она не представляет собой ограниченности нашего бытия, но есть как раз то, в чем наше бытие лишь в ограниченной мере принимает участие, но чем мы, по ограниченности нашей сущности, не являемся, — и тогда это понятие может реализоваться только



в абсолютной сущности. Она не будет тогда ни тотальностью мирового единого, *substantia sive Deus*, ни моментом тотальности мира, сравнимым с душой как *entelechia somatos physicon organicon*. Пантеистическая мысль делает зримыми проблемы и противоречия в понятии Бога, для которых форма личности служит решением.

В подавляющей части истории всех религий значение божественного начала связывается с тем, что Бог *противостоит* верующему и его миру. Бог прежде всего *могуществен*; этот мотив, идущий от грубейших предрассудков до тончайших христианских спекуляций, предполагает некоторую особенность его существования, в которой наличествует формирующая, преобладающая, направляющая власть. Слившийся в некое единство с наличным бытием Бог не может обладать такой властью, ибо для нее у него не оказывается объекта. Такое противостояние Бога и индивида в не меньшей мере требуется как мотив любви. Когда мистическая страсть жаждет единства с Богом, снесения всех преград инобытия, то с каждым шагом на пути к такому единению она хочет дальнейшего, все более глубокого счастья любви. Но в миг совершенного ее достижения она глядит в пустоту, ибо в абсолютном единстве она улавливает лишь саму себя. Вместе с *полным* исчезновением двойственности растворяется и возможность отдачи и принятия, возможности быть любящим и возлюбленным. Религиозное блаженство также остается в зависимости от того, какой была сотворена душа. Даже там, где обнаруживается обладание таким блаженством, в каком-то слое души все еще звучит или отдается *ищущее* томление, и даже упокоение в Боге достигается только вместе с чувством от него удаленности. Такое противостояние, которого требует как любовь, так и прежде всего могущество, не уживается с абсолютностью божественной сущности. Ибо всякая самостоятельность вещи, всякое небытие в ней Бога есть граница его могущества — а оно не должно знать никакой границы. Без воли Божией и воробей с крыши не свалится — это не означает того, что, как пассивный наблюдатель, он просто против этого не возражает. Напротив, очевидно, что он является действенной, побуждающей силой в каждом событии. Но все вещи пребывают в непрестанном движении, вся видимая вещественность претерпевает неутомимые колебания — остается ли тогда хоть что-нибудь, где его *бы не было*? Если мир есть движение, а он является двигателем во всяком движении, то вне его мир — ничто. Творению, возникшему по воле человека-творца, также не избежать воли Бога, поскольку в творении есть

нечто иное, нежели оно само. Уже потому, что человек *преднаходит* бытие, материал, над которым он трудится. Но если Бог действительно всемогущ и все есть по его воле, и нет ничего помимо нее, то он является бытием и становлением всех вещей. И воля эта произвольна уже потому, что различные точки действительности в разной степени выражают эту его волю: одни явления здесь и там свидетельствуют о «персте Божием», тогда как другие упорствуют в своей свободе и «богооставленности». Не означает ли это, что в действительность приносятся различия нашего познания, смесь слепоты и зоркости нашего зрения? Если в одном пункте проявляется воля Божия, то она должна быть точно так же явленной и в прочих. Строгая законообразность космоса, равно как и божественное единство налагают запрет на различное к нему отношение разных провинций бытия. Если падение воробья с крыши есть воля и сила Божия, то неизбежным следствием этого будет совершенная захваченность мира в его единство — между Богом и миром нигде нет преграды, иного бытия.

Этот диалектический процесс, в котором понятие Бога развивается по направлению к пантеизму, не завершает своего на нем развития. С противостоянием и с обособленным бытием Бога и мира, Бога и человека связаны неотъемлемые религиозные ценности, а потому этот процесс до самых глубин пронизывает все религии, которые всерьез принимают абсолютность божественного начала. Вероятно, тут даже нет нужды в «примирении» этого противоречия слитности и разделенности; быть может, это взаимопритяжение является единственным выражением нашего отношения к бесконечному, которое нам и не следует пытаться уложить в какую-то однозначную формулу. Единственное представление о Боге, в котором эта констелляция находит свой зримый символ, — это его *личность*. В этом его сущность, в том, что тут определяется неограниченность содержания, и где каждое содержание обладает некой самостоятельностью, но каждое принадлежит при этом всеохватывающему единству.

Я охватывает каждую свою мысль, каждое чувство, решение как нечто лишь для него сущее, только в нем возможное и действительное, как бытие собственного бытия — и всякое такое содержание в то же время ему противостоит как не в нем возникшее. Содержание даже раскрывается не в нем: Я *оценивает* каждое из них, принимает его или отвергает, является или не является над ним господином, но, родившись из Я и будучи частью его жизни, оно находится на дистанции и незави-

симо. Если уже в телесной жизни каждый член по-своему связан с организмом в целом — один теснее, другой свободнее, как часть механически затвердевшей системы целого, — то в области душевного эти противоположности заряжены совсем иной энергией. Чем более мы чувствуем себя *личностями*, тем независимее наше Я по отношению к каждому единичному содержанию, тем меньше любое из них нас захватывает. Но на этом уровне и каждое единичное содержание со своими динамическими и историческими правами оказывается самостоятельнее по отношению к Я, не вовлекаясь в целостность его судьбы. И все же, чем больше мы являемся личностями, тем сильнее вся полнота содержания окрашивается в цвета нашего Я, тем характернее все признаваемое нашим, тем сувереннее Я не только в смысле независимости от каждого содержания по отдельности, но также в смысле нашего над ним господства. У всякой личности имеется эта двойственность и эта противоречивость между единичным элементом и единым целым самим по себе. В этом отличие ее от внешне родственного ей явления, вроде государства: каким бы всемогущим оно ни было, государство всегда охватывает лишь некие *части* целостного существования своих граждан. Все привычные логические категории терпят крах на экзистенциальной форме развившейся до личности души: то, как коренится здесь в Я каждый единичный душевный элемент, как им до самых своих глубин живо наше Я, то, как они противостоят друг другу в опыте близости и дали, контраста и слияния, — все это нельзя описать, но можно только пережить.

Для этого в нашем историческом мире представлений имеется только одна аналогия: а именно, столь проблематичное для логики отношение Бога и мира. Длительное переживание религиозным сознанием одновременного противостояния и единства не является бессмыслицей — залогом тому служит наше переживание личности. В соответствии с такой двойственностью Бог должен мыслиться как личность, если мы вообще хотим его *мыслить*: как единство и жизненность существования, которое обзирает единичные свои представления, наделено над ними властью, но с известными перерывами в реализации господства, не затрагивая их самостоятельности. Личность жива в каждом из них и все же находится на удалении, а между чуждостью и внутренним слиянием располагаются бесчисленные ступени. То, что личность является центром и периферией, неповторимым отношением целого и части, означает, что личность Бога не вступает в противоречие с пантеизмом,

но только то, что она сама является *оживотворенным* пантеизмом.

Но сколь мало истины содержало первое определение личности как замкнутого взаимодействия элементов, переносимо-го в духе антропоморфизма на божественное начало, столь же далеко от истины и второе определение. Пусть мы способны одновременно переживать, улавливать и различать — только в себе самих — отношение между целым и единичным, но уже по своему смыслу это отношение является всеобщим. Оно не привязано к какому-то отдельному существованию, это сущностная форма, которая может реализовываться в различных сочетаниях. Это категория, под которую мы подводим непосредственно данные факты нашего существования, чтобы вообще иметь возможность их созерцания и выражения. Антропоморфность божественного имеется лишь там, где она проистекает из человеческого опыта и из человеческого существования как такового. С помощью изначально с ним связанных понятий происходит перенос на трансцендентное. Но если, наоборот, понятие по своему своему смыслу возвышается над человеческим существованием, если оно одновременно идеально и абсолютно, если посредством него вообще способна себя выражать более или менее соучаствующая в нем экзистенция, то лишь в такого рода понятиях у нас есть единственная возможность правомерно мыслить божественное, как *их* свершение, как реализацию их абсолютного значения. Можно, в принципе, отвергать веру в божественное как в нечто сущее; но уже по личностной его идее, верят в нее или нет, божественное никак не будет результатом очеловечения. Скорее, наоборот, тут человеческое Я подводится под всеобщее родовое понятие, где индивид выступает как единичный и ограниченный пример, тогда как Бог предстает как абсолютное, из коего проистекает полнота мирового целого.

Наконец, этот сущностный образ личности можно рассмотреть в иной, так сказать, в сосредоточенной форме. Решающей характеристикой личностного духа мне кажется внутреннее саморазделение на субъект и объект, где сам дух остается при этом одним и тем же. В этом заключается его способность называть самого себя Я, а другого — Ты; его самосознание, с помощью которого он делает свою *функцию* своим собственным *содержанием*. Вместе с самосознанием жизнь раскалывается в себе самой и сама себя обнаруживает. Естественно, для того, чтобы выразить этот единый акт, приходится разворачивать его во временную последовательность. В этом заключает-

ся тот основополагающий факт, если угодно, основное чудо духа, делающее его личностным: сохраняя свое единство, он тем не менее противостоит себе самому; познающее и познаваемое тождественны в знании о собственном бытии и о собственном знании. Это прафеномен, целиком выходящий за пределы механически-числовой противоположности единого и двойственного. Таков путь жизни, где всякое последующее мгновение живет сущностью прошедшего, с иной, но и *той же* жизнью в них обоих, где творение продолжает творца, будучи одновременно и другим, и ему тождественным. Этот протяженный во времени путь ведет к самосознанию и находит в нем свою вневременную фундаментальную форму. Организм поэтому глубочайшим образом отличается от механизма: многое в организме сворачивается в единое, а единое разворачивается в многообразии пространственно-временной жизни — это принадлежит самой сущности личностного духа, сознания самого себя, сосредоточенного как бы в одной точке. «Взаимодействие», которое выступало как сущность живого и духа вообще, обретает в самосознании — в том, что субъект является своим собственным объектом — свой абсолютный образ.

Видимо, этим достигается и чистейшая форма, с помощью которой может символизироваться единство божественной сущности. В истории религии еще никогда не было совершенно чистого монотеизма. Кажется, что божественное начало имеет склонность к расколу, и даже если рядом с ним стоят только серафимы или «духи», появление их неизбежно. Это совершеннейшее единство, обнаруживаемое в пантеизме и отчасти в мистике, представляет собой одновременное саморастекание во множестве реальных явлений. Тем самым происходит приближение к понятию личности, причем здесь, пожалуй, с особой предусмотрительностью предохраняют себя от антропоморфизма. Самосознание, вместе с которым мышление раскалывается в себе самом — сохраняя свое единство, — чтобы стать собственным объектом, есть основополагающий факт мышления вообще. Это сосредоточенный тип мышления, чистейшая и вернейшая его форма, в некотором смысле — набросок всякого мышления единичного содержания. Тем самым проясняется великая загадка мысли: каким образом она, при всей субъективности своего протекания, притягивается к чему-то ей противостоящему. Оказывается, что эти в-себе и вне-себя, замкнутость и включение иного содержатся в мышлении как самосознание, тогда как тождество субъекта и объекта есть форма самой его жизни. Это означает, что лишь в категориях челове-

ческого мышления выразима идеальная форма всякого раскола, в них дан опыт божественного начала, причем выразим он без обязательной утраты своего метафизического содержания — она уменьшается вместе с развитием религии. Поэтому сквозь все религиозно-философские спекуляции проходит мотив «самосознания Бога», каковое часто является лишь иным выражением или толкованием «личности Бога».

Божественное начало не мыслимо просто как единство, поскольку такое единство неплототворно для нашей способности представления. Пока единство мыслится как категория, подобная категории самосознательной личности, единство заключается в саморазличении и в обретении тем самым противоположного. Таковым оказываются движение, действие, жизнь. И все же оно замкнуто в собственном единстве. Пусть спекулятивная фантазия делает из него род пантеона, который обнаруживается и в христианской Троице; или превращает его в пантеизм, для которого все богатство мирового процесса есть не что иное, как растягивание божественного единства до его собственного объекта, как то мыслится в мистике Спинозы: наша любовь к Богу была бы тогда частью той любви, которой Бог любит самого себя. Но чтобы не впасть в очеловечение божественного, понятие личности требует высокого полета абстракции. Как раз последнее значение божественного кажется весьма привязанным к духу, хотя этим понятием божественное начало не ограничивается. Обозначить Бога как дух — значит просто поставить на голову материализм, видящий в абсолютном некую определенную субстанцию. Если личность должна получать свое значение от Бога, то она, скорее, должна улавливаться в более всеобщей форме. Духовное самосознание, доступное нам лишь эмпирически, принадлежит личности только как частный случай. Единственный род опыта, в котором субъект дан нам как свой собственный объект, — это такое духовное самосознание. Но от этого частного субстрата должна отрешиться та форма, которая подобает абсолютной сущности: в ней существование выступает в своей тотальности. Мы не в силах образовать зримое представление того, что требовалось бы этим понятием. Но если таково неперменное представление божественной сущности, то подобная форма личности вообще не является человеческой. Помимо мертвого единства, она должна иметь противоположное, иное, с коим она жизненно взаимодействует; но это иное и противоположное не должно при этом разрывать единства; во всем своем «блаженстве» единое должно оставаться самим собою, пребывая в значимом

отношении с миром. Иначе говоря, субъект и объект должны здесь быть тождественными.

Уже в силу ограниченности человеческого сознания единой двойственности в Боге тут нет ни малейшего антропоморфизма. Наоборот, «личность» является совершенно формальной, если угодно, абстрактной определенностью, и реализация ее в такой абстрактности доступна лишь абсолютной сущности — несовершенная, односторонне-духовная ступень реализации оказывается тогда делом *нашей* жизни. Правильно было бы поэтому следующее: не Бог есть человек в большем, но человек есть Бог в меньшем.

Тем самым мы вновь указали на тот принцип, который направлял это исследование. Для реальностей нашей жизни порядок и ценностная шкала приходят от комплекса идей. Психогенетически их осознание поднимается от случайных и фрагментарных состояний эмпирической жизни, но по смыслу своему они обладают идеальной самостоятельностью и завершенностью, от которых наши человеческие экзистенциальные содержания получают свою форму, свою меру и свое значение. Как и насколько это происходит — это фактический вопрос, который не смешивается с установлением категорий, взаимосвязей их смыслов, с логическим и нормативным их значением. Поскольку божественная сущность должна мыслиться согласно своему содержанию, по своей «чтойности», то здесь могут приниматься в соображение только идеи в их абсолютности и чистоте. Речь тут может идти не о различии по *степени*, где у Бога было бы просто побольше мощи, справедливости, совершенства, чем у человека. Такое качественное самовозвеличение человека берет от него свое начало и является антропоморфизмом. Но для верующего Бог — это идея мощи, справедливости, совершенства в бытийной форме. По содержанию тут непосредственно дано то, что возвышается над относительным существованием человека, — как идеальная категория, как чистая значимость, от которой получает свое значение и свою форму наша релятивная, несовершенная, спутанная жизнь.

Я заблуждался бы в том случае, если бы во всех развитых религиях не содержалось в качестве момента то, что выразимо лишь с помощью логических парадоксов: существенно не то, что Бог стоит над человеком, но то, что человек стоит под Богом. Это кажется чем-то само собой разумеющимся, но именно тут исток религиозного чувства жизни, предназначение человека. В отношении Бог и человек только второй его член относителен, тогда как первый абсолютен. Он представляет реаль-

ность того идеального, с которым человек соизмеряет относительность образа, уровня и смысла собственной сущности. Веруют в эту реальность или нет — с этим имеет дело религия, а не философия религии. Последняя говорит лишь о том, что очень часто оказывается второстепенным для религиозного человека, — вновь мы сталкиваемся с логическим парадоксом. Речь тут идет о «чтойности» божественного начала, а не о его действительности.

Как раз потому, что понятие личности кажется образованным снизу, идущим от человека, моей задачей было найти тот слой в этом понятии, в котором только и может проявиться для нашего мышления определенность божественной сущности. Достаточно уловить в его чистоте понятие личности, чтобы установить тот порядок, где смысл его приходит не снизу, но, напротив, возвышает низшее до смысла и формы. Это понятие возвышается над частными человеческими образами примерно так же, как для верующего бытие Бога возвышается над бытием человека. Но сколь бы первое ни было независимым от второго, сколь бы различные источники ни питали душу и вещные порядки бытия, философия религии все же может сказать только следующее: Бог есть личность, ни в малейшей мере не говоря и не будучи обязанной утверждать, что Бог есть. Она сторонится всех незаконных спекуляций, измышляющих *бытие*. Философия религии довольствуется идеальным порядком *содержаний* бытия, каковые по самой своей сути могут приходить лишь из определенных источников. Пока философия религии воздерживается от неблагородной конкуренции с религией, она имеет право на собственную картину, в которой находят свое место внутренняя логика, смысл единичного, связи созерцаемого мира. Форма искусства отличима от случайностей реальности, но умозрение сравнивает панораму со средствами построения идеального мира — не действительности в смысле эмпирии, но действительности в смысле веры — и форма обогащает эти средства, не впадая в искушение подменять собою творческую силу искусства.



# Проблема религиозного положения

---

**Ч**еловек современности, который внутренне не связан ни с одной существующей религией, равно как и с поверхностной «просвещенностью», считающей факты религии просто сном человечества, из которого оно постепенно пробуждается, — такой человек находится сегодня в тревожной ситуации. В исторических религиях он видит разрыв между метафизическими глубинами и нравственными ценностями, между этическими нормами и духовными значениями. Однако эти различия касаются только *содержания* религиозной веры, но не принципиального ее положения в действительности. Как знание незнаемого, как непосредственный или опосредствованный опыт сверхэмпирического, она не делает различий между Вицли-Пуцли и Ормуздом, между Ваалом и Вотаном, христианским Богом и Брахманом. Вопрос о реальности одного из этих исповедуемых образов относится и к реальности всех остальных.

Человек, о котором я здесь говорю, убежден в том, что в мир опыта мы заключены словно в собственную кожу, что нашим телом мы можем выпрыгнуть из мира не больше, чем дотянуться до потустороннего мира какими-нибудь средствами нашей души. Религиозная вера в так, а не иначе существующее трансцендентное не терпит никаких поблажек: содержание веры должно быть самым бытием, столь прочным, как это вообще мыслимо, тверже опыта мира. К этому прибавляют, что этот мир есть «мое представление». Достаточно того, что он дан как связанная картина согласно масштабу нашего познания, что представленная картина способствует практическим реакциям, поддерживающим нашу жизнь в пределах этого мира.

Придерживающемуся тезиса о недоказуемости содержания веры эмпирику верующий возразит: твой мир в последнем основании тоже недоказуем, даже его бытие есть дело веры, ты не понимаешь того, что сам говоришь. Ведь недостаточно сказать, что священное есть «мое представление»; в отличие от

эмпирического мира, священное не действует там, где его абсолютная реальность становится иной или вообще отсутствует. Если Иисус не обладает полнотой реальности, каковую не ослабили всякого рода теоретико-познавательные оговорки, то он нас и не спасает. Действительность священного не терпит компромисса. Сегодня имеется круг возвышенных духовно людей, которые не признают фактичности за содержаниями веры, обуславливающими действительность всех прежде существовавших религий. Таких людей я имел в виду в начале статьи. Они ведут мистически-романтическую игру с представлениями о «Бог», с трансцендентным значением Иисуса, выводя их из атавистических чувств, из отзвуков каких-то далеких традиций. Но как раз самое главное — абсолютная реальность трансцендентного — ими исключается, а в результате получается кокетливое полуприкрытие верой неверия.

Оставим тех, кто не имеет ни мужества веры, ни мужества неверия относительно существующего содержания религии. Но остается раздражающее положение современного человека: имеются некие содержания веры, которые несовместимы с интеллектуальной совестью и к признанию которых нет никакого пути. При этом именно высшие по своему духовному и интеллектуальному развитию люди не считают их несомненной реальностью. У современного человека возникает ощущение тревоги: у него нет как раз того органа чувств, с помощью которого другие, находясь на его месте, воспринимают нечто как реальное. Он же может поклясться, что там ничего нет и быть ничего не может.

Находясь под такой угрозой, он должен либо утратить веру в собственный разум (не только в смысле критериев научной доказуемости), либо веру в великих людей прошлого. Но один пункт остается во всей своей фактичности: несомненность религиозной потребности или, говоря осторожнее, той потребности, которая доньше удовлетворялась религией. Просвещение страдало бы слепотой, если бы мнило себя способным парой веков критики религии разрушить то чаяние, которое владело человечеством от примитивнейших дикарей до высочайших культур. Тем самым на первый план выходит вся проблематичность положения, в котором находится сегодня огромная часть культурного человечества. Новыми и новыми силами оно теснит эти потребности, объявляет чистой фантастикой предлагавшиеся и предлагаемые их удовлетворения, но поэтому обнаруживает себя в пустоте. Ранее на место религии приходила религия, подобно тому как дерево приносит новые и новые пло-

ды. Неслыханная ранее серьезность нынешней ситуации заключается в том, что под ударом находится не тот или иной догмат — принципиально объявляется иллюзорным само трансцендентное содержание веры. Сохраняется уже не форма трансценденции, ищущая нового воплощения, но нечто более глубокое и вместе с тем беспомощное: *потребность*, которая душевно обладает такой действительностью, что утолить ее способно только трансцендентное. Но из-за исчезновения содержания веры она сделалась ущербной, как бы оторвалась от путей своей собственной жизни.

Много пути, кроме радикального внутреннего преобразования, здесь нет, а потому нам следует для начала со всею ясностью разглядеть это положение. Поворот был обозначен Кантом: религия есть внутреннее движение души, в противоположность расплывчатым представлениям о ней как о каком-то посреднике, в котором это внутреннее бытие, деяние или чувство смешивается с выходящим за его пределы. Между душой и трансцендентным может иметься какое-то отношение, но религия представляет собой ту его часть, которая разыгрывается со стороны души. Бог столь же мало может переселиться в наше сердце, сколь вещи, по выражению Канта, могут «переселиться в нашу способность представления». Даже если метафизикой и мистикой предполагается такое единение и такое слияние души с Богом, там, где религия должна обладать отчетливым и умозрительно установленным смыслом, она выступает как бытие или событие в душе, как определенный *нам* удел. Подобно тому как эротическая натура, стремясь к индивидуальной любви, уже такова до всякого единичного проявления, так и религиозная натура обладает своей изначальной определенностью. Она с самого начала иначе чувствует и формирует жизнь, чем натура иррелигиозная; так бы она делала даже на далеком острове, куда не дошло ни слова, ни понятия о божестве.

Несколько упрощая суть дела, я рассмотрю сначала только эту «религиозную натуру» в самом полном и главном ее смысле. Она не просто *имеет* религию в качестве некоего владения или способности. Самое ее *бытие* религиозно, она, так сказать, религиозно функционирует, подобно тому, как наше тело функционирует органически. Последние определения ее бытия по своему содержанию не являются просто догматами, имеющими то один, то другой облик. Это прирожденные ее душе свойства: чувство зависимости и радостная надежда, смирение и стремление, равнодушие к земному и праведность жизни. Все

эти черты еще не являются самым религиозным в религиозном человеке. Они проистекают из его бытия как некие его *имения*, подобно тому, как артистический человек *имеет* фантазию и техническую сноровку, острую чувствительность и способность к стилизации. Но за ними лежит субстанция его бытия, которая только и делает его художником, выступая как далее неразложимое единство. В приводимых по этому поводу описаниях религиозного человека, как мне кажется, всегда обращается внимание на комбинации и взаимодействия с «всеобщими» энергиями: чувством, мышлением, нравственной или желающей волей. В действительности, однако, религиозность есть фундаментальное бытие религиозной души, и именно оно задает окраску и функцию всех общих и частных душевных качеств. Только задним числом — не во временном значении этого слова — это религиозное бытие переходит в потребность и в свое свершение, равно как бытие художника проявляется в корреляции со стремлением к творчеству и к объективному претворению.

С помощью такого разделения *потребности* и *свершения* религиозность, как природное свойство религиозного человека, противопоставляется объективности религиозного *предмета*. Когда личность переходит из вневременного религиозного бытия на психологическую стадию потребности, стремления, желания, она требует свершения в действительности. Здесь находят свое место все те душевные движения, которые считаются созидателями богов: страх и нужда, любовь и зависимость, стремление к благополучию на земле и к вечному спасению. Но весь вопрос об истоках может возникнуть только после того, как внутренняя религиозность выступит в дифференцированных формах потребности и исполнения, устремившись тем самым к реальности противостоящего ей Бога веры. Только после этого может возникнуть вопрос об истинном и ложном в религии, который явно бессмыслен, пока под религией понимается фундаментальная организация человека. Истинной или ложной может быть лишь вера в реальность, выходящую за пределы верующего, но не самое его бытие. Научный элемент исповедания («я верю в Бога») ощутим то слишком сильно, то слишком слабо. Но это показывает только то, что все противостояние верующего субъекта и объекта веры представляет собой вторичное подразделение. Оно почти не затрагивает более глубокого, самодостовверного, хотя и чуждого познанию бытия.

Данные наощупь мистические имена — Бог как «чистое ничто» (в противоположность всякому отдельному нечто) или

«сверхсущее» — направлены лишь на то, чтобы отвести от Бога все вопросы о его действительности. Вопрос не затрагивает как раз того слоя, в котором лежат корни религии или где пребывает сама религия как последний корень сущего. Человек является нуждающимся существом, а потому уже первый шаг выводит его к желанию обладать, а как субъект он выходит к объективности. Поэтому религиозный жизненный процесс, будучи глубочайшей определенностью бытия индивида, ведет его к отношению между верующим и для-себя-сущим предметом веры, между желанием и исполнением. Так эта форма реальности захватывает религиозность: молитва, магия, ритуал делаются средствами, наделенными фактической действенностью. Как только человек как субъект противопоставляется объективной действительности Бога, весь «вопрос об истинности» разворачивается в борьбу о правильности и иллюзорности. Переместившись на этот уровень, религиозное бытие раскалывается.

Итогом этого перемещения, которое, по историческим свидетельствам, было неизбежным, оказывается возникновение «Просвещения». Оно делает отсюда вывод: либо в «реальности», помимо человека, есть метафизическое, трансцендентное, божественное; либо если дух научности не позволяет говорить о такой реальности, то и вера в нее является субъективной фантастикой, каковую следует объяснять чисто психологически. Эта альтернатива ложна, если метафизическое в ней противопоставляется психологически недостоверному. Тогда остается третье — сама вера, сам этот душевный факт есть нечто метафизическое! В вере живет и выражает себя некое бытие, религиозное бытие, смысл и значимость которого совершенно независимы от содержания, вкладываемого в него верой. Когда человек противопоставляет себе метафизически-божественный образ, превосходящий все эмпирические частности, то тем самым он далеко не всегда проецирует на него свои психологические эмоции: страх и надежду, душевный подъем и потребность спасения. Он проецирует также то, что в нем самом является метафизическим, то, что в нем самом лежит по ту сторону всего эмпирического. Подобно тому, как в игре несводимых элементов мира мы видим начальный пункт мира и протекающих в нем процессов, так и вся психологическая изменчивость, производящая отдельные религиозные образы, опирается на предшествующее ей бытие души. Возникновение этого психологического ряда — и то, что он вообще возникает — предполагает основание, которое не могло возникнуть в самом этом ряду. Ход размышлений Фейербаха отклонился недалеко

перед этим пунктом. Бог для него есть не что иное, как понуждаемый своими потребностями человек, который возводит себя поэтому до бесконечности и ищет у так возникшего Бога помощи. «Религия есть антропология». Этим он думает избавиться от трансцендентного, видя в человеке только эмпирический поток душевных частностей. Но Фейербах должен был бы прийти к другому выводу: метафизическая ценность, сверх-единичное пребывает в самом религиозном бытии человека. Конечно, обожествление человека следует отвергнуть так же, как очеловечение Бога. В обоих этих случаях задним числом осуществляется насильственное сближение инстанций, которые уже по своему уровню неизбежно должны *противостоять* друг другу. Но за их дуализмом с самого начала подразумевается свободное от субъект-объектной противоположности отношение: вместе с верой одновременно возникает ее предмет, но его религиозный смысл, как абсолютное, воспринимается как стоящий по ту сторону такого отношения. Из нашего представления пространства чуть ли не сразу следует вывод: следовательно, за пределами сознания есть реальный пространственный мир; или, скорее, если прав Кант, само это представление уже является пространственной реальностью. Точно так же субъективная религиозность *не гарантирует* наличия метафизического бытия или ценности вне ее самой, но сама она непосредственно и как таковая, в своей двойственности уже указывает на сверхмирское, на глубинное, на абсолютность и святость, которые кажутся утерянными в религиозных *предметах*.

Этот поворот можно сравнить с этикой, которая ищет нравственное значение не в содержании единичного деяния, но в «доброй воле». «Благо» представляет собой фундаментальную, далее несводимую характеристику процесса воления; хотя добро устанавливает цели для выбора, оно все же не является изначально «добрым», не придает этого характера принимающей его воле. Наоборот, воля, как спонтанная формирующая сила нашего внутреннего мира, придает моральной ценности ее содержание, каковое никогда не обнаруживается в преднаходимой материи. Точно так же, никогда нельзя заранее сказать о содержании религии, что оно религиозно. Представление о Боге может проистекать из чистого умозрения, даже если в него верят; догматы могут внушаться, а представление о спасении возникать из влечения к счастью. Все это становится религиозным только из особого внутреннего бытия. И подобно тому как «добрая воля» человека сохраняет в чистоте его нравственную ценность даже там, где судьба не дает ему ни малейшей

возможности для ее реализации, — так и религиозная ценность хранится в душе даже там, где интеллектуальные или иные моменты аннулируют те содержания, через которые эта ценность перетекает, наделяя их тем самым религиозностью.

Тем не менее религиозное бытие не является каким-то упокоенным состоянием, некой *qualitas occulta*<sup>\*</sup>, чем-то раз и навсегда данным, вроде красоты творений природы или искусства. Оно представляет собой форму целого, саму живую жизнь, способ, которым жизнь движется сквозь все колебания, путем воплощения ее в отдельных проявлениях, исполнением ее судьбы. Когда религиозный человек — или человек, как религиозный — трудится или наслаждается, надеется или страшится, радостен или печален, то все это обладает своей настроенностью и ритмикой, все отдельные содержания соотносятся с целостной его жизнью. Расстановка акцентов, различие важного и неважного — в этом он по тому же внутреннему переживанию отличается от практического, артистического, теоретического человека. Величайшей ошибкой прежних теорий религиозной психологии мне кажется то, что в них религиозность начинается только там, где такие содержания простираются на субстанциональную трансцендентность, где они образуют божество за собственными пределами. Они признают это состояние религиозным только там, где вера в божество растет, имеет успех, делается гипостазированием чисто эмпирического внутреннего переживания, оказывая тем самым обратное воздействие на жизнь. Вместо этого я с уверенностью могу сказать, что у людей, которые вообще могут считаться религиозными, душевные процессы изначально возникают исключительно религиозно окрашенными — подобно тому как движения являются смелыми просто потому, что человек смел. Это задано их источником, а не последующей окраской движений, которые сами по себе бесцветны или иначе окрашены. Только последующая абстракция отделяет религию от жизни в религиозной жизни. Такой абстракции способствует рост обособленных образований, посредством которых совершается, так сказать, дистилляция религиозного бытия из жизни, чтобы построить мир трансцендентного, церковную догматику, фактичность священного. По мере того как религиозность монополизируется этой рафинированной культурой, она может оторваться от жизни и помянуть свою способность быть формой и образом всех жизненных содержаний на бытие отдельного жизненного содержания.

---

\* Оккультным качеством (лат.).

Поэтому для всех слабо- или вообще нерелигиозных по своей натуре людей догма является единственной возможностью хоть сколько-нибудь религиозного существования. Религиозное не определяет для них жизненного процесса в качестве имманентной формы; поэтому оно должно противостоять им как трансцендентное. тем самым религия локализуется в их жизни вещественным и временным, чуть ли не пространственным образом. Когда они ограничиваются воскресным походом в церковь, то это — карикатура на обособление религиозности от жизни. Это происходит потому, что религия тут является одним из содержаний жизни вместо того, чтобы быть самой жизнью.

Даже у воистину религиозных людей, для которых она действительно «есть самая жизнь», сущность религии выступает не только как бытийный процесс, но и как трансцендентная субстанция, переходя тем самым в противостоящую действительность. Они делают из религии нечто, дабы в ней стало возможным соучастие нерелигиозной жизни. У них самих религия остается, пожалуй, формой всякого мышления и действия, любого чувства и воления, надежды и отчаяния, не являясь просто каким-то созвучным обертоном ко всему остальному. Для них религия есть изначальная музыка всех звуков и отзвуков, сопрягающихся и разрешающихся гармоний и дисгармоний жизни. Метафизическое значение приходит к ним не от предмета, но от того, что они несут в своем существовании.

Вновь бросим взгляд на фундаментальную проблему, обозначенную на этих страницах. Как может обрести смысл и свершение неугасимая потребность в религиозных ценностях, если ни одно из содержаний, которые служили ее удовлетворению, уже не может сослужить ей эту службу? Здесь проглядывает возможность того, что религия возвращается из своей субстанциальности, своей связи с трансцендентными содержаниями обратно к функции, к внутренней форме самой жизни со всеми ее содержаниями. Весь вопрос в том, может ли религиозный человек ощутить саму жизнь — в покое и напряжении, мире и глубине, счастья и борьбе — как *метафизическую ценность*? Ощутить настолько, что он сможет как бы развернуться и поставить жизнь на место трансцендентного содержания религии.

Тут есть существенное отличие от приходящего на ум выражения Шлейермахера, для которого ничто не должно делаться из религии, но все с религией. Если все жизненные содержания должны осуществляться «с религией», то религия остается все-таки чем-то для них внешним. Фактически, она неразрывно связана со всяким мышлением, действием, чувствованием, тогда



как они могут, в принципе, существовать и без нее, ничуть от этого не изменяясь. Рационалист, однако, не просто сопровождает свои чувства и воления рассудочными размышлениями — рассудочность изначально выступает как несущая функция, определяющая род душевных событий. Точно так же проблема религиозного положения найдет свое решение, если люди станут жить религиозной жизнью, т.е. она не просто будет протекать «с религией», но самое ее течение будет религиозным. Не говоря уж о таком происхождении «из» религии, где жизнь сначала смотрит на внешний для нее объект, даже если это истинный продукт внутренних религиозных процессов, он все же всегда подлежит критике. Только изначально религиозное бытие столь же мало доступно критике, как бытие вообще — в отличие от представлений веры и науки, подлежащих критическому вопрошанию.

В этом вся судьба религиозного человека: если предметы религиозного чаяния — не только исторические, но «предметы» вообще — уже ничего этому стремлению не предлагают, идет ли речь о модернизации или реакции, то не даст ли ему чувство достижения глубочайшего смысла его жизни религиозное преобразование бытия в целом? Этот, так сказать, метафизический квант уже не станет питать трансцендентные предметы, но возвращает жизни значимость ее бытия. Такое отвержение всякой догмы не имеет ничего общего с религиозным «либерализмом», поскольку последний все еще связывает религиозную сущность с содержаниями, но просто оставляет право на личностно свободный выбор между ними.

Для развития религии в этом направлении имеется то препятствие, что оно открыто лишь специфически религиозным натурам. Для них вся эта проблематика вообще не представляет никакой опасности. Они могут испытывать сомнение, беспокойство, искушение, отречение, но религиозная натура верна своему делу, ибо для нее это означает лишь то, что она верна самой себе. В самоосмыслении она обнаруживает такие глубины бытия, что ей даже нет нужды именовать их Богом. Иные из величайших религиозных мистиков отличались поэтому удивительным равнодушием к содержанию веры. Даже при самой страстной преданности религиозной натуре такому содержанию, критическое отрицание его «истины» будет иметь своим следствием либо замену ее какой-то иной, либо отчаяние, либо фанатичное иконоборчество — с прежней энергией будет жить та же религиозность, просто поменяются знаки. Религиозная натура никогда не знает пустоты, ибо полнота пребывает в ней самой.

У меня здесь нет никаких сомнений — религиозная нужда нашего времени религиозную натуру не затрагивает, она касается людей с отдельными религиозными элементами, людей, которые *нуждаются* в религии, поскольку не обладают ею в своем бытии. Они болезненно обнаружили чувствительный провал в своем существовании. Как раз то, что именно нерелигиозным людям в наибольшей мере требуется религия, — в историческом смысле веры в трансцендентную реальность — снимает парадоксальность аналогии с этикой. Целиком и инстинктивно нравственной душе не нужно формулы нравственного закона, выступающего для нее как внешний императив. Только у искушаемых, нечистых, колеблющихся или падших обособляется собственно нравственное сознание. Оно становится должествованием, тогда как для совершенно нравственного человека долг является неотъемлемой частью его бытия. В случае религии это будет звучать так: кто не имеет Бога в себе, тот должен иметь его вовне. Глубоко религиозные люди исторических вероисповеданий имели его и внутри, и вовне себя. У гениальных и творческих личностей внутренняя религиозность была столь мощной и всеохватывающей, что им не хватало всей жизни — всякая форма их жизни выходила за пределы своих возможных содержаний к сверх-жизни; религиозное бытие переполняло их страстью, которая выплескивалась в бесконечность, чтобы оттуда снова вернуться к себе. Поэтому они не считали своими собственными широту и глубину души, блаженство или отчаяние.

Но подавляющее большинство людей находит божество перед собою как объективную реальность. Только она в большинстве случаев способна призвать к действительности и к действию их связанные и полусонные религиозные энергии. Когда критика покушается на Бога, то религиозные натуры сохраняют не только источник происхождения Бога, но и те метафизические ценности, которые им представлены; но для прочих потеря Бога означает и утрату всего остального, ибо массе «объективное» требуется совсем в ином смысле, чем интенсивно и творчески живущему индивиду. Гигантский знак вопроса, поставленный настоящим положением, таков: может ли религиозность *среднего типа* совершить поворот от субстанции божественных небес и трансцендентности «фактов» к религиозному преображению самой жизни в ее внутренней фактичности, к тому, что на языке философии можно обозначить как самосознание метафизического значения нашей экзистенции. Такой поворот предполагает, что внемирские чаяния и самоот-

дача, блаженство и самоотверженность, справедливость и милосердие уже не составляют высящегося над жизнью измерения, но обнаруживаются как ее глубинное измерение.

Помогут ли надолго все попытки замкнуть религиозные ценности в реальностях исторической веры, чтобы их тем самым законсервировать? Это пытаются сделать, встав на путь кантовского морализаторства, выжимая из непременности этического требования охрану для мира религиозной веры. Это пытаются делать и на путях мистики, которая заводит религиозные предметы в такой непроглядный мрак, что становится невозможным доказательство их небытия, которое, по мановению руки, оборачивается доказательством их бытия. Пытаются сделать это средствами католицизма, простирающего свою гигантскую организацию между индивидом и священными предметами, так что прочная реальность последних зависит от организации, которая только и делает их доступными, а у индивида исчезает всякая ответственность за решение вопроса об их истинности.

Но имеется и путь духа, который минуя все эти средства и опосредствования ставит суровый вопрос о бытии или небытии содержания веры. По отношению к историческим религиям, да и ко всем религиям вообще, ответ здесь звучит так: трансцендентное начало, противостоящее миру божественное — оно несомненно. Однако столь же несомненными являются энергии, которые возвели это трансцендентное строение. Эти энергии не втянуты в их преходящесть, и судьба религии подошла к радикальному повороту. Этим энергиям он сулит иную форму деятельности и осуществления, чем творение трансцендентных построений и отношений к ним, а религиозному бытию души вновь вернет метафизическую ценность, которую она на время отпустила от себя, но которая живет внутри них как самая жизнь души.

# Указатель имен

Августин Блаженный Аврелий	116
Ангелиус Силезиус (Иоганн Шеффлер)	511
Анджелико (Фра Джованни да Фьезоле, Беато Анджелико)	429
Аристотель	234, 258
Байрон Джордж Гордон	260
Бах Иоганн Себастьян	365
Бериш Эрнст Вольфганг	303
Бергсон Анри	515
Бетховен Людвиг ван	242, 318, 345, 365, 368, 503
Боттичелли Сандро	413
Брион Фридерика	318, 329, 331
Бруно Джордано	12, 539
Буассере Сульпис	349
Буфф Лотта	см. Кестнер Ш.
Ван Гог Винсент	504
Веласкес Диего	284
Виланд Кристофор Мартин	231
Винкельман Иоганн Иоахим	251, 391
Вольф Фридрих Август	208
Вульпиус (Гёте) Христиана	330, 333
Галилей Галилео	381
Галлер (Халлер) Альбрехт фон	387, 388
Гегель Георг	
Вильгельм Фридрих	12, 16
Гёльдерлин Иоганн	
Христиан Фридрих	366

Гельмгольц Герман	22, 397
Людвиг Фердинанд	525
Генрих, прусский принц	422, 423, 540
Гераклит Эфесский	231, 326
Гердер Иоганн Готфрид	117, 118, 155, 158, 159, 161-193, 195-197, 199, 200, 202-208, 210-226, 228-242, 244, 245, 247-254, 256-268, 270-275, 277-291, 294-296, 298-305, 307, 308, 310-312, 314-321, 323-326, 328-333, 337-342, 344, 345, 347-355, 357-367, 370-379, 382-409, 431, 540
Гиберти Лоренцо	415
Гиппократ	179
Гомер	218, 397
Григорий Нисский	615
Гумбольдт Александр фон	200
Данте Алигьери	285, 365, 540
Декарт Рене	16, 47, 64, 381
Джорджоне (Джорджо Барбарелли да Кастельфранко)	428
Джотто ди Бондоне	540
Дильтей Вильгельм	515
Донателло (Донато ди Никколо ди Бетто Барди)	415
Евклид	22
Жан Поль (Иоганн Пауль Фридрих Рихтер)	366
Зиммель Георг	515, 516
Кант Иммануил	7-13, 16-18, 20-41, 43-51, 54-58, 60, 62-70, 72-82, 84, 85,

	87-91, 94-119, 121, 123-133, 135, 136, 138-148, 150-157, 206, 220, 247, 250, 297, 338, 382, 385-389, 392-396, 398- 402, 404, 405, 408, 455, 530, 531, 539, 612, 613, 653, 656
Карл-Август, герцог Саксен-Веймарский	231, 328
Карлейль Томас	402
Кестнер Иоганн Георг	328, 339, 359
Кестнер (урожд. Буфф)	
Шарлотта, «Лотта»	321, 325, 328, 331, 359
Киприан, епископ	576
Клейст Генрих фон	366
Клопшток Фридрих Готлиб	404
Кнебель Карл Людвиг	348
Колонна Виттория	322/323, 427
Коперник Николай	381-441
Ларошфуко Франсуа де	304
Левецов Ульрика фон	325, 329
Лейбниц Готфрид Вильгельм	331, 539
Леонардо да Винчи	331, 396
Лессинг Готхольд Эфраим	251
Линней Карл	225
Марк Аврелий	12
Маркс Карл	467, 483, 515
Микеланджело Буанарроти	168, 345, 368, 414-423, 425, 427-432, 540
Мориц Карл Филипп	213
Мориц Саксонский	518
Мюллер Иоганнес Петер	169
Мюллер Фридрих фон	330
Наполеон Бонапарт	405
Ницше Фридрих	156, 320, 404, 429, 431, 433- 444, 492, 498, 499, 515
Новалис (Фридрих фон Харденберг)	116

Ньютон Исаак	212
Парменид	637
Пастернак Борис Леонидович	347
Платон	12, 35, 66, 68, 437, 539
Плотин	12
Погвиш Оттилия Вильгельмина	
Эрнестина Генриетта	321
Рафаэль Санти	168, 252, 290, 320
Рембрандт Харменс ван Рейн	175, 242, 345, 368, 414, 415
Рёскин Джон	472, 473
Роден Огюст	428
Рубенс Питер Пауль	428
Руссо Жан Жак	338, 362, 435, 498
Сен-Симон Клод	
Анри де Рувруа	193
Синьорелли Лука	414, 415
Сократ	539, 635
Спиноза Бенедикт	12, 69, 105, 217, 230, 328, 412, 539, 609, 648
Тициан (Тициано Вечеллио)	369, 428
Уистлер Джеймс Э.М.-Н.	540
Фейербах Людвиг Андреас	247, 656
Фидий	540
Фихте Иоганн Готлиб	12, 292
Фома Аквинский	539
Фра Анджелико	см. Анджелико
Франциск Ассизский	12, 116
Фридрих II Великий	150, 375, 524-526
Халс (Гальс) Франс	368
Ходлер Фердинанд	428
Цинцендорф Николаус Людвиг	116

Шапошников Б.П.	163, 194
Шекспир Уильям	163, 236, 285-289, 291, 359, 365
Шеллинг Фридрих Вильгельм	203, 540
Шёнеман Анна Элизабет, «Лили»	318, 329, 331
Шефтсбери Антони Эшли Купер	211
Шиллер Фридрих	98, 99, 143, 162-164, 171, 211, 281, 302, 389, 392, 394
Шлейермахер Фридрих	155, 404, 658
Шопенгауэр Артур	12, 69, 143, 216, 441, 444, 498, 515
Штейн Шарлотта фон	231, 245, 250, 306, 322, 323, 329-332, 336
Штольберг Августа фон	359
Штольберг Фридрих	
Леопольд фон	231
Шуберт Франц	419
Шуман Роберт	315
Эккерман Иоганн Петер	169, 326, 377, 386, 406, 407
Эмпедокл	194, 390
Эпикур	12
Якоби Фридрих Генрих	187, 191



# От редакции

Том 1 подготовлен на основе следующих изданий Г.Зиммеля (в соответствии с «Содержанием»):

## I

Kant. Sechzehn Vorlesungen gehalten an der Berliner Universität. 2 Aufl., 1905

Goethe. 1913

Kant und Goethe. Zur Geschichte der modernen Weltanschauung. 1906

Michelangelo/ Philosophische Kultur. 3. Aufl. 1923

Friedrich Nietzsche. Eine moralphilosophische Silhouette. 1896

Der Begriff und die Tragödie der Kultur// Philosophische Kultur. 1923

Vom Wesen der Kultur// Brücke und Tür. Essays. 1957; см.

также: Das Individuum und die Freiheit. Essais. 1984

Wandel der Kulturformen. Ibidem

Die Krisis der Kultur// Das individuelle Gesetz. 1987

Der Konflikt der modernen Kultur: ein Vortrag. 3. Aufl. 1926

Das Problem der historischen Zeit// Brücke und Tür. 1957

Die Probleme der Geschichtsphilosophie// Das individuelle Gesetz. 1987

Beiträge zur Philosophie der Geschichte// Ibidem

Über Geschichte der Philosophie// Brücke und Tür. 1957

## II

Die Religion. 1906; 1912

Beiträge zur Erkenntnistheorie der Religion// Brücke und Tür. 1957

Zur Soziologie der Religion// Neue deutsche Rundschau (Freie Bühne), 9. Jg. Erstes u. zweites Quart.

Die Persönlichkeit Gottes. Ein philosophischer Versuch.//  
Philosophische Kultur. 3. Aufl. 1923  
Das Problem der religiöser Lage//Ibidem

Впервые на русский язык переведены работы:

«Кант. Шестнадцать лекций, прочитанных в Берлинском университете», «О сущности культуры», «Изменение форм культуры», «Кризис культуры», «Проблема исторического времени», «Проблемы философии истории», «Об истории философии», «К социологии религии», «Личность Бога», «Проблема религиозного положения».

Работы «Гёте», «Микеланджело», «Понятие и трагедия культуры», «Конфликт современной культуры», «Религия», «К вопросу о гносеологических истоках религии», ранее публиковавшиеся отдельными изданиями или в русской периодике, публикуются в новых переводах.

В том вошли ранее публиковавшиеся переводы работ «Кант и Гёте», «Фридрих Ницше».

Имена переводчиков указаны в «Содержании».

# Содержание

## **Философия культуры**

### **Кант. 16 лекций, прочитанных**

<b>в Берлинском университете. Перевод М.И. Левиной .....</b>	<b>7</b>
Предисловие .....	7
Лекция 1 .....	8
Лекция 2 .....	16
Лекция 3 .....	23
Лекция 4 .....	32
Лекция 5 .....	40
Лекция 6 .....	49
Лекция 7 .....	58
Лекция 8 .....	72
Лекция 9 .....	83
Лекция 10 .....	92
Лекция 11 .....	101
Лекция 12 .....	110
Лекция 13 .....	119
Лекция 14 .....	127
Лекция 15 .....	135
Лекция 16 .....	148

<b>Гете. Перевод М.И. Левиной .....</b>	<b>158</b>
Предисловие .....	158
Глава I. Жизнь и творчество .....	160
Глава II. Истина .....	175
Глава III. Единство элементов мира .....	200
Глава IV. Разъединенность элементов мира .....	239
Глава V. Индивидуализм .....	277
Глава VI. Склонность отдавать себе отчет; преодоление .....	301
Глава VII. Любовь .....	320
Глава VIII. Развитие .....	334

<b>Кант и Гёте. К истории современного</b>	
<b>мировоззрения. Перевод С.Л. Франка .....</b>	<b>380</b>

<b>Микеланджело. Перевод М.И. Левиной .....</b>	<b>411</b>
---	------------

<b>Фридрих Ницше. Этико-философский силуэт.</b>	
<b>Перевод Н.Южина .....</b>	<b>433</b>

• <b>Понятие и трагедия культуры. Перевод И.И. Маханькова .....</b>	<b>445</b>
• <b>О сущности культуры. Перевод А.М. Руткевича .....</b>	<b>475</b>
• <b>Изменение форм культуры. Перевод А.М. Руткевича .....</b>	<b>483</b>
• <b>Кризис культуры. Перевод М.И. Левиной .....</b>	<b>489</b>
• <b>Конфликт современной культуры. Перевод Г.А. Шевченко.</b>	

<b>Примечания Л.Г. Ионина .....</b>	<b>494</b>
-------------------------------------	------------

<b>Проблема исторического времени. Перевод А.М. Руткевича .....</b>	<b>517</b>
---	------------

<b>Проблемы философии истории. Перевод М.И. Левиной .....</b>	<b>530</b>
<b>К вопросу о философии истории. Перевод М.И. Левиной .....</b>	<b>532</b>
<b>Об истории философии. Из вводной лекции.</b>	
<i>Перевод А.М. Руткевича .....</i>	<b>538</b>
 <b>Социология религии</b>	
<b>Религия. Социально-психологический этюд.</b>	
<i>Перевод А.В. Дранова .....</i>	<b>545</b>
Глава I .....	<b>545</b>
Глава II .....	<b>558</b>
Глава III .....	<b>567</b>
Глава IV .....	<b>581</b>
Глава V .....	<b>595</b>
<b>К вопросу о гносеологических истоках религии.</b>	
<i>Перевод А.В. Дранова .....</i>	<b>606</b>
<b>К социологии религии. Перевод и примечания А.Ф. Филиппова ....</b>	<b>618</b>
<b>Личность Бога. Перевод А.М. Руткевича .....</b>	<b>636</b>
<b>Проблема религиозного положения. Перевод А.М. Руткевича ...</b>	<b>651</b>
 <b>Указатель имен. Составитель Е.Н. Балашова .....</b>	<b>662</b>
<b>От редакции .....</b>	<b>667</b>

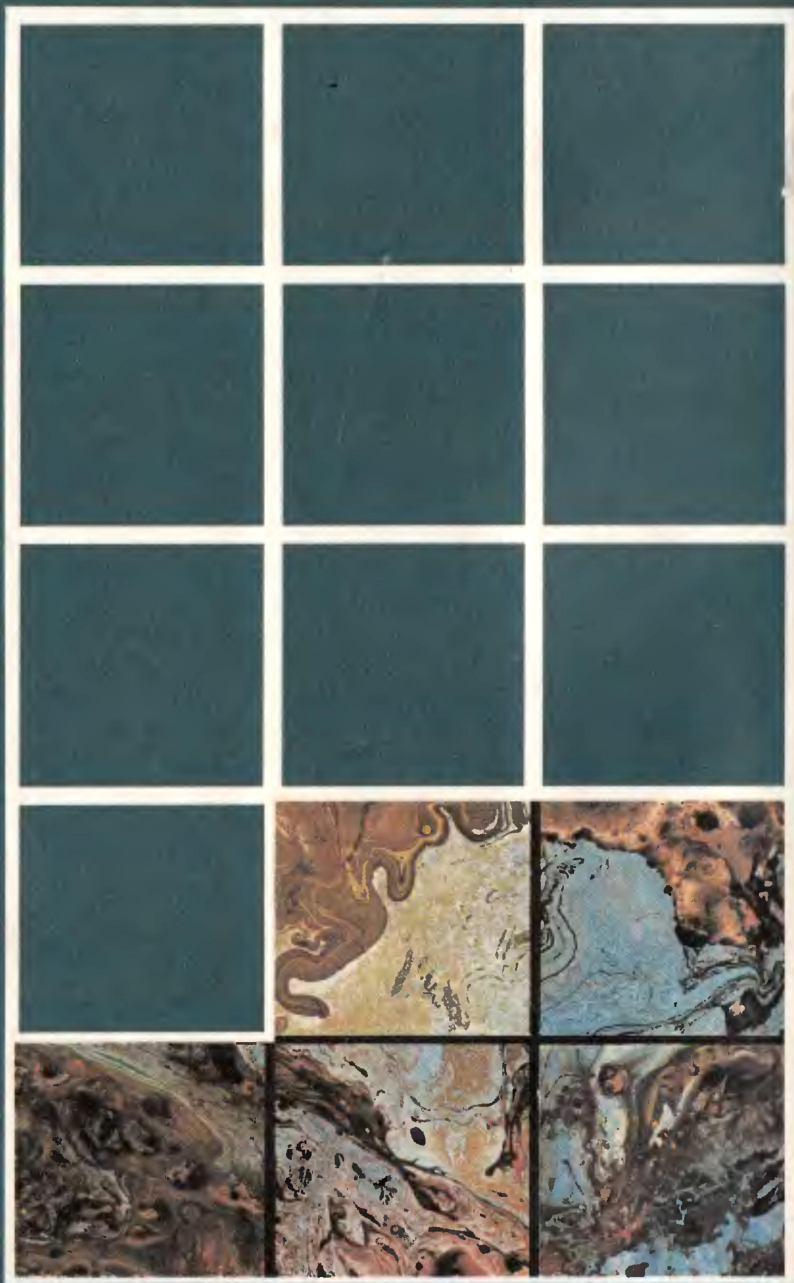
**Георг Зиммель.  
Избранное. Том 1.  
Философия культуры**

Редактор: Е.Н. Балашова  
Технический редактор: О.Б.Резчикова  
Корректоры: Н.С. Сотникова, Н.И. Кузьменко,  
В.И. Чеботарева  
Компьютерная верстка: Ю.В. Балабанов

Лицензия ЛР № 020673, выдана 28.10.92  
Подписано в печать 28.12.95 Гарнитура Ариал  
Формат 84x108/32 Бумага офсетная  
Печать офсетная Печ. л. 21 Уч.-изд. л. 41,8  
Зак. № 2066 Тираж 5000

---

Издательство «Юрист»  
107005, Москва, ул. Энгельса, 3/5, стр. 6.  
Отпечатано с оригинал-макета  
в типографии «Новости»  
107005, Москва, ул. Ф. Энгельса, 46



1

Георг Зиммель

# Георг Зиммель

Избранное  
Том первый  
Философия культуры





Георг  
Зиммель

Георг Зиммель

I

**Георг Зиммель (1858-1918) — немецкий философ и социолог, один из представителей философии жизни и философии культуры.**

**Культуру Зиммель трактует как утонченную, исполненную разума форму жизни, результат духовной и практической деятельности.**

**Культурная эволюция, согласно Г. Зиммелю, представляет бесконечный процесс возрастания ценностного содержания жизни.**

**Многочисленные идейные течения и движения в рамках каждой из культурных эпох неуловимым образом сходятся к какой-либо одной идее, воплощающей в себе наиболее полно дух эпохи. Зиммель назвал такую идею «центральной точкой всей системы мира».**

**Общая схема развития культуры — это бесконечное порождение жизнью новых культурных форм, которые окостеневают, становясь тормозом ее (жизни) дальнейшего развития, а потому «сносятся» ею и заменяются новыми формами, обреченными пережить ту же судьбу. В этом движении воплощается целый ряд конфликтов: содержания и формы, души и духа, субъективной и объективной культур. В осознании неизбывности этих конфликтов состоит трагедия культуры.**

**Характерной чертой современного ему этапа развития культуры Зиммель считал борьбу жизни против принципа формы вообще, т.е. против культуры как таковой. Раскрытие и критика Зиммелем культуры современного ему общества представляет особый интерес.**



**В серии «Лики культуры»  
представлены труды  
виднейших философов,  
культурологов и социологов,  
входящие в сокровищницу  
мировой культурологической  
мысли.**

**Переводы работ М. Вебера,  
Э. Трёльча, К. Манхейма,  
Г. Зиммеля, П. Тиллиха,  
Р. Бенедикт служат  
восстановлению  
разорванных связей,  
построению целостной  
картины мира, возрождению  
духа российской культуры с  
ее всемирной отзывчивостью  
и открытостью.**

**Книги серии рассчитаны  
на широкие круги  
гуманитарной интеллигенции,  
учащихся вузов, гимназий,  
школ, лицеев.**