

Серия «СДВИГ ПАРАДИГМЫ» 

Георг Зиммель

Избранные работы





Серия «СДВИГ ПАРАДИГМЫ»

Георг Зиммель

ИЗБРАННЫЕ РАБОТЫ

Перевод с немецкого

Киев
Ника-Центр
2006

ББК 71.0
З-62

Редактор А. Юдин

Составление А. Жаровского

Георг Зиммель (1858–1918) – немецкий философ и социолог, представитель философии жизни, прямо или опосредованно оказавший влияние на развитие философии и социологии XX в. Рассматривая историю культуры сквозь призму конфликта между жизнью и культурой, Зиммель предложил оригинальную интерпретацию, по сути, главной проблемы эпохи модерна, что дало основание Ю.Хабермасу назвать его «философствующим диагностом своего времени». Непреходящим достоинством работ Зиммеля является эссеистическая выразительность их стиля.

Книга рассчитана на широкий круг читателей.

ISBN 966-521-295-8 Серия «СДВИГ ПАРАДИГМЫ»

ISBN 966-521-392-X Издательство «Ника-Центр»

SBN 966-521-392-X



© Составление. А. Жаровский, 2006

© Оригинал-макет. Издательство «Ника-Центр», 2006

© Серия «СДВИГ ПАРАДИГМЫ». Издательство «Ника-Центр», 2001

Георг Зиммель: почему он не стал философским классиком?

Философ и социолог Георг Зиммель родился 1 марта 1858 г. в Берлине. Закончил философский факультет Берлинского университета. В 1881 г. получил докторскую степень по философии за диссертацию о Канте. Название диссертации: «Сущность материи согласно физической монадологии Канта». В 1885 г. становится приват-доцентом, а в 1901 г. — внештатным профессором Берлинского университета. Читал курсы логики, истории философии, метафизики, этики, философии религии, философии искусства, социальной психологии, социологии, а также спецкурсы по Канту, Шопенгауэру, Дарвину. Несмотря на успешную преподавательскую и научную деятельность, европейскую известность, лишь в 1914 г. он был приглашен в Страсбург на должность ординарного профессора. При жизни издал 25 книг и 180 статей. Умер 26 сентября 1918 г.

За Георгом Зиммелем закрепилась репутация философа, который не дотянул до того, чтобы стать классиком. Его влияние на современную философию, социологию, а также на гуманитарные науки, скажем, литературоведение, глубоко и обширно, однако в значительной степени, как заметил Юрген Хабермас, анонимно. Среди выдающихся философов, на которых оказал влияние Зиммель, можно назвать Блоха, Бубера, Лукача, Хайдеггера, Сартра и др., а если вспомнить и социологов, то список получится очень длинным*. Идеи Зиммеля восприняты многими, но именно как отдельные идеи, и, будучи воспринятыми, они поменяли свою понятийную оболочку. Зиммель не создал системы понятий, которая позволила бы закрепить его подход, дать толчок для формирования направления, школы. Общим местом стало указание на эссеизм и фрагментарность зиммелевского стиля. Не будет большим парадоксом утверждать, что у Зиммеля стиль вместо метода, или по крайней мере стиль компенсирует недостаточную четкость метода. Наконец, главная по-

* Михаэль Л. Георг Зиммель: контуры его мышления // Зиммель Г. Избранное. — Т. 2. — М., 1996.

нятийная матрица Зиммеля «жизнь – форма», в которой сведены воедино его главные метафизические и социологические интуиции – понимание действительности как процесса дифференциации жизни, отлагающейся в формах культуры, которые затем начинают ее стеснять и отбрасываются, заменяясь новыми формами, – понятийная матрица, бывшая эвристическим стимулом в истолковании всех тем и проблем культурной действительности, позволившая ему, по выражению того же Хабермаса, стать «диагностом времени», никем не была принята в ее зиммелевском варианте. Иными словами, философия жизни Зиммеля оказалась востребованной по частям, в своих конкретных наработках, но не как таковая в ее целом, не в ее основной концепции.

Если оставить в стороне биографические обстоятельства, то главная причина здесь, на мой взгляд, – в способе выражения. Имеется в виду не только стиль изложения и даже не способ представления теории. Проблема шире. Философию позднего Зиммеля, сам способ его мировосприятия принято характеризовать такими терминами, как «эссеизм», «фрагментарность», «эстетизм», «субъективизм», «аристократизм» и «романтизм»*. Я бы хотел несколько сместить акцент. Дело в философском языке, точнее, в некоторой его неадекватности и вынужденной компенсации эстетическими средствами.

Зиммель – философ переходной эпохи как в жизни европейской культуры в целом, так и уже – в философии. Вторая половина XIX – начало XX в. – это эпоха утраты ценностного центра в культуре, усиления культурной дифференциации, даже наслаждения центробежными процессами в культуре, потери единого стиля в искусстве, переноса ценностного акцента с общезначимого на индивидуальное. Нельзя не согласиться с указанием Д.Фризби на то, что фрагментарный характер теории Зиммеля соответствовал разорванному, фрагментарному характеру самой анализируемой эпохи «модерна»**. Те же процессы происходят и в философии. Если в первой трети XIX в. философия имела единый центр – фигура Гегеля, осуществившего спекулятивными средствами грандиозный философско-теологический синтез, служила олицетворением философии как таковой, – то начиная с 40-х гг. вырастает множество

* Ионин Л. Зиммель: жизнь и философия // Там же. – С.559.

** См.: Филиппов А.Ф. Обоснование теоретической социологии: Введение в концепцию Георга Зиммеля // Там же. – С.588.

философий, зачастую несогласных друг с другом ни в вопросе предмета, ни в вопросе метода и функции философии, а порой отрицающих философию как таковую. Старогегельянцы или неокантианцы смотрят в прошлое и желают выступать хранителями традиций, пытаются сохранить спекулятивный метод либо метод логического конструирования. Позитивизм стремится спасти философию как универсальное знание, укрепив ее на каком-то эмпирическом фундаменте, и обычно впадает в психологизм. Интуитивизм и феноменология углубляются в анализ переживания, но при этом первый держится за рудименты спекулятивного философствования, тогда как последняя, последовательно преодолевая и психологизм, и спекулятивность, предлагает метод интуитивного описания очевидностей сознания. Наконец, свободные от институционального закрепления младогегельянцы, Кьеркегор и особенно Ницше превращают философию и институционально и по существу в писательство. Наиболее радикальны в своей деструкции философии Маркс и Ницше, провозглашающие необходимость перехода к практике – политического изменения мира или индивидуального самопреобразования человека. Они же выдвинули и два полярно противоположных предложения относительно предмета и метода философии: первый – социум и научный анализ социальных феноменов, второй – индивид и литература. Философия Зиммеля интересна именно как попытка соединить социологию и индивидуализм, она пытается одновременно держать в поле зрения и социальные формы, и индивидуальность. Заимствованное у Бергсона понятие жизни и послужило попытке понятийного синтеза этих двух далеко отстоящих реальностей. Однако понятие жизни спекулятивно, оно не предполагает никакого методического контроля за его содержанием, и именно благодаря отсутствию этого методического контроля за его пределами Зиммелю и удается соединить индивидуальность и социум в одной категории, которая тут же распадается у него на жизнь и форму, точнее, формы, порождаемые жизнью и ей противостоящие, – распадается, чтобы уже никогда не совпасть, каковое противостояние Зиммель и назвал конфликтом и трагедией культуры. Понятие жизни не указывает на отчетливый предмет, а потому – для философской мысли, прошедшей школу позитивизма, – бессмысленно, в лучшем случае туманно. Именно этот спекулятивный, с одной стороны, и фрагментарный, эссеистический характер философских текстов Зиммеля, с другой, необходимо дополняющие друг друга, и являются основной причиной того, что, как удачно опреде-

лил Хабермас, «Зиммель нам сегодня странным образом одновременно далек и близок»*.

Из приведенных выше рассуждений следует, что за указанным конфликтом стоит оппозиция индивида и социума. И если иметь в виду эту подмену, то зиммелевские тексты сохраняют и сегодня свою философскую остроту и актуальность.

Несомненная заслуга Зиммеля в том, что, оставаясь философом эпохи, склонной к умозрительности, он в то же время был одним из первых (если не первым), кто обратил внимание философии на живую практику социальной и культурной жизни. Противоположность индивида и социума никогда не превращается у него в мертвую оппозицию (разве что в эстетизированном варианте как трагедия культуры). Понятие жизни, спекулятивное по форме, при этом анти-субстанциалистское по существу, так как Зиммель всегда берет индивида в его взаимодействиях с социумом. Взаимодействие – это, пожалуй, основная категория зиммелевского мышления. Собственно, понятие жизни у него и означает социальное и культурное взаимодействие. Можно говорить о том, что философия жизни Зиммеля как раз была попыткой – еще раз повторюсь, удавшейся в деталях, в разработке конкретных тем, но не в целом, не в выработке философского языка, который бы определял парадигму нового философского мышления, – преодоления субстанциализма и субъект-объектного дуализма, свойственных классической философии, попыткой мыслить о действительности, опираясь не на что-то, стоящее вне ее, над нею, а на само ее течение, или, если употреблять его собственное излюбленное слово, на поток жизни.

Какой бы культурный или социальный феномен ни рассматривался, Зиммель всегда двигается сразу с двух сторон – и внутри индивида, и от социума или даже шире – от мира в целом. Возьмем, например, его теоретико-познавательный подход и понятие истины: «Итак, истина есть в какой-то мере отношение между жизнью человека и тотальностью мира, в которую он включатся; она есть истина не ради ее логического и лишь логически проверяемого содержания (которое именно только благодаря этому получает свое метафизическое обоснование), но потому, что мысль, подобно нашим физиологическим свойствам или нашему чувству, есть *бытие* человека, обладающее правильностью или неправильностью как реальным качеством, причиной или следствием всего его отношения к миру»

* Хабермас Ю. Зиммель как диагност времени // Там же. – С.548.

(«Гете»). Иными словами, истина у него перестает быть представлением и мыслится как отношение, но поскольку речь идет об отношении между *жизнью* человека и миром, это отношение получает временной оттенок, даже временную протяженность, становится *процессом*. Естественно, что и субъект при таком холистском подходе перестает быть только разумной способностью, теоретической конструкцией и превращается в целостного индивида (откуда один шаг до экзистенциализма, и этот шаг – терминологический): «Уже по одному этому не может быть сомнения, что субъект, несущий и определяющий так понятую истину, есть *весь* человек, не его изолированная *рассудочная* способность, но его *тотальность*, которою он как раз и сплетен с тотальностью действительности» (там же). В конечном счете субъект познания вырастает у него до размеров всего человечества как процессуального единства: «Познание как космическое событие прорывается здесь как поток из *единого* источника, сколько бы сосудов, многообразные формы которых он принимает, его ни заключало; это все тот же проникающий сквозь человечество жизненный процесс познания, несущий множество логически непримиримых содержаний» (там же). Разумеется, здесь речь не идет о консенсусе, «неограниченном сообществе исследователей»; формулировка Зиммеля слишком эстетизирована, даже не лишена мистического налета, а потому уступает в точности терминам, предложенным Пирсом и Ройсом, и гораздо дальше отстоит от современной консенсусной теории истины. Это сводит к минимуму ее операциональную ценность, но, проигрывая в определенности, она выигрывает в символической глубине. Художественное достоинство философского текста – также важный фактор его долговечности. (В споре о художественно-литературной природе философии, кажется, еще не поставлена последняя точка.) В этой связи нельзя не упомянуть и тот факт, что плодотворное влияние философии Зиммеля вышло за пределы философского и социологического цеха и дало всходы на литературной ниве, а именно в поэзии Р.М.Рильке*.

В силу рассмотрения всех проявлений действительности под углом взаимодействия субъективное у Зиммеля никогда не бывает только субъективным, а объективное – только объективным. В этом смысле его утверждения об объективности душевной и духовной жизни индивида, которые исходят из целостности сознательной

* См.: Engtl M.Nachwort // Rilke R.M.Mir zu Feier. – Frankfurt a. M. – Leipzig: Insel, 2000. – S.131 (выражаю благодарность Е.В.Волошук за указание на этот источник).

жизни последнего, предвосхищают не только экзистенциализм, но и гуманистически и экзистенциально ориентированную психологию: «Наши волевые представления – не только непосредственно практические, но и чисто идеальные, возникающие как простые желания, – имеют свою субстанцию в нашем реальном бытии. Даже самые мимолетные, вспыхивающие вожделения так же мало, как наши познавательные представления, являются свободно носящимися, беспочвенными образованиями; необходимость их возникновения – не просто психологическое сцепление, но наше бытие, реальная динамика нашего подготавливающегося действия и хватания образует их содержание».

Чрезвычайно плодотворным такой подход оказался для понимания искусства. Если в классической эстетике произведение искусства рассматривалось исходя из абстракций, т.е. как порождение уже абстрагированных рассудочно человеческих способностей, и главным образом с гносеологической точки зрения, то Зиммель, подходя к произведению искусства процессуально, видит в нем деятельность, специфическую жизненную активность *целостного индивида*. Пожалуй, именно Зиммелю принадлежит заслуга преодоления гносеологизма в эстетике, и можно утверждать, что не без его влияния возникла самая глубокая эстетическая теория современности – эстетика словесного творчества М.М.Бахтина (см. Приложение).

Уже устоялась мысль о том, что зиммелевское понимание культуры как процесса непрерывного порождения жизнью культурных и социальных форм явилось обобщением Марксовой идеи социальной дифференциации. С этим нельзя не согласиться, но, мне кажется, наряду с этой мыслью следует иметь в виду и другую. О чем бы конкретно ни шла речь у Зиммеля в свете противостояния жизни и порожденных ею форм, говоря о жизни, он, как правило, мыслит ее в ее индивидуальных проявлениях, не растворяет индивида – несмотря на тенденцию, подсказываемую избранной терминологией, – в потоке жизни или в социальных целостностях. Зиммель как социальный философ не перестает быть философом индивидуальности. Взаимодействие как основная категория мышления Зиммеля – и социальное взаимодействие, в частности, – не отменяет того, что индивид мыслится им именно как индивид – *в границах его индивидуального существования*. (Граница – одно из характерных зиммелевских понятий.) Это тонкое чувство границы вообще одновременно с пониманием ее как взаимодействия и позволило Зиммелю дать глубокое истолкование смерти как фактора, придающего форму че-

ловеческой жизни, причем формирующего ее не только извне, но и изнутри, в чем он, безусловно, является прямым предшественником экзистенциализма.

Однако при этом нельзя не отметить, что, перебрасывая мостик от индивида к социуму и, шире, к миру в целом, с одной стороны, понятие жизни в силу своей общности и нечеткости содержания препятствует дальнейшему анализу явлений, с другой. Недостаток большинства аналитических экскурсов Зиммеля заключается в том, что он всегда ограничивается в рассмотрении факта (будь то жизнь и творчество Гете, Микеланджело, Ван Гога или феномен религии*) подведением его под общие понятия своей философской концепции, говорит о специфическом для данного факта соотношении жизни и формы, но, как правило, пренебрегает феноменологией самого факта, не переходит от родовых к разработке видовых, более частных понятий, не строит теории предмета, а ограничивается более-менее художественным описанием. Спекулятивность и одновременно художественность философского языка Зиммеля при направленности его взгляда на конкретные явления живой действительности делают его одновременно современным и несовременным, придают его текстам непреходящую ценность и в то же время делают их архаичными, заставляют смотреть на них с некоторой снисходительностью.

Проклятие специализации, постигшее науку, не обошло стороной и философию. Современная философия – здесь снова приходится повториться – это скорее философии, каждая из которых занимается своим предметом, использует свой метод и зачастую не интересуется тем, что происходит в смежных областях. Общество, индивид в его заброшенности в бытие, познающий субъект как он проявляется в науке, язык, тексты и пр. – все это отдельные, хотя и смежные предметы философского анализа, которые соприкасаются на границах (зиммелевское словцо тут весьма кстати) своих областей, но никогда не оказываются на единой территории, в едином однородном, анализируемом с одних позиций пространстве. Вождь для позитивистов XIX в. синтез научного знания – нынче удел университетских учебников, где единый переплет – последний постмодернистский общий метод философии – пытается скрыть эклектизм содержания. В этом смысле философия Зиммеля уникаль-

* Соответственно в работах «Гете», «Микеланджело», «Конфликт современной культуры», «Религия. Социологический этюд».

на как попытка – в чем-то героическая – удержать в поле зрения всю действительность. Неудача была неизбежной, и статус несостоявшегося классика – плата за дерзость замысла. Не берусь судить, исчерпан ли эвристический потенциал философских идей Зиммеля для профессиональной философии и социологии, их анонимное и не анонимное влияние на современную мысль, но для любителей философии зиммелевские тексты, безусловно, остаются живой *литературой*.

В книгу включены работы Г.Зиммеля, публиковавшиеся в журнале «Логос» и выходившие отдельными изданиями в 10–20-х годах XX в. (см. библиографические ссылки в Приложении). При подготовке данного издания устаревшие лексические и грамматические обороты были приведены в соответствие с нормами современного русского языка. Имена собственные даны в принятом сегодня написании. Осуществлено литературное редактирование текста.

А. Юдин, канд. филол. наук

Индивидуальный закон

К истолкованию принципа этики

Для Канта понятия закона и всеобщности связаны между собой самоочевидным, логически необходимым образом. На этом покоится его толкование нравственных явлений. Ведь закон должен именно для любого конкретного индивида *обладать значимостью*, именно его *определять*; следовательно, он не может, в свою очередь, определяться им, но необходимо противостоит ему именно как нечто неиндивидуальное, общезначимое. Внутреннюю структуру этого типа мышления можно представить следующим образом.

В основе его лежит индивидуальный характер всякой душевной действительности, являющейся конкретной носителем практической ценности. Подобно тому как любой кусок материи по своему бытию абсолютно единственен (ибо пространство, которое он заполняет своим бытием, существует как *это* лишь один раз и лишь форма его может быть всеобщей, т.е. может разделяться с другими), точно так же и любое душевное бытие как таковое может существовать лишь однажды, хотя определения его и могут повторяться в других случаях душевного бытия: то обстоятельство, что целокупность мира по самому понятию своему существует лишь однажды, неизбежно повторяется в каждой ее части. Этот (более или менее ясный) взгляд, что все действительное в этом смысле индивидуально, побуждает к обратному утверждению: все индивидуальное только действительно; т.е. недействительное, долженствующее, идеальное не может быть индивидуальным, следовательно, необходимо должно быть всеобщим. Это, может быть, и правильно, но упомянутое обращение, логически не необходимое, этого еще не доказывает. «Никогда не велят никому того, чего он сам по себе уже необходимо хочет». Хотя мотив этот у Канта непосредственно касается только стремления к счастью, на самом деле, однако, он обосновывает всю его этику. Данная действительность не только как формальный факт существования, но также как качественное содержание не может быть одновременно предметом «веления», потому что это повело бы не только к бессмысленному удвоению мира (наподобие того,

которое Аристотель приписывает платоновскому учению об идеях), но также к бессмысленному отождествлению действительного и идеального, которое еще только должно стать действительным. Если все действительное индивидуально, то идеальное необходимо должно быть всеобщим, если все индивидуальное только действительно, то оно не может быть в одно и то же время сверхдействительным, не может быть идеальным требованием закона.

Это отношение между законом и всеобщностью получает свое подтверждение еще с другой стороны: здесь, правда, оно реализуется сначала в теоретическом и для этического отношения лишь символическом смысле. Содержание общего понятия, обозначающего конкретную вещь, включает в себя лишь некоторые части, стороны, определения вещи; очень многое другое, однако: всю индивидуальную конфигурацию, все то в вещи, что либо относится к другим понятиям, либо вообще невыразимо в понятии, понятие совершенно опускает из своего содержания. И все же – что именно и замечательно – понятие обладает значимостью для всей вещи, в ее целостности, для ее единства, включая все не затронутые понятием определения. Мыслить это можно только таким образом, что понятие есть как бы скелет, идеальная схема, к которой прирастают все эти индивидуальные части или определения, внутренняя форма, которая сцепляет и держит в себе все лежащие в объеме вещи элементы. Понятие не есть только логический минимум вещи, содержащий в себе те признаки, которыми во всяком случае должна отличаться вещь, чтобы упрочить за собой какое-нибудь определенное значение; но оно обладает также тем функциональным смыслом, в силу которого налагает определенную форму на все остальные элементы или, вернее, на всю совокупность реальных элементов вещи – форму, через которую могут циркулировать весьма разнообразные части действительности. Целокупности (индивидуальные вещи, стоящие под одним и тем же понятием) могут поэтому выглядеть весьма различно, но они все в равной мере подчинены одной и той же необходимости, предписывающей им какие-нибудь определенные связь и порядок, ограничение и развитие. Итак, каждый конкретный элемент в отдельности может определяться и приводиться в движение динамически или каким-нибудь внешним образом – тем, что они образуют вещь, относящуюся к какому-нибудь определенному понятию, на них этим именно понятием наложен закон, выражающий общую форму любого множества вещей, образующих в силу названной индивидуальности своих составных частей различные целокупности. С точки же зрения содержания только те части или

определения вещи, которые составляют ее логический минимум, т.е. образуют признаки ее общего понятия, обладают непосредственным, реальным (бытийным) отношением к понятию; ко всем остальным понятие это стоит не в конститутивном, но только в нормативном отношении; относительно них, и поэтому также относительно целокупности элементов, вещь *существует* не так, как понятие, но элементы эти должны лишь подчиняться идеальной форме, им выражаемой (или одной из многих форм, под которые как под понятия может быть подведена вещь), если они вообще должны составлять «вещь».

Итак, понятие обладает всеобщностью, поскольку оно есть формирующий или образующий вещь закон, проходящий сквозь все отдельные свои, в остальном произвольно рознящиеся между собой, осуществления. Возможно, что чувство совершенно неопределенной и общей связи между понятиями всеобщности и закона служит фундаментом для известных этических схем, долженствующих посредством отношения между индивидуальными и всеобщими факторами разрешить трудную проблему: откуда вообще получается долженствование? Если на долженствование не смотреть как на первичную, координированную с бытием категорию, если, напротив, в бытии видеть последний и единственный корень также и всех идеальных образований, то тогда, пожалуй, можно превратить долженствование как таковое со стороны его формы в следствие или, вернее, в выражение известных бытийных отношений эмпирического или метафизического рода. Так, например, над темной и недостаточной сферой эмпирических единичностей высится царство идей, содержащих в себе и излучающих из себя *подлинное* бытие; и это реальное отношение непосредственно означало долженствование, имело значение требования, обращенного к индивидуальной жизни, – требования выразить в себе всеобщую идею. Или: существует божественная сила, которая как объемлющая целый мир всеобщность возвышается над всем единичным, будь то как *ens perfectissimum** или как *substantia*, как начало творения или как *coincidentia oppositorum***. Поскольку она – место и источник всех ценностей, тогда как человек обладает способностью приближаться к ней или отпадать от нее, то из этого основного метафизического отношения не только вытекают определенные веления, или заповеди, но

* Совершеннейшая сущность (лат.). – Все примечания, не обозначенные пометой *Примеч. авт.*, принадлежат редактору.

** Совпадение противоположностей – логический термин (лат.).

им, так сказать, формально утверждается, что по отношению к безусловно всеобщему началу индивид вообще находится в положении долженствования. Или: индивид окружен обществом, в единстве которого парализовано все индивидуальное, тогда как, с другой стороны, жизнь этого общества проникает собою насквозь всякого индивида, оставляя ему лишь самостоятельность обладающего отдельным движением органического члена по отношению к единому телесному целому. Этим не только устанавливается тот или иной отдельный вид долга, но долженствование вообще есть лишь имя для практического аспекта, которым обладает для индивида это отношение. Итак, повсюду, где какое-нибудь конкретное единство является всеобщим по отношению к конкретному индивиду, где этот последний превышает, охватывается, питается первым, не утрачивая, однако, при этом своего специфического характера, способности к самопроизвольному и относительно целостному бытию, – во всех этих случаях долженствование выражает напряжение, существующее между обоими этими реальными факторами. Этим определяется не содержание долженствования, т.е. что именно должно быть, а лишь общая характеристика и положение существа, перед которым стоит двойное условие: быть индивидом и в то же время быть подчиненным всеобщему началу. Такому индивидуальному бытию имманентно существование для него закона (все равно какого содержания).

Все это, по-видимому, указывает на существование внутренней связи между всеобщностью как таковой и законом долженствования – связи, которую Кант усилил до логической необходимости, до утверждения, что индивидуальному (как только действительному) нет места в идеальном требовании и что это последнее поэтому может иметь лишь форму *всеобщего* закона. Но вся эта связь понятий тотчас же становится спорной, если только уяснить себе, что противоположность действительного и долженствующего, как бы радикальна она ни была, все же, подобно всякой противоположности, охватывает лишь некоторые *стороны* всего действительного и всего идеального человека; *целокупность* одного и целокупность другого вполне могут содержать общие элементы. В противном случае пришлось бы заключить: действительный человек дышит – следовательно, его противоположность, идеальный человек, не может дышать. Итак, не общий факт этой противоположности, но каждый раз особое исследование должно решать, какое определение действительного человека отменяется идеальным требованием и какое остается неизменным. Таким образом, сначала, по крайней мере, не

исключалась бы возможность того, что индивидуальность относится именно к тем определениям человека, которые могли бы быть общими как для его действительности, так и для его идеальности, несмотря на всю их принципиальную противоположность. Для Канта возможность эта отпадает, потому что закон требует всеобщности не только в силу противоположности своей к индивидуальности действительного, но как свое *логическое* качество. Из *понятия* закона *вытекает*, что всякий закон как таковой должен обладать безусловно всеобщей значимостью, что он никогда не может относиться только к одному субъекту или только к одной ситуации, привязанной к какому-нибудь одному определенному, другие места исключаящему месту качественного генерического временно-пространственного космоса. Индивидуальность не только как простое различие, но вообще как в себе существующее, вокруг себя самого вращающееся бытие здесь так же исключена, как и в носителе знания. Из понятия закона уже *потому* следует его всеобщность, что все этические веления и запреты должны вытекать из отдельных *содержаний*, самостоятельно существующих в своей отрешенной логичности.

И все-таки, как мне кажется, этой всеобщностью закона, этим принципиальным отрицанием его исключительной значимости только для одного индивида и через него — именно *всеобщность* закона недостаточно обеспечивается. Ибо, как ни парадоксально это звучит, всеобщность также есть нечто единичное (*Singularis*), поскольку ей еще противостоит индивидуальность. Если вообще существует возможность индивидуального закона, то признание значимости единственно за всеобщим не только не охватывает всех случаев, но означает крайнюю одностороннюю ограниченность. Но понятие закона должно преодолеть эту релятивистическую противоположность, оно должно быть абсолютно всеобщим, дабы быть в состоянии обитать на обоих полюсах. Его прикованность к антииндивидуалистической всеобщности показывает, что оно еще не достигло полной идеальности, полной отрешенности от *всякой* стоящей еще в противоположностях единичности.

Правда, можно было бы следующим образом попытаться восстановить адекватность всеобщего закона индивидуальному поступку: исходя из индивидуальной жизненной целостности поступка подыскать для всей массы его частичных содержаний, для всех его определений каждый раз соответствующий всеобщий закон; из совместного действия или взаимного уничтожения всех этих законов в результате получалось бы окончательное нормирование. Именно

формула категорического императива делает, по-видимому, вполне мыслимым такой полный охват индивидуального поступка, не опускающий ни одного его элемента. Мы имели бы тогда совершенную аналогию теоретической науке, для которой фактическое состояние какого-нибудь объекта всегда есть равнодействующая действий всех законов, обладающих значимостью для каждого из его отдельных определений. Против такого понимания, однако, было выставлено возражение, что всестороннего, полного определения даже простейшего реального объекта этим путем достичь невозможно, ибо каждый такой объект содержит столь необозримое множество свойств и отношений, что никакой доступный нам ряд понятий и, следовательно, законов не в состоянии исчерпать его, так что нам пришлось бы удовольствоваться односторонними, частичными определениями вещей, опускающими бесчисленное множество отношений. Прежде всего уже это возражение вполне применимо также и к попытке сложить нравственное требование, обращенное к какому-нибудь моменту жизни, из всеобщих законов, обладающих значимостью для каждого фактора этого момента в отдельности. Ибо даже в относительно простой жизненной ситуации факторов этих такое неисчислимо множество, что нет никакой возможности расположить их в ряд и подвести каждый из них под соответствующую всеобщую норму. Но, кроме того, и это гносеологическое соображение останавливается, как мне кажется, на полпути. Конечно, количество определений какой-нибудь реальности фактически до того велико, что всякая попытка закрепить без остатка в понятиях закона всю ее целокупность является тщетной; но все же *принципиально* количеству этих факторов целостной реальности могло бы соответствовать точно такое же количество понятий и законов. На самом же деле между действительностью и нашими понятиями существует *видовое* принципиальное различие, вследствие которого понятия никогда не могут догнать действительности. Определения реальной вещи обладают непрерывностью, текучей постепенностью взаимных переходов, потому наши точно очерченные понятия и их дальнейшее выражение (т.е. естественные законы) бессильны их схватить. Искусственный метод, стремящийся все же перебросить мост между обеими сферами, означает поэтому не только количественное упущение, но принципиальное изменение по виду и по форме. Чтобы овладеть в понятиях действительностью, мы должны (на основании неисследованного здесь права) уничтожить текучесть и непрерывные переходы в вещах и между ними, сгустить их в резко отграниченные множественности, должны непрерывное сделать

прерывным, повсюду запрудить бесконечный поток, текущий от ближайшего к дальнейшему.

Очевидно, что эта транспозиция реального особенно разрывает факторы его тогда, когда речь идет о логизировании и закономерном познании жизни. Ибо в силу того, что жизненная реальность представляется как один субъект, устойчиво пребывающий среди происходящих с ним изменений, изменения эти получают особую, совершенную непрерывность, так что определения единого в этом смысле существа являют такое обилие и близость взаимоотношений, которые, по-видимому, не встречаются в простых механизмах. Поэтому выхватывание и закрепление отдельных определений оказывается в высшей степени неадекватным форме реального органического бытия и бывания. Эта неадекватность может не смущать естествознание, быть может, потому, что его намерения и априорности направляются на самодовлеющее царство понятий и законов, удовлетворяющееся лишь символическим отношением к реальности. Но ввиду того, что этика стоит гораздо ближе к жизни в ее непосредственности, приведенная теоретическая аналогия обнаруживает также, как сущностная форма «всеобщего закона», постулирующего отдельное оторванное содержание, чужда сущностной форме жизни, которая ведь *должна* подчинить ему свою действительность; как мало даже самое обильное нагромождение таких законов может приблизиться к жизни во всей ее подвижности и многообразии – и это не из-за количественной недостаточности, но вследствие принципиального различия в форме обеих сфер.

Рассмотренная здесь точка зрения запутывается в узел рационализма вообще. Рационалистические предрассудки, примыкающие к закону противоречия, имеют следующую форму: предикаты возможных субъектов отрываются от них и выставляются как самостоятельные логические содержания. Между каждой парой этих предикатов констатируется противоречие, взаимное исключение друг друга – откуда и выводится затем, что субъект, причастный одному, не может обладать другим или, по закону исключенного третьего, необходимо должен обладать одним из двух. Но, как известно, вывод этот допустим лишь там, где речь идет о совершенно бесплодной противоположности чистого P и $\text{non-}P$. В случае, если обе стороны имеют положительный смысл, совершенно невозможно на основании их логического отношения решить, согласуются ли они в одном субъекте или взаимно исключаются, – выяснить это можно лишь из конкретного знания субъекта. Конечно, смертный и бессмертный суть противоположности; но исключение одного не утвер-

ждает еще значимости другого, если, например, речь идет о камне, который не есть ни то, ни другое. Конечно, жизнь и смерть суть противоположности; но мы затруднились бы выбрать между ними, если бы нам предстояло определить то состояние косности и неподвижности, в котором пребывают некоторые низшие организмы, не обнаруживающие уже абсолютно никаких симптомов жизни, но могущие быть снова возвращенными к жизни. Конечно, голубой и облачный суть исключаящие друг друга противоположности – когда речь идет о небе, но не о потолке, покрытом голубыми облаками дыма. Но спрашивая о значении оторванного от своего носителя поступка и в зависимости от полученного ответа оценивая отношение поступка к его носителю как правильное или неправильное, категорический императив совершает аналогичную ошибку. Поступок (ложь или искренность, благодеяние или жестокосердие и т.д.) он отделяет от его субъекта, обращается с ним как с логическим самодовлеющим содержанием, ставя вопрос о его безусловной допустимости или недопустимости; эта последняя определяется им в зависимости от того, что представляет собою поступок сам по себе (*an und für sich*), а не соответственно тому, что означает он на субъекте, на котором обнаруживается (*an dem sie haftet*). Намеченная нами, противоположная Кантовой точка зрения отнюдь не должна порождать иную оценку, отличающиеся по содержанию своему нормы; антагонизм касается прежде всего или принципиально только основоположения, узаконивающего отдельные нормы.

Безразличие закона по отношению к индивиду, для которого он обладает значимостью, происходит у Канта оттого, что для него вообще прототипом понятия закона служит естественнонаучный и правовой закон. В обеих этих областях «закон» обладает безусловной значимостью, индивидуальное образование, на которое он направляется, не может здесь не подчиняться ему, стать независимым от всеобщего источником определений. В естествознании – потому что закон означает здесь лишь формулирование фактического хода (все равно, где и как часто реализованного) отдельных единичных событий; в праве – потому что оно исходя из себя самого и ради социального порядка повелевает, как должно протекать отдельное действие. Категорический императив имеет, с одной стороны, логическую структуру естественного закона механического происхождения (на что Кант сам указывает), а с другой – структуру правовой нормы. Поэтому для него, по-видимому, не существует круга, грозящего всякому априорно-всеобщему моральному закону: закон должен предписывать мне поведение потому, что он обладает или мо-

жет обладать всеобщей значимостью, — но как могу я утверждать его всеобщую значимость, не зная заранее, что он также и для меня обладает значимостью, что он подходит и ко мне?

В этом, как мы знаем, состоит известная трудность силлогизма с общей большей посылкой. Как из того, что все люди смертны и что Кай — человек, могу я заключать, что Кай умрет, ведь большая посылка обладает значимостью лишь в том случае, если я уже с самого начала уверен в смертности также и Кая? В природе закон имманентен единичному факту, в ней нет противопоставленности обоих, благодаря чему мог бы возникнуть вопрос о том, подходит закон или нет. Правовой закон в свою очередь повелевает индивиду внешним образом, выставляя лишь объективно частичное требование и оставаясь принципиально безразличным к целостности субъектов, так что вопрос о том, подходит ли закон к индивиду, здесь вообще не поднимается, чем, конечно, не исключается неограниченная возможность того, что закон к нему не подходит. Но здесь уже, по-видимому, обнаруживается недостаточность, присущая «всеобщему закону» со стороны обоих его источников. Ибо этический закон не обладает ни принципиальной адекватностью частному случаю, подобно естественному закону, ни абсолютной противопоставленностью субъекту, подобно закону человеческому, но так как противопоставленность означает здесь вместе с тем самую теснейшую внутреннюю связанность, то теперь и возникает проблема соответствия. Если закон не подходит, он также не обладает значимостью. Поэтому «всеобщности» его и присущ указанный выше круг.

Мне кажется, однако, что требование всеобщности в рационалистической этике обнаруживает еще более глубокое обоснование. Подобно тому, как в теоретической области всеобщность познания означает лишь, что оно *объективно* истинно, точно так же и моральная всеобщность значимости и признания сводится к *предметному* значению и конфигурации жизненных содержаний. Под «объективным» я понимаю здесь, конечно, не соотносительность с каким-нибудь внешним объектом, а лишь то, что факторы этического поведения — импульсы и максимы, внутренние побуждения и чувствуемые следствия — фигурируют в качестве объективных, выражающих некое предметное содержание, элементов, из которых затем уже чисто логически следует обязательная для субъекта норма. Значение и отношение практических содержаний в своей идеальной отрешенности от индивида, в котором они реализованы, излучают нравственную необходимость определенных способов поведения. Поскольку это с логической необходимостью относится ко всякому, к кому

приложимы условия значимости, то представляется, по-видимому, оправданным вывод: если общезначимость закона непосредственно ощущается, представляется логически возможной или фактически существующей, то это признак того, что закон почерпал эту необходимость из объектных содержаний практического мира. Если на первый взгляд прикованность практического закона к возможной или действительной всеобщности представляется насильствием одного многими, нивелированием своеобразного типическим, то мне кажется, что в глубочайшем своем основании здесь нет никакой социальной или – как говорил о Канте Шлейермахер – политической мотивации; я вижу здесь лишь возведение условий и содержаний практической жизни в идеальную, выражаемую в абстрактных понятиях, самостоятельную сферу в совершенной отрешенности от их индивидуальных носителей, и логика морали развивается затем из них те формы (*Formung*), в которых содержания эти должны протекать.

Здесь, где нормирование посредством всеобщности обнаруживает свое подлинное значение: как *ratio cognoscendi** или как символ предметных отношений и санкций содержаний нашего поведения, – здесь кроется пункт, в котором наша морально-философская тенденция принципиально расходится с Кантовой. Закон всеобщ, потому что он следует из предметных содержаний практической ситуации; но для этого предметные содержания эти должны быть перенесены из формы переживания в форму самостоятельных понятий, благодаря которой они только и становятся возможными факторами логической дедукции. Намеченное различие не ограничивается областью этики, но проникает вообще принципы жизнезерцания. Так, например, всякая психология, так или иначе приводящая к механизму представлений, выхватывает из безостановочного, непрерывного «процесса представления» логически формулируемые содержания, кристаллизует их в своего рода самостоятельные сущности, в «представления», а затем уже из движений, столкновения, подъема и падения, соединений и разделений этих элементов, действующих как бы из себя, наделенных собственной самостоятельной силой, она пытается заново сложить, воссоздать живой поток психического процесса. Для иного – противоположного – понимания душевная жизнь есть непрерывный процесс, не допускающий резкого логического разделения на отграниченные, уединенные

* Основа познания (*лат.*).

друг от друга «представления», – все равно, как если бы из точек пытаться составить непрерывную линию или живой организм – из частей, на которые его разрезали.

Но и эти сравнения недостаточно еще выражают ту пропасть, которая разделяет оба эти понимания. Ибо механистическое понимание имеет дело с им самим созданными образованиями, не существующими вообще в подвижной психической реальности, с точно очерченными, идеально устойчивыми понятиями, именуемыми им отдельными представлениями. Это оказывается возможным только благодаря тому, что душевный процесс подводится под совершенно не присущую ему категорию отделяемых и делимых согласно логическим различиям содержаний. Даже говоря о непрерывном, стирающем всяческие границы переходе одних представлений в другие, механистическое понимание не достигает действительно адекватности описанному процессу. Ибо и в этом случае предполагается некое предварительное самостоятельное существование отдельных представлений, которое лишь впоследствии как бы смягчается тем, что представления вбираются в подвижность души и переносятся затем в проникающую их и тем только объединяющую динамику душевного потока. По-прежнему не получается постепенного нарастания индивидуального мира представлений из того единого творческого начала, из той еще таинственной для науки, но совершенно ясно чувствуемой творческой инстанции, что именуется нами словом «я». Заменяя текучесть и непрерывность душевного потока игрою «представлений», мы стараемся составить существование из того, что на самом деле есть лишь абстрагируемый от него продукт, приблизительно так, как если бы, объясняя чередование отраженных в зеркале образов, мы причину появившихся позднее отражений усматривали в предшествовавших им *отражениях*, а не в реальном процессе, породившем каждое из этих отражений в отдельности. Всякое данное содержание сознания выводится, таким образом, исключительно из предшествовавших содержаний, так сказать, из горизонтальной плоскости, в которой движутся представления, а не из тех глубин, откуда на самом деле вытекает представление как непрерывный жизненный процесс. Попытка объяснить живой и динамичный поток представления из механизма отдельных очерченных своим логическим содержанием представлений есть по методу своему такое же изнашивание жизни логикой, какое пытаются произвести над нею, например, физика и химия, желая синтезировать жизненные процессы из механики тех самых элементов, которые частными точками зрения этих наук предварительно выре-

заны из органической материи. Мы освободили ныне логику от тех искажений, которыми грозило ей постоянное вмешательство со стороны психологии. Но мы еще слишком мало обращаем внимания на аналогичные опасности, которые возникают для психологии от засилья логики. Выведение душевной жизни из механики «представлений», т.е. из содержаний сознания, гипостазированных в царство относительно самостоятельных существ, наделенных собственными силами и выражаемых логическим значением, представляется мне именно таким *логическим засильем*, вмешательством логической тенденции в принципиально чуждое ей царство психологической жизни.

Я оставляю в стороне вопрос, в какой мере картина душевной действительности, врисованная в чисто теоретическую плоскость, нуждается в подобном переоформлении. Но если сознавать, что она есть переоформление, то на ней тем самым обнаруживается то методическое дифференцирование, которое, на мой взгляд, приносит с собою этическая постановка вопроса. Из подлежащего нравственной оценке жизненного процесса можно выделить отдельные словесно обозначаемые элементы, образующие материал или предпосылки для обращенного к нашему поведению нравственного требования. Предположим, например, что перед нами кантовский случай безопасно присваиваемого денежного вклада, или ситуации, из которых вытекают заповеди Моисея, или сплетение социальных фактов со свойствами и притязаниями индивида, или отношения профессии, брака, религии, чреватые внутренними конфликтами между собою или с силами и желаниями, влекущими к идеалу личного развития. Требуемое этим материалом поведение всегда можно вычислить согласно категорическому императиву, или божественным заповедям, или Аристотелевой «середине», или высшему благу общественного развития. Но связывая свои содержания присущей ему своеобразной логикой, царство этих отдельных долженствований изымается тем самым из формы переживания и даже противопоставляется ей. Но только таким путем и устанавливается «всеобщий» закон. Пока отдельные жизненные моменты, побуждения и решения вплетены в единство некоего непрерывного существования, лишь в отношении к центру и потоку этого существования они обладают значением, лишь как дыхание такой индивидуальной жизни они вообще существуют. Чтобы сделаться материалом для выходящего за пределы индивида закона, они должны быть сначала вырваны из этой монополизировавшей их для себя связи. Ибо только став самостоятельными по отношению к этому индивиду, не питаясь более соками его

тела, могут они войти в другие сочетания и дать нормирующую форму для любого числа других индивидов. Что какой-нибудь человек лжет или жертвует собою ради убеждения, что он жестокосерд или, наоборот, благотворительствует, что он ведет распущенный или аскетический образ жизни, – все это в действительности каждый раз абсолютно вплетено в непрерывный поток его жизни; даже термин «вплетено» здесь не совсем подходит, ибо он как будто предполагает некоторое самостоятельное существование и происхождение этого точно очерченного понятием действия, которое, будучи таким образом наделено своей собственной характеристикой, затем уже словно задним числом или как бы само собою включается в жизненный поток. На самом же деле, наоборот, поток этот абсолютно целен и непрерывен, и мы, лишь подойдя к нему с заранее предвзятым понятием, выкраиваем из него тот или иной кусок, который составляет, однако, столь же неотъемлемую его принадлежность, как и всякая другая его часть, протекающая между двумя любыми моментами времени. Как бы ни были относительно резки границы между отдельными поступками, на которые внешне разделяется наше поведение, внутренне жизнь все же не составляется из лжи, затем – мужественного решения, затем – распущенности, затем – благотворения и т.д., но образует непрерывную текучесть, в которой каждое мгновение представляет собою беспрестанно оформляющееся, преобразовывающееся целое, где ни одна часть не может быть резко отграничена от другой и где каждая часть обнаруживает свой смысл лишь внутри и с точки зрения всего целого. Если в это мгновение совершается такой-то поступок – это означает, что жизнь в своем непрерывном течении приняла сейчас именно эту форму; поступок определяется не извне тем, что это – ложь или благотворение, но он есть теперешняя реальность этого жизненного потока. Так, форма беспрестанно меняющего свои очертания амебообразного животного определяется не извне – то идеей круга, то эллипса, то приблизительного четырехугольника, но лишь изнутри – жизненным процессом животного (в связи с обуславливающими его внешними обстоятельствами), хотя круг или эллипс и заключают в себе в качестве объективных форм законы или необходимости, совершенно безразличные к тому витальному процессу, который порождает их как формы этого существа. Если относительно лжи или благотворения существует всеобщая норма, то в непрерывном и едином ряду жизненного процесса она не найдет тотчас же, сразу опорного пункта, но для этого нужно, чтобы содержания этого процесса были предварительно выделены из него ему самому чуждым

образом и извне, хотя бы и в идеальном смысле извне, подведены под заранее уже существующие понятия. Если долженствование присуще таким общим понятиям, как ложь, благотворение и т.п., то оно, следовательно, совсем не может схватить поступка со стороны его внутреннего источника, но берет его лишь после того, как текущая непрерывно из этого источника жизнь приведена уже в форму прерывности или даже, собственно, не самая жизнь, а ее отдельные содержания, выражаемые и изолируемые с помощью извне представленной системы понятий. Ложь или благотворение как жизненное проявление своих субъектов обладают единственностью всего действительного и с этой точки зрения никоим образом не являются изображением общей лжи или общего благотворения, о которых говорит всеобщий закон; наоборот, чтобы быть ему подчиненными, они должны быть предварительно изъяты из своей органической связи и включены в абстрактную схему, которая оперирует с ними как с уединенными и лишенными своей жизненной динамики содержаниями, как с суммой идеально и заранее прочно определенных признаков. Всеобщность закона обусловлена тем, что целостность живого индивида предварительно упразднена, так как предметом долженствования она делает поступок, поскольку он определяется отдельным понятием, а не вздымается в непрерывном потоке жизни. Кантовский императив движется принципиально в том же направлении, так как он высказывает лишь наиболее общую формальную абстракцию от всех возможных отдельных общих законов. Чтобы стать регулятивом поведения, он должен тотчас же претвориться в материальную и, следовательно, единичную, сингулярную норму, которая, как это явно следует из него самого, может каждый раз обладать лишь эмпирической значимостью, т.е. уже в ближайшем же случае может оказаться совсем неприменимой. И лишь на возможную сумму таких относительных всеобщностей разлагается категорический императив, как только он хочет стать практическим. Правда, его формула, по-видимому, достаточно широка для того, чтобы определять нравственность действий по «возможности их обобщения» и тогда, когда действия наши будут поняты так, как они действительно существуют в жизни: в их невыделимой сплетенности с целым, подобно волне непрерывного потока, как раз в этот момент остановившей на себе наше внимание.

Фактически, однако, понятые так действия никоим образом не могут быть обобщены, ибо это означало бы не что иное, как мыслить всю жизнь данного индивида в качестве всеобщего закона. Вопрос гласил бы тогда: можешь ли ты желать, чтобы все люди с их первой

до их последней минуты вели себя так же, как ты? Ибо, как это следует не уставая повторять, свой внутренний, действительно подлинный смысл каждый отдельный поступок обнаруживает лишь в целостности жизненной связи. Но и независимо от немыслимости или бессмыслицы этого вывода всегда (даже следуя тем самым критериям, по которым категорический императив определяет желательность какого-нибудь действия) может оказаться ценным, чтобы существовал только *один* человек этого определенного рода, а не чтобы существовало хотя бы только несколько таких же, как он.

Но отсюда еще отнюдь не следует нравственная отрицательность этого человека. Итак, последний вывод, к которому приводит категорический императив, если только не разрубать по произволу окружающих отдельный поступок связей, гласил бы: можешь ли ты желать, чтобы ты вообще существовал или чтобы мир, в котором ты существуешь (ибо в том виде, в каком мир существует, он есть необходимое условие всей твоей жизни и тем самым также отдельного твоего действия), существовал бесконечное число раз? Таким образом, Кантова формула, последовательно раскрытая до своего последнего значения, приводит к идее вечного круговорота. Очевидно, что тем самым на вопрос об обобщении уже не может быть дан только логический ответ, как того требует сама формула, но чтобы его разрешить, необходимы решения волевого и эмоционального рода. Чтобы избежать всего этого, чтобы, отвечая на вопрос о правомерности (*Legitimierungsfrage*), мыслить отдельный поступок обобщенным, не остается опять-таки ничего иного, как изолировать его из целостной жизненной связи, перенести его в сферу внешней очерченности и ограниченности. Обобщение его полной реальности внутри нашего существования отменяет себя самого, отменяет, по крайней мере, притязание на объективно-логическое разрешение вопроса соответственно Кантовой формуле: именно обобщение и предполагает искусственную индивидуализацию отдельного поступка. Формула эта разве только определяет каждый отдельный случай; *целое* она не может определить, ибо это целое (будучи жизнью, оно так же не слагается из отдельных случаев, как действительный организм не может быть сложен из отдельных кусков) нельзя, не впадая в бессмыслицу, мыслить «всеобщим». Эта индивидуализация отдельного поступка прежде всего противоречит личной индивидуальности, т.е. жизненным единству и целостности, проходящим сквозь все многообразие отдельных поступков или, точнее: живущим *как* это многообразие. И та, и другая относятся к двум взаимно

отменяющим родам индивидуальности, которые можно было бы называть индивидуальностью пассивной и активной.

Первая возникает тогда, когда из непрерывности бытия и становления дух выкраивает отдельный кусок, изолирует его как экземпляр понятия, чем и придает ему единство и замкнутость вокруг некоего определенного центра, которых он сам по себе, внутри своего космического существования, лишен. Активная индивидуальность дана там, где такое единство наличествует в самом объективном существовании, где внутреннее ее существо само по себе изъято из непрерывной сплетенности с целым космического бытия. Чтобы реализовать такое понятие об индивидуальности, мы обыкновенно преобразовываем временную форму жизненного потока в рядоположную длительность и говорим тогда о характере, о «я», о существенных чертах и т.д. Это еще более споспешествует фатальной тенденции отрывать отдельный актуальный поступок от жизненной целостности, противопоставлять его ей в качестве только более или менее с ней связанного. Тогда это сверхвременно-индивидуальное есть индивидуальность, отдельный же поступок не есть ее полномочный представитель, а есть нечто себе довлеющее. Но суть в том, чтобы увидеть, что жизнь, даже понятая сполна в форме текучего потока, т.е. в каждом настоящем моменте находящая всю целостность своего существования (это может стать понятным лишь впоследствии), есть индивидуальность. Индивидуализирование отдельного поступка, в результате которого для него получается лишь пассивная индивидуальность, есть полная противоположность и помеха индивидуальности целого человека, которая, как мы опять-таки увидим ниже, менее всего есть особенность, исключительность, качественная инаковость, но есть лишь самостоятельно-единая целостность каждого осуществления жизни. Здесь кроется также связь между индивидуальностью и свободой. Не только существование в качестве простой части какого-нибудь целого сужает свободу человека (хотя и не в относительных конstellляциях исторической жизни), но свобода человека принципиально сужается также и тогда, когда элементы его стремятся, по действительности своей и впечатлению, к некоторой самостоятельности.

Мы чувствуем себя несвободными, когда в общем строе нашего существа отдельные моменты (чувственные влечения, авторитарные внушения, воспоминания, логические теоремы и т.п.) стремятся уклониться от слияния с другими нашими существенными элементами и, утверждая свою самостоятельность и следуя лишь своему собственному закону, как бы поднимают знамя восстания. Точно так

же и категорический императив отменяет свободу, потому что он отменяет единую целостность жизни в пользу атомизированных поступков, которые вместе с лежащей в основе их оценки абстрактной системой насильно подчиняют себе жизнь, определяя ей ее, т.е. свое значение.

Часто встречающееся сопоставление Кантовой морали с принципом протестантизма, хотя и страдает натяжкой, содержит в себе, конечно, ту правильную мысль, что для протестантизма нравственный поступок коренится в метафизической автономии индивида, а не в послушании историческому авторитету, как в католицизме. Но при дальнейшей дифференциации обнаруживается, что упомянутая выше направленность императива на отдельный, по содержанию своему точно очерченный поступок, в сущности, гораздо более родственна католическому принципу. В высшей степени характерно, что у Данте грешники подвергаются окончательному осуждению за единичные поступки. Пусть здесь кроется более глубокое значение: что однажды в своей жизни человек совершает нечто такое, что собирает в себе весь смысл, всю тенденцию его жизни, — этическая ценность таких представляющих целое поступков определяется все же со стороны их материальной единичности, подвергаясь мерилу системы заранее установленных норм. Пусть поступок действительно есть ценностное средоточие существования, как у Канта он есть явление умопостигаемого характера, — как здесь, так и там он оценивается не согласно своей органически-непрерывной сращенности с жизнью, но согласно своему отделяемому содержанию, для Канта даже согласно простому *намерению* (*Absicht*) этого содержания. Но в обоих случаях необходимо такое уединение поступка, как бы уединение это ни было внутренне по своему характеру, необходимо потому, что оценку свою поступок должен получить от *противостоящей* целостной жизни индивида и принципиально безразличной к ней нормы.

Обоснование должного на «разуме» также невозможно: «разум» недостаточно широкий источник для этого. Ибо, во-первых, нельзя, например, сказать, что мы этически должны, поскольку мы разумные существа. Именно в качестве таковых мы никогда не породили бы долженствования, ибо тогда мы уже сами по себе жили бы соответственно норме; даже если принять формулу: стать разумным существом — наша *задача*, то и тогда, следовательно, это не может быть задачей для разумного существа, но лишь для всей целостности нашего существа; лишь эта последняя, а не ненуждающийся в нем разум есть место долженствования. Но и независимо от этого

Кантов «разум», хотя он и носит наименование «душевной способности», совершенно чужд жизни как реальному, исполненному собственному смыслу текущему потоку, и есть, в сущности, не что иное, как носитель оформленных в отдельные понятия и их логические следствия *жизненных содержаний*, о которых мы говорили выше. Мы ведь живем не как такие «разумные существа», но как в том или ином смысле единая целостность, которую мы затем уже, *задним числом*, разлагаем согласно научным, практическим, телеологическим точкам зрения на разум, чувственность и т.д. Здесь именно обнаруживается механистическая тенденция в мышлении Канта: из этих в глубочайшем существе своем несвязанных между собою элементов (ибо они – результат расщепления или возможных различных точек зрения на жизнь) *слагается* у него жизнь, единство которой, очевидно, никогда не может быть получено таким путем. Но как бы ни мыслить отношение единства и множества между «душевными способностями» – по какому праву исключаем мы другие бесчисленные элементы нашего существа от образования для себя или из себя идеала долженствования? Каково, например, место чувственности в нашем существовании? Должна ли она действительно пребывать в нас лишь в своей чистой фактичности, или также и для нее существует путь, которым она как чистая чувственность *должна* протекать, имманентный ей идеал, к которому она может приближаться и от которого она может удаляться? И не точно ли так же обстоит дело с фантазией, с оформлением этически безразличных жизненных элементов, с религиозной верой, рассматриваемой действительно только как вера? Этим намечается уже могущий впоследствии стать существенным мотив: рациональная мораль имеет своей оборотной стороной анархизм бесчисленных областей жизни.

Итак, если разум – сверхиндивидуальная инстанция в нас, поскольку он есть чистый носитель уединенных через понятия и подведенных под понятия *жизненных содержаний*; если вместе с тем он есть душевная энергия, жизненное начало, действующее динамически и из единого жизненного центра, – то даже путем такого соединения ему в конце концов все-таки не удастся превратить получающиеся на основании первого его значения всеобщие нормы в функции действительной жизни, которая есть единство, или в идеальные излучения ее целостной совокупности. Ибо разум есть и остается *частью* этой целокупности, рядом с ним стоят другие части, которые только из своего собственного существа, а не из совершенно чуждой им сущности разума могут развивать те регулятивы,

которые они на равном основании вправе требовать для своих особых функций. Если вообще приписывать значение нашим духовным энергиям в их особности, то лишь их целокупность может в крайнем случае быть символом жизненного единства, представлять которое один разум сам по себе не имеет никаких полномочий. Если «общие законы» рассматривать как исконную его область, то и указанный способ объединения оставляет их столь же оторванными от единого корня жизненного целого, какими они были до того, в своей непосредственности.

Итак, пока наше исследование привело нас к тому результату, что все общие законы, нашедшие как таковые свою абстрактную формулировку в категорическом императиве, не могут оформлять нашего поведения с точки зрения того, как оно действительно протекает в жизни. Отсюда отнюдь не следует необходимость натурализма, но требуемый на основании пока еще не выясненного другого принципа поступок сохраняет не менее чистую идеальность, безразличную к своему осуществлению или неосуществлению. В качестве всеобщего закон может развиваться долженствование, лишь исходя из отдельных *содержаний* жизни; содержания эти оторваны от ее потока, от непрерывной и целостной подвижности, откристиаллизованы в резко очерченные, логически, а не витально связанные понятия. На этих понятиях, конечно, вполне сверхиндивидуальных, возгорается не выводимое из них в собственном смысле этого слова долженствование; последнее находится, следовательно, в сфере, безразличной не только по отношению к жизненной действительности (что вполне правильно), но также и к самому принципу жизни. Ибо оно оценивает поступок и требует его не так, как он возникает, будучи волною единого потока жизни, но так, как понятие его индивидуального совершения определяется общим понятием поступка. Всеобщему закону не удастся распространить категорию долженствования на действие, понимаемое как проявление жизни, он не в силах также внутренне соединить одно с другой. В заключение укажем еще в виде только простого намека (так как здесь речь идет более о психологическом факте, чем собственно о принципе) на следующее: попытка вывести наши нравственные поступки из их общезначимости уже потому сомнительна, что всеобщий, типический характер в гораздо большей степени отличает наши *грехи*, нежели то, что в нас есть наиболее глубокого и лучшего.

Итак, долженствование, выступающее в качестве всеобщего закона, не исходит из жизни, не направлено на жизнь: первое – потому, что оно порождается логически идеальным значением отдель-

ных содержаний, перенесенных из жизненной сплетенности в сферу понятий; второе – потому, что оно направлено на отдельные поступки (которые отнюдь не должны быть непременно внешними, а могут вполне состоять лишь из доброй воли к ним) и совсем не включает в себя их отношения к целостности жизни, которая *может* быть всегда лишь индивидуальной. Вместо этого фактическое значение долженствования лучше всего можно было бы выразить следующим образом: долженствование есть род переживания жизни, в котором точно так же переживается целостность жизни (содержания, способы поведения, намерения), как она, с другой стороны, переживается в виде и в форме психологической действительности. Жизнь свершается не только в форме одного ряда действительности, но, начиная с известной ступени развития, она протекает одновременно также в форме долженствования, и здесь, и там, однако, как жизнь в ее несравнимом существе и ритме, а не слагаясь из отдельных кусков, на которые разлагает ее абстрагирующий рассудок, точно так же, как и в психологическом аспекте своем жизнь не слагается из отдельных представлений. Отношение здесь такое же, какое имеется, например, между религией как религиозной жизнью, т.е. самим жизненным процессом порожденной и им самим освященной ритмикой и настроенностью, и религией как суммой трансцендентных представлений, оторванных от этого непрерывного религиозного жизненного процесса и принявших форму застывших кристаллов, существующих сами по себе и в свою очередь уже воздействующих на душу.

Сознание, в котором или в качестве которого раскрывается наша жизнь, оперирует, следовательно, обеими этими категориями: мы знаем себя, каковы мы в действительности, и мы знаем себя, каковыми мы должны быть. Принципиальная координированность обеих этих категорий, существующая между ними, несмотря на все различие, даже противоположность их состава, не нарушается и тем, что вторая категория, преподнося нам свои содержания в виде велений (норм), тем самым противопоставляет их нам. Ибо эта дуалистика, эта способность противопоставлять себе себя самого, себя самого делать объектом всевозможных функций, относится к основным определениям духовной жизни вообще. Как бы ни истолковывать акт самосознания, в котором мы противопоставляем себе бытие, содержание которого – мы сами, по форме своей он, во всяком случае, ничем не отличается от акта долженствования, в котором мы противопоставляем себе должное, содержание которого – мы сами. Трансцендирование духа, имеющее, однако, лишь его самого

своею целью (что можно было бы назвать нашей имманентной трансцендентностью), есть одна из его элементарных способностей, и в этой формулировке оно представляет собою лишь общее понятие, осуществляющееся в самых различных деятельности знания, чувствования, веления. Так, сознание как субъект знает об объекте, хотя и противостоящем ему, или представляет истинные содержания, обладающие совершенно независимой от этого сознания значимостью. Понятое таким образом долженствование есть модус, в котором протекает так или иначе единая целостность жизни, точно так же, как и модус душевной действительности есть не более чем модус. Это именно объясняет нам, почему морально-философская попытка выдавить из факта долженствования то, что мы — по содержанию — должны делать, необходимо должна потерпеть крушение, ибо ведь и из факта действительности никоим образом нельзя вывести того, что действительно есть. Точно так же понимаем мы теперь и взаимную самостоятельность бытия и долженствования, независимость велений от их осуществления или неосуществления, бесконечно многообразные приближения или удаления бытия от долженствования: ибо и то, и другое в равной мере содержит в себе уже всю жизнь, как у Спинозы мышление и протяжение содержат в себе каждое всю субстанцию.

Тем, что жизнь протекает как действительность и как долженствование, отменяется случайность их взаимоотношения, причем это коренящееся внутри или под их сущностью единство отнюдь не требует отмены материального расхождения их каждомгновенного течения. Из того, что долженствование протекает как суверенное по отношению к нашей действительности идеальное полагание, выводили право противопоставлять жизнь долженствованию, понимая их как два существенно чуждых (хотя часто и совпадающих по своему содержанию) начала. Но при этом жизнь смешивалась с психологической действительностью, которая есть ведь только одна возможная категория, в которой жизнь является сама себе, хотя практически и самая важная или, во всяком случае, наиболее бросающаяся в глаза. Поэтому для долженствования и не оставалось ничего иного, как быть прищипленным к изолированным, изъятым из жизненного потока, понятиям. Что таким путем естественно получены были лишь недвижные, застывшие законы, не имеющие ясного отношения к жизни, и вызывает, по-видимому, ту неудовлетворенность и недостаточность, которые из всех областей философии более всего присущи этике. Пограничная линия должна быть проведена иначе: не жизнь и долженствование противостоят друг другу,

но действительность и долженствование — оба, однако, на основе жизни, как рукава ее потока, как образующие формы ее содержания. Это не следует понимать, однако, только психологически, как будто бы субъект представляет себе свою жизнь то такой, какой она в действительности есть, то такой, какой она должна была бы быть.

На самом деле долженствование имеет не менее объективную подоплеку, чем бытие; и если долг есть вообще нечто объективное, то я не вижу, почему он должен получаться скорее из отношения абстрактно формулируемых содержаний, чем из целостности жизненного потока. Вся трудность объясняется тем, что мы привыкли рассматривать объективное требование как нечто, безусловно *противостоящее* жизни; тем самым жизнь была низведена до простой субъективности, и этот характер переносится поэтому также и на требование, лишь только оно понимается как функция жизни. Но это очевидно *petitio principii**, потому что вывод утверждает лишь то, что уже ранее было установлено в качестве посылки.

Это истолкование долженствования как вместе с самой жизнью данного оформления ее целостности никоим образом не совпадает с Кантовым законом — на том основании, что и этот последний мы «даем себе сами». Ибо отнюдь не индивид как целое, живое единое существо дает здесь себе нравственный закон, а лишь одна часть его, которая представляет в нем сверхиндивидуальный разум. Противоположение, эту неизбежную форму морального веления, Кант мог, таким образом, получить, лишь разделив индивидуальную целостность жизни на «чувственность» и разумную, законодательствующую часть и противопоставив одну из них другой. В конце концов, Кант не может отделаться от взгляда, что то, что повелевает индивиду, должно лежать по ту сторону индивида. А так как он отвергает всякую гетерономию, то по необходимости пытается достичь этого путем разрыва индивида на чувственность и разум. Разрыв этот не имеет ничего общего с упомянутой выше основной характеристикой духа — противопоставляться себе самому, делать себя самого объектом себя самого как субъекта. Ибо это есть функция единой жизни, а не, подобно обоим тем «душевному способностям» (или каким бы более тонким термином ни обозначить основную Кантову позицию), — две сущности. Эта имманентная дуалистика, это отношение себя самого как субъекта и объекта есть скорее форма, в которой единый дух переживает себя самого. Иллюзию,

* Вывод из недоказанного, логическая ошибка (*лат.*).

будто если разум повелевает чувственностью, то тем самым все же «мы сами» даем себе закон, Канту было нечем подтвердить, кроме как ничем не доказанным, наивно догматическим утверждением, что разумная, общезначимая часть нас есть «подлинное я», сущность нашего существа.

Термин «закон» формально не подходит и мешает нашему пониманию этического требования, хотя в нем и сохраняется его *существенный* смысл. Ибо под законом мы всегда понимаем формулированную норму для резко отграниченных вырезов, или эпох жизни. Здесь же имеется в виду, так сказать, витальная подвижность самого закона. И таковая стоит к нашему действительному этическому сознанию гораздо ближе, чем мы это сами думаем, благодаря долгой и упорной привычке видеть в Десяти Заповедях прототип всякой этической закономерности. Более или менее ясное сознание того, чем мы должны быть и что мы должны делать, постоянно сопровождает нашу действительную жизнь, хотя, конечно, сознание это в случае совпадения содержания его с последней и не выделяется особо из представления этой действительности; лишь в крайне редких случаях это сопровождение происходит в образе формулированного или даже только доступного формулировке «закона», большей же частью оно носит характер текучести, чувства. Даже тогда, когда в нашей практической жизни мы явно прислушиваемся к голосу долженствования, мы при этом обыкновенно совсем не обращаемся к пафосу более-менее общего закона, но должное обладает для нас «качеством знакомого». Лишь конструированный из материала чистых понятий моральный гомункул Канта постоянно апеллирует к высшей инстанции закона. Фактически же это – исключение, нравственное мы знаем почти всегда непосредственно в его применении к нашему единичному случаю, или, вернее, мы познаем его еще совершенно недифференцированно, вне разделения, даже, пожалуй, вне возможности разделения на закон и его применение. Но, правда, здесь уместен вопрос: есть ли это долженствование – являющееся наряду с действительностью той формой, в которой протекает непрерывный жизненный процесс, – есть ли оно на самом деле и всегда *нравственное* долженствование? Быть может, понятое таким образом долженствование представляет собою гораздо более общую форму, наполненную не только этическими оценками, но также эвдемонистическими, предметными, внешне практическими, даже извращенными и антиэтическими. Я не буду против этого возражать – так же, как не буду спорить против утверждения, что фактическое должно-

вание как со стороны своей субъективной сознаваемости, так и со стороны того объективно-идеального, что ее проникает, следует рассматривать как весьма пеструю ткань всех таких ценностных категорий. Даже если согласиться с этим, то все же это ничуть не колеблет права рассматривать долженствование, поскольку оно именно этически, в этой его особенности и исходя из него развивать сущность долженствования вообще. Что есть этическое по своему качеству — этого я не пытаюсь здесь определять, но предполагаю понятие его для всех знакомым, дабы не усложнять этого исследования спорами об его определении.

Прибегая к материальному образу, можно было бы символизировать наше понимание функциональной сущности долженствования следующим основным фактом: над всяким человечески-душевым существованием или в нем самом незримо чертами вписан идеал его самого, образ должного его бытия.

Откуда бы ни выводил я то, что я должен делать — из предметных взаимоотношений вещей или извне меня возникших законов, — в последнем счете или в начале всего все-таки мне ведь надлежит это сделать, это относится к кругу моих обязанностей, облик моего существования станет через совершение или несвершение этого более или менее ценным. Если отвергать этот смысл индивидуальности, отнюдь не сводящийся к качественной несравнимости: порождение долга из незаменимого, неповторимого средоточия личности или, что в данной связи одно и то же, из целостности живого «я», — то я не вижу, каким образом можно прийти к идее ответственности в подлинном смысле этого слова, этому сокровенному центру этической проблемы.

Пока отдельный поступок требуется на основании своего собственного материального значения (опять-таки предполагая даже, что он понимается как моральное намерение, а не как внешне доброе дело), ему недостает полной, идеально генетической связанности со всею жизнью своего творца; ответственность тогда лишена единого фундамента: ибо для этого закон должен исходить из того самого последнего жизненного источника, которому ставится требование его осуществления. К тому же утверждение, что долг коренится в целостности индивидуальной жизни, влечет за собою гораздо более радикальную объективность, чем та, которую может достичь рациональный морализм. А именно его представление, будто всякий безусловно знает свой долг и будто долг и есть как раз то, что всякий признает за таковой, — связано с тем, что он не знает никакого другого долженствования, кроме реализуемого волей. Он не может себе

представить того, чтобы мы должны были *быть* такими-то, должны были чувствовать так-то и т.д., короче — чтобы нечто, что не может быть объектом законосообразного веления, должно было быть. Но если понимать долженствование как идеальный ряд жизни, то тогда очевидно, что всякое бытие и всякое бывание этой жизни имеет свой идеал, т.е. форму, выражающую, каковой эта часть жизни должна быть. Впрочем, это последнее выражение неточно, ибо одно и то же содержание не может долженствовать быть иным, чем оно есть, — ведь тогда оно было бы уже другим; существование одного и того же содержания в двух видах есть логическая бессмыслица. Но все существование *должно* быть таким-то и таким-то, все равно, какова его действительность, и лишь в силу неизбежного, правда, открыва отдельный кусок становится возможным одну отдельную часть действительного ряда противопоставлять одной отдельной части ряда идеального и утверждать: первая должна быть таковой, как последняя. Повторяем: *целое* должно быть таким-то и таким-то, раз уже дана определенная индивидуальность. Долг обладает очевидно гораздо более решительной, определяемой гораздо более обширной координатной системой объективностью, раз даже чисто волевой его смысл оказывается определенным не только в пределах его частной области, но и в связи с идеальной сферой всей личной жизни в ее целостности.

Лишь из такого внутренне единого, хотя безусловно и не поддающегося никакой абстрактной формулировке, нормирования жизненной целостности *могут* вообще получаться отдельные долженствования, не укладывающиеся в рамки категорического императива и тем паче более материальных общих законов; все те долженствования, которые относятся к текучим, подвижным, изменчивым, не выражаемым никакими понятиями жизненным содержаниям и положениям, которые могут быть только пережиты в своей целостности или в своих оттенках, но никоим образом не формулированы и которые поэтому совершенно не пригодны для того, чтобы быть расширенными до всеобщего закона. Все такие переживания, не поддающиеся форме всеобщей максимы, остаются вне предела досягаемости категорического императива и подпадают под совершенно проблематическую категорию адиафора* или анархии. Не могу отрицать, что как оборотную сторону Кантового морального ригоризма «я» часто испытывало именно совершенно анархическую беспо-

* Безразличного (др.-гр.).

мощность перед лицом логически не схематизируемых жизненных моментов, не говоря уже о жизненном целом. Но закон индивида, развертывающийся из того же корня, из которого вырастает и его — быть может, совершенно отличная от него — действительность, охватывает собой любую аналитически или синтетически получающуюся часть жизни, потому что он не что иное, как сама эта жизнь, вздымающаяся как долженствование во всей ее целостности и центральности. Поэтому имеющийся здесь в виду принцип не может быть сформулирован, например, следующим образом: что для одного грех или добродетель, не есть еще грех или добродетель для другого. Это только внешность или следствие. Ибо это «что» есть уже с самого начала, а не только потому, что оно впоследствии оценено как грех, в одном случае нечто совсем иное, чем в другом. Только внешний эффект, а не внутреннее этическое есть «то же самое». *Si duo faciunt idem** — эта посылка уже сама по себе настолько ложна, что нет нужды приискивать для нее вывод.

Сколько бы вы также ни нагромождали санкций рационального, предметного, социального рода и как бы ни были сами по себе эти санкции правильны — все же поступок становится *моим* долгом лишь после включения его в определенные всем моим реальным обликом ряды долженствования. Ибо нельзя привести ни одного поступка, ни одного общего закона, которому отказать в признании при известных обстоятельствах не было бы *нашим безусловным долгом***, т.е. нет ни одного поступка и закона, предметный состав которого не подчинялся бы как высшей своей инстанции следующему вопросу: *мой* ли это долг, принадлежит ли это объективно-идеальной форме *моей* жизни? Решение и тогда даже остается за смыслом и констелляциями всей моей совокупной жизни, когда оно требует, например, жертвы самой этой жизнью; ибо и смерть взять на себя может только живущий. Но это значит, что если все отдельные содержания наших обязанностей и происходят из названных сфер, то, во всяком случае, решение относительно их не может быть сложено из них самих, не может быть составлено из сколь угодно большого числа *отдельных* целей и нормировок, но остается достоянием единства и непрерывности жизни. Надо только понимать, что связь эта не есть здесь просто эмпирическая действительность — ибо из действительного как такового можно выводить опять-таки лишь

* Имеется в виду известное выражение: *Si duo faciunt idem, non est idem* — Если двое делают одно и то же, то это уже не есть одно и то же (*лат.*).

** См. мои «Лекции о Канте». — *Примеч. авт.*

действительное, но никогда – без μεταβασις εις αλλο γενοϛ* – *требовании*. Форма требования должна уже с самого начала лежать в основе вывода, т.е. жизнь должна уже первоначально протекать также и в категории долженствования – все равно, в какой хронологической точке в развитии эмпирического сознания оно бы ни появлялось. Или, выражаясь иначе: всякое долженствование есть функция соответствующей целостной жизни индивидуальной личности.

Отсюда становится также ясным (что я, впрочем, отмечаю лишь как побочное следствие), в каком смысле «последовательность» поведения может иметь значение ценности. Большей частью она понимается в объективном смысле: как будто бы ситуация, задача, имевшее место развитие требуют в качестве следствия из своего логического состава того способа действия, который является «последовательным» и который поэтому должен предъясняться субъекту как нравственное требование. Но всегда ли этот поступок последователен для данного именно индивида – это остается весьма сомнительным. Последовательность его природы ведет, быть может (следуя одинаковой или опять-таки индивидуальной логике), к совсем иному поступку – и это несмотря на то, что указанные предметные ряды могут быть элементами именно этого существа, вливая свою последовательность в его последовательность, делая ее его последовательностью.

Здесь приобретает большое значение одна особенность душевной жизни, на которую в этике, пожалуй, еще недостаточно обращали внимание. Каждый поступок наш есть продукт всего человека, а не только, как то полагает рациональная мораль, чистого «я» или «я» чувственного. Поскольку рациональная мораль (Vernunftmoral) рассматривает поступок лишь со стороны его отдельного содержания, то этот последний исключает в своей логической определенности все остальные (для всякого механистического рационализма *omnis determinatio est negatio***) – и тем самым также и жизненную целостность.

Ибо даже с заменой внешнего поступка умонастроением (Gesinnung), этой кратчайшей линией между поступком и абсолютным «я», все богатство эмпирической личности, не захватываемое этой линией, остается здесь вне всякого, как фактического, так и этического, отношения к поступку. Ибо здесь человек оценивается посто-

* Переход в другой род; здесь: логическая ошибка (др.-гр.).

** Всякое определение есть отрицание (лат.).

льку, поскольку он совершил именно этот поступок, а не поступок, поскольку он совершен именно этим человеком. Даже более того: к изолированному нормированию отдельного поступка (т.е. к общему закону относительно содержания) можно прийти лишь через такое исключение целого человека. И наоборот, такое выделение и уединение поступка ведет к построению чистого, абсолютного, трансцендентального или трансцендентного «я», являющегося его коррелятом. Но в действительности это применимо лишь к логизированному и механизированному представлению о душевной жизни, и все это совершенно отпадает, если в каждом отдельном поступке видеть лишь новую, обогащающую жизнь возможность, раскрытие и изображение целостного существования.

Необъяснимое в рациональной морали отношение между абсолютным, в сущности, неживым, «я» и отдельными изменчивыми поступками становится тогда тотчас же органически единым. Отдельный поступок не исключает, но включает в себя тогда эту целостность. Как ни недостаточно наше знание для того, чтобы показать это в частностях, все же основное метафизическое чувство здесь следующее: каждое особое существование безостаточно выражает на своем особом языке всю целостность бытия. Это приводит нас к основному противоречию (*Spannung*) внутри понятия жизни. Противоречие это глубоко заложено и требует своего разрешения. Жизнь как космический факт имеет форму безостановочного скольжения, она переходит от родящего к рожденному и продолжается непрерывно. Уже понятие связи органических существ не вполне сюда подходит, так как оно предполагает некоторую самостоятельность существ, которая только уравнивается и преодолевается протекающей сквозь них жизнью. На самом деле жизнь есть *единый* поток, каплями которого являются отдельные существа; он не протекает сквозь них, но их существование *есть* не что иное, как только его течение. И в том-то и заключается загадка, что из всех явлений мира как раз одни только живые существа суть *индивиды*, они только представляют собой относительно замкнутые в себе формы и круговращения (наряду и во всем своем взаимодействии с окружающей средой), они одни лишь суть единства, сохраняющие себя таковыми в изменчивых судьбах своих и преобразованиях.

Итак, жизнь являет нам величайшую непрерывность, носимую и выражающуюся, однако, в величайшей прерывности. Она – единство, в котором совершенно противоречиво было бы ставить грани и выделять отдельные частичные единства. И вместе с тем единство

это состоит сплошь из существ, вращающихся вокруг собственных центров, и притом в тем большей степени, чем выше и зрелее занимаемая ими на лестнице жизни ступень: с развитием жизни в душе мы все более и более ощущаем ее крайнюю сконцентрированность, высшую ее жизненность, но именно здесь – также и высшую индивидуальность отдельного существа, самое крайнее, до отрыва от всеобщего потока жизни доходящее самодовление.

Здесь перед нами дуализм категорий, благодаря которым становится вообще возможным трактовать факт жизни, – дуализм, проникающий собою все формы жизни, начиная с ее логических и метафизических глубин и вплоть до сугубо практических проблем, как, например, проблема сочетания самостоятельности индивида как целого с положением его как простого члена в общественной жизни. Вытекающие отсюда содержания этической задачи особенно резко отграничивают ее от произведения искусства. Последнее есть, безусловно, замкнутое в себе образование, принявшее форму самодовления и совершенно изъятые из всякой сплетенности с мировым бытием (в котором стоит лишь его материя). Органический же индивид, стремясь к такому же завершающему отношению всей своей периферии к своему центру, есть вместе с тем часть, переходная точка, член некоторой охватывающей его связи. Эту двойственность внутреннего и внешнего устремления, индивидуального жизненного строя и сверхиндивидуальной соборной жизни можно назвать типической трагедией организма. Парадокс этики, пожалуй, наиболее общим образом резюмирующий ее содержание, в том и состоит, что субъект един, не отменяя, однако, общей связи, что он предается тому, что больше, чем он сам, и вместе с тем остается самим собой. Поэтому стремление этики и состоит в примирении трагедии организма.

Наиболее очевидная возможность достичь этого дается, пожалуй, представлением, что каждое живое существо есть осуществление и изображение всей жизни в целом – конечно, не в ее протяженности, но в ее значении, в ее внутренней сущности, причем каждое раскрывает жизнь на свой особый лад, своим особым, индивидуальным, незаменимым образом. Верно, что по своей природе и по своей судьбе каждый отдельный человек несравним с другим человеком. Но различия эти суть не что иное, как только различные тона, в которых разыгрывается именно в этой точке природа и судьба всего человечества – и даже шире: всей соборной жизни вообще.

В том именно и состоит характер и форма жизни, что в каждом индивиде она наличествует *целиком*, но в каждом, однако, в столь

своеобразном виде, что тем самым дано уже и отличие одного индивида от другого, непреступаемая замкнутость и самодовление каждого из них. То, что мы имеем здесь в виду, не есть просто биогенетический закон повторения родового развития в развитии индивида; закон этот, касающийся порядка и общего характера стадий жизненного процесса, есть лишь частичное выражение более обширного представления, согласно которому в каждом творении живет вся целостность жизни, весь ее смысл, все ее метафизическое бытие: ибо раз она вообще пребывает в индивиде, то она уже пребывает в нем *целиком*. По аналогии с этим следует также мыслить в каждой отдельной душе и отношении ее целостности к тому, что называется ее «отдельным» поступком. Поскольку, с одной стороны, жизнь обладает действительностью лишь в настоящий момент, с другой же – момент этот не есть нечто изолированное, уединенное, но находится в абсолютно непрерывной связи со всеми другими моментами, то ясно, что каждое жизненное мгновение, каждый отдельный поступок, каждое действие есть вся жизнь в ее целом. Жизнь не есть самостоятельная, оторванная целостность, которой каждое отдельное действие противостояло бы в идеальной отрешенности. Но в том и состоит своеобразная, никаким механистическим сравнением не исчерпываемая форма жизни, что она в каждом своем мгновении есть вся эта целостная жизнь, сколь многообразными и взаимно противоположными ни были бы содержания этих мгновений. Не оторванный кусок жизни, а вся целокупность ее поднимается до того или иного поступка.

Быть может, яснее всего это сказывается там, где мы сводим наше поведение к общим существенным чертам характера. Когда мы называем, например, какого-нибудь человека скупым, то, очевидно, не скупость его скупа, а весь человек в целом (причем в остальном он может быть храбрым, чувственным, умным, меланхолическим и т.д.), – весь *этот* человек скуп. Поэтому в каждом отдельном поступке, который мы называем скупым, содержится весь человек, точно так же как и в каждом другом, представляющемся нам умным, или храбрым, или чувственным. Какой бы ни была жизнь в тот или иной из своих моментов, она всегда наличествует во всей своей реальности, и надо совершенно игнорировать сущность жизни, чтобы видеть в ней единство и целостность лишь постольку, поскольку в ней воспринимается качественное равенство, которое затем пытаются получить путем смешения всех материальных различий ее моментов, т.е. путем выведения среднего момента, или пытаются найти его в «чистом» «я», т.е. в отвлечении от всех вообще материа-

льных различий. Категория целого и части, правомерная по отношению к мертвой природе, неприменима вообще к жизни, в особенности же к индивидуальной душевной жизни. В лучшем случае она применима лишь ко времени, в котором протекает жизнь, т.е. к пустой линейной временной схеме, получающейся тогда, когда из жизни вычеркивают, так сказать, всю жизнь. Внутри этой схемы имеются, правда, «куски» и части, вырезанные из целого, отделенные друг от друга резкими гранями. Но именно поэтому части эти не могут служить символами для протекающей в абсолютной, нераздельной непрерывности жизни. Эта внутренняя связность жизни, столь чуждая отличающей время делимости, не только означает рядоположность связи между более ранним и более поздним, т.е. необходимость для того, чтобы от одной точки достичь другую, пройти все промежуточные точки, но прошлое, кроме того, воздействует на настоящее непосредственно, минуя все то, что лежит посередине, словно поверх его головы. Оно течет вместе с ним, образуя с ним нераздельное, постоянно меняющееся единство, — подобно тому, как в картине каждое отдельное красочное пятно стоит в отношении не только к соседнему с ним пятну, но к любому другому пятну того же полотна, откуда и возникает та сеть противоположностей, синтезов, подъемов, которую мы называем «необходимостью» художественного произведения и которая есть не что иное, как неотъемлемость каждой его части, потому что каждая другая часть есть именно эта определенная часть, и притом взаимно: каждая часть художественного произведения есть то, что она на этом месте есть, лишь в силу того, что каждая другая часть есть то, что она есть, так что значение каждой части включает в себя в известном смысле все художественное произведение в целом. Но даже это сравнение лишь очень несовершенно и, так сказать, лишь очень неопределенно приближается к тому, что своеобразная форма жизни принципиально выполняет без всякого остатка и в совершенном единстве, а именно к тому, что жизнь действительно целиком присутствует в любом настоящем моменте. Что эти «настоящие моменты» взаимно исключают друг друга, с одной стороны, будучи разделенными во времени «кусками», а с другой — в силу противоречивости своих содержаний, что они таким образом противятся тому, чтобы быть каждый раз всей жизнью, — это следует приписать действию различных точек зрения, прилагаемых к жизни извне.

Я показал уже это относительно разложения во времени. Между 6 и 7 часами, конечно, протекает «кусочек» моей жизни, к которому от 7 до 8 часов примыкает другой: так что каждый из них содержит

в себе мою жизнь лишь *pro rata**, вся же жизнь в целом складывается из них. Но если не смотреть на жизнь извне, а исходить из нее самой, то мы увидим, что это распадение на куски не есть нечто объективное, заложенное в самой структуре жизни. Непрерывность ее нельзя выразить иначе, как сказавши, что каждый с особой точки зрения рассмотренный и (постольку лишь) особый момент есть вся жизнь в целом, ибо форма этого целого, его единство, и состоит именно в том, чтобы изживать себя в чем-то, что во внешнем временном аспекте должно быть названо множеством. Пантеизму, полагающему, что единая целостность бытия присутствует в каждой ее части (тоже неадекватный термин), соответствует то, что можно было бы назвать панбиотизмом. Не иначе обстоит дело и с качественной различностью жизненных частей. Что я разлагаю свое поведение то на скупое или расточительное, то на храброе или трусливое, то на умное или глупое – это исходит из абстрактных категорий, совершенно не связанных с жизненным процессом и противостоящих ему в предметной систематике. Конечно, в самом этом жизненном процессе имеются материальные различия, благодаря которым он вызывает применение то одной, то другой категории. Но истинную свою сущность состояние это получает не от понятий скупости или расточительности, храбрости или глупости, а от непрерывного и беспрестанно изменчивого жизненного потока. Здесь еще раз самым резким образом обнаруживается различие между абстрактно-всеобщим и витально-индивидуальным миропониманием. Для платонизирующей точки зрения (составляющей предпосылку этики «всеобщего закона») «храбрый» поступок есть экземплифицирующее осуществление понятия «храбрость»; лишь поскольку он покрывается тем или иным понятием, есть он вообще поступок; отсюда, а не из жизни, биением пульса которой он является, приходит к нему его сущность. Можно отрицать трансцендентно-субстанциализирующие выражения Платона, согласно которым человек, поступая храбро, причастен идее храбрости, – основной мотив все-таки остается тот же. В отношении своего смысла, своей оценки, объемлющей его связи, поступок по-прежнему является не как целая, сейчас так именно осуществляющаяся жизнь индивида, а как осуществление понятия храбрости. Происходя от описываемых понятиями содержания действия, любое мгновение жизни является (конечно, в пределах последней) лишь простым куском, который толь-

* Пропорционально, соразмерно (*лат.*).

ко совместно с другими (так, например, разумное с чувственным, практическое с теоретическим, индивидуалистическое с социальным) образует всю жизнь в целом.

Такой способ рассмотрения, несомненно, нужен и полезен, потому что как для действия, так и для познания жизнь обыкновенно имеет значение лишь благодаря своим отношениям к таким реальным и идеальным рядам и ценностям и благодаря своим в соответствии с ним получающимся результатам. Но если восходить к источнику, дающему действительно начало поступку, то поступок оказывается отнюдь не «делом храбрости» (этому полупозитическому словоупотреблению соответствует, однако, по рационализму некоторое реальное основание), нет, он есть сиюминутная действительность этой целостной жизни, и поэтому, поскольку речь идет об этической ответственности, он должен быть обсуждаем и оцениваем с точки зрения того, что являет в этом месте целокупное долженствование всей жизни, — чего, впрочем, не должно смешивать с простым «пониманием» этого поступка, которое касается исключительно его действительности. (Хотя и понимание также, по совершенной аналогии с оценкой, должно было бы исходить не из «сущности храбрости», а из всей совокупности жизни, поднимающейся в настоящий момент именно до этого поступка.)

Именно поэтому долженствование, будучи направлено на точку ответственности, не определимо согласно всеобщему закону. Конечно, храбрость как таковая есть добро, и скупость как таковая есть зло, и в качестве всеобщего закона можно было бы только желать, чтобы одна была, а другой бы не было. Но каково значение названных поступков в ряду индивидуальной жизни, точнее: что означают они как эта жизнь (так как они ведь являются лишь мгновенными изображениями ее целостности и потому могут быть оцениваемы лишь со стороны совокупного ее долженствования), — это тем самым еще не определено.

Отсюда уясняется этическое значение тех целей, на которых мы так подробно остановились выше: каждый поступок есть продукт целого человека, а не хотя бы самой утонченной душевной способности, в конце концов всегда приводящей к порочному кругу, т.е. к утверждению, что наше скупое поведение происходит от нашей скупости, а храброе поведение — от нашей храбрости. Всеобщий закон, который, даже будучи формальным, на практике должен всегда претвориться в материальный, определяет *целого* человека, исходя при этом из сверхжизненного, сверхиндивидуального значения отдельных рационализованных содержаний поведения. Он во-

обще не *может*, как это теперь следует с особенной очевидностью, делать иначе, но он пользуется при этом негодным средством, потому что требование свое выставляет, исходя не из прожитой целостности человека, а из абстрактности изолированного содержания. Напротив, очерченная нами здесь бегло мысль сводится к тому, что человек в мыслимой как единая непрерывность целостности своего существа нечто должен, что ему надлежит осуществить данный вместе с этой жизнью идеал себя самого, сущность которого, конечно, как и сущность всякой жизни, состоит в том, чтобы развертывать беспрестанно меняющиеся, логически даже, быть может, противоречащие друг другу поступки. Это требование отнюдь не сводится к общему «доброму умонастроению» (*Gesinnung*), которое для своего индивидуально-практического оформления нуждается еще в дополнительных нормах. Согласно принципу, что каждый поступок есть продукт целого человека, отдельное действие нравственно определяется здесь именно всем человеком в целом – не действительным, а должным человеком, который, так же как и действительный, дан вместе с индивидуальной жизнью. Из нее, из этой индивидуальной жизни, а не из своей проецированности в отвлеченную всеобщность, надлежит поступку черпать свое должное существование. Это для него логически необходимо, потому что идеальная непрерывность жизни (так как это – *жизнь*) осуществляется исключительно в возведении (*Sich Heben*) всей ее целостности к *именуемьм*, конечно, в отдельности, содержаниям поведения.

Несомненно, во всякое данное мгновение речь всегда идет лишь о каком-нибудь отдельном нравственно требуемом поступке. Но нравственно требуется он лишь в силу своей принадлежности к целостной идеально предначертанной жизни. Ибо должное существование предполагает всегда возможность (так или иначе понимаемую) соответствия или несоответствия ему нашей действительности. И вот, можно вполне себе представить, что жизнь в целом, распускаясь из той же почки, была бы иной, чем действительная жизнь. Но чтобы отдельный поступок был иным, т.е. не таким, каким он совершен, – это абсолютно бессмысленно; ведь тогда он был бы уже другим, а не тем же поступком. Ибо отдельный поступок, выделенный как отдельный из целостной органической жизненной связи, подчинен поэтому механической точке зрения, так что для него обладает значимостью положение: *est ut est aut non est**. Только органическое су-

* Есть, как оно есть, или не есть вообще (*лат.*).

щество, и особенно душа, поскольку она всегда живет как целое, может, будучи иной, оставаться все «той же». Отсюда старинные представления, что хотя мы и свободны в целом нашей жизни, но частности ее предопределены. Это лишь иное выражение для того, что и долженствование есть целостность, из которой отдельный поступок не может быть выделен до замкнутой в себе ответственности.

Отсюда вытекает не только невозможность возвести какую-нибудь отдельную определенную цель в принципиальное и наивысшее, всех индивидов связующее содержание долженствования, но нечто еще более важное и более основное, а именно: что долженствование вообще не происходит от цели. Не от цели идя, но из нас самих должны мы; долженствование как таковое не есть телеологический процесс. Это, конечно, касается не содержания долженствования, которое, напротив, постоянно стоит под категорией цели: нечетное число раз должны мы делать себя средствами для целей, которые выходят за узкие пределы отдельного существования и по сравнению с которыми мы (как самоцели) вообще ничего не значим. Но *то, что* мы это должны, что от нас требуется это в категории долга, — само это обстоятельство не зависит уже от цели, которой мы служим фактичностью нашего действия. Правда, с точки зрения внешних, окружающих нас сил и это обстоятельство не автономного, а телеологического характера: общество, церковь, профессиональный или семейный круг налагают на нас все эти обязанности бескорыстных, связанных с отречением от личных интересов действий, являющихся средствами для целей названных образований. Но из того, что нечто от нас *требуется*, еще совсем не следует, что это нечто есть нравственно должное, ибо как *требование* нравственно должное не может быть различено от недолжного. Итак, что одно требование имеет для нас значение долга, другое же — нет, — решить это, не впадая в *circulus vitiosus**, нельзя исходя из целей, которым служит содержание долга. Это можно лишь принять как непосредственный, из глубин самой жизни выросший факт, хотя и абсолютно выходящий за пределы действительного ряда жизни. Отношение средств и целей касается действительности — все равно, будут ли это внешние связи или воление как столь же реальный факт, — и само по себе оно не отмечено печатью долженствования. То, что в действии нравственно, не может быть как таковое средст-

* Порочный круг; логическая ошибка (лат.).

вом (Mittel) – хотя содержание его и делает нас часто простым *посредствующим* членом (Mittelglied) социальных, культурных, духовных, религиозных рядов, – не отрываясь от своего сущностного корня и не разрешаясь в связь отдельных объективных событий.

Это удаление телеологии из долженствования необходимо для того, чтобы по возможности уяснить основную нашу мысль, а именно: что долженствование есть идеальный жизненный процесс, а не излучение внешних, уединенных содержаний. Кант с совершенной ясностью понял последнее, т.е. невозможность санкционировать долженствование содержанием долга. Но он был еще слишком пленен категорией цели, почему и решился на смелый шаг – сделать нравственность, долженствование как целое конечной целью жизни. Но прищипливая долженствование ко всеобщему закону, он тем самым снова делает иллюзорным только что достигнутое освобождение нравственного от всякого характера средства. А именно: отождествляя долг со всеобщей, т.е. логически-абстрактной, значимостью содержаний поведения, Кант включает его в свое рационалистическое мирозерцание, в результате чего долг является средством для осуществления разумного идеала как строя реального существования. Этот идеал логически-космической структуры, доминирующий над кантовским духовным миром, не может быть проведен в опытной действительности. Для общих законов, носящих здесь эту структуру, эмпирически лишь данные, индивидуальные спецификации являются чем-то далее неразрешимым: они могут быть лишь приняты как факт, но не объяснены из законов. В сфере же этического, зависящего всецело от духа, нет необходимости в этом отречении от логических притязаний; здесь суверенная воля *может* преобразовывать свой мир согласно этим притязаниям. Именно этого требует от нее Кант; и иррациональная фактичность просто данного исчезает перед той безусловной, покорной оформляемостью, которой волевые события обладают для разума с его логическими общезначимостями. Эти последние и должны именно даровать миру форму, причем сделать это они могут только здесь, где все чувственное, данное, индивидуальное, остающееся в теоретической области непроницаемым для разума, возводится в абсолютную всеобщность практического закона. Здесь, таким образом, обнаруживается, что и категорический императив также охвачен телеологией, что и в нем долженствование (ибо ему предначертана общезначимость его содержания) становится простым средством, конечная цель которого – содействовать осуществлению логизированного, рационально закономерного мира. С точки зрения последнего моти-

ва и категорический императив тоже не действительно категоричен, но зависит от того, желаем ли или должны мы стремиться к логическому миру, ибо лишь в качестве средства для последнего он может быть оправдан – точно так же, как и истинность Кантового теоретического априори обусловлена тем, что мы признаем значимость опытного знания, и рушится тогда, когда мы на тех или иных основаниях или без всяких оснований эту значимость отказываемся признать. И здесь также из-за того факта, что действие наше по своему индивидуально-нравственному *содержанию* неоднократно подчиняет нас высшим, более общим целям, мы становимся склонными уже и само долженствование как долженствование подчинять этой далекой идеальной цели, обосновывая сущность его из этого подчинения, т.е. из чего-то ему трансцендентного.

Итак, даже Кантова этика, которая, несомненно, свободнее и величественнее всех других этических учений возвышается над сингулярностью этических принципов, не проникает до подлинной автономии долженствования. Чтобы достичь ее, долженствование должно радикально покончить со своим мнимым происхождением от каких бы то ни было противостоящих жизни содержаний и их логических обобщений – вплоть до самого тонкого, самого очищенного формализма. Будучи формой каждой индивидуальной жизни, координированной с формой ее действительности, оно, правда, воспринимает в себя все возможные внешние ему сплетения и связи; ибо всякие социальные и положенные судьбою, всякие рациональные и религиозные, всякие от тысячи условий среды происходящие узы, побуждения, импульсы воздействуют ведь и на саму жизнь. Соответственно полноте и форме, которые жизнь получает от них, определяется каждый раз ее долг. Но долг этот остается ее долгом лишь постольку, поскольку он есть актуальный момент единой целостности так-то и так-то определенной идеальной жизни. Подобно тому, как действительная жизнь вздымается каждый раз как реальное настоящее мгновение, точно так же и долженствование индивидуальной жизни вообще вздымается как *насущенный* (jeweilig) долг.

Итак, нет ничего более чуждого нашей мысли, чем выставление нового «морального принципа». Подобно тому, как простое мышление не в силах показать нам, что есть в действительности, точно так же не может оно показать, что должно. Цель нашего очерка – лишь исходя из факта долженствования как данного найти для него в нашем «понятии о мире» место, которое бы более соответствовало его содержанию, чем все попытки получить его из материи или из фор-

мальных отношений его содержаний. Во всех этих попытках выражается убеждение в том, что, когда речь идет о требовании, идеале, спасении, необходимо выйти из жизни в иную, противоположную жизни сферу и что содержания поведения, если их оформить в самостоятельные значимости и ценностные системы, по-видимому, обеспечивают этот выход. В совершенном расхождении с этим шла основная линия нашего воззрения: только долженствование и действительность – но оба в качестве форм жизни – образуют коррелятивную противоположность, а не долженствование и жизнь. Отсюда становится понятным, почему должная жизнь принципиально может быть познана лишь тем же способом, что и действительная жизнь (причем для установления обеих остается еще достаточно вторичных и, так сказать, технических различий и трудностей), и почему все попытки вывести долженствование из противоположного жизни абстрактного априори должны были потерпеть крушение. Поскольку, далее, жизнь протекает только в индивидах, то моральное нормирование по своему понятию и своему внутреннему принципу индивидуально. Вот во что, таким образом, вылилась наша мысль: что отождествление закона и всеобщего закона, господствующее во всей этике и развитое у Канта до чистой абстракции, быть может, все же не обладает той логической и самоочевидной необходимостью, на которую оно притязает.

Продолжая развивать эту мысль, мы естественно придем к дальнейшим расчленениям, вообще говоря, слитых вместе понятий, к дальнейшим открытиям «третьей возможности» там, где до сих пор этическое образование понятий являло лишь альтернативы. Нравственное требование кажется зависящим в своей санкции от следующего решения: или оно есть то, что в субъективном сознании, в личном решении совести представляется должным; или оно происходит от объективного начала, от сверхиндивидуального установления, получающего значимость от своего предметно-абстрактного состава. В противоположность этой альтернативе, я думаю, существует еще третья возможность: объективное долженствование именно этого индивида, исходящее из его жизни и направленное к его жизни требование, принципиально не зависящее от того, правильно ли он сам познает его или нет. Здесь опять-таки требуется новое разделение и новый синтез понятий: индивидуальное не должно быть необходимо субъективным, объективное не есть необходимо сверхиндивидуальное. Решающее значение, напротив, приобретает понятие «объективность индивидуального». С существованием определенно индивидуализированной жизни дано также и ее идеальное

долженствование как объективно значащее, причем как субъект самой этой жизни, так и другие субъекты могут иметь о нем истинные и ложные представления. По сравнению с собственным субъектом жизни другие находятся, правда, в менее благоприятном положении, поскольку лежащая в основе долженствования жизнь известна им лишь по ее явлению в форме действительности, тогда как собственный субъект знает о ней более непосредственным образом так, что для его сознания форма долженствования жизни развивается, в сущности, одновременно и в постоянном сопутствии с формой ее действительности. Но действительной гарантии того, что субъективная совесть не ошибается, и не может быть, хотя предмет ее и рожден из индивидуальной жизни, — ибо потому-то он и объективен, как объективна сама жизнь.

Анализ одного простого примера подтвердит, как это образование понятий воздействует на этическую проблематику. Представим себе антимилитариста, проникнутого убеждением того, что война и военная служба есть безусловное зло, и уклоняющегося от исполнения воинской повинности не только со спокойной совестью, но и со святой верой в то, что этим он совершает нравственное добро, безусловный долг. И вот, если его поведение тем не менее подвергается осуждению, если выполнение названного притязания на него со стороны государства требуется как нравственное, так как совершенно безразлично, что он по этому поводу субъективно думает, — то я не представляю себе, как при отрицании «заблуждающейся совести» можно разрешить это положение. Но точно так же совершенно недостаточно просто сослаться в данном случае в качестве санкции на государственный строй и на *salus publica**. Ибо факт существования его как грубой силы, которой важно лишь выполнение ее требования, а не внутренняя сторона покоряющегося ей субъекта, сам по себе еще не означает нравственного требования, к нему направленного. И если бы все земные и небесные законы окружили человека, предъявляя ему свои притязания, — то ведь он все же должен их выполнить, и раз речь идет о *нравственных* действиях, то притязания эти должны как таковые исходить из него, должны раскрывать заложенное в его бытии долженствование. Всякое требование, приходящее к нему извне, хотя бы из самого идеального и самого ценного издалека, может быть лишь материалом подлинно нравственного долженствования, оно должно быть сначала санкционировано

* Общественное благо (лат.).

им в качестве именно для этого человека нравственного. Опираясь на этот базис, не допускающий никаких компромиссов и никаких уступок, я, во всяком случае, полагаю, что упомянутый антимилиитарист в самом деле морально обязан к исполнению воинской повинности, хотя его субъективное нравственное сознание и отвергает ее. Ибо индивидуальность, являющаяся как долженствование, не есть ведь нечто неисторическое, лишенное всякой материи, она не состоит только из так называемого характера. Напротив, она включает в себя в качестве не могущего быть опущенным момента или в значительной мере определяется тем, что человек этот – гражданин такого-то определенного государства. Все, что его окружает и что он когда-либо пережил, сильнейшие влечения его естества и мимолетнейшие впечатления – все это участвует в формировке жизненного потока его личности, и изо всего этого в равной мере рождается как действительность, так и долженствование. Из абсолютно индивидуальной жизни вообще мыслима), к которой относится также и его принадлежность к данному государству, вырастает поэтому его долг военной службы как безусловно объективная надстройка или пристройка к его действительности. Знает ли он этот свой долг, признает ли он его или игнорирует – для объективности самого долга это совершенно безразлично, точно так же как для действительности его существования безразлично, правильно или ложно он о ней судит. Для упрощенного языка обыденной жизни, конечно, вполне достаточно, если военная служба объявляется нравственно должной «потому, что государство ее требует». Но для последнего этического вопроса, исходящего из подлинного центра человеческой ответственности, этого оправдания недостаточно. Это требование государства действует лишь постольку, поскольку принадлежность к государству столь тесно сплетается с фактическим бытием или жизнью индивида, что долженствование, в идеально-этической форме которого жизнь эта протекает, включает в себя выполнение этого требования, – но тогда оно уже также абсолютно независимо от всего субъективного*.

* Из этого примера ясно также, что, переходя от всеобщих законов к индивидуальным, я отнюдь не хочу принципиально отвергать высказываемые первыми содержания. Закрепляемые в понятиях и до жизни индивида уже предсуществующие содержания делаются в конце концов элементами и отношениями внутри этой жизни, ассимилируются ею, подобно тому как тело ассимилирует входящую в него пищу, из которой оно и образуется. Определенной таким образом жизни неоднократно придется принимать в свои из нее самой вырастающие требования также и все те требования, которые предьяв-

Решающим, однако, является то, что индивидуальная жизнь не есть нечто субъективное; не теряя своей ограниченности сферой именно этого индивида, она как этическое должествование, безусловно, объективна. Ложная сращенность между индивидуальностью и субъективностью должна быть точно так же упразднена, как и между всеобщностью и понятием закона. Освобожденные таким образом понятия могут теперь образовать новый синтез между индивидуальностью и законосообразностью. Возникающую при этом техническую трудность *познавать* это в идеальной сфере жизни протекающее должествование как таковое никто не будет отрицать. Но не меньшие трудности угрожают и тогда, когда должествование выводится непосредственно из состава внеиндивидуальных ценностей, точно так же со своей стороны нуждающихся в дедукции, или когда все вопросы решаются быстро и просто указанием на непогрешимость субъективной совести.

Выше я показал, что подлинный смысл обладающего для всех значимостью закона есть *объективность* в развитии его содержания; именно потому, что ценность этого содержания довлеет себе в чисто логической последовательности, пребывая в себе и для себя в идеальной своей предметности, именно потому она и есть для всех значащее должествование, независимо от того, являются ли эти «все» индивидами и какими. Но я не вижу теперь, почему эта же объективность не должна быть присуща закону, родившемуся из подлинной и целостной жизни того, для кого он обладает значимостью. Данность этой индивидуальной жизни есть посылка и для столь же строгого и над всяким субъективным произволом возвышающегося нормативного вывода (*Sollensfolgerung*). Только количественным выражением этой объективности служит уже не значимость для любого числа индивидов, а значимость лишь для именно этой индивидуальной жизни. Правда, здесь еще остается открытым вопрос, на всю глубину которого я могу только бегло указать. В су-

ляются нам со стороны упомянутых содержаний в их рациональной и общественной, религиозной и государственной, харитативной и метафизической абстрактной оторванности: по своему содержанию и результату логика жизни совпадает с логикой всех этих областей. Этические принципы расходятся лишь в вопросе, исходит ли должествование как этическое из жизни или в качестве уже этического оно извне подступает к ней, — причем последнее воззрение разделяется, как я уже указывал, также и «рациональной моралью». Ибо понятие «автономии» лишь покрывает собою ее предпосылку, что разум субъекта есть каким-то образом претворенная в нас и нами представленная логика содержаний, которая, однако, идеально или метафизически сама по себе автономна, т. е. существует вне субъекта. — *Примеч. авт.*

пещественном жизнь мы знаем лишь в обеих этих формах; какой она есть и какой она должна быть. Это – априорные категории, которыми жизнь должна быть оформлена для того, чтобы мы могли ее постичь, и вне которых в чистой ее непосредственности постижение ее нам недоступно.

Я оставляю открытым вопрос, можем ли мы говорить об *этой* жизни лишь как об абстракции или мы, быть может, обладаем ею в глубочайшем чувстве жизни или нашего «я», в том абсолютно темном, как бы свободно витающем чувстве, которое не есть уже более чувство о чем-нибудь, в котором, иными словами, процесс и его содержание никоим образом не могут быть более разделены. Несколько яснее проблема эта станет тогда, когда ударение будет поставлено более на индивидуальность жизни. Ибо здесь качество играет решающую роль, и мы всегда можем мыслить качества независимо от вопроса, суть ли они или должны ли они (и как должны) быть. Из обеих названных категорий категория действительности, по-видимому, ближе всего стоит к нам, и поскольку мы вообще говорим об индивидуальной жизни, стоящей по ту сторону обеих своих категорий, мы получаем ее через своего рода редукцию от действительностной формы ее. Так, искусство постигает вещи, отвлекаясь от их действительности; но оно нуждается для этого в тщательнейшем наблюдении этой самой действительности, потому что только действительность есть та непосредственно предстоящая нам форма, в которой передает себя нам то недействительное, что искусство зрит. Поэтому, хотя и верно, что знание действительности никогда не может дать нам требования, предмета этики, но тем не менее оно совершенно необходимо, потому что только исходя из него возможно узреть или, по крайней мере, обыкновенно становится возможным узреть это под- или сверхдействительное, эту чистую индивидуальность жизни, которая в другом своем измерении, простирается также в форме долженствования.

Но в какой бы форме это последнее ни было представляемо или чувствуемо нами, всегда встает вопрос о характере той формулы, которая ведет оттуда к нашим этическим обязанностям: общая ли это формула или же это развитие индивидуально и потому у каждого индивида может быть иным? (Поскольку одна посылка индивидуальна, то результат в обоих случаях остался бы индивидуальным.) В такой формулировке проблема эта кажется сплошь вымученной и ненужной. В действительности, однако, она выражает постоянно, хотя и фрагментарно, живое в нашем нравственном сознании различие. Даже будучи убеждены в том, что наш нравственный

долг может возникать только на основе *нашей* жизни, а не из независимо от нее и до нее существующей нормы, мы все же неоднократно ищем общую форму, согласно которой долг поддавался бы словно вычислению в качестве функции этой жизни и которая при всяком изменении последней оставалась бы тождественной. С другой стороны, однако, нам иногда кажется, что наше долженствование не только индивидуально по своему материалу (и тем самым также по своему конечному содержанию), но что оно вообще не поддается таким путем конструкции, ни даже реконструкции. В таком случае кажется, что долженствование возникает непосредственно из или, вернее, в качестве того (на этот раз только идеально направленного) толчка, который означает нашу жизнь вообще, и что поэтому, сколько внешнего и общего материала оно бы ни ассимилировало, оно не воспримет в себя ни одного формирующего фактора, чуждого его индивидуальности. Но, повторяю, я хочу здесь только указать на эту проблему, разрешить которую можно было бы лишь посредством анализа тончайших этических структурных отношений.

С другой стороны, необходимо решительнейшим же образом подчеркнуть, что бросающийся сразу в глаза смысл индивидуальности – ино- и особобытие, качественная несравнимость единичного – здесь *ни при чем*. Не об единичности, а о самостоятельности (*Eigenheit*), в форме которой протекает всякая органическая и тем паче всякая душевная жизнь, идет здесь речь, о росте из собственного корня. То, что с понятием индивида связывается столько ложных и неудовлетворительных представлений, объясняется именно тем, что содержание его часто усматривается лишь в *специфическом*, которым данный индивид отличается от общего, разделяемого им с другими. Но это разделение совсем не затрагивает индивида в его действительной сущности. Напротив, последняя есть живое единство, с которым и в котором сравнимые и несравнимые элементы совершенно координированы, почему они и сплетаются друг с другом без всяких внутренних иерархических различий и соединяются для совместного действия. Индивид есть *целый* человек, а не разница, остающаяся после того, как от него отнято все то, что он разделяет с другими. Правда, в известном смысле невозможно обойтись без качественной единичности, притом именно потому, что каждое отдельное долженствование представляет собою всю личность в целом, целостная же жизнь, сколь много общего ни было бы у нее с другими, чувствует себя вдвойне несравнимой. Во-первых – в глубочайшем личном слове, по поводу которого каждый недоказуе-

мо, но и непровержимо ощущает, что он его ни с кем не может разделять и никому не может сообщить, качественное одиночество личной жизни, замкнутость которой с развитием саморефлексии становится все чувствительнее. И наряду с этой словно точкообразной, на безусловно неэкстенсивной стороне жизни сосредоточившейся индивидуальностью – совсем иная, противоположная индивидуальность, индивидуальность всего объема нашего существования: если даже во многих отдельных ее отрезках различные индивиды и совпадают между собой, то целостность жизненного потока действительно *всеми* внешними и внутренними определениями его и событиями, безусловно, не повторяется второй раз. Область сравнимости, содержания которой могут дать материал для общих законов действительного и должного ряда, лежит как бы в средних слоях личности; как внутренне-центральное ее, так и феноменально-целостное отмечено печатью несравнимого, только однажды существующего.

Но как бы там ни было, понятая в нашем смысле автономия долженствования этим не затрагивается, потому что неравенство с другими так же мало может ее обуславливать, как и – согласно Кантову намерению – ее равенство с другими. Постольку как равенство, так и неравенство лежат в одной и той же плоскости – ибо увенчивающее индивидуальную жизнь или, вернее, высящееся как индивидуальная жизнь долженствование по своему внутреннему смыслу стоит по ту сторону всякого сравнения, – совершенно независимо от результата, к которому последнее приводит. Качественное дифференцирование этического поведения вообще не так уже противоположно принципу всеобщего закона, как это с первого взгляда кажется. Вполне возможно было бы даже мыслить себе в качестве *всеобщего* закона, чтобы каждый должен был вести себя абсолютно иначе, чем любой другой. (Этика Шлейермахера – вообще романтическая этика – лежит в этом направлении.) Но так как и этот закон предписывал бы определенное (хотя бы только *in abstracto**) и извне приходящее содержание поступка, он потому именно принципиально отличался бы от индивидуального закона, который, не имея о содержаниях поведения никаких предвзятых суждений, видит полную их неизмеримость в понятиях равенства или неравенства. Разделяющая грань должна быть проведена не там, где ее обыкновенно проводят: не между равенством или всеобщностью и

* Отвлеченно, абстрактно (*лат.*).

индивидуальностью в смысле особого бытия, а между содержанием и индивидуальностью в смысле жизни. Ибо весь вопрос в том, должна ли норма определяться со стороны того, откуда идет действие, со стороны жизни, или со стороны того, куда направляется действие, со стороны идеального «извне» жизни – содержания. И та третья возможность, развернуть которую и составляло цель этого очерка, гласит: определение через *terminus a quo*^{*}, со стороны жизни, не влечет в пути натуралистически-реальной причинности, а сама эта жизнь протекает не только как действительность, но и как идеальное требование, как долженствование. Поэтому жизнь не должна более извлекать этические нормы из внешней по отношению к себе сферы (причем по отношению к жизненной целостности и «разум» оказался такой же внешней сферой), но она включает их в себя как собственный процесс развития, хотя и безразличный по отношению к протекающему как действительность потоку жизни.

Поэтому принцип этот обладает одинаковой значительностью как в случае такого равенства существ, какое обуславливается всеобщим законом, так и в случае такого неравенства их, какое делало бы его абсолютно неприменимым. Он совершенно исключает поэтому мотив, ссылаясь на который, индивид так часто (с материальным правом или без такового) пытается уклониться от власти всеобщего закона: я, мол, совершенно отличен от других, я не подхожу под общую схему, для настоящего случая не годится то, что годится для других, и т.д. Все это не имеет здесь более никакого значения; если ты и совершенно отличен от других, то это не значит, что для тебя, как и для всех других, не существует идеально предначертанного долженствования, ибо оно исходит из твоей собственной жизни, а не из содержания, обусловленного возможностью обобщения и потому, быть может, действительно не обнимающего твоего случая. Там, где индивидуальность и закон противопоставлены друг другу, индивид всегда еще может сказать: закон не подходит мне, это не *мой* закон.

Поскольку для исходящего из содержаний поведения закона вообще возможно избежать эту трудность, этого достигает категорический императив, потому что благодаря высоте своей абстракции он, по крайней мере принципиально, возвышается над всяким *отдельным* априорным закреплением этического; только потому, что, желая стать конкретным, он все же вынужден специализироваться и, следовательно, прибегнуть к такому закреплению, а также

* Исходный пункт (*лат.*).

потому, что он противится текучей форме жизни, которую он сам же стремится определить, он не может, в конце концов, справиться с упомянутым возражением. Последнее окончательно падает лишь тогда, когда основная этическая противоположность, противоположность действительности и долженствования, перестает совпадать с противоположностью индивидуальности и всеобщности и устанавливается внутри самого индивидуального существования. Стоит только выяснить для себя, что индивидуальность ничего общего не имеет с субъективностью или произволом: если действительность – одна из тех форм, в которых живет индивидуальность, – обладает объективностью, то не меньшей объективностью обладает и другая ее форма – долженствование.

На самого субъекта определенная таким образом этическая жизнь вообще не оказывает обратного воздействия. Если уже с давних пор утверждалось, что этическая жизнь не может ставить себе целью собственное счастье, то это уже потому верно, что счастье здесь всегда мыслится как цель действия, тогда как основная этическая подвижность определяется вообще не целью, а из собственного корня растущей жизнью (даже если бы указуемые ее содержания и должны были всегда принимать целевую форму). Кроме того, это верно также потому, что понятие так счастье представляет обратный рефлекс действия на субъекта, тогда как этическое действие никогда не протекает по такой обратно заворачивающей линии, а течет в прямом, вперед устремленном направлении жизни как таковой. Так что исключение эвдемонистического мотива есть лишь частный случай гораздо более принципиального определения. Ввиду этого даже определение вырастающего из индивидуальной жизни и над ее действительностью (но из самой этой жизни) воздвигающегося долженствования, сознающего себя в своей противоположности «общему» оправданию своих отдельных, в себе рассмотренных содержаний, даже определение его как «свершения собственной личности» уже вызывало бы сомнения. Ибо, поскольку личное свершение есть, несомненно, также объективная ценность, оно не только превращается в отдельное содержание долженствования, наряду с которым (именно потому, что оно отдельное и а priori указуемое) все другие содержания обладают одинаковой правомерностью; но в нем лежала бы также только что отвергнутая наивная недифференцированность, а именно: что *исходящее* из индивидуальной жизни идеальное образование должно будто бы *вернуться* к ней вместе со своим содержанием. Напротив, долженствование может, не отрекаясь от своего источника и даже

им гонимое, излиться в социальные, альтруистические, духовные, художественные формы и видеть в них каждый раз свою конечную цель. Несчетное число раз свершает жизнь свой *исконный*, лишь своим индивидуальным корнем питаемый идеал себя самой, свершает тем, что удаляется от себя самой, отменяет сама себя. Если кто-нибудь желает во что бы то ни стало называть это свершением собственной личности, то это не более чем титул, но ни в коем случае не этически решающая цель, так как ожидаемая здесь санкция вообще не может исходить из *terminus ad quem**, а может исходить лишь из *terminus a quo*, из вместе с самой жизнью движущегося идеала себя самого.

Это витализирование и индивидуализирование этического до того чуждо всякому эгоизму и субъективизму, что оно не только не приносит с собой никакого облегчения нравственного притязания, но даже, наоборот, скорее ограничивает область «смягчающих обстоятельств». Многие наши поступки, которые в изолированном рассмотрении представляются простительными грехами, приобретут всю свою тяжесть тогда, когда мы уясним себе, что все наше существование привело к ним и что они в свою очередь, быть может, навеки определяют наше существование – т.е. воспользуемся критерием, который обладает значимостью лишь для индивидуальной жизни, но, будучи распространен на любую другую жизнь, лишается, однако, всякого смысла. И далее: мы ответственны не только за то, что мы подчиняемся или не подчиняемся существующему закону, но уже за то, что закон этот обладает для нас значимостью; ибо он обладает значимостью для нас лишь потому, что мы сами – эти определенные «я», бытие которых так или иначе изменяется всяким совершившимся поступком, изменяя вместе с тем и самый идеал долженствования, постоянно из него истекающий.

Это каждое мгновение совершающееся развитие долженствования подобно развитию теоретических ценностей. Что нечто обладает для нас значимостью истины – это зависит от всего комплекса признанных нами в это мгновение принципов, методов и содержания опыта, связь которых с новым познанием последняя и узаконивает. Но поскольку узаконение это совершилось, то новый присоединившийся элемент изменяет так или иначе весь состав, причем изменение это редко остается чисто количественным. Вполне возможно, что наряду с определениями, поведшими к принятию его на

* Конечный пункт (*лат.*).

основании упомянутых выше критериев, он будет содержать в себе и другие, которые (в силу того что он принят как целое) также обладают значимостью истины и поэтому так или иначе разбивают дальнейшее или видоизменяют целокупность истин. Таким образом, всякое новое ищущее узаконения положение имеет дело уже с измененной системой критериев. А это в более принципиальной формулировке означает: всякая признанная истина изменяет условия, на основании которых она сама была признана истиной. Совершенно то же можно сказать и о развитии долженствования нашей жизни. Тем, что в потоке нашей жизни, оформляясь всем предыдущим его течением, всеми его критериями и содержаниями, воздвигается в качестве нравственного долженствования новый элемент, самый этот поток становится в дальнейшем своем течении уже иным: ближайший новый момент этой этической жизни находит уже другие условия своего возникновения и значимости, отличающиеся от тех, при которых возник и обрел значимость только что минувший и изменившийся поток жизни момент. Отсюда, конечно, трудности этического решения. Сколь облегчается решение это господством одного общезначимого, раз навсегда прочно нормирующего закона! Так и ориентирование жизни гораздо легче достигается при патриархальном деспотизме, чем при автономии свободного человека. Благодаря тому что текущая оформленность жизни выступает как долженствование и тем самым абсолютное в долженствовании становится в этом смысле абсолютно историческим, нормирующая строгость нравственного требования приобретает небывалую силу; она опускается много глубже того слоя, в котором до сих пор этика только и искала ответственность человека, а именно: действительно ли поступает он согласно существующему долженствованию. Но, как мы видели, это оказывается недостаточным, потому что и долженствование есть уже наша собственная жизнь (в категории идеальности), и подобно тому, как это имеет место и в категории реальности, каждое актуальное долженствование оформлено и обусловлено всеми моментами пережитой до сих пор жизни. *Уже в долженствовании (Gesolltwerden) каждого отдельного поступка лежит ответственность за всю нашу историю.*

Этим замыкается картина жизненной непрерывности в обеих ее формах, рассмотренных нами здесь в их координированности. Если, как я говорил, жизнь характеризуется тем, что в любое мгновение она как целое есть любой свой момент, и несравнимый вид ее единства состоит именно в том, что полная материальная противоположность этих моментов не мешает им представлять личную жизнь во

всей ее целостности, что всякое отношение и всякий поступок есть «вся жизнь в целом», – то обуславливающее присутствие всего прошлого в актуальном долженствовании есть лишь иное выражение для того же отношения. И опять-таки то же отношение, только выраженное в ином измерении, имеем мы тогда, когда перед лицом каждого отдельного долженствования, противостоящего нам в виде формулируемого закона, мы чувствуем: так должны мы поступить в этом отдельном случае, потому что как целые люди мы должны поступать определенным (хотя уже не формулируемым абстрактно) образом. И в долженствовании тоже целое определяет часть, целое живет в части. Такой индивидуально-всеобщий закон, вероятнее всего, не поддается закреплению в понятиях. Последнее возможно лишь для тех более единичных правил, которые воздвигаются в результате столкновения его с отдельными данными событиями и положениями. Но от этого закон индивидуально-целостного этического поведения обладает не меньшей значимостью и действенностью, чем его антипод в области действительности: тот неопиcуемый стиль и ритм личности, тот основной ее жест, который всякое ее данными факторами вызванное проявление делает чем-то неотъемлемо именно ей принадлежащим. Хотя мы никогда не можем схватить этот закон в чистом виде, а всегда – лишь по поводу материально-единичного поступка, как форсирующую этот последний силу, мы все же знаем, что в нем жизненно проявляет себя глубочайшая бытийная определенность индивида. Что соответственно этому и целостность долженствования индивидуальной личности безусловно определяет всякое отдельное ее долженствование – это лишь этическая формулировка того, что жизнь есть в каждое мгновение своя целокупность. Таким образом, воздается должное многообразию этических положений и развитий, но точно так же полное свое признание получают единство, постоянство, последовательность нравственного притязания, которые этика всеобщего закона тщетно пыталась найти в механической, во времени длящейся прочности тех или иных *содержаний* нравственно-ценностной области (при этом даже простая *форма* всеобщего закона оказывается в этом смысле содержанием и вынуждена неизбежно претворяться в таковое).

Итак, тем, что «индивидуальный закон» (каким бы, впрочем, термином ни называть то, что мы имеем здесь в виду) обращает вообще направление долженствования, выводя его не из жизненных содержаний, а из жизненного процесса, он как бы в двух измерениях распространяет нормативное требование за пределы той сферы, которую указал ему Кант и, в сущности, вся моральная философия.

Все изменчивое и в своем смысле единственное, текущее в жизненной непрерывности без точных граней, не подчиняющееся заранее существующему закону, так же как и абстрактному сублимированию во всеобщий закон, — все это отныне получает над собой долженствование, ибо это последнее само есть жизнь и сохраняет ее непрерывную форму. И именно потому, что долженствование не противостоит жизни, как раз навсегда откристиллизовавшаяся неподвижность, все то, что мы когда-либо совершили и что мы когда-либо должны были совершить, есть условие, при котором наша этически-идеальная жизнь вздымается волною насущного долженствования. Подобно тому, как всякое биение пульса живого существа обусловлено всеми его предшествовавшими биениями, точно так же и здесь ничто не пропадает в потоке жизни, который не только действие, но также и долженствование каждого мгновения делает наследником и ответчиком за все то, чем мы когда-либо были, что совершали и чем должны были быть. Этим только завершается та дифференциация, освобождение элементов, слияние которых в этике Канта послужило исходным пунктом для данного очерка: что только *действительное*, а не *идеально-нормативное* может быть индивидуальным и только *всеобщее*, а не индивидуальное — закономерным, — вот те соединения, которые сначала нам предстояло столь долгим путем разорвать для того, чтобы затем уже могло совершиться соединение понятий индивидуальности и закона.

Конфликт современной культуры

Как 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. О культуре мы можем говорить, конечно, 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, форму и порядок и предоставляя им известный простор. Таковы общественное устройство, художественные произведения, религии, научные познания, техника и т.п. Но все эти проявления жизненных процессов имеют ту особенность, что уже в момент их возникновения они устойчивы в беспокойном ритме жизни, ее приливах и отливах, ее постоянном обновлении, в неизменном расщеплении и воссоединении. Они только леса для творческой стихии жизни и для ее набегающих потоков... Но жизнь быстро выходит из 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 создавшей их духовной динамике. В момент творчества они, быть может, отвечают жизни, но по мере раскрытия последней постепенно становятся ей чуждыми и, даже больше того, враждебными.

В этом и заключается, в сущности, причина того, что культура имеет свою историю. Если одухотворенная жизнь неизменно создает подобные явления, законченные в самих себе и претендующие на длительность, даже больше того, на вневременность, то их можно назвать формами, в которые облекается жизнь и без которых немислимо какое-либо духовное бытие. Но сама жизнь стремится неустанно вперед, ее беспокойная ритмика в каждом новом содержании созданных ею форм контрастирует с постоянством ее бытия или вневременностью ее значения. Жизненные силы то в более мед-

ленном, то в ускоренном темпе разрушают каждое осуществленное культурное явление. Как только оно достигает полного развития, 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, выясняя в каждом отдельном случае конкретных носителей и причины этой эволюции. Скрытый смысл этой эволюции заключается в том, что жизненная стихия, беспокойная в своем вечном движении, ведет постоянную борьбу со всеми отверделыми остатками, засоряющими ее волну. Но так как она может иметь реальное бытие лишь в определенных формах, то весь этот процесс представляется нашему сознанию как процесс вытеснения старых форм новыми. Непрерывная изменчивость содержания отдельных культурных явлений и даже целых культурных стилей есть результат бесконечной плодотворности жизни, но вместе с тем и символ ее бесконечной творческой силы и 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 установлен в истории мирового хозяйства. Экономические силы каждой эпохи создают соответствующие им формы производства. Рабовладельчество и цеховой порядок, крепостничество и другие формы рабочей организации в исторический момент своего образования были выражением того, к чему стремится данная эпоха и что для нее достижимо. Но поскольку они подвергались нормированию и ограничению, постоянно усиливался рост хозяйственных сил, которые, не вмещаясь в поставленные им пределы, свергали с себя то в медленно протекающих, то бурных революциях, растущий гнет застывших форм с целью заменить их другим способом производства, более соответствующим действительному соотношению сил. Однако последние как форма не имели достаточной энергии, чтобы вытеснить другую. 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 по самому существу своему в момент зарождения претендует на существование, независимое от пульсаций самой жизни. Это более заметно в сферах чистой духовности, чем в хозяйстве, и потому жизнь сразу ста-

новится 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 тогда, когда жизнь ощутит чистую форму как нечто навязанное ей извне и обнаружит стремление разрушить самую 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 безначальными откровениями и наступит не только новый фазис старой борьбы настоящих жизненных форм против старых, отмерших, но и борьба жизни против самого принципа форм. Моралисты, ценители старого доброго времени, люди строгого чувства стиля совершенно правы, жалуясь на все растущую бесформенность современной жизни. Но они обыкновенно не замечают того, что происходит не только отмирание традиционных форм и что причиной смены этих форм является положительный инстинкт жизни. Но так как весь этот процесс вследствие своей всеобщности еще не доходит при этом до той степени концентрации, при которой начинается новое формотворчество, то этот недостаток обращается в принцип, в борьбу против формы только потому, что она форма.

Пожалуй, это возможно только в такую эпоху, когда форма культуры кажется почвой истощенной, давшей все, что можно было дать, тогда как она еще покрыта плодами прежней своей производительной силы. Обыкновенно полагают, что такой кризис имел место в XVIII в., но на самом деле он наблюдался в течение значительно большего промежутка времени, с эпохи английского Просвещения XVII в. до Французской революции. В пучине переворотов рождался определенный новый идеал, освобождение личности, господство разума над жизнью, прогресс человечества на пути к счастью и совершенству. А из этого идеала возникал образ новых, уже ранее где-то подготовленных культурных форм. Человечество почувствовало себя внутренне сильным, и дело не дошло до вырождения культуры, которое хорошо знакомо нам, старикам, и настолько усилилось в наши дни, что во всех возможных областях жизни начал замечаться бунт против всяких установленных форм вообще.

Предвестником этого состояния в течение уже нескольких десятилетий оказалось господство самого понятия жизни в философском истолковании мира. Для того чтобы определить настоящее место этого явления в совокупности гуманитарно-исторического порядка, я принужден начать 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, является идейным фокусом для всех движений эпохи, смысл которых, их истинное значение для интеллектуальной жизни можно постичь лишь на известном историческом отдалении от них. Каждая такая центральная идея 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. Я только вкратце укажу, что именно для крупнейших эпох является такой центральной идеей. Для классического греческого мира это была идея бытия, единого субстанционального, божественного, отнюдь не пантеистически бесформенного, но данного и воплощенного в пластические формы. На ее место христианское средневековье поставило понятие божества, источника всей действительности, неограниченного властелина человеческого существования, требовавшего, однако, 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 создавать и осуществлять, что в первую очередь относится к области художественного творчества, для которого единство сокровенной сущности жизни и высших ее ценностей – необходимое условие существования. XVII в. концентрировал мировоззрение вокруг понятия законов природы, 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 душевного «я» и, с одной стороны, все бытие выступает как творческое представление сознательного «я», а с другой – утверждение этого «я» представляется абсолютным нравст-

венным постулатом и, даже больше того, – метафизической целью мира. Весь XIX в. при разнообразии своих духовных движений не выдвинул такой всеобъемлющей, господствующей идеи. Ограничиваясь исключительно человеком, XIX в. создал понятие общества как подлинную реальность жизни, а индивидуум стал рассматриваться как простой продукт скрещения социальных сил или как фикция, подобная атому. 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 в. широкие слои интеллектуальной Европы стали объединяться на новом основном мотиве мировоззрения: понятие *жизни* выдвинулось на центральное место, являясь исходной точкой всей 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. 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, счастье и страдании они могли только тогда, когда для них разрешена была первая загадка: решение ее заранее определяет весь дальнейший ход их мысли. Только само понятие жизни придает всему смысл и меру, положительную и отрицательную ценность. В понятии жизни встречаются два противоположных направления мысли, определяющих основные грани современной жизни.

Я попытаюсь показать на некоторых явлениях новейшей культуры – после 1914 г. – решительное ее отклонение от прежних путей. Жажда новых форм разрушила старые, хотя сокровенный мотив может быть усмотрен даже тогда, когда создаются новые формы, в принципиальной вражде против всякой формы вообще. Быть может, это только иное выражение того, что в течение последних десятилетий мы живем уже вне всякого объединения какой-либо идеей, даже более того, – вне всякого господства идеи в противоположность средневековью, имевшему свою церковно-христианскую идею, и Возрождению, видевшему в завоевании земной природы ценность, которая не нуждается в признаниях трансцендентных сил, или эпохе Просвещения XVIII в., жившей идеей всеобщего человеческого счастья благодаря господству 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, тот, наверное, ответил бы какой-либо специальной ссылкой на свою профессию. Но едва ли нам пришлось бы услышать что-нибудь об идее культуры, захватывающей и эти круги целиком и определяющей их специальную деятельность. Своеобразная черта нашего времени по отношению к отдельным областям 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 они 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. Если я не ошибаюсь, смысл экспрессионизма заключается в стремлении непосредственно проявить или, точнее, усилить в художественном произведении глубокое внутреннее напряжение 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 объективном образе, ни, подобно импрессионизму, в мимолетно схваченном восприятии, ибо последний также не есть чистое, только внутри определяемое творчество художника, а есть нечто пассивное, производное, смещение личных переживаний художника с чуждым, данным вовне. И как все по содержанию своему внесубъективное отвергается экспрессионистами, ими также отрицается и оформление материалов в более тесном смысле слова, диктуемое художнику либо традицией, либо методом, либо каким-нибудь образцом, либо 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. Я вижу творчество экспрессиониста-живописца в том, что душевные напряжения передаются непосредственно руке, подобно тому, как жест выражает внутреннее движение, а крик — человеческую боль, и что эти душевные напряжения повинуются ей безраздельно, так что всякая созданная им картина есть непосредственное отражение душевной жизни художника без примеси внешних или чуждых ей элементов. То обстоятельство, что картины экспрессионистов часто озаглавливаются по известным предметам, с которыми они не имеют никакого «сходства», конечно, быть может, и излишне, но не столь нелогично, как это может показаться на основании существующих артистических воззрений. Внутренние напряжения художника, которыми проникнуты произведения экспрессионистов, могут, правда, иметь своим источником потаенные и безымянные глубины души. Но они могут быть вызваны также и внешними объектами. Но между тем, если до сих пор полагали, что художественный результат подобных внешних побуждений должен иметь морфологическое сходство с тем, из чего оно исходило (на эту предпосылку опирался весь импрессионизм), то экспрессионизм совершенно отказался от подобной точки зрения. 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, впечатления скрипки и человеческого лица могут вызывать в живописце такие эффекты, которые, претворенные его художественной волей, могут в конечном результате дать совершенно непохожий на них живописный образ.

Можно сказать, что художники-экспрессионисты на место «модели» ставят «повод» в смысле содержания только самодовлеющей жизни. Как абстрактное выражение, определяющее всю реальную волевою линию, жизненная борьба есть борьба за самостоятельность своего бытия. Жизнь во всем, что она выражает, стремится выразить только самое себя и разрушает потому 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 есть форма. 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 понятию красоты и безобразия, связанных с проявлением этих форм, так же как и жизнь определяется не целью, а потоком движущихся 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 и вопрос о ней, так сказать, висит в воздухе. Когда же художественное произведение воплотилось и творческий жизненный процесс покинул его, оказывается, что оно не имеет того самостоятельного смысла и ценности, которых мы требуем от произведения, объективно существующего, отдельного 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 бы органичным и цельным ни являлось в своем духовном существе такое произведение, с точки зрения традиционных форм оно часто кажется внутренне бессвязным, неуравновешенным, 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. Сама 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, распространяющуюся далеко за пределы одного только искусства. Можно утверждать, что в искусстве проявляется нечто находящееся за пределами художественных форм. В каждом великом художнике и в 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 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 самой форме искусства и даже разрушает ее, 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 челове-

ской души заключается 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 выражении, 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, только иногда находящаяся в губительном контрасте с его натурой, приковывает интерес широких кругов к Ван Гогу. То, что, с другой стороны, у части современной молодежи чувствуется тоска по совершенно абстрактному искусству, объясняется тем, что жизнь в своем страстном стремлении выказать себя непосредственно, без всяких прикрытий легко запутывается в противоречиях. 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 начисто юного поколения. Если старость с падением жизненной энергии сосредоточивается все более и более на объективном содержании жизни (которую после всего сказанного можно назвать ее формой), юношество более всего заинтересовано в самом процессе жизни. Оно стремится только изжить свои силы и избыток энергии, относясь совершенно безразлично, иногда весьма вероломно к самой обстановке. 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*, которое у многих юношей является выражением тщеславия 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 именно это и есть его *собственное выражение*, кажется оправданной только тогда, когда к нему не примешивается ничего традиционного, вне его существующего. Ибо последнее есть уже нечто отвердевшее, объективная, находящаяся вне непосредственно творческого процесса форма, вливаясь в которую подлинная жизнь не только теряет свою подлинность, но и подвергается опасности израсходовать свою жизненную энергию на нечто омертвелое. В таких случаях надлежит спасти не столько индивидуальность жизни, сколько жизненную индивидуальность. Оригинальность эта, так сказать, *ratio cognoscendi**, дающая уверенность в том, что мы имеем дело с чистым выражением жизни, а не с формами, для нее внешне объективными и неподвижными, воспринимающими ее поток или, напротив, 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, совершенно 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 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 автономной, столь отрешенной от всех волнений и страданий индивидуализации и судеб жизни, как познание. Не только дважды два четыре или то, что массы притягивают друг друга обратно квадрату расстояния, *действительно всегда*, независимо от того, знает ли об этом живой дух или нет, и 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 недоступны всем ее волнениям. Так называемые практические знания суть, само собой разумеется, только нечто теоретическое, обращенное в практическую сторону, но как знание принадлежащее к идеальному миру истин.

Эта самостоятельность истины, во все времена за нею призна-

* Основание познания (лат.).

ваемая, оспаривается прагматизмом. Всякое действие нашей жизни, внешней и внутренней – так рассуждает он, – основывается на известных понятиях, которые в случае своей правильности служат для сохранения и улучшения нашей жизни, а в случае ложности ведут нас к гибели. Поскольку 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-нибудь желательным и заранее поддающимся учету последствиям именно в сфере этой реальности. Более вероятно, что среди бесчисленных представлений, определяющих наши поступки, мы признаем истинными те, которые динамически благоприятно действуют на жизнь, а те, которые вызывают обратные результаты, мы признаем ложными. Следовательно, нет никакой истины, независимой в своем существовании, которая могла бы направлять поток нашей жизни в верное русло, 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 определяют в нас самих истинность наших представлений, а сама жизнь, то в силу грубой утилитарности, то в силу своих глубоких духовных потребностей вырабатывающая оценку наших представлений, один полюс которой мы считаем полной истиной, а другой – полным заблуждением. Я не буду ни излагать, ни критиковать этого учения. 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 ее направления и цели.

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 форма познания своей внутренней консистенцией, своим самодовлеющим смыслом составляет твердую раму или неразрывную канву для всего нашего миропредставления, растворяется в потоках жизни, податливая их

изменчивым силам и направлениям, и не оказывает сопротивления, основываясь на 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 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 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 проникаемый для него и одинаковый по существу 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 в этой общей картине может быть 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-эстетическом совершенстве, в удачном округлении и склонности всего полученного целого – доказательство правоты и того, что теперь действительно осознанно все бытие, – вот в чем и заключается решающий момент. Это вершина – достижимая для принципа формы вообще, так как здесь законченность и самоудовлетворение формы возводится в последний критерий правды. Вот против чего выступает враждебно формотворческая, но всегда форму разрушающая жизнь. Эта теория имеет две основные исходные точки зрения на жизнь: с одной стороны, она отрицает механизацию как основной космический принцип и считает ее, 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. Она вообще не хочет быть в чьем-нибудь подчинении, даже в подчинении идеально-го, требующего себе более высокого иерархического положения. Если же тем не менее всякое высшее жизненное состояние не может избавиться от руководства идей – в виде трансцендентной силы или нравственного 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 искушающее все противоречия, все победы и поражения. Она зиждется и вместе с тем возвышается кружным путем над собственно ею созданным, и то, что последнее противопоставляется ей как нечто самостоятельное и готовое ее судить, – это основная истина, ее способ изживать себя. Противоречие, в которое 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 классицизмом как с абсолютно человеческим и образовательным идеалом. Ибо классицизм находится всецело под знаком формы, закругленный, самодовлеющий, уверенный 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 прежде 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 самым кратким указанием на подобную же основную тенденцию в области этической культуры. Под девизом «новой этики» небольшая группа выступила с критикой существующих половых отношений и нашла поддержку в большой массе. 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 проявить свои силы по отношению к существующим формам, в которых погрязла наша культура, и вслед-

ствии этого впадала в противоречия и в состояние неподвижности. Браки, заключаемые по тысяче иных причин, кроме эротических, и приводящие в тысяче направлений к иссыханию их живого источника – эротика, к притуплению индивидуальных черт 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 положительный инстинкт разрушения старых. Ни одно из предложений всех этих реформаторов не вызывает представления о достаточной замене ими осужденных 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, абсолютно покинутых подлинной эротической жизнью, впадая при этом в уже неоднократно нами подчеркнутое противоречие, обращается против фантома, так как эротика, поскольку она имеет какую-либо связь с культурной жизнью, требует всегда известного оформления. Поэтому только поверхностный взгляд может видеть здесь одну лишь распушенность и разгул анархических страстей, так как в этой области уже сама бесформенность создаст подобные аспекты. В глубине же, если таковая вообще существует, дело обстоит абсолютно иначе. Настоящая эротическая жизнь протекает по совершенно индивидуальному руслу, и всякая оппозиция против нее имеет в виду вышеуказанные формы, ибо они втискивают в жизнь обобщенные схемы, насилуя ее особенности. Как и во многих иных случаях, эта борьба между жизнью и формой ведется 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 мис-

тикой. Относительно их в общем можно сделать предположение, что они были воспитаны в религиозных представлениях одной из существующих церквей. Их тяготение к мистике объясняется двоякими мотивами. Во-первых, тем, что формы, в которых религиозная жизнь развертывает свои определенно обрисованные картины, не удовлетворяют больше ее потребностям, а во-вторых, тем, что религиозная мечтательность не иссякает вследствие этого, а напротив, ищет себе другие цели и пути. Благодаря переносу этих искажений в направлении мистики окончательно расторгаются твердая форма и ограниченность религиозности известными пределами. В этой сфере божество выходит за пределы всякого личного и, следовательно, ощущаемого 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 – это, 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, по-моему, имеет тенденцию растворить религиозные образы в религиозной жизни, в религиозности как сугубо функциональной настроенности того внутреннего жизненного процесса, из которого они возникли и еще теперь продолжают возникать. До сих пор развитие религиозной культуры шло путями, освещенными нами выше, а именно: кристаллизация религиозной жизни, первоначально вполне ответствовавшая ее силам и сущности, постепенно застывает в чисто внешнем и вытесняется новой формой, в которой непосредственно обитают динамика и современное направление религиозного импульса. Это значит, что религия все еще продолжает создавать известные образы, известные нормы исповедания на место себя изживших.

Ныне из психики многих людей раз навсегда исторгнуты потусторонние объекты религиозной веры, без того чтобы заглохла их религиозная вера. Но в жизни, до сих пор проявлявшейся в создании новых адекватных догматических норм, отношение верующего субъекта к объекту его веры не имеет 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 пределах жизненной симфонии, а как основная тональность, в которой она развертывается в целом. Все пространство жизни на-

полнится земным содержанием, мыслями и чувствами, действиями и судьбами, и все они будут проникнуты тем единственным 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, правда, в еще связанной с мистическими представлениями форме, 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 земной религии. Ведь и она связывает себя с известным религиозным содержанием, но только эмпирическим вместо трансцендентного, и отводит религиозную жизнь по каналам в известные формы прекрасного, возвышенного и лирически взволнованного, а на самом деле живет лишь замаскированными остатками трансцендентной религиозности. Здесь же вопрос касается жизненного процесса, каждое биение которого проникнуто религиозным чувством о бытии, а не долженствовании, о набожности, которая, обращаясь на известные объекты, называется верой, в том смысле, в каком совершается сама жизнь, не ищущая для удовлетворения своих потребностей источника вроде того, как живописец-экспрессионист не удовлетворяет своих художественных потребностей воспроизведением предметов внешнего мира, а ищет сплошной поток жизни на известной глубине, где она еще не разложилась на потребности и осуществления и потому не нуждается в «предмете», предписывающем ей определенную форму. Жизнь стремится высказаться религиозно не на языке с данным словарем и разработанным синтаксисом, а непосредственно. В качестве мнимого парадокса можно сказать: душа хочет сохранить свою веру, потеряв веру во все заранее определенные религиозные нормы.

Этот уклон религиозных душ, зачастую проявляющийся в смутных попытках неясной для самой себя, чисто отрицательной критики, наталкивается на следующую глубочайшую проблему: жизнь, проявляя свою духовную сущность, может это сделать толь-

ко в определенных *формах* и тем достигнуть *свободы*, хотя тем же актом она эту свободу ограничивает. Действительно, набожность или вера – это данное в самой ее жизни состояние души, которая, несомненно, получила бы известную окраску даже в том случае, если бы она никогда не имела определенного религиозного объекта, подобно эротической натуре, которая всегда сохраняла бы и проявляла свой характер как таковой, 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 сугубо 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, идеальная игра, выражение того состояния, в котором существующие религиозные формы были опрокинуты и опровергнуты внутренней религиозной жизнью без того, чтобы последняя оказалась способной заменить их новыми. Невозможность сохранить далее 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, так сказать, обращение действительного залога религии в страдательный – 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, правда, 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 другому порядку и требует для себя самостоятельных прав и значений, тем самым обращаясь в какое-то сверхжизненное состояние. Таким образом, возникает противоречие с самым существом жизни, ее текущей динамикой, ее судьбами и неудержимой дифференциацией каждого отдельного ее момента. Жизнь неизменно воплощается в противоположных ей формах, вернее, в одной форме. Это противоречие обостряется по мере того, как то внутреннее состояние, которое мы можем назвать жизнью, проявляет себя с неоформленной 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 проявить себя в своей нагой непосредственности вне всяких форм. Однако все познание, воление, творчество могут только заменять одну форму другой, но никогда — саму форму жизни, чем-то потусторонним 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 характер острого, стремясь охватить весь объем жизни, 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 разрешения. И ни один конфликт не существовал напрасно, если время не разрешит его, а заменит его по форме и содержанию другим. Правда, все указанные нами проблематические явления слишком противоречат нашему настоящему, чтобы оставаться неподвижными в нем, и свидетельствуют с несомненностью о нарастании более фундаментального процесса, имеющего иные цели, чем одно только вытеснение существующей формы вновь образуемой. Ибо едва ли мост между предыдущим и последующим культурных форм был когда-либо 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 лишь заменяющих старую проблему новой, один конфликт другим. Так выполняется настоящее предназначение жизни, которое есть борьба в абсолютном смысле, охватывающем относительное противопоставление борьбы и мира. Абсолютный же мир, который, быть может, также возвышается над этим противоречием, остается вечной мировой тайной.

Понятие и трагедия культуры

Тем, что человек не позволяет вовлечь себя беспрекословно, как животное, в естественное течение мира, но себя из него вырывает, себя ему противопоставляя, предъявляя требования, ведя борьбу, его насилуя и претерпевая насилие, – этим первым великим дуализмом начинается бесконечный процесс взаимодействия между субъектом и объектом. Тот же процесс повторяется и в области самого духа. Дух творит бесчисленные образы, которые своеобразно и самостоятельно ведут дальнейшее существование независимо как от души, сотворившей их, так и от всякой другой, их воспринимающей или отвергающей. Так противостоит субъект искусству и праву, религии и технике, науке и обычаю. Причем не только содержание их то привлекает, то отбрасывает субъекта, то сливается с ним как часть его «я», то противостоит ему чем-то чуждым и недоступным, но и ставший теперь объектом в форме неизменно установившегося, пребывающего существования дух противопоставляет себя несущейся потоком жизни, внутренней самоответственности, колеблющемуся напряжению субъективной души. Как дух, внутренне связанный с духом, он переживает бесчисленные трагедии, рождаемые глубокой противоположностью обеих форм: противоположностью субъективной жизни – она безудержна, но конечна во времени, и ее содержаний – они, раз созданные, неподвижны, но значимы вне времени.

В области такого дуализма приходится жить идее культуры. В основе ее лежит внутренний факт, который в целом может быть выражен лишь символически и несколько расплывчато: как путь души к самой себе. Ибо, в сущности, всякая душа есть всегда нечто большее, чем то, что она представляет собой в настоящее мгновение: высота ее и совершенство уже переформированы в ней если и не в реальной, то, во всяком случае, в какой-либо иной форме данности. Здесь разумеется не определенный, в каком-либо месте духовного мира фиксированный идеал, но освобождение покоящихся в душе и предназначенных к деятельности сил, развитие ее собствен-

ного послушного внутреннему тяготению к форме начала. Подобно тому, как жизнь – и в наибольшей мере ее высшая ступень в сознании – непосредственно содержит в себе каким-то куском неорганического свое прошедшее, как это прошедшее продолжает жить в сознании самим своим первоначальным содержанием, а не только как механическая причина дальнейших изменений, – точно так же включает в себя жизнь и свое будущее – образ, которому не соответствует никакая аналогия в области неживого. В каждом моменте бытия организма, способного расти и размножаться, живет его позднейшая форма с внутренней необходимостью и предсформированностью, которые нельзя сопоставить с необходимостью и предсформированностью полета стрелы в момент ее нахождения в натянутом луке. Тогда как неживое владеет лишь моментом настоящего, живое на особый, ни с чем не сравнимый лад распространяет власть свою на свое прошедшее и будущее. Все душевные движения типа воли, долга, призвания, надежды – не что иное, как духовные продолжения основного определения жизни: включения своего будущего в свое настоящее в своеобразной и свойственной исключительно жизненному процессу форме. И это касается не только отдельных сторон развития и совершенствования: вся личность как целое и как единство несет в себе некую словно невидимыми линиями начертанную картину. Лишь с реализацией этой картины свершается переход личности из плоскости возможности в плоскость подлинной действительности. И вот, если созревают и самоутверждаются духовные силы в отдельных, так сказать, «провинциальных» задачах и интересах, то одновременно с этим возвышается или, точнее, скрывается требование, чтобы всем этим душа как целое и единое начало исполняла бы данное себе самой обещание целостности; все же единичные события становятся тем самым лишь множественностью путей возвращающейся к себе самой души. Вот метафизическая, если угодно, предпосылка нашего практического и чувствующего существа. Как бы ни было велико расстояние этого символического выражения от реальных соотношений, единство души не есть лишь простая формальная связь, охватывающая всегда одинаковым образом проявления отдельных душевных сил; сами эти отдельные силы свершают развитие души как целого и являются по отношению к нему лишь изолированными и усовершенствованными средствами. Здесь формулируется первое и пока следующее лишь чувству словоупотребления понятие культуры. Мы не тогда культурны, когда достигли того или иного знания или умения, но только в том случае, если все достигнутое служит, конечно, тесно с этим свя-

занному, но отнюдь не совпадающему с ним развитию центра нашего духа. Наши сознательные стремления, правда, имеют в виду частные интересы и возможности; потому развитие каждого человека, поскольку оно вообще доступно слову, является как бы пучком разной длины линий развития, расположенных в различных направлениях. Однако не в этих частичных совершенствованиях, но лишь в значении их для развития или, скорее, как развития неопределимого личного единства состоит процесс культуры человека. Выражаясь иначе: культура – это путь от замкнутого единства через развитое многообразие к развитому единству. Во всяком случае, речь может идти лишь о развитии явлений, уже заложенном в потенциальном ядре личности как эскиз ее идеального плана. И здесь обычное словоупотребление остается верным руководителем. Мы называем культивированными садовые плоды, полученные садовником из одеревенелых и несъедобных плодов диких пород; или иначе: это дикое дерево культивировано в садовое плодородное дерево. Если же то же дерево будет употреблено на мачту, что потребует, конечно, не меньшей затраты сознательной работы, то мы никогда не скажем, что ствол дерева культивирован в мачту. Нюансы употребления слова ясно указывают, что плод, как бы ни был необходим для его образования труд человека, в конце концов, все же лишь осуществляет заложенную в качествах самого дерева возможность, ибо получается все-таки из собственных производительных сил дерева, в то время как мачта вырабатывается из ствола в силу системы целей, самому стволу совершенно чуждых и в тенденциях его собственного существования нисколько не заложенных. В этом смысле все возможные познания, утонченность и виртуозность человека, отмеченные характером придатков, приложенных к личности из области ей самой в конечном счете совершенно внешних ценностей, не позволяют нам приписать ей действительной культурности. Человек описанного типа есть лишь человек культивированных душевных способностей, но не человек подлинной культуры. О культуре же мы имеем право говорить лишь в том случае, когда воспринятое душой сверхличное содержание развертывает в ней в тайной гармонии лишь то, что уже раньше было заложено в ней как ее собственное влечение и как внутренняя предназначенность ее субъективного совершенствования.

Здесь выступает, наконец, та обусловленность культуры, благодаря которой она является решением уравнения между субъектом и объектом. Мы не применяем ее понятия там, где совершенствование не ощущается как собственное развитие душевного центра. Од-

нако оно не находит применения и там, где подобное саморазвитие обходится без всяких объективных и внешних ему средств и путей. Множество движений действительно ведет, как того требует указанный выше идеал, душу к самой себе, т.е. к воплощению ее полного и в ней самой заложенного, но пока данного ей лишь как возможность бытия. Однако, поскольку она достигает его, исключительно отправляясь от своего внутреннего существа, будь то в религиозном восторге или вдохновении самопожертвования, царстве размышления или цельной гармонии жизни, она может быть лишена специфического качества культурности. И не только в том смысле, что здесь может отсутствовать то совершенно или относительно внешнее, что словоупотреблением деклассировано в понятие цивилизации. Дело совсем не в этом.

Культурности в самом чистом и глубоком ее смысле нет там, где душа проходит путь от себя к себе, от своей возможности к своей действительности, исключительно с помощью своих субъективных личных сил, хотя бы такой путь с высшей точки зрения и оказался наиболее ценным; последнее только означало бы, что культура не есть абсолютно предельная ценность души. Культура получает свой специфический смысл только в том случае, когда человек вовлекает в указанное развитие нечто внешнее, когда путь души проходит через ценности и ряды не субъективно душевные. Те объективные образы духа, о которых я говорил выше, — искусство и нравы, наука и предметы техники и индустрии, религия и право, техника и общественные нормы, необходимо должны быть этапами субъекта на пути его к приобретению той своеобразной ценности, которую мы называем культурой личности. Но вот тут-то и кроется парадоксальность культуры, заключающаяся в том, что субъективная жизнь, ощущаемая нами непрерывным потоком и ищущая своего внутреннего совершенства, сама по себе как таковая оказывается с точки зрения культуры совершенно бессильной достичь его намеченным путем: с самого начала она оказывается уже направленной в целях своего завершения на те образования духа, которые успели стать формально чуждыми ей, выкристаллизовавшись в самодовлеющей замкнутости. Культура возникает — это решающий момент для ее понимания — при слиянии двух элементов, из которых ни один не имеет на нее больше права, чем другой: субъективной души и объективного продукта духа.

Здесь коренится метафизическое значение этого исторического образования. В целом ряде своих наиболее могущественных и существенных проявлений дух человека постоянно возводит невозводи-

мые, а если и заканчиваемые, то всегда вновь и вновь разрушаемые мосты между субъектом и объектом вообще: знание, главным образом труд, в некоторых смыслах также искусство и религия. Дух видит перед собой бытие, к которому его влечет как принуждение, так и самовольность его природы. Однако он вечно обречен на движение в самом себе, в круге, лишь касательном к линии бытия. И всякий раз, как он в своем пути, соприкоснувшись с последней, устремится совпасть с ее направлением, с бытием, имманентность законов круга захватывает его обратно в замкнутое в себе вращение. Уже в самом образовании понятия «субъект – объект» как понятия коррелятивного, где каждый из этих моментов находит свой смысл в своем другом, лежит тоска и предчувствие преодоления этого застывшего, последнего дуализма. Упомянутые выше области деятельности перекладывают его в особую атмосферу, где радикальная чуждость обеих сторон смягчена и допускает некоторое взаимное проникновение. Но так как последнее находит место только в области модификаций, образовавшихся опять-таки под влиянием атмосферных условий отдельных провинций, то чуждость сторон не преодолевается в ее глубочайшей основе и конечные попытки оказываются беспомощными перед необходимостью решить бесконечную задачу. Несколько иначе относимся мы к объектам, общение с которыми является для нас путем к нашей культурности. Объекты эти – дух, ставший в упомянутых этических, интеллектуальных, социальных и эстетических, религиозных и технических формах предметом; дуализм заключенного в свои пределы субъекта и самодовлеющего в своем бытии объекта при духовности обеих сторон переживает исключительно своеобразное оформление. Так, субъективный дух должен лишиться своей субъективности, но не своей духовности, чтобы пережить то отношение к объекту, в котором обретается культура субъекта. Это единственный способ, которым дуалистическая форма существования, данная непосредственно с содержанием субъекта, организуется в нечто внутренне единое и связанное. Происходит объективация субъекта и субъективация объективного – в чем и состоит специфичность процесса культуры в его метафизической, возвышающейся над отдельными содержаниями форме. Более глубокое понимание требует дальнейшего анализа указанного овеществления духа.

Наши размышления исходили из глубокой чуждости, пожалуй, даже враждебности процесса жизни и творчества души, с одной стороны, и их содержаний и продуктов – с другой. Вибрирующей, безудержной, развертывающейся в бесконечное жизни творческой

в каком бы то ни было смысле души противостоит застывший, идеально неподвижный продукт ее с угрозой обратным воздействием остановить, убить эту жизненность; часто продуктивная подвижность души как будто умирает в собственном продукте. В этом основная форма нашего страдания по нашему прошедшему, по нашим догмам, по нашим фантазиям. До некоторой степени рационализируется и менее ощущается эта расщепленность между агрегатным состоянием самой внутренней жизни и ее содержаниями тем, что человек противопоставляет себе и созерцает эти продукты духа или содержания своего теоретического и практического творчества в определенном смысле как самостоятельный космос объективированного духа. Внешнее или нематериальное произведение, в котором запечатлелась душевная жизнь, начинает восприниматься как своего рода ценность. Попадет ли жизнь, вливающаяся в нее, в глухой тупик или прокатит дальше свои волны, выбросив к берегу эти объективные образы, — во всяком случае, специфически человеческое богатство состоит в том, что продукты субъективной жизни принадлежат в то же время неизменяющемуся предметному порядку ценностей, логическому или моральному, религиозному или художественному, техническому или правовому. Являя себя носителями этих ценностей, членами таких рядов, продукты духа благодаря взаимному сплетению и систематизированности не остаются в той неподвижной изолированности, которая сделала их столь чуждыми ритмике процесса жизни. И наоборот, самому процессу сообщают они значительность, не могущую быть добытой исключительно из неуправляемости течения жизни. На продукты духа ставится акцент ценности, правда, возникающий в субъективном сознании, но последнее всегда понимает под ним нечто внесубъективное. Ценность не должна быть непременно положительной в смысле блага; скорее, наибольшее значение получает тот простой формальный факт, что субъект образовал объект, что его жизнь воплотила самое себя, так как только самостоятельность оформленного духом объекта может разрядить основное напряжение между процессом сознания и его содержанием.

Пространственные представления примиряют несогласованность своей неподвижно застывшей формы с непрерывно текущим процессом сознания тем, что узаконивают эту неподвижность отношением к объективно внешнему миру; такое же соответствующее значение имеет и объективность духовного мира. Мы чувствуем всю жизненность нашего мышления лишь при наличии неизменных логических норм, всю самовольность наших поступков — лишь при

этических нормах. Все течение нашего сознания заполнено познаниями, опытом, впечатлениями из окружающих его, оформленных духом областей. Устойчивость и как бы химическая неразложимость всего этого являет проблематическую двойственность с беспокойной ритмикой субъективно-душевного процесса, в котором оно рождается как представление, как субъективное содержание. Только принадлежность этих образов к миру идеальному, лежащему над индивидуальным сознанием, обосновывает и оправдывает указанную противоположность. Конечно, запечатленность в объекте воли интеллекта, индивидуальности и духа, силы и настроения отдельной души (также и коллектива их) является решающим моментом для его культурного смысла. И с другой стороны, здесь вся значительность душевных процессов достигает предельного пункта своего назначения. К очастливленности творца своим произведением, будь оно великим или незначительным, наряду с разряжением внутреннего напряжения, с проявлением субъективных сил, с удовлетворенностью исполненного требования примешано, думается, еще и объективное удовлетворение, что данное произведение закончено, что космос тех или иных ценностей обогатился новым приобретением. Может быть, нет более утонченного личного наслаждения своим произведением, как ощущать его в его сверхличности, в его отрешенности от всего нашего субъективного. И так же, как эти объективации духа, ценны по ту сторону субъективных процессов жизни, входящих в них как их причины, так же ценны они и по ту сторону других процессов жизни, зависящих от них в смысле их следствий. Как бы сильно ни ценили мы организацию общества и техническую обработку естественных процессов, произведения искусства и научное познание истины, нравы и нравственность за их воздействие на жизнь и на развитие душ – чаще всего к этой оценке все же примешивается и удовлетворение тем, что образы эти вообще существуют, что мир объемлет и эти произведения духа. Наш процесс оценки подлежит тут директиве – останавливаться на собственном содержании объективированного духа, не спрашивая о дальнейших судьбах его и вытекающих душевных последствиях. Наряду со всем субъективным наслаждением, входящим в нас вместе с художественным произведением, мы сознаем как особого рода ценность то, что произведение это вообще существует, что дух сотворил себе этот сосуд. Как в творческой воле есть по крайней мере одна линия, имеющая своей конечной целью собственное содержание произведения искусства и вплетающая чисто объективную оценку в личное наслаждение изживающей себя творческой силы,

так соответствующая линия дана и в переживаниях воспринимающего. Но, во всяком случае, этот род ценности явно отличен от ценностей, облекающих сугубо предметную данность, т.е. природно объективное. Море и цветы, Альпы и звездное небо – все, что здесь связано с ценностью, существует только в рефлексах субъективной души. Ведь природа, если отвлечься от мистической и фантастической антропоморфизации ее, есть лишь непрерывно связанное целое, безразличная закономерность которого никогда не акцентирует на основании ее предметно-внутреннего содержания ни одной своей части, равно как и в бытийном смысле не отграничивает ее от других частей. Только наши человеческие категории вырезают из нее отдельные куски, связывая с ними наши эстетические, возвышенные, символически значимые реакции. То, что прекрасное в природе «радуется на самого себя», правомерно лишь как поэтическая фикция; для сознания, размышляющего об объективности в этом прекрасном, нет иной радости, чем та, которой оно разрешается в нас. Если продукт чисто объективных сил может быть субъективно ценным, то обратно продукт субъективных сил ценен объективно. Материальные и нематериальные образы, в которые облеклась человеческая воля, умение, знание и чувство, и представляют собой то объективно данное, которое мы воспринимаем как значительность и обогащение бытия – даже если отвлечься от возможности их созерцать, использовать, насладиться ими.

Пусть ценность и значение, смысл и важность родятся исключительно в душе человека; но хотя это и оправдывается по отношению к данной природе, все-таки ничто не снимает объективной ценности образов, в которые уже облечены творческие и оформляющие душевные силы и ценности. Восход солнца, которого никто не видал, не делает мир более ценным или возвышенным, так как простая объективная данность факта вообще не допускает применения этих категорий. Но если художник вложил в картину этого восхода солнца свое настроение, свое чувство формы и красок, свою способность выражения, то мы это произведение считаем (не разъясняя здесь, в каких именно метафизических категориях) обогащением и повышением ценности бытия. Мир становится, так сказать, достойнее в своем существовании, приближеннее к своему действительному смыслу, если душа человека – источник всякой ценности – запечатлелась в факте, теперь уже одинаково принадлежащем также и к объективному миру, – в факте, своеобразное значение которого не зависит от того, расколдует ли другая душа эту зачарованную в нем ценность и разложит ли ее в потоке своего субъективного вос-

приятия. Естественный восход солнца и картина – то и другое реальности, но первая находит свою ценность впервые лишь в дальнейшей своей жизни в психическом субъекте, вторая, уже от кубка такой жизни вкусившая, в объект оформленная, стоит перед нашим восприятием ценности непосредственным, ни в какой субъективации не нуждающимся дефинитивом.

Если напрячь эти моменты до полярности противоположных воззрений, то на одной стороне окажется исключительная оценка субъективно подвижной жизни, которая не только создает всякий смысл, ценность и значение, но в которой все они постоянно и пребывают. На другой – столь же понятно радикальное акцентуирование оформленной в объект ценности. Естественно, последняя не должна быть непременно направленной на оригинальное созидание произведений искусства и религий, техники и знаний; но что бы ни совершал человек, он должен сделать вклад в идеальный, исторический, материализованный космос духа, если его произведение претендует оказаться ценным. Это касается не субъективной непосредственности нашего бытия и деятельности, но их объективно нормированного, объективно упорядоченного содержания; так что, в сущности, только эти нормировки и порядки содержат в себе субстанцию ценности, которую и сообщают текущим личным процессам. Так у Канта даже автономия моральной воли, именно в ее психологической фактичности, не связана сама с ценностью, но перекладывает последнюю на реализацию объективно идеальной формы. Так характер и личность получают значение как в добром, так и в злом, лишь поскольку принадлежат к сверхличной области. В то время как оценки субъективного и объективного духа противостоят друг другу, культура, сочетавшая в себе эти оба рода ценностей, сохраняет целостность своего единства, ибо она являет собой тот род индивидуальных свершений, где последние только через восприятие и использование сверхличных, вне субъекта живущих образов находят свое осуществление. Только через объективно духовные реальности пролегал путь субъекта к специфической ценности культуры; объекты же со своей стороны становятся культурными ценностями, поскольку через себя ведут тот путь души от себя к самой себе, тот путь от ее естественного к ее культурному состоянию.

Поэтому можно так выразить структуру понятия культуры: нет культурных ценностей, которые были бы лишь культурными ценностями; но каждая должна, чтобы получить такое значение, занимать еще место среди ценностей предметно-вещественного ряда. Также ценность этого последнего рода, т.е. ценность, благодаря ко-

торой какие-либо интересы или способности нашего существа получают свое развитие, становится культурной, поскольку частичное развитие поднимает наше «целостное я» ступенью выше к его предельному завершенному единству. Отсюда становятся понятными два соответственных отрицательных явления в истории духа. Во-первых, люди с наиболее глубокими культурными запросами проявляют часто удивительное равнодушие, скажем более, отвращение к отдельным содержаниям культуры, поскольку им не удастся раскрыть сверхспециальный вклад этих содержаний в развитие личностей в их целом. И действительно, ни одно человеческое произведение не должно непременно само раскрыть свой вклад, как, с другой стороны, нет ни одного, которое совсем не могло бы его раскрыть. Во-вторых, разворачиваются явления, которые лишь кажутся культурными ценностями, на самом же деле принадлежат к роду известных изысканностей, утонченностей жизни, как часто бывает в перезрелые, уставшие от событий эпохи. Ибо где жизнь стала пустой и бессмысленной, там всякая возможность развития воли и творчества к их высшему становится только схемой; там нет сил извлечь питание и поддержку из содержания вещей и идей – так не может заболевшее тело ассимилировать себе материал из средств питания, от которых растет и крепнет здоровый организм. Тогда индивидуальное развитие извлекает из социальных норм только изысканность поведения в обществе, из искусств – бесплодное наслаждение, из технических успехов – отрицательную сторону безделья и невозмутимость ничем не заполненного дня. Тогда возникает род формально субъективной культуры без внутреннего сплетения с элементами содержания, которыми только и должно быть наполнено содержание понятия конкретной культуры. Таким образом, с одной стороны, мы имеем столь страстное, централизованное утверждение культуры, что для него становится чрезмерным и отвлекающим самое содержание ее объективных факторов, как таковое не превратимое и не могущее быть превращенным сполна в чистую культурную функцию, а с другой – такую слабость и пустоту культуры, что у ней нет сил воспринять в себя объективные факторы в их существенном содержании. Оба явления, на первый взгляд противоречащие связи личной культуры со сверхличными данностями, подтверждают при внимательном рассмотрении как раз такую связь.

Объединенность в культуре этих последних решающих факторов жизни явно раскрывается в возможности развития каждого из них с такой самостоятельностью, что не только руководство мотива-

ми культурных идеалов, но и само их содержание может быть отвергнуто. Ибо стремление в том или другом направлении чувствует нарушение единства своего напряжения, если должно быть определенно синтезом обоих направлений. И прежде всего – все творцы вечных содержаний объективных элементов культуры откажутся заимствовать мотивы и ценность своего творчества непосредственно из идеи культуры. По существу, положение здесь таково. Два мира живут в основателе религии и в художнике, в государственном человеке и в изобретателе, в ученом и в законодателе: разряжение сил их существа, вознесение их природы на ту вершину, на которой они отпускают к самостоятельной жизни содержания культуры, и страсть к самому содержанию, в самозаконном совершенстве которого забывает себя и растворяется субъект.

В гении оба эти потока слиты в одно течение; в нем развитие субъективного духа ради самого себя, ради его стремительных сил, неразлично едино с полным самозабвением в объективной задаче. Культура, как было показано, всегда синтез. Однако синтез вовсе не единственная и даже не самая непосредственная форма единства, ибо предполагает всегда как свое предшествовавшее или как коррелят разделенность элементов. Только столь аналитически настроенная эпоха, как современная, могла усмотреть в синтезе глубочайшее единство и цельность формирующего отношения духа к миру – в то время как первоначальным должно быть единство еще не дифференцированное. Поскольку из последнего впервые только возникают аналитические элементы, как из органического ядра разветвляется множество обособленных членов, оно стоит по ту сторону анализа и синтеза, невзирая на то, развиваются ли непосредственно из него оба элемента в постоянном взаимодействии, на каждой ступени взаимно друг друга обуславливая, или синтез лишь дополнительно сводит аналитически уже разъединенные элементы к единству, совершенно отличному от единства доразъединенных элементов.

Творческий гений владеет тем первоначальным единством субъективного и объективного, которое должно быть разложено, чтобы вновь, однако совсем в новой синтетической форме, восстать в процессе культивирования индивидуумов. Потому забота о культуре не лежит в одной плоскости ни с чистым саморазвитием субъективного духа, ни с чистым самозабвением в содержании, но присоединяется к ним как случайная вторичная и рефлексивная, как нечто абстрактно общее, расположенное по ту сторону внутренне непосредственного импульса ценностей души. Даже там, где путь души к самой себе – один из факторов культуры – воспроизводит ее

остальные факторы, и там не затронута еще область культуры, пока душа проходит свой путь в пределах, так сказать, собственной области и завершает себя в чистом саморазвитии своей сущности, как бы последняя ни была определена со стороны содержания.

Переходим теперь к другому фактору культуры: к тем вознесенным к идеальному самостоятельному существованию, независимым ни от каких психических движений, в изолированности самозавершенным произведениям духа. Их собственные смысл и ценность никоим образом не совпадут с их культурной ценностью, более того, нисколько даже не затронут их культурного значения. Произведение искусства – пусть оно будет совершенно со стороны норм искусства, норм, которые ни о чем, кроме как о самих себе, не спрашивают, которые придают или отнимают ценность у каждого произведения, даже если бы в мире не существовало ничего, кроме этого произведения; пусть научный результат как таковой будет истинным и абсолютно ничем больше; пусть религия заключит в себе полный круг своего значения той благодатью, что она возвещает душе; пусть хозяйственный продукт как хозяйственно совершенный всецело будет заключен в область хозяйственного мерила ценности, – все эти ряды протекают в замкнутости внутренней закономерности. Войдут ли они – и если войдут, то с какой ценностью – в развитие субъективной души, это не затронет нисколько их сугубо предметного, сообразно нормам размеренного значения. Отсюда становится понятным то на первый взгляд удивительное равнодушие, пожалуй, отвращение к культуре, которое часто встречается как у людей, занятых исключительно субъектом, так и у людей, занятых исключительно объектом. Кто стремится к спасению души либо к идеалу личной силы или индивидуального развития, куда не должен засть ни один внешний момент, – у того в его оценках нет одного из составных факторов культуры. И наоборот, другой фактор отсутствует у того, кто стремится только к чистому завершению содержания наших произведений, лишь бы только эти последние исполняли свою идею и никакой другой с ней соприкасающейся. Крайностью первого типа будет святой – столпник. Крайностью второго – фанатичный профессионал специалист. На первый взгляд поражает, что носители таких несомненных культурных ценностей, как религиозность, личное образование, техника всякого рода, презирают понятие культуры, ведут с ней борьбу. Но это становится сразу ясным, если заметить, что культура означает всегда *синтез* субъективного развития и объективной духовной ценности и что следова-

ние одному из двух элементов в меру его исключительности не допускает слияния обоих.

Зависимость культурных ценностей от содействия второго фактора, лежащего по ту сторону собственно предметного ряда ценностей объекта, объясняет различие высоты значения, достигнутого объектом по шкале культурных ценностей и по шкале чисто предметного значения. Есть много произведений – они в художественном, техническом и интеллектуальном отношении не поднимаются до высоты других, уже имеющихся налицо, но зато они обладают способностью особенно продуктивно оказать помощь на пути развития многих людей, обнаружить их скрытые силы, стать мостом к их ближайшей высшей ступени. Как среди впечатлений, получаемых нами от природы, не всегда динамически наиболее сильные или эстетически наиболее совершенные сообщают нам те глубокую радость и чувство, при которых глухие и безотрадные элементы сразу в нас проясняются и гармонизируются; как обязаны этим скорее бываем мы незатейливому ландшафту, игре теней в летний полдень, – так то же самое повторяется по отношению к произведениям духа: как бы высоко или низко ни оказались они в их предметном ряду, этим нисколько не предрешено значение произведения для пути культуры. Тут специальное значение произведения имеет еще побочную задачу – служить центральному или общему развитию личности. Много глубоких причин обуславливают обратную пропорциональность между этой побочной задачей и собственной ценностью произведения. Есть произведения столь предельной законченности, что как раз в силу этой замкнутой заполненности ни мы не имеем к ним доступа, ни они к нам. Они растут, так сказать, на своей почве, одинаково совершенные, не допуская пересадки на нашу землю. Мы, быть может, вдохновенно отдадимся им, но привлечь их к себе, но под впечатлением их подняться к совершенствованию самих себя мы не можем. Так античное часто стоит перед современной жизнью в самоудовлетворенной, совершенной замкнутости, не дающее никакого ответа на пульсирование и безудержность темпа нашего развития. Может быть, это побуждает многих искать иной основной фактор для нашей культуры. То же можно повторить о некоторых этических идеалах. Этот род образований объективного духа, пожалуй, более чем какой другой предназначен осуществлять и направлять развитие нашей целостности от простой возможности к ее высшей действительности. Однако некоторые этические императивы провозглашают идеал, столь неподвижно совершенный, что не излучается, так сказать, из него ни одной энергии, которую мы

могли бы активно вовлечь в наше развитие. При всей своей высоте в ряду этических идей как культурный элемент он легко останется позади других идеалов, ниже его в этическом ряду лежащих, но тем легче могущих плодотворно ассимилироваться ритмикой нашего развития. Другая причина непропорциональности между предметной и культурной ценностью образований лежит в односторонности приносимой ими помощи. Много содержаний объективного духа делают нас умнее или лучше, счастливее или ловчее, но развивают они при этом, собственно, не нас, а так сказать, объективную сторону или качество нашего существа. Конечно, это очень ускользающее и бесконечно нежное, внешне совершенно необъяснимое различие, обусловленное таинственным отношением нашей единой целостности к отдельным энергиям и свершениям. Обозначить, определить полную замкнутую реальность, называемую нашим субъектом, можем мы, конечно, только суммой отдельных сторон. Однако соединение всех членов не составит в данном случае суммы, и единственная применимая здесь категория – частей и целого – не исчерпывает этого своеобразного отношения. Каждая единичная энергия сама по себе носит объективный характер; рассматриваемая изолированно, она может оказаться налицо в различных субъектах; лишь своей внутренней стороной, благодаря которой только и возможен рост единства нашей сущности, приобретает она характер нашей субъективности. Внешней стороной она перекидывает мост к ценностям мира объектов; она лежит на нашей периферии, через которую мы сочетаемся с миром объективным как внешним, так и духовным. Поскольку же эта на внешнее направленная и внешним питаемая функция отделяет себя от другого назначения – идти к нам внутрь, достигать самого нашего центра, – наступает упомянутая расщепленность: мы научаемся, становимся сознательнее, богаче способностями и наслаждениями, может быть, «образованнее»; но культурность наша тем не подвигается вперед, ибо мы хоть переходим от низших знаний и умений к высшим, но не от низшей ступени нас самих к высшей ступени нас самих.

Возможность культурного и предметного значения одного и того же объекта выдвинута только с целью тем выразительнее показать принципиальную двойственность элементов, в сплетении которых и состоит культура. Такое сплетение единственно и неповторимо. Культура как развитие личного бытия есть состояние, связанное исключительно с субъектом, но в то же время оно может быть достигнуто лишь через усвоение и использование объективных содержаний. Потому, с одной стороны, культурность представляется уходя-

щей в бесконечность задач, ибо никогда не может быть закончено использование объективных моментов в целях совершенствования личного бытия; а с другой – нюансы словоупотребления очень точно следуют действительному положению вещей, употребляя обыкновенно понятие культуры, связанной с отдельным родом объективного (религиозная культура, художественная культура и т.д.), для обозначения состояния общественного духа, а не отдельных индивидуумов в том смысле, что известная эпоха особенно богата выдающимися духовными содержаниями одного определенного рода, под влиянием которых и протекает главным образом культивирование индивидуумов. Человек, собственно, может быть только более или менее культурен, но не специально в том или ином смысле.

Предметно обособленная культура индивидуума может означать, либо что культурное и как таковое сверхспециальное совершенство индивидуума образовалось под влиянием одного одностороннего содержания, либо что наряду с собственной культивированностью в индивидууме развилось выдающееся знание или умение в какой-либо одной предметной области. Художественная культура индивидуума, например, если это нечто большее, чем профессиональное совершенство, могущее оказаться у человека во всех смыслах некультивированного, указывает, что в данном случае совершенство именно в данной специальной области привело целостность личного бытия к законченности.

Тут обнаруживается, однако, в здании культуры расщелина, заложенная, конечно, еще в его фундаменте и приводящая метафизическое значение понятия культуры как синтеза субъект-объекта к парадоксу, более того – к трагедии. Не только предполагаемый синтезом дуализм субъекта и объекта субстанционален и касается не только бытия обоих, но и развитие каждой стороны по своей внутренней логике отнюдь не совпадает с развитием другой. Так, например, как бы ни было познание наше определено в его формах априорными положениями духа, оно, с другой стороны, непрерывно заполняется привходящими и непредвидимыми элементами; и никто не может быть уверенным, что эти содержания действительно послужат внутренне предназначенному совершенствованию души. То же повторяется и в сфере нашего практически-технического отношения к вещам. Конечно, мы обрабатываем вещи, руководствуясь нашими целями; но вещи не абсолютно покорны нашим целям, и мощь их собственной логики делает сомнительной задачу совмещения тех наших действий, которые вызваны односторонними интересами, нуждой или самозащитой, с самостоятельным направлением

нашего центрального развития. Каждый объективный дух в узком смысле слова обладает своей логикой. С той минуты, как исключительно силой нашей внутренней самоочинности уже созданы первые начала права, искусства и нравов, мы выпускаем из наших рук всю дальнейшую нить их развития в отдельные объективные образования. Скорее сами мы, творя или воспринимая эти образования, совершаем путь идеальной необходимости, столь же мало, как и физические силы и их законы, озабоченной содержанием и требованиями нашей индивидуальности, как бы центральна она ни была. Вообще верно, конечно, что для нас язык сочиняет и мыслит, т.е. что он воспринимает в себя отрывочные или связные импульсы нашего существа и ведет их к совершенствованию, которого, предоставленные только своим силам, они, конечно, никогда бы не достигли. Однако нет никакой принципиальной необходимости в таком параллелизме объективного и субъективного развития. Даже слова ощущаем мы иногда как чужую силу природы, подчиняющую и насилующую не только наши выражения, но и наиболее внутренние стремления. Даже религия, возникшая из искания души самой себя, подобная крыльям, выросшим из внутренних стремлений души, восхотевшей взлететь к своим вершинам, — даже она, раз основанная, сообразуется с законом образования, подчиняющимся ее, но не всегда нашей, необходимости. Упреки религии за ее антикультурный дух заслужены не только ее случайной враждебностью к иным интеллектуальным, эстетическим, моральным ценностям, но глубже: они заслужены и тем, что даже она идет по самостоятельному, ее собственной внутренней логикой определенному пути. Путь этот могуче увлекает за собой души, но какие бы трансцендентные блага ни находила в нем душа, очень часто он не ведет ее к полноте заложенной в ее возможностях целостности, не ведет к культуре, возникающей только через усвоение значительности объективных образований.

Между логикой сверхличных образований и их систем, наделенной динамикой и внутренними влечениями и нормами личности, возникает упорная борьба, подвергающаяся в форме культуры своеобразным усложнениям. С тех пор как человек сказал про себя — «я», стал пред собой объектом, с тех пор как благодаря такой форме нашей души содержания ее связались в одном центре, должен был образоваться из этой формы идеал единства этих связанных в центре содержаний, — единства, замкнутого в себе и в силу этого самодовлеюще-целостного. Однако содержания, из которых «я» организует единый и объединенный мир, не принадлежат

ему сполна, они даны ему откуда-то пространственно, временно, идеально извне, пребывая в то же время содержаниями других миров – общественных, метафизических, теоретических, этических; в них они оформлены и связаны между собой иначе, чем они оформлены и связаны в «я». Через посредство этих своеобразно в «я» оформленных содержаний – мыслей, деятельностей, тенденций, жизненного уклада – ведут внешние миры наступление против «я» с целью погубить его самостоятельность; они хотят прорвать центрирование содержаний вокруг «я», оформить их сообразно своим запросам. Пожалуй, в религиозном конфликте самостоятельности или свободы человека с промыслом Божиим, устроившим мир, раскрывается наиболее ясно и глубоко эта борьба. Однако здесь, как и в социальном конфликте человека как замкнутой индивидуальности и как простого члена общественного организма, имеем мы лишь простой случай того формального дуализма, в который неизбежно загоняет нас принадлежность содержаний жизни к иным, отличным от нашего «я», кругам бытия. Человек не только стоит бесконечное число раз в точке пересечения двух кругов объективных сил и ценностей, из которых каждый хотел бы захватить его в свою власть, но сам чувствует себя центром, гармонически, согласно логике личности, располагающим все содержания жизни, и в то же время чувствует себя еще солидарным с каждым из этих периферических содержаний, принадлежащих иному кругу и подчиненных иным законам движения. Наше существо образует, так сказать, точку пересечения нас самих с кругом чуждых нам требований. Факт культуры особенно тесно сдвигает обе стороны этой коллизии: он обуславливает развитие одной (только этим путем допускает он культивирование) слиянием с другой стороной, предполагая параллелизм или взаимное приспособление обеих. Метафизический дуализм субъекта и объекта, принципиально преодоленный структурой культуры, вновь получает жизнь как расхождение отдельных эмпирических содержаний субъективного и объективного развития.

Однако, может быть, еще более расширится и углубится разрыв, когда по его сторонам окажутся не противоположно направленные содержания, но когда сторона объекта благодаря его формальным определениям – самостоятельности и массивности – окажется недоступной для субъекта. Формула культуры состоит в том, что субъективные душевные энергии, преобразовавшись в объективный, независимый уже от творческого процесса жизни образ как таковые вновь вовлекаются в субъективный процесс жизни, поднимая носителя его к совершенной законченности его центрального

бытия. Это течение от субъекта через объекты обратно к субъекту, в котором метафизическое соотношение субъекта к объекту реализуется в историческую действительность, может потерять свою непрерывность. Объект может более принципиальным образом, чем до сих пор было указано, выступить из роли посредника и тем разрушить мост, через который проходил путь культуры. Прежде всего благодаря разделению труда совершаются подобная изоляция и отчуждение его от творца-субъекта. Предметы, выработанные кооперацией многих лиц, образуют шкалу в соответствии с мерой участия в выработке цельного продукта самостоятельной мыслительной интенсивности одного индивидуума или, если не было сознательного происхождения работы, то просто в соответствии с долей вклада каждого из кооперирующихся. Крайним примером последнего рода может служить город, который строится без всякого предварительного плана, в силу случайных потребностей и склонностей отдельных лиц, а в целом являет собой полный смысла, наглядно ограниченный, органически связанный облик. Противоположным примером будет фабричный продукт: двадцать рабочих, каждый не зная и не интересуясь ни работой других, ни последовательностью работы, исполняют свою назначенную долю; целое же стоит под руководством одной личной центральной воли и интеллекта. Газета, пожалуй, будет промежуточным примером, где единство, по крайней мере внешнее, связано с обликом и значением личности руководителя; — все же образование в целом в значительной мере обязано случайным разнородным вкладом, идущим от самых различных, чуждых друг другу личностей. Тип этого рода явлений в абсолютном выражении таков: деятельность различных индивидуумов производит культурный продукт как целое, как готовое и специфически активное единство, не имеющее производителя, не обязанное своим существованием ни одному соответствующему единству индивидуального субъекта. Элементы сложились по какой-то им самим как объективным действительностям присущей логике и с тенденцией, совсем не вложенной в них их творцами.

Объективность духовного содержания, делающая продукт независимым от дальнейших положительных и отрицательных воздействий, падает на сторону его созидания. Вопреки желанию или нежеланию отдельных лиц готовое образование, чисто материально реализованное, никаким духом и его значением не поддерживаемое, полно своего собственного значения и с ним входит в процесс культуры, только степенью отличаясь от смысла слова, случайно составившегося из букв, которые, играя, сложил маленький ребенок.

Смысл этот ведь дан в его духовной объективности и конкретности, как бы случайно и непреднамеренно ни было образовано слово. По существу, однако, это лишь очень радикальный случай всеобщей, обнимающей и вышеупомянутые случаи с разделением труда, судьбы духа человека. Громадное большинство продуктов нашего духовного творчества содержит в своем значении определенный коэффициент, нами не созданный. Я имею здесь в виду не неоригинальность, унаследованные ценности, зависимость от образцов: даже при наличии всего этого произведение в своем целом содержании рождается из нашего сознания, пусть даже сознание это передаст лишь то, что оно так или иначе восприняло. Скорее в громадном большинстве наших объективно представленных деятельностей содержится некоторое значение, уловимое для воспринимающих субъектов, но нами в произведение не вложенное. Нигде, конечно, не приложимо это в абсолютном смысле, но лишь в относительном. Ни один ткач не знает, что он тклет. Готовое произведение полно акцентов, отношений, ценностей, вытекающих исключительно из самого его содержания, равнодушного к тому, знал ли творец о таких последствиях его творчества.

Столь же таинствен, сколь и несомненен тот факт, что с материальным образованием может быть связан духовный смысл – объективный, для всякого сознания воспроизводимый и, однако, никаким сознанием в образование не вложенный, – смысл, обязанный своим существованием только чистой и собственной фактичности данной формы. По отношению к природе аналогичный случай не представляет проблемы: ни одна художественная воля не наделила южные горы чистотой стиля их очертаний или бушующее море – его потрясающей символикой. Во все произведения духа чистая природа, поскольку она наделена возможностями значения, вносит или может внести свой вклад. Возможность приобретения субъективного духовного содержания включена в них как объективное оформление, не допускающее дальнейшего описания и позабывшее совсем свое происхождение. Вот резкий пример: поэт составил загадку на одно определенное слово; если будет подобрано другое слово, столь же к решению загадки подходящее, столь же согласное со смыслом, столь же неожиданное, как и первое, то новая разгадка «верна» совершенно в том же смысле, что и первая. Хотя процессом своего созидания новое слово абсолютно отлично от первого, оно точно так же идеально объективно лежит в данной загадке, как и первое, на которое загадка была составлена.

Эти возможности и степени самостоятельности объективного

духа ясно показывают, что, даже будучи рожден из сознания субъективного духа, он после совершившейся объективации получает независимую от субъекта значимость и самостоятельные шансы на ресубъективацию. Правда, нет никакой необходимости в том, чтобы шансы эти реализовались; ведь в приведенном примере второе подходящее слово существует в своей объективной духовности и до того, как кто-либо подыскал его; последнее может даже и вовсе не случиться. Эта своеобразная особенность содержаний культуры, до сих пор показанная нами на отдельных, изолированных содержаниях, становится метафизическим фундаментом той роковой самостоятельности, с которой непрерывно растет область продуктов культуры. Будто внутренняя логическая необходимость гонит один член ее за другим, часто почти без всякого отношения к воле и личности производителей, вне зависимости от вопроса, сколько вообще субъектов, с какой глубиной и совершенством восприняли их, что обусловило их культурное значение. Фетишизм товара, которым Маркс характеризует хозяйственные объекты в эпоху товарного производства, есть лишь частный модифицированный случай общей судьбы нашей культуры. И вот все эти содержания являются – притом с ростом культуры все в большей и большей степени – странно отмеченными тем парадоксом, что субъектом рожденные и для субъекта предназначенные, они по ту и по эту сторону обеих инстанций проходят как бы промежуточную форму объективности, где и следуют имманентной логике ее развития, отчуждающей их как от их происхождения, так и от их назначения. Здесь разумеется совсем не физическая необходимость, но действительно только культурная, не могущая, правда, перескочить через физические условия.

Только культурная логика объектов, не естественнонаучная, двигает один за другим, один из другого продукты духа как таковые. Тут лежит роковое внутреннее принуждение всякой «техники», раз развитие ее вышло уже за пределы непосредственного употребления. Так на индустриальном рынке множество фабрикатов, в потреблении которых, собственно, нет никакой надобности, появляются только в силу их родства с другими продуктами. Использование всех уже устроенных приспособлений становится принудительной необходимостью; технический ряд сам по себе стремится заполнить себя членами, в которых душевный, собственно определяющий и решающий ряд не нуждается. Так появляется предложение товаров, вызывающих искусственные, а с точки зрения культуры субъекта бессмысленные потребности. Во многих областях науки встречаем мы то же положение вещей. Так, филологическая техника, с

одной стороны, развилась до необычайной тонкости методического совершенства, а с другой – не появляется в достаточно большом количестве предметов, заслуживавших бы в действительных интересах культуры столь же тонкой обработки. Благодаря этому филологическая старательность легко переходит в микрологию, педантизм и обработку несущественного. Метод шествует в пустоте; предметные нормы развиваются, не совпадая в своем самостоятельном пути с путем культуры, совершенствующим жизнь. Таков же последний мотив формы, когда в развитии искусства техническое умение становится столь большим, что может эмансипироваться от общих культурных целей искусства. Послушная своей логике, развивает техника утонченность за утонченностью. Область техники, конечно, совершенствуется, но культурный смысл искусства несколько не прогрессирует.

Вся чрезмерность специализации, столь тягостная теперь во всех отраслях труда и все растущая под демоническим гнетом собственной закономерности труда, представляет собой опять-таки частный случай всеобщего рока элементов культуры: объекты имеют свою логику развития – не теоретическую, не природно-естественную, но свою логику культурных произведений человека, уклоняющую их от совпадения с личным развитием человеческой души. Поэтому раздвоенность эта совсем не тождественна тому часто упоминаемому явлению, которое в развитых культурах встречается на каждом шагу: наделению средств достоинствами последних целей. Это явление есть лишь чисто психологический факт смещения акцента в силу душевных случайностей или необходимостей, без всякой связи с предметным соотношением вещей. Здесь же все дело именно в этих последних, в имманентной логике вещественных культурных образований: человек становится простым выразителем насилия, совершаемого логикой над захваченным в ее руки развитием объектов. Развитие это сначала увлекается ею как бы по касательной, в дальнейшем месте пути которой оно, однако, вновь может быть направлено к культурному развитию людей. Совершенно так же и логика самих понятий часто ведет наше мышление к теоретическим выводам, очень отдаленным от первоначальных его намерений. Вот, собственно, подлинная трагедия культуры. Ибо трагическими, в отличие от печального или извне и случайно уничтожаемого, именуем мы те явления, когда силы, предназначенные уничтожить существо, порождаются в наиболее глубоких слоях этого самого существа, когда этим уничтожением исполняется воля заложенного в нем самого рока, когда к уничтожению ведет логическое

развитие самой структуры, по которой существо построило всю свою положительную часть. В понятие каждой культуры входит творение духом самостоятельного объекта, через который и должен пройти путь развития субъекта от себя к самому себе. Но именно этим самым тот интегрирующий, обуславливающий культуру элемент предопределяется к собственному развитию, правда, постоянно требующему для себя сил субъекта, постоянно вовлекающему его в свой путь, но не ведущему субъекта к вершинам его самого: развитие субъекта не может идти теперь по дороге развития объектов, а если и попадает на нее, то оказывается скоро либо в тупике, либо в пустой изолированности от своей внутренней жизни.

Еще решительнее, однако, развитие культуры выбрасывает субъекта из своего круга в силу уже указанной бесформенности и беспредельности, присущих объективному духу, вытекающих из численной неограниченности его производителей. Каждый без всякого отношения к другим плательщикам может внести свою дань в сокровищницу объективированных культурных содержаний. Запас этот в каждую эпоху культуры носит своеобразный оттенок по своему внутреннему качеству; значит, он ограничен, но количественного предела не имеет. Нет никакого основания ограничить его бесконечное размножение, ограничить творчество книги за книгой, произведения искусства за произведением искусства, изобретение за изобретением; форма объективности безгранично заполнима. В силу этой способности к неорганическому, так сказать, численному размножению она глубоко несоизмерима с формой личной жизни. Ибо здесь способность к восприниманию ограничена не только величиной сил и продолжительностью жизни, но также определенным единством и относительной замкнутостью формы жизни. Поэтому содержания, готовые стать средством к индивидуальному развитию субъекта, подлежат отбору в определенном поле деятельности. По-видимому, эта несоизмеримость не нашла бы никакого практического применения, если бы субъект просто не обращал внимания на содержания, которых его саморазвитие ассимилировать не может. Однако так просто дело все же не улаживается. Необозримо растущий запас объективированного духа предъявляет к субъекту целый ряд запросов, будит в нем стремления, исполняет его чувством собственной недостаточности и беспомощности и влетает его в общие отношения, избежать которых в их целом можно лишь путем преодоления отдельных содержаний. Так образуется типичное проблематическое положение современного человека: кругом бесконечное число культурных элементов, хотя и не лишенных значения,

но, в сущности, все же мало значительных. Своей массой они давят, ибо субъект не в силах ассимилировать каждый из них в отдельности, но также не может отвергнуть и всю совокупность их, так как потенциально они все же принадлежат к сфере его культурного развития. Мы дадим точную характеристику этого положения вещей, если обратим слова, характеризующие первых францисканцев с их блаженной бедностью и абсолютной свободой от всех вещей, уклоняющих путь спасения души в сторону и направляющих душу к себе: *Nihil habentes, omnia possidentes**. Теперь люди среди необычайно богатой, превышающей спрос культуры – *omnia habentes, nihil possidentes***.

Подобные замечания высказывались многократно и в разных формах***. Главное же заключается в том, что основание их глубоко коренится в центре понятия культуры. Все богатство, реализуемое этим понятием, покоится на том, что объективные образования, не теряя своей объективности, вовлекаются как пути и как средства во внутренний процесс самоусовершенствования субъекта. Мы здесь не решаем вопроса, достигается ли так, с точки зрения субъекта, наивысший род совершенства. Но для метафизических стремлений, ищущих, как слить воедино принцип субъекта и объекта, здесь дана надежнейшая гарантия против попыток признать эти стремления иллюзией. Вопрос метафизики получает ответ от истории. Дух достигает в культурных образованиях объективности, ставящей его вне зависимости от всех случайностей субъективной репродукции и в то же время подчиняющей его центральной задаче субъективного совершенства. Если ответы метафизиков, собственно, урезают данный вопрос, изъясняя пустоту противоположности субъект-объекта, то культура, наоборот, сохраняет неприкосновенной противоположность этих двух сторон и сверхсубъективность логики оформленных духом вещей, через которые лежит путь субъекта от самого себя вверх к самому себе. Основная способность духа отрешаться от самого себя, противостоять себе как чему-то третьему, оформляя, познавая, оценивая – и только в этой форме сознания приобретаая себя, – достигает в форме культуры своего наибольшего радиуса, напрягает с особой энергией объект против субъекта, чтобы вновь привести его к последнему. Но как раз в силу самостоятельности

* Ничего не имеющие, всем обладающие (лат.).

** Все имеющие, ничем не обладающие (лат.).

*** В моей «Философии денег» я привел много примеров из конкретных исторических областей. – *Примеч. авт.*

логики объектов, благодаря которой субъект вновь приобретает себя как в себе самом совершеннейшее, разрывается совмещение двух сторон. Я уже указал, что творческий дух мыслит не о культурной ценности произведения, но о смысле его содержания, о соответствии его с идеей творца. Но незаметными переходами логики сугубо предметного развития спускается это соотношение до карикатуры: до оторванной от жизни профессиональной специализированности, до самодовольства техники, откуда уже нет обратного пути к субъекту. Объективность делает возможным разделение труда, которое собирает в отдельном продукте энергии целого комплекса личностей, без заботы о том, сможет ли субъект, затративший в продукте определенное количество духа или жизни, вновь столько же извлечь из него для своего развития или пойдет продукт на удовлетворение внешних периферических потребностей. Здесь заложено глубокое основание идеала Рескина – заместить всю фабричную работу искусством индивидуальной работы. Разделение труда отрывает продукт от каждого из принимающих в работе участие. Продукт пребывает в самостоятельной объективности, правда, делающей его пригодным войти в порядок предметов, служить содержательно определенной частной цели, однако в нем теряется та внутренняя одушевленность, которую только целый человек может вдохнуть в целое произведение; последнее же только и позволяет произведению занять место в душевном центре других субъектов. Художественное произведение потому столь неизмеримо в своей культурной ценности, что не допускает никакого разделения труда, т.е. потому, что здесь (по крайней мере в собственном смысле, без всяких метаэстетических толкований) сотворенное самым тесным и внутренним образом сохраняет творца. Ненависть к культуре Рескина есть на самом деле страсть к культуре; он стремится к сокращению разделения труда, делающего культурное содержание бес-субъектным, бездушно объективным, выброшенным таким образом из собственно культурного процесса. И тут благодаря неограниченной возможности увеличения числа содержаний духовных объектов раскрывается упомянутое трагическое развитие: культура связана с объективностью содержаний, содержания же эти, именно в силу их объективности попавшие во власть собственной логики, ускользают от культурной ассимиляции их субъектом. Поскольку культура не оформляет совокупности своих содержаний ни в какое конкретное единство и каждый творческий дух как бы расставляет свои продукты рядом с произведениями других в беспредельное пространство, то и получается та чрезмерная масса вещей, из которых

каждая наделена известным правом на культурную ценность и желанием возбудить в нас определенную оценку. Неоформленность самой области объективного духа допускает такой темп развития, что за ним совершенно не поспевает развитие субъекта, и расстояние между ними необычайно быстро возрастает. Однако субъективный дух и сам не может сохранить в целостности замкнутость своей формы, защитить ее от всех соприкосновений, искушений и увлечений «вещами». Первенство силы объекта над субъектом, в общем реализованное в образе мирового течения, сведенное до счастливого равновесия в культуре, вновь становится ощущаемым в области самой культуры благодаря неограниченности области объективного духа. Вся тягость связанности и перегруженности нашей жизни тысячами ненужностей, от которых мы все-таки никак не освободимся, вся постоянная «возбужденность» культурного человека, не возбуждающая его при этом к самостоятельному творчеству, все бесплодные знания и наслаждения тысячью вещей, не могущих, однако, быть вовлеченными в наше развитие, но как балласт его обременяющих, — все эти многократно уже формулированные специфически культурные бедствия суть проявления упомянутой эмансипации объективированного духа. Факт этот знаменует то, что культурные содержания в конце концов следуют своей независимой от культурных целей и все дальше от них уклоняющейся логике и что путь субъекта не может быть очищен от всего этого качественно и количественно чрезмерного. Культурный путь, как таковой необходимо обусловленный самостоятельностью и объективностью содержания духа, приводит к трагическому положению: культура уже в первый момент своего существования скрывает в себе ту форму своих содержаний, которая обречена с имманентной необходимостью исказить, загромоздить, осудить на беспомощность и раздвоенность самую внутреннюю сущность культуры как пути души от себя — несовершенной к себе — совершенной.

Великое предприятие духа — преодолеть объект как таковой творчеством самого себя, духа в форме объекта, и возвратиться обогащенным этим творением обратно к себе — удастся бесконечное число раз. Однако дух должен оплачивать свое самосовершенствование трагическим риском: в закономерности сотворенного им мира вызвать к бытию логику и динамику, отклоняющие содержания культуры со все растущим ускорением, со все увеличивающимся отстоянием от настоящих целей культуры.

Религия

Социально-психологический этюд

ГЛАВА I

Весьма часто бывает, что силы, свойственные нашей личности и миру вещей, врываясь в известной мере в нашу жизнь, ощущаются нами как излишняя помеха, но теряют такой характер воздействия на нас в тот момент, когда в значительной степени усиливается их навязчивость и требовательность. То, что как часть и величина относительная не хотело ужиться с другими элементами жизни, в которые оно вплелось, может стать в органически мирное отношение к ним как абсолютное и господствующее. То, что уже составляет содержание жизни, часто не хочет сообразоваться с любовным чувством, честолюбием, вновь возникающим интересом. Но коль скоро страсть или твердая решимость ставят их в центре души и по ним настраивают все наше существование в его совокупности, на этой совершенно новой основе начинается новая жизнь, тон которой может опять быть единым и нераздельным. Теоретическое отношение к вещам подтверждает это явление практики. Когда мыслителей стала волновать проблема взаимодействия телесного и духовного в их проявлениях, Спиноза покончил с этой несообразностью таким образом, что протяженность, с одной стороны, и сознание – с другой, каждое на своем языке выражают все существующее. Между телесным и духовным царит согласие, коль скоро они не переплетаются более друг с другом как относительные величины, но каждое изъясняет притязание на всю вселенную целиком и представляет всю ее без изъятия по-своему. Может быть, такой путь развития помогает религии выйти равным образом из некоторых теоретических затруднений, так же как он часто уже служил к разрешению конфликтов практической религиозной жизни. Где идеалы и требования религии оказываются в противоречии не только с побуждениями низшего порядка, но и с нормами и ценностями духовного и нравственного бытия, там выход при подобном рода трении и путанице обретался только таким образом, что упомянутые на первом

месте притязания все усиливали свою относительную роль – вплоть до абсолютной. Только когда религия задавала для жизни решающий основной тон, ее отдельные элементы опять становились в правильное отношение друг к другу или к целому. И когда соответственно этому складывается изучение религиозного, оно может разрешить те противоречия, в которые обыкновенно запутывают его категории остальной жизни. Под этим не подразумевается, конечно, безусловное господство религиозной мысли, подавляющей интересы другого порядка, но каждая из видных форм нашего существования должна быть признана способной выразить на своем языке всю совокупность жизни. Организация нашего существования посредством абсолютного господства одного принципа за счет всех других была бы таким образом поднята на высшую ступень: ни одному из принципов в пределах самостоятельно нарисованной им мировой картины незачем было бы опасаться какого-либо нарушения ее цельности со стороны другого принципа, так как он этому последнему уступает такое же право создать свою картину мира. Эти картины мира с принципиальной точки зрения так же мало могли бы друг с другом скрещиваться, как тоны с красками. А что они все-таки не разойдутся друг с другом, за это ручается, с одной стороны, единство содержания, проявляющееся во всех этих дифференцированных формах, а с другой – единообразное течение душевной жизни. Ведь последняя из множества миров, которые, так сказать, в виде идеальных возможностей лежат перед нами, в нас, выхватывает только отдельные обломки, чтобы из них выплавить собственное существование, причем, разумеется, она при своих меняющихся целях и своем неустойчивом комплексе чувств может довести те миры до жестоких конфликтов между собою.

Для наивного человека мир опыта и практики есть простая действительность. Предметы, составляющие содержание этого мира, являются ощутимыми благодаря нашим чувствам и поддаются нашему воздействию. Если же они обращаются среди категорий искусства или религии, среди категорий ценностей, созданных нашими чувствами, или категорий философского умозрения, то они отчасти противопологаются названному единственно действительному существованию, чтобы с ним слиться опять во многообразии жизни, подобно тому, как в течение индивидуального существования попадают обломки чуждых или даже враждебных рядов, чтобы составить его целое. Вместе с этим возникают неуверенность и запутанность в представлениях о мире и жизни, которые тотчас же устраняются, если и так называемую действительность признать фор-

мой, в которой мы располагаем известное данное содержание, — именно то, что мы в состоянии упорядочить путем искусства или религии, научным путем или в игре. Действительность — это вовсе не просто мир, но один из миров, наряду с которым стоят миры искусства, религии, составившиеся из того же материала, только в других формах, исходя из других предпосылок. Познаваемый опытом действительный мир означает, вероятно, тот порядок данных элементов, который является практически наиболее целесообразным для поддержания и развития жизни рода. Как действующие существа, мы подвергаемся воздействиям со стороны окружающего мира, польза или вред которых зависит от представлений, являющихся опорой наших действий. Итак, действительностью мы называем тот мир или тот род представлений, который должен лежать в основе нашего существа, чтобы мы, сообразуясь с особенностями свойственной нашему человеческому роду психобиологической организации, действовали успешно в целях сохранения нашей жизни. Для устроенных иначе, испытывающих иные потребности существ была бы налицо другая «действительность», так как по условиям их жизни были бы полезны другие, т.е. основанные на других представлениях, способы действия. Таким образом, цели и принципиальные предпосылки решают вопрос о том, какой «мир» создает душа, и действительный мир есть лишь один из многих возможных. В нас же самих заложены и другие коренные требования, кроме насущных практических потребностей, и из них вырастают другие миры. И искусство живет элементарным содержанием действительности; но эта последняя становится искусством потому, что оно, исходя из художественных потребностей созерцать, чувствовать, придавать известное значение предметам, сообщает этому содержанию формы, стоящие решительно по ту сторону форм действительности: даже пространство на картине совершенно иной формы, чем пространство реальное, в действительности. Очевидная законченность и одухотворенность в искусстве таковы, какими действительность никогда их не дает, так как иначе нельзя было бы понять, зачем бы мы наряду с действительностью нуждались еще и в искусстве. Значит, можно говорить об особой логике, об особом понимании истины, свойственном искусству, об особой закономерности, благодаря которой она рядом с миром действительности устанавливает новый мир, сформированный из того же материала и эквивалентный ему.

Не иначе должно обстоять дело и с религией. Из материала, который переживается в плоскости действительности нашими внешними чувствами и умом, вырастает также с новой интенсивностью,

в новом размере, в новых обобщениях и религиозный мир. Понятия о душе и существовании, судьбе и обязанности, счастье и жертве – жертве чем бы то ни было, даже волосом с головы и последней птичкой поднебесной – составляют содержание и религиозного мира. Это правда, но тут они сопровождаются оценкой и оттенками чувств, которые делают их величинами иного порядка, сообщают им совершенно другие перспективные построения, чем когда этот же материал образует эмпирические, или философские, или же художественные категории. Религиозная жизнь снова, еще раз созидает мир, т.е. настраивает все существующее в особом тоне; выходит, что по своей идее она вообще не может идти наперерез мировоззрениям, построенным по другим категориям, не может противоречить им, сколько бы жизнь отдельного человека ни прорезала все эти слои и, перепутывая их, не доводила бы до взаимных противоречий, по той лишь причине, что она охватывает не все эти слои целиком, но всякий раз только части их. К этому и клонилась высказанная в начале этого рассуждения мысль: что жизненный элемент, который не хочет мирно поделиться жизнью с другими, часто получает смысл без всяких противоречий, коль скоро придать ему характер последней и абсолютной инстанции жизни. Лишь когда убеждаешься, что религия есть цельное мирозерцание, соответственно другим теоретическим или практическим мирозерцаниям, она, а вместе с нею и эти другие системы жизни приобретают непоколебимость своей внутренней связи. Может быть, человек при ограниченности своих сил и интересов реализует эти возможные, так сказать, идеально существующие миры вообще только в незначительной их части. Как не всякое непосредственно данное содержание выливается у него в форму научного познания или превращается в образы искусства, точно так же не всякое содержание входит в состав религии уже по той причине, что процесс формирования религии, хотя принципиально и всюду выполнимый, все же не во всякой составной части мира и духа находит одинаково пригодный материал. Имеются, может быть, три сегмента жизненного круга, где выступает на первый план передача ощущений в религиозном тоне: именно – в отношении человека к внешней природе, к судьбе, к окружающему человеческому миру. Наша задача здесь – развить последнее отношение, а это вместе с краткой обрисовкой двух других отношений послужит рамой для общего понимания религиозного и покажет его настоящее место в человеческом мире.

Давно уже стало тривиальным определением, что религия есть не что иное, как некоторого рода преувеличение эмпирических фак-

тов. Бог-творец является не чем иным, как гипертрофированным чувством причинности, религиозная жертва – как продолжением испытанной в жизни необходимости расплаты за все желанное, страх перед Богом – как совокупностью и увеличительным отражением той необъятной силы, которую мы постоянно испытываем на себе со стороны физической природы. Все это может обрисовать явление с внешней его стороны, но не дает еще возможности понять его внутреннюю сторону. Последнее скорее нуждается в таком обороте мысли: что религиозные категории должны лежать в основе, должны заставляя свой материал с самого начала реагировать вместе с ними, если этот последний ощутим как значительный в религиозном отношении, если из него должны получиться религиозные образы. Как предметы опыта *познаваемы* именно благодаря тому, что формы и нормы познания содействовали их образованию из простого материала, доступного нашим чувствам, как именно поэтому мы можем, например, извлечь закон причинности в виде абстракции из наших опытов, потому что с самого начала мы строили наши опыты сообразно этому закону, который их вообще только и делает «опытами», – точно так же предметы являются религиозно-значительными и возвышаются до трансцендентных образов именно по тому самому и настолько, насколько они с самого начала нашли место в религиозной категории и последняя предопределила их образование, прежде чем они сознательно и вполне признаны религиозными. Если действительно Бог как творец мира вытекает из необходимости продолжения ряда причин, равным образом религиозный, стремящийся к трансцендентному элемент заложен уже на низших ступенях процесса причинности. С одной стороны, правда, последний остается в пределах конкретного познания и соединяет одно данное звено с ближайшим; однако, сверх того, неустанный ритм этого движения несет с собою тон неудовлетворенности всем приобретенным, тон, спускающий каждое отдельное звено до степени полного ничтожества в неизмеримо бесконечной цепи. Говоря коротко, религиозный тон с самого начала дает свое созвучие в движении причинности. Один и тот же ход мыслей то в зависимости от плоскости, в которой мы заставляем их пробегать, то в связи с оттенками чувства, которыми мы его снабжаем, приводит в конце концов к миру познаваемой природы или к точке, лежащей в трансцендентной дали. Бог как причина мира означает, что из этого с самого начала протекающего в религиозной категории процесса выкристаллизовался его внутренний смысл, подобно тому, как абстрактный закон причинности обозначает, что из процесса причинности,

насколько он проявляется под знаком категории познания, извлечена его формула. Никогда бесконечное продолжение ряда причин, представляемого эмпирически познаваемым миром, не поднялось бы до Бога, никогда, исходя из него одного, не был бы понятен скачок в религиозный мир, если бы этот же ряд не мог одновременно развернуться также под покровом религиозного чувства, а для последнего Бог-творец тогда есть окончательное выражение, субстанция, в виде которой может осесть религиозность, коренящаяся в духе того процесса и как одна из его сторон.

Легче вникнуть в то, как под знаком религии может развиваться связь наших чувств с внешней природой и как это развитие в деле религии как бы противопоставляется себе самому. Окружающая нас природа вызывает в нас то эстетическое наслаждение, то страх и ужас и ощущение величия ее всемогущества (первое – потому, что нам вдруг становится видимым и доступным то, что производит на нас впечатление, собственно, чего-то чужого и вечно стоящего против нас, последнее – потому, что простое физическое явление, как таковое вполне для нас безразличное и понятное, принимает характер ужасающей непроницаемой тьмы) либо, наконец, вызывает то трудно поддающееся анализу элементарное чувство, которое я сумел бы определить лишь как простое потрясение: когда мы вдруг до глубины души поражены и тронуты не чрезвычайной красотой или величием явления природы, но зачастую лучом солнца, пронизывающим листву, или изгибом ветви на ветру, или вообще тем, что сразу не бросается в глаза, но что, словно по тайному созвучию с сокровенными тайниками нашего существа, заставляет их колыхаться от собственных страстных движений. Все эти ощущения могут протекать, не выходя за пределы их обычных свойств, – значит, без всякой религиозной ценности; но они могут также и получить ее, несколько не изменяя своего содержания. В моменты такого возбуждения мы чувствуем иногда известное напряжение или подъем, уничижение или благодарность, чувствуем волнение, как будто за всем этим стоит и говорит в нас душа, – и все это приходится называть не иначе, как религиозным проявлением. Это еще не религия; но это тот процесс, который становится религией, когда он продолжается и переходит в трансцендентное, когда собственную сущность он допускает сделаться его объектом и этим объектом, по-видимому, сам в свою очередь воссоздается. То, чему дали название телеологического доказательства бытия Божия, а именно, что красота, внешний облик и порядок мира указывают на целесообразно строящую абсолютную силу, – не что иное, как логическое выраже-

ние этого религиозного процесса. Некоторые наши ощущения в отношении к природе переживаются как раз, кроме чисто субъективной, или эстетической, или метафизической категории, также еще и в категории религиозной. И подобно тому, как эмпирический предмет является в наших глазах точкой пересечения, где встречаются несколько впечатлений, схваченных нашими чувствами, или, говоря относительно, является точкой, до которой мы их растягиваем, точно так же предмет религии есть такой пункт, где чувства, подобные вышеуказанным, находят свое единство, исходя как бы сами из себя. Этот пункт является фокусом подобного рода чувств и, будучи, таким образом, продуктом всех их, по отношению к каждому в отдельности производит впечатление точки излучения религиозных линий, впечатление заранее существующего бытия.

Вторая область, по отношению к которой душа может войти в религиозные отношения, – это судьба. В общем судьбою принято называть воздействия, которые испытывает развитие человека со стороны того, что не он сам, – все равно, вплелись ли в эти руководящие силы его собственные действия и существо. При наличии здесь встречи внутреннего с внешним понятие судьбы содержит, с точки зрения первого, момент случайности, который обнаруживает свое принципиальное несогласие в отношении к идущему изнутри смыслу нашей жизни, даже в том случае, когда судьба выступает в качестве точного исполнителя последнего. Какую бы позицию ни заняло наше чувство по отношению к судьбе – покорное или протестующее, питающее надежду или полное отчаяния, требовательное или удовлетворенное, – оно может протекать как совсем нерелигиозным, так и вполне религиозным путем. В последнем случае вся суть заключается в том, что религиозная окраска не исходит на переживаемое от принятой на веру трансцендентной силы, но представляет собою особое качество самого нашего чувства: сосредоточение или подъем, самоотречение или сокрушение, уже само по себе религиозное; она создает указанный предмет религии как свою объективацию или как свое отражение, подобно тому, как ощущение, схваченное нашими чувствами, выпускает из себя свой объект, противостоящий ему. Точно так же и в предметах судьбы, представляющей собою как понятие нечто от нас независимое, переживания, которые протекают в обособленной области религии, получают свою форму благодаря продуктивным, в нас заложенным религиозным силам. Они совпадают с категориями религиозных предметов именно потому, что образовались исходя из этих категорий. Так, например, «тем, что любят Бога, все вещи должны служить на пользу». Это во-

все не значит, что вещи-де налицо и вот спускается с облаков десница Божия и для своих возлюбленных детей размещает эти вещи так, как для них удобно. Но религиозный человек с самого начала переживает вещи так, что они только и могут доставить ему те блага, которых он, религиозный человек, желает себе. Как бы ни протекали явления судеб в плоскостях земного счастья, внешнего успеха, интеллектуальной восприимчивости, в области религиозной эти явления немедленно сопровождаются таким напряжением чувств, располагаются по таким шкалам ценностей, освещаются такими толкованиями, что они как раз должны соответствовать религии в смысле попечения Бога о благе своих детей; все равно, как для познания является необходимостью, чтобы мир протекал перед нами в причинной связи явлений, потому что он, поставленный на плоскость познания, а priori получает свою форму через посредство действующей в познании категории причинности. Как не познание создает причинность, но причинность – познание, так не религия создает религиозность, но религиозность – религию.

В судьбе, как ее человек переживает при известном внутреннем настроении, ткнут свою ткань отношения, символы, чувства, сами по себе еще не составляющие религии, фактическое содержание которых притом для иначе настроенных душ никогда не будет иметь с нею ничего общего. Но освободившись от этих фактических элементов и образуя вместе с тем для себя царство объективного, они дают в результате «религию», что означает в данном случае: мир предметов для веры.

Теперь перехожу наконец к отношениям человека к миру людей и источникам религии, в них протекающим; и в них также действуют силы и важные обстоятельства, которые не от существующей уже религии получают религиозную окраску, но сами по себе возвышаются до нее. Религия в своей конечной стадии, весь душевный комплекс, соприкасающийся с трансцендентным бытием, является абсолютной, сомкнутой воедино формой тех чувств и импульсов, которые развивает социальная жизнь – скачками и как бы для пробы. Чтобы убедиться в этом, необходимо бросить взгляд на принцип социологической структуры, как это раньше было сделано по отношению к принципу религиозной структуры. Жизнь общества состоит из взаимоотношений его элементов – взаимоотношений, которые отчасти проявляются в моментальных действиях и противодействиях, отчасти воплощаются в прочных формах: именно – в форме должностей и законов, порядков и предметов собственности, языка и средств сообщения. Все социальные взаимодействия возни-

кают теперь на основе определенных интересов, целей, побуждений. Эти последние образуют материю, которая реализуется для общества в параллельных и совместных, направленных на пользу или во вред ближнему действиях индивидов. Указанный материал жизни может сохраняться неизменным, хотя он поглощается поочередно всеми этими разнообразными формами, и наоборот, в неизменную форму взаимодействия может войти самое разнообразное содержание. Так, многие нормы и результаты общественной жизни могут одинаково держаться как на свободной игре конкурирующих сил, так и на регламентирующей опеке низших элементов высшими. Далее, многообразные социальные интересы сохраняются до поры до времени семейным строем, чтобы позже их из этого хранилища, а то и где-либо еще, позаимствовали профессиональные союзы или государственное управление. Одна из типичнейших форм общественной жизни, одна из тех прочных жизненных норм, посредством которых общество обеспечивает себе целесообразное поведение своих сочленов, есть обычай, который на низших ступенях культуры вообще является той типичной формой, в которую выливаются действия индивидов согласно с требованиями социальной жизни. Те самые условия жизни общества, которые позднее, с одной стороны, кодифицируются как право и принудительно предписываются государственной властью, а с другой – предоставлены свободному усмотрению культурного и воспитанного человека, в более тесных и примитивных кругах гарантируются тем своеобразным непосредственным надзором окружающих над каждым в отдельности, имя чему – обычай. Обычай, право и нравственная свобода отдельного лица представляют собою различные виды сочетания социальных элементов, которые все могут иметь своим содержанием одни и те же заповеди и действительно их имеют у различных народов и в различные времена. К этим формам, благодаря которым человечество приобретает себе гарантии в правильном поведении индивида, относятся также религии. И именно тем, что вещи принимают религиозную окраску, часто характеризуется одна из стадий их развития. То самое содержание, которое прежде и после входит в другие формы отношений между людьми, принимает в известном периоде форму религиозных отношений. Яснее всего это сказывается в законодательстве, которое в определенные времена и в определенных местах обнаруживает теократический характер, стоит всецело под религиозной санкцией, между тем при иных условиях оно гарантируется государственной властью или обычаем. Создается такое впечатление, будто необходимый общественный порядок часто выходит из

совершенно недифференцированной формы, в которой нравственная, религиозная, юридическая санкции покоились рядом в нераздельной целостности – таковы *дхарма* индусов, *темис* греков, *фас* латинян, – а затем уже в зависимости от различных исторических обстоятельств то одна, то другая органическая форма в своем дальнейшем развитии делалась носителем таких порядков.

Это культурное движение дающее содержание материала при частом возврате регулирующих его норм – от обычая к праву, а от права к обычаю, от долга человечности к религиозной санкции и от последней к первому, – это движение находится также в некоторой связи с другим: именно практическое, как и теоретическое, жизненное содержание в ходе истории из области ясного сознания переходит в бессознательные, само собою понятные предпосылки и привычки, в то же время другое, а часто и то же самое содержание из бессознательно инстинктивной стадии вступает в период ясного проникновения и отчетливости. Когда право направляет наши действия, в них гораздо больше сознательности, чем когда делает это обычай; свободная, считающаяся только с совестью нравственность распределяет сознательность и бессознательность в отношении к импульсам наших поступков совершенно иначе, чем это делает социальное регулирование; в религиозной санкции натянутость между темными соприкасающимися чувствами и ясным взглядом на цель действия значительно больше, чем в санкции, даваемой обычаем, и т.д. Для такого развития является характерной особенностью то, что простая смена в степени интенсивности какого-нибудь одного отношения заставляет его проходить через ряд санкций: так, во времена возбужденного патриотизма отношение отдельного лица к группе ему подобных получает характер святости, искренности, преданности, что является не только само по себе и исключительно религиозным по существу, является актом религиозности, но гораздо сильнее тогда влечет к призыву божественной силы; такие импульсы гораздо решительнее становятся в ряд непосредственно религиозных движений по сравнению с будничными временами, когда эти же отношения регулируются соглашением или государственным законом. А это есть в то же время подъем сознательности патриотических связей. Это положение опасности, страстного волнения, этот триумф политического целого – все это сообщает относящимся сюда чувствам индивида религиозную окраску и ставит их в категорию религиозного порядка; вообще подчеркивает для индивидуального сознания отношение к этому политическому целому в гораздо более сильной степени, чем периоды исключительного господ-

ства других норм, из которых поднимается и к которым опять спускается эта более широкая и проникнутая большим теплом норма. Равным образом и частные отношения, доступные религиозным санкциям, призывают последние обыкновенно в те моменты, когда сознание сильнее всего сосредоточено на них (так, брак в момент его заключения, так, в средние века разного рода договоры в подобающем им месте). Жизнь пуритан отличалась доходившей до болезненности сознательностью каждого жизненного момента, в высшей степени сознательным отчетом в любом поступке или мысли – и именно по той причине, что религиозная норма подчинила себе все без исключения мелочи жизни и не признавала действительного права ни за какой другой санкцией. Наоборот, огромное значение родовой организации, восходящей своими существенными чертами к доисторическим временам, бледнеет по мере усиления государственной власти нередко до степени просто религиозного. Несомненно, родовая организация первоначально бывала всегда единением на основе культа. Очевидно, однако, и то, что она в случае присоединения сюда еще общности места жительства, имущества и правовой и военной защиты должна была иметь значительно большее значение в сфере сознательных интересов, чем в эпохи, когда она означала только общность празднеств и жертв, как это было в позднейшую эпоху античной древности и в теперешнем Китае. Здесь исключительно религиозная санкция единения должна была идти рука об руку с уменьшением удельного веса группового единства и его значения. Сказанное, как бы мало оно ни исчерпывало сущности видов нормировки, все же может дать понятие о том, что все эти виды – лишь, так сказать, различные агрегаты душевных состояний и их смена – только ряд формальных перемещений одного и того же практического содержания жизни. Там, где последнее поставлено под эгиду религии, таковая, конечно, должна существовать уже заранее. Однако решающим элементом являются здесь все-таки не догматические представления о трансцендентных сущностях, составляющие скорее только средство для санкции, но то обстоятельство, что социально требуемое приобретает известную степень устойчивости, поддержку со стороны чувства, святость, которые в тоне, не достигаемом иным путем, выражают степень его необходимости, а вместе с ними развивается новое агрегатное состояние социальной нормы.

Пусть это будут санитарно-полицейские предписания, внушаемые под видом Божиих заповедей, как мы видим это в древнееврейском законодательстве; пусть, как в VII и VIII в. в германском хрис-

тианстве, убийство и клятвopеступление передаются церковной юрисдикции и в качестве нарушений божественного порядка искупаются налагаемой епископом церковной пеней; пусть послушание перед князем выступает как последствие почивающей на нем Божией милости – везде тут в недрах общества вскрываются отношения, которые без присущего им социального значения никогда не поднялись бы до степени религиозного. И в этом подъеме они развивают те проявления энергии и те формы, для которых они настроены своими внутренними, а не заимствованными специально из трансцендентного напряженностью чувств и символами. Они никогда не привлекли бы к себе это трансцендентное – как этого действительно не сделало бесконечное множество других, нередко согласованных с ними, норм, – если бы как раз их духовная ценность, их сила сцепления, их узость не предназначали их для проекции на религиозную плоскость.

ГЛАВА II

Глубоким основанием возможности превращения религиозной категории в форму социальных отношений служит замечательная аналогия, существующая между отношением индивида к Божеству и к обществу в его целом. Прежде всего чувство зависимости является тут решающим. Отдельная личность чувствует себя связанной с чем-то общим, высшим, из которого она вытекает и с которым сливается, которому она приносит жертвы, но от которого в свою очередь ждет для себя возвышения и искупления, отличная от него и в то же время тождественная ему. Богу дано такое определение: это *coincidentia oppositorum** – это фокус, собирающий в своей нераздельности воедино все противоположности бытия. Сюда же включается крайнее разнообразие отношений души к Богу и Бога к душе. Любовь и отчужденность, уничижение и наслаждение, восторг и покаяние, отчаяние и доверие – это не только различная окраска чередующихся рядов таких отношений, но каждое из них оставляет позади себя след в основном отношении души к своему Богу. Последнее как будто принимает в себя все эти противоположности возможных настроений и из себя же проецирует их. Сам справедливый Бог все же прощает сверх справедливости. В античном мире Он стоит, так сказать, выше партий и все-таки проявляет

* Совпадение противоположностей (лат.).

партийность. Он – вседержитель мира и все-таки дает миру развиваться по Его собственным непреложным законам. Между тем взаимная связь между человеком и его Богом вмещает в себя, таким образом, всю шкалу возможностей между ними отношений в их познавательности и одновременности, она, видимо, повторяет те виды отношений, которые существуют между индивидом и его общественной группой. И здесь та же зависимость отдельного лица от высшей силы, предоставляющей ему тем не менее некоторую степень свободы; восприятие, а в ответ ему реакция; самопожертвование, не исключаящее, однако, и бунта; награда и наказание; отношение части к целому, в то время как сама эта часть стремится быть целым. То смирение, с которым набожный человек верует, что всем, что он есть и чем владеет, он обязан Богу и в Нем видит источник своего существования и своей силы, – это смирение в особенности сравнимо с отношением отдельного лица к обществу. Человек ведь и по отношению к Богу вовсе не безоговорочное ничто, а лишь песчинка; слабая, но все же не вполне ничтожная сила; сосуд, готовый воспринять определенное содержание. Таким образом, обнаруживается одинаковая структура как в религиозных, так и в социологических формах существования личности. Этим последним нужно лишь сопровождаться религиозным настроением или быть поглощенными им, чтобы оказалась налицо необходимая форма религии как самостоятельного образования и самостоятельного ряда отношений. Вовсе не имея в виду этой общей связи и тем самым лучше ее доказывая, специалист-знаток древнесемитской религии дает нам следующее описание: «У арабских героев времен, непосредственно предшествовавших исламу, поразительным образом недоставало религии в обыкновенном смысле этого слова. Они очень мало заботились о богах и божественных вещах и ко всему, что касалось культа, были совершенно равнодушны. Но в то же время по отношению к своему роду они чувствовали известное религиозное почтение и жизнь сородича считалась у них священной и неприкосновенной. Это кажущееся противоречие делается, однако, понятным в свете древнего мирозерцания, для которого Бог и Его поклонники образуют общину, внутри которой проявляется один и тот же характер святости как в отношениях верующих друг к другу, так и в их отношении к Божеству. Первоначальной религиозной общиной был род, и все обязательства, основанные на родстве, были в то же время составными частями религии, и даже тогда, когда родовой бог отходил на задний план и почти предавался забвению, все же сущность родовой религии сохранялась в оставшейся святости кровных

уз». Можно прямо сказать: есть социальные комбинации, есть отношения людей между собою, по существу своему религиозные. Это те же ценности в отношениях, которые, освободившись от составляющих их содержание социальных интересов и возведенные на трансцендентную высоту, означают религию в более узком, самостоятельном смысле этого слова. Вообще та дифференциация норм, о которой я говорил выше, выступает в истории в еще более узкой форме: именно как разделение между религиозным и социальным долгом. До времен буддизма и христианства тот и другой повсюду совпадают. Служба богам во всем античном мире и почти везде в областях первобытной культуры есть составная часть жизни в политическом, а также в семейном союзе, неразлучная с ней, как и язык; уклонение кого-либо от нее – все равно что отказ от воинской повинности или выбор языка для себя одного. Даже буддизм доказывает это хотя бы в качестве отрицательного примера. Ему абсолютно недостает социального момента. Его идеал – монашеский, в который, правда, попутно включены самопожертвование и страдания за других, но не ради последних, а для самого страдающего и для спасения его души. Он проповедует совершенное удаление от общества людей.

Самоизбавление в буддизме – лишь самоустранение от всякого рода существования, социального не менее, чем естественного: буддизм знает только обязанности по отношению к себе самому, и если в это входит благо других, то это «благо всех живущих существ» находится в полнейшем контрасте с социально-политическим отграничением, которое во всем классическом и нехристианском мире, а также и в большей части христианского установили общественные обязанности. Но буддизм вовсе ведь и не религия – это учение о спасении, которое может получить жаждущий его исключительно один, по собственному желанию и мысли и которое является вполне само по себе, если только он выполняет условия этого спасения, заложенные исключительно в его душевной организации. Чтобы избавление от страдания – единственное содержание буддизма – совершилось, совсем не нужно ни трансцендентной силы, ни милосердия, ни посредника, оно совершается само собой как логический результат отказа души от всякой жизненной воли. То обстоятельство, что здесь социальный и религиозный долг не имеют, таким образом, того соотношения, которое они постоянно обнаруживают всюду, за исключением некоторых нюансов христианской культуры, зависит просто от того, что буддизм не обладает свойствами этого соотношения, что он не содержит социальных норм и не является религией.

За этим исключением, везде (яснее всего в древнем семитическом, греческом, римском мире) религиозная обязанность жертвоприношения, молитва, весь культ – отнюдь не частное дело, они возлагаются на индивида как члена определенной группы, которая в свою очередь вся целиком считается ответственной за религиозные проступки отдельного лица. И именно поэтому общественная жизнь древнего мира, с другой стороны, вполне может протекать под религиозной эгидой. Религиозное освящение, которое с внешней стороны кажется явлением, только сопутствующим социальной необходимости, в действительности составляет вместе с ним внутреннее, по существу, неразрывное единство. То, что общественные запросы ставятся под защиту религии, что отношение отдельного лица к обществу уравнивается с обязанностями перед Богом, – это только разъясняющая или объективирующая выработка мотивов чувства, каковые уже содержатся в социальных отношениях. Этот оборот энергии, развивающейся в первичных явлениях, а затем и вне их пределов, – нередкий факт в области духовной жизни. Самым неудовлетворительным и ошибочным образом это сказывается в понятии силы. Между двумя материальными массами происходит взаимное притяжение; последнее дает начало понятию «сила притяжения», которая вместе с ее «законом» возносится над материальными массами и правит ими с помощью незримых рук. Уже несколько более глубоким является объяснение, что поведение человека в пределах его среды, по-видимому, направляется «обычаем». Несомненно, что при непосредственном материальном значении такого поведения и его целесообразности для существования группы последняя освящает его и наделяет известного рода обязательностью в своих глазах, имя которой «обычай». По крайней мере, нельзя попросту отделаться от чувства, подсказывающего нам, что обычай стоит над общественной жизнью как некоторая идеальная сила и определяет с точки зрения своих всеобщности и единства, как должны протекать отдельные мелочи этой жизни. Всего внушительнее этот формальный процесс совершается там, где действия, развившиеся на почве социальной целесообразности или даже лишь действительности, заимствуют, по-видимому, свою необходимость от религии. Ведь последняя в качестве душевной формы питается еще из многих других источников, ее предметы устанавливают нормы еще для многих других сторон жизни. Она – та точка пересечения, в которой встречаются все душевные интересы, как только они достигли известного подъема.

По этой причине религия в самом начале этого рассуждения и

могла быть обозначена как одна из тех категорий или запросов, которые позволяют собрать всю совокупность жизни в особую картину с колоритом, окрашивающим решительно все. Если теперь нормы социального скрепления выступают в качестве религиозных, то это не только их новый титул, заимствовавший все свое содержание из фактов общественного характера, – нет. Это обстоятельство подводит указанные нормы под одно общее, наполненное еще другим содержанием понятие, заставляет их слиться с запасами внутренней энергии иного происхождения, так что полученная путем отражения санкция – не только маскировка уже ранее существовавшей, но она, будучи, конечно, жизненной в новой нормировке, является усиленной и расширенной в собственную форму благодаря другим нормам, втекающим в великое, единое русло религиозных предметов и образующим его. В самом деле, если содержание трансцендентных предметов действительно вполне может складываться из упомянутых отношений души к природе, к судьбе, к собственным идеалам, к отдельным лицам, к обществу и человечеству, встречающих, каждое для себя, нечто общее в религиозном настроении, которое приступает к ним, охватывает их, – тогда именно благодаря этому слиянию инородного в ряд совокупностей возникают совершенно новые образования, представляющие собой нечто большее, чем механическая сумма их элементов, и не дающие последним обнаружить тут в точности свой особенный смысл. Я поставил себе здесь задачу – исследовать отдельные социологические состояния и отношения, обладающие как таковые религиозной окраской; это значит, что они не то чтобы получили ее как подарок или требование существующей религии, но, наоборот, они сами из самостоятельного владения религиозными ценностями могут внести и свою лепту в религию. Коренное религиозное чувство получает от них некоторые черты, сверхчувственное усиление и объективирование которых заставляет расти вместе с ними предметы религии в обычном смысле этого слова; а эти последние, несомненно, реагируя, в свою очередь могут сообщить им новые святость и силу.

Отношение проникнутого благоговением ребенка к своим родителям; восторженного патриота к своей родине или так же настроенного космополита к человечеству; отношение рабочего к своему стремящемуся вперед классу или зараженного дворянской спесью феодала к своему сословию; отношение к своему властителю подданного, находящегося под обаянием этого властителя, или бравого солдата к своей армии, – все эти отношения с таким бесконечно разнообразным содержанием все-таки могут иметь с точки зрения

формы их психической стороны общий тон, который приходится обозначать как религиозный. Все они содержат своеобразную смесь самоотверженной преданности и страстных порывов к личному блаженству, смирения и кичливости, чувственной непосредственности и вчувственной абстракции, и все это не только в перемежающихся настроениях, но, кроме того, в постоянном единстве, которое по складу своего ума мы можем понять не иначе, как разложив его на такого рода пары противоположных понятий. Вместе с этим возникает определенная степень напряжения чувства, специфическая искренность и прочность душевного отношения, перемещение субъекта на степень высшего порядка, ощущаемого все же им в это время как нечто задушевное и личное. Эти элементы чувства, из которых слагаются внутренняя, а также (по крайней мере отчасти) и внешняя сторона таких отношений, мы называем религиозными. Именно то обстоятельство, что они религиозны, придает им оттенок, отличающий их от отношений, основанных на чистом эгоизме или чистом подчинении, чисто внешних или даже чисто нравственных силах. Может быть, в большинстве случаев можно определить этот оттенок чувства как признак благочестия. Благочестие, набожность есть такое настроение души, которое становится религией, как только оно проецируется в особенных образах: для рассматриваемой нами связи характерно, что *pietas** обозначало одновременно набожное отношение как к людям, так и к богам. Вовсе не обязательно, чтобы набожность, представляющая собою религиозность как бы еще в жидком виде, стала наконец прочной формой отношения к богам, дошла до религии. Типично то явление, что настроения или функции, которые по своей логической сущности так и просятся за пределы души, тем не менее остаются в ней самой и ни в чем себя не проявляют. Ведь существуют преисполненные любви души, все существо и все действия которых пропитаны своеобразной мягкостью, теплотой, самоотвержением любви и которые все-таки никогда не чувствуют настоящей любви к какому-нибудь отдельному человеку; злые сердца, у которых все помыслы и желания протекают на почве жестокого и эгоистичного образа мыслей, не выливаясь, однако, в форму действительно злых поступков; художественные натуры, которые органически могут смотреть на вещи, жить полной жизнью, формировать свои впечатления и чувства только и исключительно художественным образом и которые в то же время никог-

* Благочестие (лат.).

да не создают ни одного художественного произведения. Бывают, наконец, набожные люди, которые не сосредоточивают своей набожности ни на каком боге, не прилагают, значит, ее к тому образу, который является не чем иным, как чистым предметом набожности, — религиозные натуры, у которых нет религии. Такие люди окажутся среди тех, кто переживают и чувствуют вышеупомянутые отношения в религиозном духе. То, что мы называем подобные отношения религиозными, вызвано, конечно, тем, что существует выросший из них одних, по существу, ставший самостоятельным, образ готовой религии как чистая культура импульсов, настроений и потребностей, создающихся при наличии эмпирического, социального материала.

У нас могла бы возникнуть мысль, что подобным образом психически охарактеризованные социологические отношения представляют собой первичные религиозные явления и что действующие по этой характеристике функции, приобретая самостоятельную жизнь и вырастая из пределов проявления их на социальном материале, стали создавать себе «богов» в качестве своих объектов. Не было и недостатка в аналогиях этому среди явлений, с внешней стороны совершенно инородных. Достаточно часто наблюдалось, что аффект любви сам создает себе свой предмет. Это следует понимать не только так, что эротическое стремление ищет объект, который соответствовал бы ему и удовлетворил бы его, и не так, что иллюзии влюбленного воображения сообщают предмету те желательные ценности, которых он в действительности лишен. Вернее другое: в качестве предмета любви возлюбленный всегда остается творением любящего. В любви возникает новый образ, связанный, конечно, с фактом существования определенной личности, но по своей сути и по своей идее живущий в совершенно ином мире, не прикосновенном для окружающей этого человека действительности. Не следует только смешивать установленные качества содержания с вопросом о форме и сути, о котором здесь и идет речь. Образ возлюбленного, вырастая из такого рода особенностей, может совпадать с его действительным воплощением или нет; продуктивность любящего, которая создает возлюбленного в виде образа, стоящего по ту сторону всех иных порядков вещей, ни делается излишней в первом случае, ни подтверждается вторым. С этим дело обстоит так же, как с произведением искусства, которое как таковое (следовательно, противоположное всякой простой копировке действительности) во всяком случае имеет творческое значение, совсем независимо от того, заимствует ли оно свое содержание из данной действительности. Про-

изведение искусства выливается из внутреннего продуктивного движения художника. Оно – произведение искусства настолько, насколько это движение воплотилось в нем, и вместе с тем нечто совершенно иное, чем, например, кусок мрамора, в виде которого оно существует в мире осязаемой действительности, чем форма, являющаяся продуктом опыта в этом мире. Таким образом, человек, любимый другим, принадлежит в этом отношении к совершенно новой категории бытия. Он – произведение любви, все равно, взяты ли качества, из которых он состоит в представлении любящего, из его простой действительности или они прямо фантастичны. Это обстоятельство указывает на то, что банальная очевидность – а именно, что боги суть продукты религиозного настроения – должна занять место в кругу более обширной и, как мне кажется, не такой уж несомненной связи. Вступление в сферу действия некоторых фундаментальных душевных сил и импульсов означает, что они создают себе предмет. Значение предмета этих функций (любви, искусства, религиозности) есть только значение самих этих функций и ничего более. Каждая из них вводит свой предмет в собственный мир, делая его, следовательно, своим. Поэтому совершенно безразлично, существует ли вообще содержимое, сочетающееся в этой особой форме, или нет: они, во всяком случае, теперь делаются новыми образами с собственным правом на существование. Если религиозная потребность воспринимает указанные социологические факты, если отношение отдельного лица к индивидам высшего порядка, или к общественному целому, или к идеальным нормам последнего, или к символам, в которых концентрируется групповая жизнь, – если, повторяю, все это принимает тон, который мы называем религиозным, подобного рода обстоятельство с функциональной стороны – та же творческая деятельность его души, которая имеет место и в «религии». С помощью всего этого он так же заполнил мир своих религиозных импульсов, как на молитве Богу; лишь с той разницей, что в последнем случае эта функция, по-видимому, отчетливее пульсирует сама в себе, так как она не восприняла материала, уже получившего другое назначение. Но в том принципе, с выработкой которого мы здесь имеем дело, это не составляет никакой разницы. Предметы религиозности как таковые встречаемые человеком в пределах определенных социальных отношений, – настолько же продукты его благочестия, насколько это справедливо относительно трансцендентного. Здесь, если только не вообще, приходится оставить нерешенным вопрос, существовали ли уже наперед исторически отношения этого рода, чтобы затем путем абстракции и возвышения указанно-

го религиозного элемента в чувстве заставить религиозность как его абсолют вылиться в трансцендентное; или же справедливо то, что таковые чувства и тенденции, направленные на бытие вне нашего «я», свободно витают, будучи заложены в нас чисто функционально и независимо от своей применимости в отношении ближнего и социальных форм, создают себе сами объект, которым они оказываются в состоянии удовлетвориться. То познание, к которому мы здесь стремимся, совсем не имеет отношения к исторической последовательности времен; оно носит исключительно материальный характер: в целом комплексе душевных отношений индивида к другому или к группе индивидов религиозный мир совершенно таким же образом имеет свой удел, как он находит его в более ясных и чистых явлениях религии в обычном смысле этого слова.

ГЛАВА III

Если начать теперь проследживать по отдельности рассмотренные до сих пор лишь издали аналогии социального и религиозного поведения, становится ясным, что я разумею под аналогией: не случайное сходство независимых друг от друга явлений, но единство в той или иной душевной категории, которая один раз до конца себя обнаруживает на материале человеческих взаимодействий, другой раз – и притом не преобразуя, а непосредственно созидая – проявляет одни и те же импульсы на совершенно самобытных образованиях. Имманентность одних, трансцендентность других явлений суть только различия материала (и, так сказать, его распорядка) – материала, схватываемого основной функцией религиозности. Рассмотрю сперва *веру*, которую принято считать существенным и специфическим элементом религии, ее субстанцией и для познания которой прежде всего необходимо отграничить ее от того, что называют верой в теоретическом смысле. Вера в интеллектуальном смысле стоит в одном ряду со знанием, просто как низшая ступень его, она есть приятие истины на тех же основаниях, на которых мы утверждаем свое *знание*, лишь с разницей в силе, количественной разницей. Так, метафизические или теоретико-познавательные исследования могут привести нас к тому, что существование Бога признается нами как вероятная и при некоторых обстоятельствах даже необходимая гипотеза. Тогда мы верим в него, как верят в существование светового эфира или атомистическую структуру материи. Непосредственно же мы чувствуем, что когда человек религиозный го-

ворит: «Я верую в Бога», под этим подразумевается еще нечто другое, чем известное признание его существования как истины. Этим сказано не только то, что существование это, хотя и не строго доказуемое, все же признается: нет, этим обозначается определенное внутреннее отношение к нему, чувство преданности по отношению к нему, направление жизни в соответствии с ним. Убеждение в его существовании, как и в какой-либо иной реальности, – только одна сторона или теоретическое выражение для того субъективного состояния души, которое непосредственно подразумевается под словами, что веруют в Бога. Содержащийся в этой формуле *строй* религиозной души есть тот родник, из которого, несмотря на все доказательства или вероятности противного, постоянно вновь проистекает теоретическая вера в существование Бога.

Своеобразным толкованием такого значения «веры» служит дальше то обстоятельство, что и между людьми существует взаимоотношение с тем же именем. Формула «мы верим в кого-либо» и здесь не должна означать, что мы верим в существование данного лица; не подходит здесь и более близкое определение, в чем же, собственно, состоит наша вера в другого или относительно него. То выражение, что мы попросту «верим в кого-либо»: дитя – в родителей, подчиненный – в начальника, друг – в своего друга, отдельный человек – в свой народ, влюбленный – в свою возлюбленную, подданный – во властителя, – этим выражением обозначается совершенно специфический психологический факт. Вера в действительность отдельных качеств в таких предметах нашей веры является лишь своего рода расчленением или следствием этого основоположного отношения, знаменующего собою настроение всего человека по отношению к другому. Разыгрываясь в области, стоящей по ту сторону вопроса о доказательстве и опровержении, такая вера в человека бесчисленное число раз переживает бесследно в величайшей степени обоснованные с объективной точки зрения подозрения, когда ясно до очевидности, как недостойн тот, в кого верят. Это и есть *религиозная* вера, выступающая здесь в отношении человека к человеку. Вера в Бога есть именно эта направленная вовне субъектом его принадлежность, освобожденная от своего эмпирического предмета и своих относительных размеров, из себя одной создающая свой объект и доводящая его поэтому до абсолютных размеров. Социологическая и трансцендентная форма этой веры имеют аналогичные последствия прежде всего для самого субъекта.

Справедливо подчеркивалось, какую силу и какое спокойствие,

какую нравственную устойчивость и какое превосходство над окружающими низменной жизни приносит с собой вера в Божественное, совершенно независимо от объективной действительности ее предмета. Вера и есть именно такое состояние души, которое, правда, соприкасается со вне ее стоящим, но владеет этим касательством как внутренним признаком, ему самому свойственным. Хотя душа почерпает в самой себе силы, позволяющие ей подняться, но благодаря тому, что она заставляет их проходить через точку веры в Бога, они приобретают более концентрированную и продуктивную форму; она противопоставляет свои силы себе самой и вследствие этого, а также благодаря обратному поглощению их в этой форме она может дать им дорасти до обычно недостижимых ценных результатов. Этот оригинальный и целесообразный распорядок, к которому вера в религиозном смысле клонит проявления душевной энергии, может также установиться, когда эта вера направлена человеком на человека. Вера в известного человека, хоть и не оправдываемая с объективной точки зрения, имеет огромное преимущество оживлять и собирать воедино в нашей душе многое такое, что иначе осталось бы неосознанным или недействительным. Известный человек утешает нас, выставляя банальные доводы, но мы верим, что он говорит самое лучшее и правильное, и этим самым он извлекает из нашей души то, что в действительные моменты утешения лежит в ней скрытым. Он поддерживает нас в горе половинчатыми и ложно направленными средствами, но так как мы верим в эту поддержку, мы и в себе самих обретаем новое мужество и силу. Он доказывает нам что-либо с помощью плохих аргументов, но так как мы теперь принимаем это за истину, в нашем сознании выступают само собой действительно доказательные доводы. Конечно, мы часто украшаем того, в кого верим, только собственными драгоценными качествами; но оказываемая нам услуга с его стороны состоит в том, что мы вообще выкапываем эти наши сокровища. Наконец, есть собирательная форма того же образца: вера человека в себя самого. В этом случае становится всего очевиднее, что все отдельные разновидности содержания веры суть только комбинации, с помощью которых отдельные случаи реализуют основное настроение души. Когда мы верим в другого человека или в Бога, это означает, что беспокойство и неуверенность, чувствовать которые наш общий удел, направляясь именно на эти существа, уступили свое место твердости: представление о них – успокоительное средство при колебаниях души в ту или иную сторону, а что мы в отдельном случае «полагаемся на

них», так это есть проектирование того чувства уверенности, которое характеризует наше душевное состояние благодаря воздействию их образа. Как раз такое же значение имеет вера в нас самих: основанные в конечном счете на чувстве нашего «я» спокойствие и уверенность ясно выражены в том представлении, что это наше «я» при всякой встреченной им обстановке будет победоносно выдержано и проведено. Вера в Бога и вера в себя самого благодаря тождественности основного тона душевного расположения в том и другом случае придают человеку часто совершенно одинаковую жизнерадостную уравновешенность, одинаковое доверие к будущему, одинаково легко заменяют только что поверженного во прах кумира новой надеждой. Итак, вера в себя самого, на сколь многие ложные пути она ни вела бы нас и как бы дорого она ни продавала нам самочувствие, опережающее наши действия, все-таки заключает в себе такие же элементы целесообразности, что и вера в других. Сколь много мы можем лишь потому, что мы верим, что в состоянии это сделать; как часто дарование развивается до крайних своих пределов только благодаря тому, что, на наш взгляд, эти пределы положены еще гораздо дальше; как часто кто-либо из нас поступает при случае подобающим образом из-за известного «noblesse oblige»* — поведение, на которое его уполномочивают отнюдь не его личные качества, а исключительно его вера в эти качества. Практическая вера является для души основным тоном ее расположения, социологичным по самой своей сути, т.е. проявляющим себя на деле как отношение к существу, противостоящему нашему «я». Возможность этой веры для человека и по отношению к себе самому покоится на его способности расщепляться на субъект и объект, противопоставлять себя себе же, как и третьему лицу, — способности, которая не находит себе аналогии ни в одном из известных нам явлений мира и служит основой всего нашего образа мышления. То, что последствия веры в наше «я», в другого, в Бога столь родственны между собой, просто вытекает из того, что все они по своему социологическому объекту лишь различные выражения одного и того же душевного настроения.

Еще вполне не исследовано, какое, собственно, социальное значение имеет эта религиозная вера помимо ее индивидуального значения; но для меня ясно, что без нее общество, каким мы его знаем, не существовало бы. Наша крепкая вера в какого-нибудь человека

* Положение обязывает (фр.).

или в какую-нибудь группу людей вне всякой зависимости от доказательств (часто вопреки всякому доказательству) – одна из прочнейших связей, сцепляющих общество. Послушание, например, в бесчисленном множестве случаев опирается не на определенное признание права и превосходства другого, а также не на любовь и покорность, но на «веру» в могущество, заслуги, непреодолимость и доброту другого – на ту веру, которая никоим образом не является лишь теоретической предпосылкой гипотетического характера, но совершенно своеобразным, вырастающим среди людей душевным настроением. Вера эта также отнюдь не исчерпывается теми отдельными качествами, которые представляются ей ценностями ее предмета; ведь такое содержание относительно случайно; ведь в нем воплощается и поддается словесному определению и формальное настроение, и склонность к другому – именно то, что и называется верой в него. Как социологическая сила, она сплетается, конечно, со всевозможными другими связующими силами знания, воли и соответствия чувств, тогда как в вере в Бога она представляется в чистой, самодовлеющей форме – возвеличение во всей полноте, которое одно, так сказать, только и делает для нас видимой ее суть в указанных низших и смешанных явлениях. В этой вере в Бога процесс «верования в кого-нибудь» отрешился от связи с социальным своим подобием. Свой объект он и по содержанию создал из себя, между тем в своей социальной деятельности он находит предмет, уже данный в других сочетаниях. Религиозной же эта вера делается не только вследствие ее протяжения вплоть до трансцендентного, каковое протяжение скорее является лишь мерой и способом выражения ее, но она уже оказывается таковой в ее социологической форме. Синтезируя замкнутость и растяжимость нашего «я», дальнорзоркость и слепоту, произвол и зависимость, дарение и принятие – синтезируя все это, заложенное в нашем «я», вера эта образует отрез религиозной плоскости, на которую проектируются отношения людей между собою и которая это название вместе с популярным пониманием ее, но отнюдь не свою суть заимствует исключительно у трансцендентных, вписанных в нее и, конечно, наиболее чисто обнаруживающих ее структуру контуров.

Можно было бы выразиться так: Бог есть просто-напросто предмет веры. В нем верующий дает выкристаллизовываться без отклонения и разъединения силе корней этой функции. Из этого источника, из цельной и первичной душевной энергии, поскольку она стоит еще по ту сторону ее единичных и, таким образом, всегда от-

носительных применений, вырастает характер абсолютного в представлении о Боге. И вследствие этого функция веры стоит в одном ряду со многими другими душевными функциями, которые дают вылиться в религиозную субстанцию только тому, что носит в них самый общий характер, — только не расчлененной, только не стесненной никаким отдельным содержанием силе. Так, Бог в христианстве есть предмет любви вообще. Все те особые качества людей и вещей, через которые именно эта определенная идея Бога позволяет осуществиться возможным проявлениям нашей любви к нему, придают любви особенную окраску, наряду с чем любовь к другим занимает место, словно другой отдельный случай одного и того же общего понятия: любовь же к другому есть другая любовь. Благодаря этому любовь к какому-нибудь эмпирическому предмету, сколь ни остается, конечно, явлением, происходящим внутри любящего, а все-таки в известной мере является продуктом, получившимся из проявлений его энергии и качеств ее предмета. Но так как Бог дан душе не эмпирически, так как он предстает перед нею не как дифференцированное отдельное существо, то он есть чистый продукт любовной энергии вообще, в которой пребывают еще неразделенными ее разветвления, в других случаях предназначенные к осуществлению через отдельные стороны объектов. В этом же смысле Бог является также предметом исканий вообще. Та неутомимость внутренней жизни, которая без перерыва стремится к изменению предметов представления, имеет в нем абсолютный предмет; в нем не ищется уже больше отдельный предмет — в последнем случае мы всегда имеем дело с отдельным исканием, — но искание как таковое находит в нем свою цель.

Ему соответствует другое, более глубокое течение, поток исканий, стремлений «туда, вдаль», тревоги, в отношении которой всякое отдельное желание перемены есть только явление или часть ее. Поскольку Бог есть «цель вообще», он есть именно цель искания вообще. В этом сказывается также более глубокий смысл его происхождения как превращенный в абсолют стимул причинности. В пределах эмпирического этот стимул всегда связан с отдельным содержанием как особое построение, в котором специфический материал и форма причинности срослись в одно целое.

Но поскольку стимул причинности действует без такого единичного толчка, не сосредоточивается на чем-либо единично данном, но воспроизводит свой объект как чистую функцию, объектом этим является нечто абсолютно общее. Как нерасчлененная энергия, этот стимул может избрать своим содержанием только причину бы-

тия вообще. Когда схоластик определяет Бога как *ens perfectissimum**, как то существо, которое стоит выше всякого ограничения и отграничения, этот взгляд объективирует происхождение представления о нем из того, что мы действительно можем назвать абсолютным элементом в нашей душе: из ее чистых, только из себя самих действующих функций, которые не подверглись специализации со стороны вызывающего их единичного предмета. Если он именуется «сама любовь», то с такой точки зрения это настолько же справедливо относительно него, насколько это справедливо относительно субъекта и поскольку он поглотил в себя происходящее в последнем: Бог – не отдельный предмет любви, но он проистекает – по своей, хотя и никогда беспрепятственно не реализованной, идее – из любовного импульса в его чистейшей форме, как бы из абсолюта любви, стоящего вне относительных, т.е. через посредство единичных объектов низведенных до относительности, форм. Через это устанавливается его психологическое отношение к органически общественным явлениям среди людей. Все функции, как любовь и вера, страстное томление и преданность, протягивают со стороны субъекта, в качестве побуждения которого они выступают, соединительные нити к другим субъектам, сеть общества сплетается из бесчисленных дифференциалов этих функций. Они словно априорные формы, которые путем индивидуальной инициативы дают в результате эмпирические, социально-психические отдельные явления. Но как только они действуют в своей первоначальной чистоте, свободные от ограничения со стороны какого-либо предмета, то абсолютный религиозный предмет становится их целью и продуктом. Как в объективном религиозном представлении отдельные отрывки и события действительности относятся к божественному Бытию как к своему абсолютному, единому в себе, совмещающему в себе их противоречия источнику, так многообразно индивидуализированные импульсы, социологически связующие между собою наши души, психологически относятся к непрерывно действующему, представляющему собою нечто общее для этих расщеплений основному импульсу, который – притом каждый раз на своем языке – ставит абсолютизм человека в религиозное отношение к абсолюту бытия.

Второе понятие, в котором общественные и религиозные феномены обнаруживают сходные формы (так что социальная форма склонна к религиозной окраске, а религиозная – представляется как

* Совершеннейшее существо (лат.).

символ и превращение в абсолюте первой), – это единство. Беспорядочная масса вещей, из которой лишь там и сям выплывает пара связанных причинностью явлений, дает для более примитивных эпох одну-единственную возможность воспринимать многосложное как нечто единое именно в виде социальной группы. Сознание единства последней должно развиваться в ней благодаря двойному контрасту: прежде всего благодаря враждебному отграничению ее от других групп. Общие оборонительные и наступательные действия против конкурентов из-за места на жизненном поприще есть одно из самых действенных средств реализовать сплочение групповых элементов и внедрить в них сознание этого. Единство возникает очень часто, по крайней мере для сознания, не изнутри, но благодаря давлению извне, вследствие практической необходимости этой формы гарантии, в значительной степени также благодаря доказанному на деле, ясному представлению разных внешних инстанций о том, что данный комплекс существ есть именно нечто единое. Во-вторых, характерным признаком единства группы является ее отношение к своим особям. Как раз потому, что последние отделимы друг от друга и обладают самостоятельной подвижностью, так как они в известной мере свободны и сами за себя отвечают, выросшее из их совокупности образование сознается как единство. Как раз потому, что отдельное лицо чувствует, что оно есть нечто само по себе, тем рельефнее должна выделяться объединяющая сила, связующая его с другими: и когда он в своей покорности перед нею чувствует, что жизнь в ее совокупности переkreщивает его существование, и когда, находясь в оппозиции к ней, он видит во всем противостоящую ему партию. Что свобода индивида стремится уклониться от единства с целым, что даже в самых тесных и наивных сочетаниях осуществление этого единства не так уже само собою понятно, как единство организма в его составных частях, – именно это-то и должно его внедрить в сознание в качестве особой формы или энергии бытия. Если примитивные соединения так часто являются организованными по десятиричной системе, это, следует полагать, есть намек на то, что взаимоотношение групповых элементов имеет сходство с взаимоотношением пальцев: относительная свобода и способность самостоятельного движения отдельного члена, который все же соединен с другими в единстве взаимодействия и нераздельности существования. Поскольку всякая социальная жизнь есть взаимодействие, она именно вследствие этого и есть единство. Ведь в самом деле, что же иное и называется единством, как не то,

что многое взаимно связано и судьба всякого элемента не оставляет незатронутым ни одного из остальных.

Групповой синтез есть прототип схваченного чувствами и сознанием единства (за пределами единства личности), и его своеобразная форма отражается или отчеканивается в религиозном единстве бытия, питаемом понятиями о Божестве. К этой связи приводит нас прежде всего рассмотрение религиозной группировки. Достаточно известен тот факт, что в ранних культурах (включая так называемый докультурный период) вообще не встречается ни одной группировки продолжительного и органического характера, которая не была бы обществом, основанным на культе. Характерно, что еще во времена римских императоров, когда сильная корпоративная тенденция создала бесчисленное множество гильдий, каждая из них имеет, по-видимому, особенный религиозный отпечаток. Будучи составленной из купцов или актеров, из носильщиков или врачей, всякий раз эта гильдия ставит себя под защиту особого божества или имеет «гения», она владеет храмом или, по крайней мере, алтарем. Не отдельный член, но группа как таковая состоит под покровительством определенного бога, и именно такая группа указывает на то, что это и есть ее *единство*, выражающееся в Боге, что поверх голов индивидов удерживает их вместе. Бог есть, так сказать, имя для социологического единства, которое в зависимости от того, насколько и как глубоко оно переживалось *sub specie religionis*^{*}, само и для себя вызывало специфическую реакцию набожного настроения. Не менее значительна роль, которую играет в раннем христианстве как раз это социологическое *единство*. Его значение растет и перевешивает религиозные по содержанию ценности. Когда в III в. возник горячий спор по поводу того, должны ли быть приняты обратно отпавшие во время преследований христиане, и римский епископ был за решение его в положительном смысле, более строгая партия избрала себе епископа, против качеств которого нельзя было ничего возразить. Не было также сомнения в том, что религиозная последовательность, внутренняя чистота церкви требовали исключения отступников или, по крайней мере, предоставления возможности остаться друг с другом всем лицам более строгого образа мыслей в данном вопросе. Между тем Киприан все-таки добился того, что выбор другого епископа был объявлен недействительным, так как требование *единства* ощущалось, безусловно, как жизнен-

* С точки зрения религии (лат.).

ный интерес церкви. Эту объединяющую форму христианство унаследовало от корпоративного духа, царившего в римскую императорскую эпоху, особенно в более поздний ее период. Единство всех христиан в самой первоначальной его форме – единение всех и каждого из них в любви, вере и надежде – было ведь, собственно, скорее сосуществованием рядом друг с другом одинаково настроенных душ, чем органическим сочетанием их друг с другом, было единством, форму которого они всего лишь позаимствовали у окружавшего их мира язычников и которое затем, правда, довели до неизвестных там силы и углубления. И вот, кажется, как раз вследствие этого и получилась та прочная социологическая форма, благодаря которой церковь при крушении античного мира приобрела ценность абсолютного, ценность опоры в надземном, даже непосредственно в Божеском. В самом по себе христианском учении о спасении не было основания, исключающего существование ряда социологически друг от друга независимых общин, связанных только одним и тем же содержанием в сфере вероучения и мышления. Однако, по-видимому, сила этого духа очень скоро стала на деле недействительной, раз она не являлась в качестве социально организующего единства. А это последнее не только было, скажем, техническим средством для того, чтобы наружным образом гарантировать прочность и силу новой религии, но и стало мистической *действительностью самого спасения*. Благодаря своей всеобъемлющей форме единства церковь явилась как реализация царства Божия, возвещенного Иисусом, ценилась как «град Божий», как Ноев ковчег, включающий в себя спасенную общину святых душ, как «тело Христово». Нигде, может быть, не виден так ясно процесс, прояснению которого должны служить эти страницы. Эмпирически-социальная, исторически перенятая форма единства проникается религиозным настроением и вместе с тем является сама из себя как отражение или мистическая действительность трансцендентного единства, чисто религиозного понимания мира как целого. Специфическая религиозная ценность является здесь и причиной, и действием, во всяком случае, с идеальной точки зрения, выражением социологической формы взаимодействия – той формы, которую мы называем единством группы.

Здесь в особенности *одна* подчиненная этому последнему понятию черта располагает к религиозному его выражению. Что группа составляет единство, это, особенно в более примитивные эпохи, обусловливается или характеризуется *отсутствием борьбы и конкуренции* внутри ее в противоположность отношению ее к стоящим

вне группы. Может быть, нет никакой другой отдельной области, в которой эта форма лишенного конкуренции сосуществования, согласованность целей и интересов выступали бы так чисто и цельно, как в области религиозной, так что мирное единение в обычной, групповой жизни кажется (по отношению к последней) переходной ступенью. Ведь подобное единение все-таки лишь относительно; оно в пределах эмпирического общества постоянно уступает место старанию исключить соискателей одинаковой цели; по возможности, хотя бы даже за счет других, ослабить несоответствие между желаниями и их удовлетворением; по крайней мере, в самом отличии от других искать масштаб для определения ценности собственных действий и наслаждений. Почти исключительно в религиозной области может получить полное развитие энергия отдельных лиц, не вступающих на путь конкуренции друг с другом, так как, согласно прекрасному изречению Иисуса, для всех есть место в доме Божием. Хотя цель для всех и общая, она все же дает каждому возможность достигнуть ее и влечет за собою не взаимное исключение, а наоборот, сближение. Напоминаю, каким глубокомысленным образом причастие выражает то, что религия предполагает достижение одинаковой для всех цели одинаковым для всех средством. Я напоминаю прежде всего о праздниках, которые обнаруживают с крайней отчетливостью единство всех охваченных одним и тем же религиозным настроением: начиная с грубых празднеств примитивных религий, где слияние воедино в конце концов выливается обыкновенно в форму половых оргий, и вплоть до того чистейшего и выходящего далеко за пределы отдельной группы возгласа: о мире всего мира (*Pax hominibus*). Христианский праздник Рождества дает в принципе универсальное выражение мирному общению, которое местные религии символизируют только для внутренней жизни отдельных групп. Точно так же внутри отдельной группы господствует отсутствие борьбы в той мере, в какой от этого зависит объединяющая ее форма жизни, причем такая мера является частичной и относительной; религия, ограниченная пределами группы, дает этому внутреннему миру освобожденную от таких ограничений форму, которая сказывается в праздниках. Христианские праздники – с наибольшей сознательностью это сказывается в празднике Рождества – возвышают этот мотив мира до чувства отдельного лица, а именно это последнее сливается в своем настроении с таким же настроением всего христианского общества, которое принципиально разламывает все групповые отдельные сочетания. Пусть в исторической действительности это и будет лишь очень несовершенно обо-

снованным: по своей идее христианский праздник приводит к единственному в своем роде (с социально-психологической точки зрения) результату – именно он абсолютно уничтожает границу, которая обыкновенно отделяет настроение индивида от существующих где-либо еще настроений по их чужести либо противоположности. Социальный принцип отсутствия борьбы переступает вместе с тем грани присущего ему социологически характера и получает в настроении этих религиозных празднеств свой позитивный и универсальный символ. Уже в иудейских, равно как и в самых ранних христианских общинах вошло в обычай, чтобы споры между членами их решались перед собранием общины или выставленными ею третейскими судьями. Апостол Павел указывает, как непоследовательно признавать судьями язычников, заслуживающих лишь презрения. Религиозная община с точки зрения мира является здесь усилением внутреннего группового единства вообще, религия есть, так сказать, мир в субстанции, та застывшая в одну идею форма групповой жизни, которую мы называем мирным состоянием. Столкновения могли возникать между верующими как частными лицами, как хозяевами, как насильниками. Но между ними как участниками в одном и том же религиозном достоянии мог существовать только мир, и поэтому социальное олицетворение этого достояния – община – тоже была, так сказать, самой логикой указанной инстанцией, способной приводить все случившиеся в ней конфликты к миру. Дух единения и примирения, исходящий от религии на вселенную, символизируется тем, что замковый мир (Burgfriede), в той или иной мере царящий внутри всякой группы, в группе религиозной достигает своего максимума. Эта последняя представляет собой до известной степени проводник, через посредство которого социологическая форма единства переходит в абсолютное единство идеи Бога. Эта шкала имеет еще одну ступень, которая много раз характеризует дохристианские эпохи. Дело в том, что в них божество не противопоставляется отдельному лицу и его кругу, но оно входит в последний, оно – элемент той жизни в ее совокупности, которая уделена индивиду. В древнем иудействе, например, Бог в случае жертвоприношения участвует в трапезе, и это представляет собою не только дань. Повсюду существует родственное отношение между Богом и его почитателями. И везде, где он выступает в качестве родоначальника, в качестве царя, как раз там, где он – бог именно данного племени, именно данного города (тогда как другие боги, существование которых так же мало подвергалось сомнению, принадлежали к иным группам), – везде тут бог – высший сочлен общины. Он

живет в пределах социального единства и в то же время он – выражение его. В качестве такового он, правда, противостоит отдельному индивиду, но не иначе, как обстоит дело с *pater familias**, в лице которого сосредоточивается семья, или с князем в отношении его подданных, сумму которых он представляет. Своеобразно запутанное социологическое положение таких элементов: быть членами одного круга, который увенчивается ими и соединяет их вместе со всеми остальными членами его в единое целое, но все же противостоять этому единству в известном смысле как самостоятельная и преобладающая сила, – таково положение Божества. Поэтому Бог имеет тот характер, с которым он может быть включен в этом смысле в любую форму общества. Пока семитический общественный строй покоился на племенном родстве, Бог был у иудеев, финикиян, хананитян отцом, а верующие – его детьми: но там, где появилось политическое единение различных племен, Бог должен был носить характер царя, так как теперь он мог находиться в пределах целого, но на гораздо большем расстоянии, как много более абстрактный образ, и это пребывание внутри целого могло, так сказать, технически принять форму чего-то стоящего *над* целым.

Однако даже тогда, когда ударение падает всецело на это «над», этим не порывается жизненная связь с данной формой группы. В Греции и Риме, где царская власть рано склонилась перед аристократией, утвердился также и аристократический строй религиозной жизни (множество равноправных богов и их иерархия) – чистая, отпрепарированная, лишенная материала хозяйственных, племенных, политических интересов картина одной только формы, в которой живет групповая единица. В Азии, где царская власть господствовала гораздо дольше, напротив, религиозное развитие направлено на установление могущественного Божьего монархизма. Да, простая сила племенного единства, господствовавшая у древних арабов в их социальной жизни, была эмбрионом монотеизма. И даже стремление к объединению полов, которое поднимается над половой дифференциацией, образует особый религиозный тип. Психологическое сглаживание противоположностей полов, в значительной мере выступавшее в социальной жизни сирийцев, ассирийцев и лидийцев, завершилось в представлении о божествах, которые соединяли в себе воедино эти противоположности; сюда относятся: полумужчина Астарта, женщина-мужчина Сандон, бог солнца Мель-

* Отец семейства, глава дома (*лат.*).

карт, обменивающийся с богиней луны символами пола. Здесь дело не в тривиальной фразе, что человек отражается в своих богах, — фразе, которая в своей общей форме и не нуждается в доказательстве. Скорее важно признать, что боги являются не только идеализацией индивидуальных качеств, силы, нравственных или даже безнравственных черт характера, склонностей и потребностей отдельных лиц, но что междуиндивидуальные формы социальной жизни многократно дают религиозным представлениям их содержание. В то время как известного рода единство, каковое понятие является собирательным для взаимодействия элементов, перекочевывает в область религиозных чувств, вызывает религиозную реакцию, оно освобождается от функционирующей социальным содержанием разного рода жизни. Трансцендентный мир есть место, где эта осязаемая в качестве религиозной форма застывает в предметы, подобно тому как объем с его тремя измерениями есть место, в котором осязаемое умом делается предметом.

ГЛАВА IV

Подчеркнутое выше взаимоотношение одновременного пребывания внутри и вне общества приложимо отнюдь не исключительно к властителю, но вообще к каждому члену общества, и как в первом случае социологическая основная форма предвосхищает Бога, так и в другом случае она же предвосхищает верующего. Обстоятельство, уже затронутое нами раньше, а именно, что принадлежность индивида к своей группе на правах члена означает всегда какую-то смесь принудительной обязательности и личной свободы, теперь должно выступить в виде глубочайшего взаимоотношения форм социальной и религиозной жизни.

Собственно, практическая проблема общества состоит в соотношении его сил и форм с личной жизнью составляющих его индивидов. Несомненно, первое есть лишь дело последних. Однако это несколько не исключает массы конфликтов между тем и другими: с одной стороны, по той причине, что свойственные индивидам элементы, благодаря которым они образуют общество, сливаются как раз в эту особую форму — в «Общество»; а это последнее приобретает собственных носителей и органы, которые как чужая отдельному лицу сторона предъявляют ему свои требования для немедленного исполнения; а с другой стороны, конфликт возможен и близок как раз благодаря внедрению понятия общества в сознание отдельного

лица. Ведь способность человека разбивать себя самого на части и ощущать какую-либо часть своей личности именно как самого себя, вступающего в коллизии с другими частями и в борьбу за свое самоопределение, — эта способность ставит человека, поскольку он есть существо общественное, насколько он чувствует себя существом общественным, ставит его часто во враждебное отношение к импульсам и интересам его «я», лежащим вне его общественной сферы: конфликт между обществом и отдельной личностью развертывается в самом индивиде в виде борьбы его существенных элементов. Широчайшая и глубочайшая коллизия между обществом и индивидом касается, как мне кажется, не сущности интересов отдельного лица, а формы индивидуальной жизни. Общество хочет быть полным и органическим единством, в котором каждый из составляющих его индивидов является лишь одним членом его; на выполняемую им в качестве такового специальную функцию он должен по возможности употребить все свои силы, должен превратить себя в наилучшим образом приспособленного носителя этой функции. Однако против этой роли восстает присущее индивиду в отношении себя самого стремление к единству и полноте. Он хочет быть законченным в себе самом и не только содействовать законченности общества — он хочет развить все без исключения свои способности независимо от тех их комбинаций, которых требуют интересы общества. Ведь в этом-то и состоит, по существу, смысл требования со стороны индивида свободы себе от социальных уз. Ведь эта свобода не может быть обращена на то, чтобы вообще случилось что-либо произвольное, независимое от определяющих общественных условий. Но она имеет смысл полной личной ответственности, к которой мы стремимся и которой мы владеем только тогда, когда наши единичные действия суть чистое выражение нашей личности, коль скоро наше «я», не стесняемое никакими внешними обстоятельствами, сказывается в этих самых действиях. Мы желаем, чтобы периферия нашего существования определялась из центра, а не внешними силами, с которыми она сплелась и которые, несомненно, внутри нас превращаются в наши собственные внутренние импульсы. При этом, однако, мы весьма нередко чувствуем, что они все же не вырастают из глубины нашего «я». Свобода отдельного лица, делающая его действительно ответственным за свои поступки, означает, что оно со всеми своими поступками есть то самодовлеющее органическое целое, которое принципиально противится притязанию высшего единства включить его в себя в качестве своего члена и поставить от себя в зависимость. Таким образом, если свобода челове-

ка противится включению ее в ряд социальных сил, отвечая притязанием на притязание, то эта же проблема в религиозном мире из вопроса права превращается, как кажется, в вопрос факта. Есть вопрос, который лежит в основе всякой религии, сколько бы он ни оставался неразвитым и бессознательным, путаным и отрывочным: руководит ли божественная воля, от которой абсолютно зависит мировой процесс, также и человеком настолько, что он лишается и свободы, и ответственности, или по отношению к Богу нам уделена самостоятельность внутреннего бытия, предоставляющая нам то и другое, но исключаящая нас из полного подчинения божественному могуществу, что есть, собственно, непоследовательность и противоречие идеи последнего? Логические соображения или вывод из откровения дают на это лишь кажущийся ответ; в действительности же здесь налицо *стремление* человека и в отношении высшей инстанции бытия быть вполне самостоятельным и находить смысл жизни в себе одном — стремление, которое здесь сталкивается с другим стремлением: быть подчиненным Промыслу Божию о мире и позаимствовать для себя из его величия и красоты ту ценность, которую может дать лишь самопожертвование и планомерное приобщение к этому Промыслу. Достоинство индивидуальной свободы, сила или упорство личной ответственности, желающей взять на себя в полной мере последствия даже грехопадения, сталкиваются с облегчением нашего бремени божественным всемогуществом, с удобством сознавать себя членом абсолютного целого, чьи силы и смысл безусловно поддерживают и проникают в тебя, или даже с экстатическим умилением от сознания этого. Ясно до очевидности, как чувство жизни нашего «я» в отношении к социальному, равно и к религиозному вопросу стоит здесь перед одной проблемой; это лишь две формы, оболочки дуализма, определяющего нашу душу и нашу судьбу в самом их корне.

Возможно тут и чисто мысленное решение задачи: структура целого, рассчитанная как раз на самостоятельность и законченное единство его элементов, этим лишь и завершается, сообразно с чем противоречие отнюдь не было бы логическим нонсенсом, но лишь фактическим противоречием, поддающимся примирению путем преобразования элементов, без изменения их по существу. В социологическом примере это можно представить себе, скажем, как идеальную конституцию, к которой фактически существующие могут приближаться до бесконечности. Законченным обществом было бы то, которое состоит из законченных индивидов. Общество живет своей собственной жизнью в своеобразном смешении абстрактного и

конкретного, и каждый индивид от себя вкладывает в него некоторые особенности и силы. Оно вырастает из вкладов отдельных своих членов, которые облачают или стремятся облечь свое существование в особые необщественные формы. Теперь можно было бы вообразить себе, что это надъиндивидуальное общественное бытие так устроено, что оно получает наивыгоднейшие для себя вклады как раз от законченных и гармонически сконцентрированных в самих себе индивидов. Может быть, благодаря этому та особенная жизнь целого, которая возвышается над отдельными членами его и вызывает вследствие этого распадения на автономные единицы конфликт между ее формой и формами единичных существований, снизошла бы опять до последних. Государство (или вообще какой-либо общественный союз) вырабатывает собственные жизненные условия и линии развития в абстрактной вышине и безразличии по отношению к индивидуальной жизни его сочленов: этим оно вынуждает последних служить себе и втискивает их в формы существования, не стоящие решительно ни в каком отношении к закону их собственного бытия, — пусть это будет грандиозная абстракция, но все же это преходящее явление, которое лишь вынужденно считается добродетелью. В противоположность этому может быть утопией, но отнюдь не невероятностью то обстоятельство, что соединенная в одно целое совокупность людей вырастает из общественных элементов, которые сами по себе обнаруживают вполне законченный ряд примиренных в себе, гармонически развивающихся в собственной рамке существований. В мире неодушевленных предметов это кажется противоречием: ни один дом не может состоять из домов, ни одно дерево — из деревьев. Но если уже в органической природе наблюдается смягченный вид этого противоречия, так как клетка организма живет в некотором роде своей собственной жизнью, в той или иной мере аналогичной жизни целого, точно так же и здесь душе может удаваться, по крайней мере принципиально, невозможное в ином случае: быть чем-то целым и в то же время членом целого при полной индивидуальной свободе содействовать образованию сверхиндивидуального порядка. Но в религиозном примере дело обстоит все-таки иначе. Общество заинтересовано, в конце концов, только в определенных по содержанию качествах и действиях его сочленов, и если последние служат единству и полноте его существования, оно ничего не может иметь против, чтобы эти сочлены сверх того отдавались для себя самих свободному, гармонически переживаемому существованию. По отношению же к Богу речь идет уже не о содержании отдельных жизней, не только о соответствии

или оппозиции наших поступков Его воле, но о принципе свободы и самобытности вообще, и притом в его чисто внутреннем значении. Здесь встает вопрос: ответствен ли вообще человек за себя или Бог действует через него как через бездушный орган; может ли с религиозной точки зрения найти себе оправдание воля, сконцентрированная в себе как в конечной цели – даже если эта воля, по существу, не расходится с божественной волей, – или же приобщение к божественному Промыслу, которое может гармонизировать с личной удовлетворенностью индивида, должно быть единственным мотивом жизни и последней поэтому принципиально отказано во всякой законченной в себе самой структуре, во всякой организации себя в автономной форме? Ясно, что и здесь отношения религиозного порядка представляют собою усиление и вознесение на абсолютную высоту социальных отношений. Конфликт между целым и частью, желающею самой быть целым, между свободой элемента и подчинением его высшему единству (в пределах общества) в конце концов представляется только внешним и неразрешимым, так сказать, лишь технически; по отношению же к Божьему, наполняющему мир бытию он является принципиальным, внутренним и в самом корне своем непримиримым противоречием.

Более специальная сторона этого отношения единства и антагонизма между частью и целым показывает, при внешнем отличии, религиозное бытие в одинаковой роли с социальным. Общество по мере своего развития побуждает индивидов к разделению труда. Чем разнообразнее род их деятельности, тем больше один нуждается в другом, тем крепче становится единство, достигаемое обществом путем обмена продуктов, взаимодействия в примирении интересов, путем пополнения личных природных свойств. Право в жизненном единстве организма видеть подобие обществу покоится на разделении труда в последнем – в совершенно общем, а вовсе не только в экономическом смысле – на особых функциях элементов, благодаря которым они словно сцепляются друг с другом воедино, один заполняет место, не заполненное другим, один может посвящать себя удовлетворению потребностей других, потому что другие заботятся об удовлетворении *его* потребностей. Разделение труда есть корректив конкуренции, т.е. взаимного вытеснения индивидов, занятых одинаковой деятельностью, ради целей, не вмещающих всех соискателей; разделение труда, наоборот, представляет собою ряд взаимных уступок и в то же время взаимных дополнений, так как каждый ищет иное применение своей энергии, чем другой, и

устраивается в области, не занятой другими. Разделение труда в такой же мере смыкает общественное единство, в какой конкуренция расщепляет его. Однако более свободная арена и более своеобразное развитие, предоставляемое им индивиду, грозит сузить горизонт этого индивида и погубить последнего, как только оно действует рука об руку с противоположным ему принципом конкуренции, что все учащается на современной стадии культурного развития. Ведь разделение труда в подавляющем большинстве случаев — все же лишь дифференциация средств и путей к одной цели, как-никак общей для всех трудящихся: благосклонность публики, доступ к житейским благам и наслаждениям, приобретение видного положения, власть и слава. Эти преимущественно всеобщие ценности предоставлены конкуренции. Разделение труда обыкновенно умеет не убить конкуренцию, выставляя новые, конечные цели, а только отстранить ее на мгновение обходным путем. Сюда присоединяется то обстоятельство, что с возрастающей густотой народонаселения и интенсивностью потребностей каждый вновь созданный вид нашей деятельности тотчас находит множество соперников, так что как раз тот пункт, с которого конкуренция должна была бы отступить, делается центром дальнейшей конкуренции. Тогда как здесь игра начинается сызнова, т.е. все возрастающая конкуренция влечет за собой все более и более тонкое разделение труда, возникает односторонность индивида, исключительность вполне специализированного труда, гибель всех не служащих этой односторонности проявлений энергии, — в чем и заключается вред всех очень сложных культур. Эта-то односторонность индивида и обособывает изображенное выше отношение, а именно: интерес и жизнь общества втискивают отдельное лицо в неполное, частичное существование, которое совершенно противоречит идеалу собственного существования индивида — достижению гармонической, всесторонне законченной полноты этого существования. Разделение труда при изоляции его вследствие бесконечно растущей конкуренции выступает как форма, которая в совершенстве служит внутреннему сплетению и органическому единству общества, а также и удовлетворению его потребностей, но покупает это совершенство ценою несовершенства индивида, ценою противоестественного сдавливания его сил на специальной деятельности, что губит неисчислимые возможности этих сил.

В религиозной плоскости это отношение отдельного лица к высшему единству преломляется под весьма своеобразными углами.

Если брать религию в отношении ее глубочайшей субъективной цели – как путь к спасению души, то она изливает свои дары на души, создавая между ними равенство, которое заключается в непосредственном соединении каждой в отдельности души с абсолютом. Именно это равенство является исходным пунктом их общности, их принадлежности друг другу, а вовсе не тот ряд отличий, которые лишь путем взаимного дополнения достигают общей цели. В случае, когда собрание верующих «взывает к Богу», за все время существования непосредственной связи между каждым молящимся и его Богом получается лишь физическое усиление молитвы. Это не новая структура из отдельных актов, которой одной лишь доступен путь к тому, чтобы быть услышанной Богом, а только сумма этих актов, численность которых скорее в состоянии воздействовать на Бога, чем слабый, теряющийся в высоте голос отдельного лица. Этот тип религиозных отношений отвергает всякую принципиальную дифференциацию: совершенство целого связано не с разнообразной, как в случае разобранных выше социальных явлений, а как раз с однообразной деятельностью индивидов; совершенство каждого в отдельности не нуждается в дополнении к нему совершенства другого. Особая связь верующих здесь дана как бы в самом Божестве, именно в той мере, в какой каждый отдельный верующий предан ему и в свою очередь принят им к себе.

Теперь я перехожу к явлению самого резкого разделения труда в религиозной области, направленного лишь в одну сторону: священству. Буддизм имеет самые ясные представления о социологическом происхождении последнего: религиозные функции, первоначально выполнявшиеся каждым в отдельности, перешли на особых лиц, которые взялись за выполнение их вместо других, подобно тому, как королевская власть возникла благодаря тому, что люди, первоначально прибегавшие в случае нанесенной обиды к частной мести, стали избирать из своей среды какое-либо одно лицо со специальной целью наказывать преступников и за это давали ему часть своего урожая. И в священстве как организации, носящей все признаки разделения труда, религия достигла своеобразного величия, абстрактного синтеза формирующих сил практически-социальных явлений. В этих последних как раз разделение труда руководится двумя мотивами: с одной стороны, разнообразием личных дарований, которые одному дают возможность и побуждают его делать то, на что другой вообще не способен; с другой – как указано выше, специфическими нуждами общества, необходимостью обме-

на, постоянно возрастающей конкуренции. Первый мотив определяет разделение труда скорее как *terminus a quo**, второй – как *terminus ad quem***. С точки зрения свойств лица тот покоится на незаменимой особой сущности индивидов, этот исходит принципиально из сходства их. Это сходство нарушается, индивиды вызываются к особой деятельности лишь благодаря требованиям и указаниям целей, предъявляемым к ним со стороны окружающих сил. В субъекте разделения труда совершается характерный синтез внутреннего призвания, проистекающего из индивидуальных качеств, и направления со стороны внешних влияний, которые отводят индивиду определенное поле деятельности, даже если его дарования совсем и не определились. Обе эти мотивировки, идущие с разных сторон, на практике часто дают почувствовать отсутствие взаимной гармонии. То, к чему побуждает внутренний голос, часто искажается и задерживается в своем развитии сверхличными определяющими условиями и притязаниями. Чего, наоборот, требуют от нас объективные возможности и положения, то часто неизмеримо далеко от нашего призвания, от того, на что мы, собственно, способны. Этот так часто не удающийся синтез привел священство, путем посвящения в духовный сан, к идеальной форме, с самого начала уничтожающей дисгармонию. При посвящении на принимающего духовный сан исходит пребывающий в мистической объективности дух, так что теперь он делается сосудом этого духа или представителем его. При этом принципиально безразлично, какие личные качества для этого он приносит с собою. Посвящение есть то включение в круг над-субъективной связи, то определение посредством окружающей личности потенциальной силы, которая все же руководит субъектом как будто *изнутри*. Тут нет передачи на данную личность бремени служения ни на том основании, что именно она от природы предназначена для этого (хотя, конечно, это может попутно оказать свое воздействие и служить основой известных отличий посвящаемых), ни на том, что она к этому с самого начала призвана. Но посвящение *создает* ту особую квалификацию для требуемого им служения как раз потому, что оно передает дары духа. Отношение, выражаемое словами пословицы: на кого Бог возлагает сан, тому ниспосылает для него и разум, – нашло свое идеальное завершение в посвящении в духовный сан. Ту случайность, которая дает разделению тру-

* Исходный пункт в логическом рассуждении (*лат.*).

** Конечный пункт, следствие (*лат.*).

да возможность существовать при наличии специфических склонностей субъекта, с одной стороны, и внешних притязательных организующих сил – с другой, – эту случайность разрешает, так сказать, а priori посвящение в духовный сан, передача даров духа тем, что сверхличная тенденция, подчиняющая себе при посвящении отдельное лицо и требующая от него служения ей одной, преобразовывает, принципиально говоря, его существо для этого служения и делает его до некоторой степени удовлетворительным носителем ее. И здесь также религиозная категория представляет собою, так сказать, идеальную картину, улавливающую социологические формы, словно в чистом, уничтожающем их противоречия и взаимное затемнение зеркале.

Религиозно-социальный тип, о котором я говорил выше, – полная обособленность отдельного лица, противостоящего своему Богу и не знающего, по-видимому, никакой дифференциации по той причине, что каждый желает достигнуть одинаковой цели одинаковыми средствами и никакое высшее единство не делает из отдельных лиц особые органы, – этот тип представляет как раз вследствие этой индивидуалистической формы спасения души глубоко захватывающую проблему. Под спасением души я понимаю не только загробную жизнь, но исполнение сокровенных желаний души, достижение ею глубочайшего совершенства, имеющего дело только с ней самой и с ее Богом. Находится ли душа, нашедшая свое спасение, в земном теле или на том свете – это совершенно второстепенный вопрос, столь же неважный, как и вопрос о жилище, в котором нас застают наши судьбы. Среди многих возможных значений этого идеала одно кажется мне имеющим особенную важность: что спасение души есть лишь развитие или внешнее осуществление того, чем мы внутренне в известном смысле уже являемся. То, чем мы быть должны, уже охватывает в качестве идеальной действительности действительность реальную и несовершенную. К душе не надо ничего извне присоединять или приобщать, она должна только сбросить скорлупу, «совлечь с себя ветхого Адама» и обнаружить таким образом настоящее зерно своего существа, которое грех и заблуждения сделали неузнаваемым. Для этого идеала спасения души, как оно намечено в христианстве (правда, довольно неполно и в сочетании с совершенно другими тенденциями), характерно то, что выработка нашей личности в глубочайшей ее основе – это освобождение души от всего, что не она сама; что эта полная жизнь по законам нашего «я» означает в то же время послушание Божьей воле. Спасение, которое

должна обрести душа по повелению своего Бога, было бы не ее собственным спасением, но бесцветным, внутренне чуждым ей, если бы оно не было заранее предначертано в ней словно невидимыми линиями, если бы она не находила его на пути к себе самой.

Такое толкование спасения души как освобождения, так сказать, выведения из зачарованного состояния ценности, присущей, правда, с самого начала всякой душе, но смешанной с чуждым ей, нечистым, случайным, — это толкование встречает, кажется, затруднение как раз со стороны одного основного догмата христианства: одинаковой способности *всякой* натуры получить абсолютное спасение, которая обусловлена наперед доступным всякому служением. Для всех есть место в доме Божиим, так как самое высшее, чего может человек достигнуть, есть в то же время то наименьшее, чего должно от него требовать и чего поэтому принципиально никто не может быть лишен. Если же, далее, спасение должно представлять собой не что иное, как то, что каждая душа полностью обнаруживает самую сущность своего внутреннего бытия, полностью растворяется в ней, чистой картине себя самой, идеальная форма которой пронизывает насквозь ее земное несовершенство, — как же бесконечное разнообразие душ по высоте их и глубине, широте и узости, ясности и темноте сочетается с одинаковым религиозным результатом, с одинаковым достоинством перед Богом? Но ведь наше понятие спасения имеет своим субстратом именно самое индивидуальное, самое отличительное у людей? Действительно, трудность соединения равенства перед Богом с неизмеримым разнообразием индивидов привела к тому однообразию обязанностей, которое далеко раскинувшиеся области христианской жизни превратило в один схематизм. Весь индивидуализм христианского понятия спасения оставили без внимания, как и то обстоятельство, что каждый должен мерить собственной меркой, требуя от всех одинакового идеала, одинакового поведения, вместо того чтобы от каждого требовать, чтобы он был самим собой. Все для всех одинаковое есть для личности нечто внешнее; единство, в котором обретаются верующие, сходство совершенных душ, состоит только в том, что каждая отдельная душа дала присущей ей идее пробиться сквозь всю свою внешнюю оболочку: при этом пусть *содержание* различных душ будет между собой столь же различно, как миры друг с другом. Иисус показывает во многих местах, насколько он умел ценить разнообразие человеческих дарований, но в то же время показывает также, как мало это должно изменять одинаковость конечного итога жизни.

Такое понятие о спасении указывает на бесконечное разнообразие религиозных характеров, на религиозную дифференциацию, которая, конечно, не представляет собой никакого разделения труда, так как ведь каждый индивид может приобрести для себя одного все спасение, хотя и особым путем. Но остается его обращенный внутрь смысл: обособленность существования, чувство, что данный человек призван к личной деятельности и стоит словно на приготовленном для него месте. Здесь, наконец, опять обнаруживается, как религиозное бытие принимает формы социального и, так сказать, стилизует их. Это основные категории нашей души, приобретающие жизнь на почве то практически-социального, то религиозного своего содержания. Но последнее, менее захваченное в круговорот случайностей и разнородных интересов, дополняющее фрагментарное практических рядов идеей абсолютного, дает, кажется, более чистое, более цельное изображение неуловимой самой по себе основной категории, так что религиозная форма какого-либо отношения или события является проясненной картиной его социальной формы, очищенной от ее путаницы и ее мутного рудиментарного существа. Точно так же и искусство претендовали определить как непосредственное олицетворение идеальных первичных образов бытия, в то время как в действительности оно есть лишь особая форма, в которой последние реализуются наряду с другими формами эмпирического существования. Только известные способы передачи таких первичных образов обладают, по-видимому, внутренней чистотой и совершенством, благодаря которым они кажутся нам точными копиями бытия, но таковыми они являются, конечно, так же мало, как и иного рода воплощенные в действительности идеи. Но что делает религию способной представить раздельное существование людей, параллельное существование их разновидностей в одном царстве совершенства, так это — отсутствие мотивов соревнования. Ведь в пределах социального существования последнее вызывает дифференциацию индивидов и может привести их к удивительному развитию и тесному взаимодействию. Но конкуренция не имеет, так сказать, никакого интереса удерживать их на этой высоте, а увлекая их с теми же силами все дальше и дальше, она доводит, наконец, индивидуализацию до вредной односторонности и дисгармоничной монотонности. Конечная цель, которую имеют в виду религиозные стремления, как и та, к которой направлена всякая земная социальная деятельность, отличаются именно тем, что первой не нужно отталкивать никого из своих соискателей потому лишь, что она есть достояние другого; поэтому ей, в противоположность кон-

курении, не продиктована необходимость гнать развитие индивидуальных особенностей за тот крайний предел, который указан одними нуждами и идеалами этих особей. Где индивидуальная дифференциация выступает в этом религиозном смысле, там она является вследствие этого не столь резкой и чрезмерной, как это часто случается с социальной дифференциацией, но именно поэтому-то она и есть ее более чистое и более совершенное отражение.

ГЛАВА V

Если с точки зрения «царства Божия» дифференциация душ есть все же просто форма, в которой они сливаются в единстве этого царства, есть известная форма, в которой, так сказать, элементы высшего порядка срastaются в это единство, то в таком случае Бог есть просто единство бытия. Его отношение к пространственно-зримому, равно как и к многообразию в психической сфере, невозможно передать никаким другим выражением. Но каково содержание этого понятия? Оно может быть пантеистическим, согласно которому Бог совпадает с существующим в действительности миром. Песчинка, как и человеческое сердце, солнце, как и цветочный бутон, раскрывающийся под его лучами, они в равной мере и с равным правом — частицы или явления, излучения или образы божьего бытия. То обстоятельство, что последнее живет в них, выражало бы уже некоторую раздельность, заставляло бы предполагать самостоятельность внешней оболочки, которая не являлась бы Богом. Наоборот, каждая частица бытия есть Бог, и поэтому каждая частица эта тождественна по своей истинной сущности всякой другой. Пантеизм уничтожает разрозненность вещей, как он же уничтожает самостоятельность их существования. О взаимодействии их здесь больше не может быть речи. Метафизическое единство их существа — непосредственное единство, но не единство организма или общества, члены которых обладают им в результате обмена энергий. Но этот Бог пантеизма не есть Бог религии, ему недостает того объекта, в котором человек нуждается для определения своего религиозного настроения. Любовь и отчужденность, преданность и забвение Бога, близость или отдаленность отношения, каковую возможность заключает в себе вся внутренняя жизнь религии, отпадает прочь, как скоро каждая точка или каждый момент бытия всецело и абсолютно включен в божественное единство. Таким образом, это последнее, насколько оно есть предмет религии, должно иметь другой смысл.

Оно не может быть непосредственно тем же, чем является материальная действительность мира. Но кроме этого понятия единства, которое уничтожает все дифференциации бытия, которое отождествляет все эти дифференциации друг с другом именно тем, что отождествляет их с Богом, имеется еще только *одно*: то единство, о котором упомянуто ранее, — единство взаимодействия. Вот это-то мы и называем существом, элементы которого держатся друг за друга благодаря свойственным им взаимодействующим силам и где судьба каждого в отдельности связана с судьбой каждого другого. Исключительно с этим единством связано в нашей мысли представление о мире (если только он не истолковывается пантеистически) как о целом, как о единстве, которое символически и приблизительно обнаруживается в организме и в социальной группе. Итак, если представлять себе Бога как единство бытия, он не может быть не чем иным, а только носителем этой связи, как совокупностью взаимоотношений вещей, из которых он выкристаллизован в особое существо, в ту точку, в которой сходятся все лучи бытия, через которую проходят все соотношения обмена сил и вещей. Бог как единство только в таком смысле может быть предметом религии, потому что лишь так он противопоставлен индивиду, стоит вне индивида как такового, возносится далеко выше него. Этого Бога высшей стадии религиозного развития предвосхищают боги, являющиеся для нас представительством групповых сил, даже тогда, когда они политеистически охватывают собою, каждый, лишь отдельные сферы интересов. Вне христианства боги являются если не исключительно, то все же отчасти или в известном отношении трансцендентными выражениями группового единства, и притом именно единства в смысле объединения общественной группы. Конечно, это единство не принадлежит к числу совершенно просто поддающихся анализу категорий; оно относится к той же категории, что и слова короля: «Государство — это я». Ведь и последнее выражение не может обозначать пантеистического тождества, а означает лишь то, что силы, образующие государство, т.е. слагающие его материальные условия в свойственную ему форму, имеют своим центром короля, можно сказать иначе: личность короля отражает или олицетворяет целиком динамическое единство государства. Процесс мышления, путем которого Бог становится единством вещей, — тот же, в силу которого его называют просто «любовь», «доброта», «сама справедливость» и которым дополняется ранее затронутое истолкование этого термина. Именем Бога мы обозначаем скорее сами эти качества, чем обладателя их. Набожное настроение склонно к тому, чтобы продвинуть

свои предметы, в которых оно выкристаллизовалось из всякой эмпирической относительности и ограниченности в абсолютное, так как лишь таким образом они отвечают всей шире и абсолютной полноте, с которыми религиозный экстаз проникает в самую глубину души. Всякая же определенность, мысленно доведенная до абсолютного совершенства, поглощает в некотором роде своего носителя, ничего не оставляет более от того бытия, к которому она первоначально лишь прикоснулась. Как человек, испытывающий большое и по ощущению безграничное страдание, выражается о своем состоянии, как будто он сам весь одно сплошное страдание; все равно как о человеке, вполне подпавшем влиянию страсти, говорят, что он вообще одна сплошная страсть, — так и Бог, насколько ему приписывается какое-либо качество в абсолютной мере, является этим качеством как будто в субстанции. Или наоборот: эти определенные феномены, мыслимые в их абсолютной чистоте, являются Богом, как они же по относительной мерке и в связи с другими суть эмпирические явления. Таким образом, представление о мире как единстве (к доступным нам явлениям это всегда приложимо только в очень несовершенной и фрагментарной степени) берется в своей абсолютности, и так как оно как нечто безусловное ничего не имеет наряду с собой, оно есть то самодовлеющее бытие, которое мы и называем Богом: только ограниченное и условное требует носителя, который, кроме этой своей функции, был бы еще чем-либо, был бы бытием; безусловное, свободное от всяких ограничений, сбрасывает эти око-вы.

В зависимости от материала, на котором сосредоточивается на-божное, стремящееся к единству абсолютного настроение, Бог может быть единством вселенной, или единством определенного ряда явлений физической природы, или единством группы. Социологические взаимодействия последней дают толчок к образованию вышеуказанного трансцендентного понятия единства в такой же мере, как в первом случае чувство мистической связанности всего бытия, во втором — сходство родственных между собой явлений. С точки зрения религиозной культуры христианства такое происхождение представлений о Боге, в котором божество выступает как доведенное до абсолюта социологическое единство, может показаться узким и странным. Здесь божество, с одной стороны, есть божество всего бытия, в особенности всего душевного мира вообще, и та раздельность, которую несет с собою существо социальной группы, в отношении к божеству шатка и маловажна. Она, судя по смыслу, придаваемому этому божеству, прямо-таки антагонистична и предназна-

чена раствориться во всеобъемлющем понятии человечества. С другой стороны, Бог христиан есть Бог индивида, линия, которая восходит от последнего прямо к первому, не расширяясь по пути до пределов промежуточной инстанции, группы; отдельный человек сам несет за себя полную ответственность перед своим Богом. Чисто социологическое посредничество для христианской идеи Бога и слишком узко, и слишком широко. Но древний и варварский мир понимают это совершенно по-другому. Бог каждой замкнутой группы есть именно ее бог, который о ней печется или ее наказывает, рядом с которым боги других групп признаются такими же реальными богами. Отдельная группа не только не требует того, чтобы ее Бог стал также богом для других групп, но она в большинстве случаев энергично отклонила бы это притязание как умаление ее религиозного богатства с практическими его последствиями. Ревнивое отношение к политически строго ограниченному богу, которого настолько же мало хотят уступить другому племени, как и могущественного вождя или чудотворца-кудесника, представляет собою положительную тенденцию или преувеличенное выражение той терпимости, которая в принципе свойственна всем партикуляристическим религиям. Как только Бог вступает в отношение к определенному кругу верующих, исключаящее все другие этого рода круги, чувство религиозности должно признать, что наряду с ним имеются еще и боги этих других. Верующие в одного бога не должны, правда, считаться с иными богами — не потому, что они вообще не существуют, но, выражаясь несколько парадоксально, как раз потому, что они существуют (в противном случае опасность не была бы так велика), конечно, для данной группы они являются не истинными, не настоящими богами. Это запрещение точь-в-точь того же ранга, что и любой политический запрет — не переходит в другую группу и ни под каким условием не расторгает связи с данным социальным единством. Даже брамины со своей пантеистически окрашенной религией выказывают эту терпимость, являющуюся пополнением их партикуляризма: на некоторые возражения христианских миссионеров против их религии они отвечали, что она действительно подходит не для всех народов, но для них-де она — настоящая религия. В отношении этой — всегда партикулярной — солидарности Бога с социальным единством христианство совершило великую революцию, состоявшую в отрицании им других богов, кроме своего, не только для себя, но и для всего мира вообще. Его Бог есть бог не только верующих в него, но бытия вообще. Христианство не только чуждо, таким образом, вышеуказанной исключительности и ревностного отношения к

собственному богу, но, наоборот, оно должно последовательно рать о признании его Бога всякой душой вообще, так как он ведь и без того Бог этой души и тем, что душа стала христианской, только нашел себе подтверждение уже существующий факт. Выражение «кто не со мною, тот против меня» есть одно из величайших исторических выражений в религиозной социологии. Кто верит в Водана и Витцлипутцли*, тот из-за этого никоим образом не «против» Зевса или Ваала: до каждого бога дело только верующим в него, каждой общиной интересуется только ее бог и, таким образом, ни один не претендует быть почитаемым в сфере другого. Только христианский Бог простирает свою десницу на тех, кто верит в него, и на тех, кто в него не верит. Из всех сил жизни он первый нарушает исключительность социальной группы, которая до тех пор все интересы своих особей сконцентрировала в единстве места и времени. Поэтому должно явиться полным противоречий отношение к нему, равнодушно стоящее рядом с отношением других людей к другим богам. Последнее – скорее положительное нарушение идеального притязания, вызванного тем, что он абсолютен как вседержитель. Верить в других богов – означает восстать против него, который ведь в действительности есть также бог и этого неверующего. Для христианства терпимость настолько же логически противоречива, насколько нетерпимость для партикуляристических религий. По отношению к богам, в которых воплощается единство социальной группы, вообще не может возникнуть эта мысль. Бог какого-либо племени негров так же мало *может* быть богом китайцев, как родители негра могли бы быть родителями китайца; настолько же мало, насколько сущность государственного строя одной замкнутой группы могла бы быть *таковой* для государственного строя другой замкнутой группы.

Теперь предположим, что создавшееся таким социологическим путем единство божественного естества есть преддверие его абсолютного единства, достигнутого в христианстве. В таком случае этот путь развития принадлежит к ряду именно тех, которые, достигнув своей конечной стадии, вместе с тем выступают как абсолютная противоположность характеру всех ведущих к нему явлений. Главенствующее единство христианского Бога разрушает те социологические рамки, в которых идея единства впервые могла возникнуть. Переход земных относительных явлений в область трансцен-

* Бог-воитель, мститель и покровитель у древних мексиканцев.

дентного абсолюта часто заставляет качество их содержимого превратиться в его противоположность. Так, религиозные аффекты по существу своему связаны с тем, что верующий чувствует себя *противопоставленным* своему Богу: любовь и смирение, милость и отвержение, молитва и послушание требуют себе, как уже было доказано в другом месте, объекта, и как бы это, по-видимому, ни погасало в религиозном экстазе, все же и он в действительности есть только колебание от невыносимого состояния полной обособленности до невозможности полного единения. И все-таки понятие Бога как абсолютной субстанции и силы бытия клонит к пантеистическому последствию, которое начисто уничтожает всякую самостоятельность индивидуальных существований, и чем более душа устремляется к неразрывному единству с Богом, тем просторнее, глубже, счастливее чувствует она себя. Если же душа действительно *вся* в нем растворилась бы, если бы она могла погаснуть, безраздельно слившись с ним, то она очутилась бы в пустоте. Ведь раз все религиозное ощущение связано с этим объектом, умаление последнего может, правда, и увеличивать счастье и силы первого, но с *абсолютным* исчезновением этого объекта весь доступный нашему пониманию смысл и содержание религиозности превратились бы в ничто. Таким образом, выросшее на социологической почве представление о Боге идет ввысь, делает все более грандиозным его существо. Но как только этот процесс в образе абсолютного христианского Бога достиг своего завершения, содержание его превращается в ту противоположность социологического характера, с исключительностью которой Бог был первоначально связан.

А то, что групповое единство вообще склонно облекаться в трансцендентную форму и наделять себя ценностями религиозного чувства, зависит, возможно, от того, что этот синтез особей в высшей форме группового единства отдельному лицу будет представляться (довольно часто с большей или меньшей ясностью или же несколько смутно) чем-то вроде чуда. В этой связи личное существование чувствует себя впутанным в игру непреодолимых сил и охваченным сцеплением энергетических сил, которое вообще кажется необъяснимым на основании его отдельных элементов и превосходит каждый из них совершенно необозримой – во времени и динамически – величиной. Право и обычай, язык и традиции, то целое, чему дано имя объективированного духа, лежат перед индивидом, как огромный вклад, в котором нельзя распознать долю отдельного лица; поэтому и кажется, что он получился не из вкладов отдельных лиц, а является созданием того загадочного единства, которое

поверх суммы отдельных лиц живет продуктивной жизнью по собственным сверхиндивидуальным нормам. Как в отношении к природе, так и здесь брошенное на произвол судьбы на практике и необъяснимое в теории – вот что вызывает религиозную реакцию. И притом это связано, видимо, не с группой как с суммой сосуществующих людей, которая в своей осязаемости и непосредственности не обладает ничем загадочным и сама по себе сохранила бы уму эмпирическую почву, но связано с тем фактом, что эта сумма – больше, чем сумма; что она развивает силы, несвойственные отдельным лицам как таковым; что из этих единств произрастает высшее единство. Принадлежность Бога к группе; исповедание религии как дело всех вместе; искупление группой религиозных прегрешений отдельного члена ее и круговая ответственность группы перед Богом за такие грехи – все эти типичные факты показывают, что Божество есть трансцендентное место групповых сил; что проявляющиеся в области действительности между групповыми элементами взаимодействия, которые создают их единство в функциональном смысле, стали в Боге самостоятельной сущностью. Динамика групповой жизни поверх ее материальных единиц и носителей в подъеме религиозного настроения перенесена в трансцендентную сферу и выступает оттуда против отдельных частных, как абсолют против относительного. Старое представление, что Бог есть абсолют, в то время как все человеческое относительно, получает здесь новый смысл. Отношения между людьми в представлении о Божестве приобретают свое существенное и идеальное выражение.

Только что законченные исследования легко подвержены недоразумениям, происходящим от смещения философского смысла вещей с их происхождением, их исторического развития с их объективной истиной, их логического содержания с их психологическим значением. Если поэтому некоторые виды отношений человека к окружающей его социальной обстановке и к его богу представлялись лишь различными по содержанию выражениями все одной и той же основной категории человеческой души, то это означает не временное отношение, в котором одна и та же душевная функция превращалась в эти различные образы. Каждый из последних есть скорее цельное явление, которое мы только сообразно со складом нашего понимания, нашего ума расщепляем на форму и содержание. Их внутреннюю, от их исторической случайности независимую структуру мы должны истолковывать сообразно с тем отношением, которое вообще ощущается нами между внутренней активностью души и теми обстоятельствами, при которых она живет. Эта струк-

тура вырастает для нас в протекающем вне времени, выражающем только ее *смысл* процессе: она вырастает из формального, так сказать, ритма, из основного вида движения нашей души и из реальных или идеальных, эмпирических или метафизических отдельных содержаний жизни. При них-то и получают свое более или менее ясное или затемненное, более или менее чистое или отвлеченное выражение те вышеупомянутые, непосредственно не схватываемые основные тенденции. Если теперь ряды социологических и религиозных явлений с точки зрения их психологического смысла часто указывают на такие общие жизненные корни, то подобные этому явления возникают в области историко-психологической действительности. Языком смертных людей и посредством осязательных сил последняя выражает именно то же, но неизбежным образом фрагментарно, а также перебиваемая и отклоняемая в сторону случайностями исторической действительности. Таковы те бесчисленные, на этих листах охарактеризованные лишь несколькими примерами случаи, где структура социальной группы определяет представления о божественных естествах, где в отношениях людей друг к другу развиваются чувства и тенденции, которые психологически усиливаются до абсолюта и словно гигантскими буквами рисуются на небе.

И вот возникают два идущих по двум направлениям отношения. С одной стороны, общественные формы жизни являются источниками жизни религиозной, содействуя тем самым тому методу познания последней, который я за его исторически испытанную действительность считаю единственно успешным: безусловно, религия по своему происхождению отнюдь не простейшая форма, но какой бы законченной и единой она ни выступала на высоте своего развития, все-таки она вылилась из бесчисленных мотивов. Ни один из них не был сам по себе религией, но он стал ею, поднявшись за пределы своей первоначальной сферы, причем он и дал в связи с другими ту новую форму, которую нельзя вывести ни из одного из них, порознь взятого. Много оснований говорит за то, что всякой точке во всем круге душевных импульсов приписывалось значение «источника» религии: страх, как и любовь, почитание предков и самообожание, моральные побуждения и чувство зависимости – каждая из этих теорий совершенно ошибочна лишь в своем безусловном утверждении, что она показала источник религии, но справедлива в своем указании одного из источников последней. То обстоятельство, что мы в различных отношениях и интересах, стоящих по ту или скорее по сю сторону от религии, открываем известные религиозные мо-

менты, точки соприкосновения с тем, что в качестве «религии» приобрело самостоятельность и замкнутость, может лишь содействовать проникновению в корень и суть религии. Я не думаю, чтобы религиозные чувства и импульсы проявлялись только в религии; скорее они встречаются в многообразных сочетаниях как сопровождающий во многих случаях элемент, в результате накопления и изолирования которого и возникает религия как самостоятельное содержание жизни, как строжайше отмежевавшаяся область, однако достигающая этой высоты лишь в том случае, если ее психологические основные мотивы прошли сначала через другие формы – социальные, интеллектуальные, эстетические. И наконец, с другой стороны, мы наблюдали, что развитые религиозные интересы выступают в социологических формах, что последние являются телесной оболочкой для внутренней сущности обрядовых отношений, тем параллельным руслом, по которому ответвляется религиозное единство.

От указанных мотивов исторических видоизменений религиозной сущности следует опять-таки строжайшим образом отделить вопрос об объективной истине ее меняющегося содержания. Если возникновение религии как события в жизни человека удастся понять из внутренних условий этой же именно жизни, то этим далеко еще не затрагивается проблема, содержит ли материальная, лежащая вне человеческого мышления действительность подобие и подтверждение этой психической действительности или нет, – проблема, которая, по-видимому, лежит в совершенно другой плоскости, чем поставленная здесь задача. Но не только значение религии в царстве объективного, но и значение ее в царстве субъективного, значение религиозных чувств, т.е. отражающееся до глубины души действие представлений о Божественном, совершенно независимо от всяких предположений о способе возникновения этих представлений. Это есть камень преткновения для всякого историко-психологического вывода идеальных ценностей. Обширные круги все еще испытывают ощущение, будто прелесть идеала развенчана, достоинство чувства принижено, если возникновение его не является более непонятным чудом, творением из ничего. Как будто понять возникновение – значит поставить под вопрос ценность возникшего, как будто низкий уровень исходного пункта принизил бы достигнутую высоту цели, как будто лишенная прелести простота отдельных элементов разрушала бы значительность продукта, состоящую во взаимодействии, формировке и сплетении этих элементов. Это как раз тот недалекий и сбивчивый взгляд, согласно которому чело-

веческое достоинство поругано, если происхождение человека ведется от низшей породы животных; как будто это достоинство не покоится на том, чем человек *является* в действительности, все равно к какому бы началу он ни восходил! Это то же мнение, которое всегда будет противиться тому, чтобы получить понятие о религии на основании элементов, которые сами по себе еще не религия. Но как раз этому взгляду, полагающему, что он поддерживает достоинство религии, отклоняя ее историко-психологическое происхождение, можно будет поставить в укор слабость религиозного сознания. Незначительны, стало быть, внутренняя крепость и глубина чувств в этом религиозном сознании, если оно в познании процесса своего возникновения усматривает для себя опасность, если может считать себя даже задетым за живое этим вопросом о своем возникновении. Ведь подобно тому, как настоящая и глубочайшая любовь к человеку не колеблется, когда проясняются причины ее возникновения, но прямо обнаруживает свою торжествующую силу в том, что переживает без всякого ущерба отпадение всех тех, когда-то игравших роль, причин ее возникновения, — так вся сила субъективного религиозного чувства обнаруживается лишь в той уверенности, с какой оно покоится само в себе и ставит свою глубину и искренность совершенно по ту сторону всяких источников, к которым могло бы привести его познание.

К вопросу о метафизике смерти

Культура сокровеннейшей жизни любой эпохи и то значение, которое эта эпоха приписывает смерти, находятся постоянно в тесной зависимости друг от друга. Наше понимание жизни и наше понимание смерти – в сущности, только два аспекта единого отношения к миру. В предлагаемых здесь рассуждениях, отталкивающихся от самых различных понятий смерти, мы попытаемся выяснить способ их образования как пример выросшего из современных культурных условий отношения мысли к этим проблемам.

I

Неорганическое тело отличается от живого прежде всего тем, что форма, ограничивающая его, дана ему извне – иногда внешне, когда оно прекращается, потому что начинается другое, препятствующее его протяжению, грозящее его сломить, согнуть; иногда более внутренним образом, когда ограничение совершается под влиянием молекулярных, химических и физических сил. Так ветры и непогоды определяют форму скал, охлаждение – форму лавы. Органическое же тело само создает свою форму: оно перестает расти, когда рожденные с ним оформляющие силы достигают своего предела; они же и длительно определяют особый род его объема. Так, условия его сущности являются одновременно и условиями его видимой формы, тогда как для неорганического тела последние суть внешние ему силы. Тайна формы кроется в том, что форма – граница; она одновременно и вещь, и прекращение вещи, сфера, в которой бытие и небытие предмета сливаются воедино. И вот, в отличие от неживого, органическое существо не нуждается для этого границеположения во втором существе.

Далее важно, что эта граница не только пространственная, но и временная. Благодаря тому, что все живое умирает, что его смерть (все равно по понятой или непонятой еще необходимости) уже предопределена его природой, жизнь его приобретает *форму*, в которой, однако, количественный и качественный смысл сплетаются

иначе, чем в форме пространственной. Проникновение в значение смерти требует прежде всего освобождения от того аспекта, в котором она обыкновенно рассматривается, т.е. освобождения от представления о «парках», внезапно «перерезающих» ту жизненную нить, которая до момента смерти плелась будто бы как жизнь и только как жизнь. Смерть отнюдь не ограничивает жизнь в том смысле, в каком неорганическое тело пространственно прекращается потому, что другое, в сущности, ничем с ним не связанное, надвигается на него и определяет его форму как «прекращение» его бытия. Благодаря этому неверному представлению, смерть рисуется большинству людей каким-то черным пророчеством, постоянно витающим над жизнью, но соприкасающимся с ней лишь в момент своего исполнения как уверенность Эдипа в том, что он когда-нибудь убьет своего отца. В сущности же, смерть с самого начала заложена в последнюю глубину жизни.

Я оставляю в стороне все спорные вопросы биологии. Нужно ли одноклеточные организмы признать бессмертными, так как, постоянно делясь на новые и столь же живые существа, они без наличия внешней силы никогда не умирают, и считать смерть явлением, присущим только сложным организмам или же утверждать, что одноклеточные существа, по крайней мере частично, а быть может, и окончательно подлежат смерти, — на все эти вопросы мы здесь не обязаны отвечать. Нас интересуют только те существа, которые безусловно умирают и отношение которых к смерти отнюдь не теряет своих силы и остроты от того, что жизненная форма иных существ не отмечена этой же необходимостью. Так же мало опровергает приуроченность нашей жизни к смерти и длительную зависимость первой от последней и тот факт, что нормальная жизнь в начале безостановочно поднимается в гору, становясь все более жизнью, все более жизненной жизнью; лишь после того, как она достигла своей кульминационной точки, отстоящей в известном смысле от смерти дальше, чем любая из предыдущих, она начинает медленно кривиться к низу. Однако и этот первый период все нарастающей жизни поставлен общей связью явлений в неоспоримое отношение к смерти. Если бы даже наступающее отвердение сосудов и не давало возможности констатировать и в нем присутствие смерти как бы *pro rata**, он все же был бы другим, не составляя он звена той цепи явлений, которая замыкается смертью. Как причина определенного

* Пропорционально, соразмерно (лат.).

следствия не должна заключаться в нем субстанциально, в полноте своих признаков, как данное явление может вызвать к жизни качественно совершенно отличное от себя образование, так, обратно, и смерть – или хотя бы только частица ее – может с самого начала со-присутствовать жизни, несмотря на то что как действительность она не будет видима ни в одном из ее моментов. Каждую минуту жизни мы изживаем как смертные, и все было бы иначе, если бы смерть не сопутствовала нам с начала всех начал, если бы она не была назначением нашей жизни. Так же мало, как мы рождаемся в минуту нашего рождения, а скорее каждую минуту рождается ка-кая-нибудь частица нас, так же мало и умираем мы в последнюю минуту. Лишь эта мысль выясняет оформляющее значение смерти. Смерть ограничивает, т.е. оформляет, нашу жизнь далеко не только в последний час; напротив, являясь формальным моментом всей на-шей жизни, она окрашивает и все ее содержание.

Ограниченность живого существа смертью предопределяет как все его моменты, так и все элементы его содержания. Качество и форма любого жизненного момента были бы иными, если бы он был в состоянии преодолеть эту имманентную ему границу. Один из са-мых смелых парадоксов христианства заключается в том, что оно оспаривает это априорное значение смерти и рассматривает жизнь с точки зрения ее собственной вечности. К тому же вечности не в смысле примыкающего к последнему моменту нашего земного бы-тия продолжения жизни. Наоборот, вечная судьба души ставится здесь в прямую зависимость от всего ряда жизненных элементов, и каждый момент жизни определяет степень своей этической зна-чительности наше трансцендентное будущее, преодолевая таким образом собственную ограниченность. Так, христианство побеждает смерть не только тем, что продолжает данную во времени линию жизни за оформляющую границу жизненного конца, но и тем, что определяет все моменты жизни, в которых деятельна смерть и ко-торые внутренне ограничены ею как моменты вечной ответственно-сти.

Но и для взора, направленного в обратную сторону, смерть яв-ляется создателем жизни. Все организмы существуют, в конце кон-цов, в окружающем их мире лишь благодаря тому, что им дана воз-можность приспособления в самом широком смысле этого слова. От-каз организма от этой приспособляемости означает его смерть. Если всякое рефлекторное или сознательное движение может быть ис-толковано как стремление к жизни, к более интенсивной жизни, то оно может быть понято и как боязнь смерти, бегство от нее. В этом

смысле символом каждого нашего движения является арифметическая величина, которая одинаково может быть построена путем сложения снизу и вычитания сверху. Или, быть может, сущность нашей активности, тайное для нас самих единство, которое мы можем постичь, как и многое другое, лишь разложив его на борьбу за жизнь и бегство от смерти. Каждый шаг жизни вскрывается, таким образом, не только как приближение к смерти во времени, но и как нечто эту смертью (как реальным элементом жизни) положительно и априорно оформленное. Оформление же это определяется наряду с другими элементами и устремлением от смерти благодаря тому, что нажива и наслаждения, работа и отдых, как и все другие естественной точки зрения рассмотренные проявления жизни, представляют собой инстинктивную или сознательную борьбу со смертью. Таким образом, в нашей жизни мы постоянно приближаемся к смерти, и в то же время постоянно стремимся отдалить ее. Мы походим на тех, кто ступает по палубе корабля в направлении, противоположном его движению: в то время как они идут на юг, их корабль и палубу уносит на север. И эта двойственность движения определяет каждую минуту их положения в пространстве.

II

Это оформление жизни смертью на всем ее протяжении остается пока, конечно, только образом, который сам по себе совершенно не обязывает нас ни к какому рода заключениям: нам было важно лишь заменить обыкновенное представление о смерти как о внезапном перерезывании парками нити жизни – другим, более органическим, для которого она с самого начала является оформляющим моментом непрерывного жизненного развития. Не будь смерти и по ту сторону ее явной видимости в час умирания, жизнь была бы совершенно и окончательно иной. Но как бы ни рассматривать такое распространение смерти на всю жизнь, видеть ли в нем предуготовление и предвещание последнего часа или имманентное окрашивание и оформление каждого жизненного момента самого по себе, во всяком случае, лишь оно в связи со смертью как не повторяемым актом обосновывает целый ряд метафизических представлений о сущности и судьбе души. В дальнейшем я не делю оба намеченных здесь смысла смерти; было бы нетрудно вскрыть влияние и того, и другого в общем ходе следующих рассуждений.

Гегелевская формула, согласно которой каждое «нечто» требует своей противоположности, сливаясь с которой в высшем синтезе,

оно одновременно и уничтожается, но и «приходит к самому себе», обнаруживает, быть может, всю свою глубину именно в отношении жизни и смерти. Жизнь сама требует смерти как своей противоположности, как того «другого», во что она как «нечто» претворяется и без чего она потеряла бы свой специфический смысл и свою специфическую форму. В этом отношении жизнь и смерть стоят на «одной» ступени бытия как тезис и антитезис. Но это же их отношение требует и третьего, высшего начала: ценностей и напряженностей нашего бытия, которые высются над противоположностью жизни и смерти и в которых жизнь обретает себя самое и достигает своего высшего смысла. В основе этого убеждения лежит мысль, что жизнь, какой она нам непосредственно дана, развертывает свой процесс в полной неотделимости от своих содержаний. Это фактическое единство может быть только пережито; интеллектуально оно не вскрываемо. Лишь аналитика мышления разлагает его на составные элементы процесса и содержания; понятно, что проведенная таким образом линия отграничения соответствует объективной структуре вещей не меньше, чем — в совершенно иной плоскости реальности — данное нам в чувстве единство переживания.

Фактическая же и психологическая возможность разделения дана, как мне кажется, особенно в отношении к некоторым высшим ценностям, только тем фактом, что их носитель, т.е. процесс, в котором они осуществляются, подлежит смерти. Живи мы вечно, наша жизнь осталась бы, вероятно, совершенно неотделимой от своих ценностей и содержаний; не было бы никакого реального основания мыслить их вне той единственной формы, в которой они нам даны и в которой мы можем переживать их неограниченное число раз. Но вот мы умираем и тем самым вскрываем жизнь как начало случайное, преходящее, как нечто, что могло бы быть и иным. Так вырастает мысль, что содержание жизни отнюдь не должно разделять судьбы жизненного процесса, и зарождается представление о независимом от всякого течения и конца, стоящем по ту сторону жизни и смерти значении некоторых содержаний жизни. Таким образом, только факт смерти расторгает изначальное слияние и солидарность жизненных содержаний и жизни. Но лишь в этих вневременно значащих содержаниях обретает протекающая во времени жизнь свою последнюю высоту. Принимая их, возвышающихся над собою, в себя и проливаясь обратно в их мир, жизнь как бы возвышается сама над собой, обретает себя самое, становится смыслом и ценностью и постигает свое назначение. Чтобы иметь возможность сознательного устремления к своим содержаниям, жизнь должна сначала их идеа-

льно отрешить от себя. Этому отрешению способствует смерть, которая может оборвать процесс жизни, но совершенно невластна по отношению к значению жизненных содержаний.

Если это разграничение жизни и ее содержания, свершаемое смертью, и устанавливает конечность жизни и вечность содержания, то тот же акцент переходит все же и на ту сторону линии разделения. Процесс нашей внутренней душевной жизни, взятой как целое, выявляет с каждым шагом своего развития все сильнее и яснее то своеобразное «нечто», которое мы именуем нашим «я». Речь идет о сущности и ценности, о ритме и, так сказать, внутреннем смысле нашего существования как совершенно определенной части действительности; о том, что мы, в сущности, уже с самого начала собой представляли и чем мы в полной мере все же никогда не становимся. Это «я» является своеобразной и требующей более детального определения категорией, чем-то третьим, стоящим по ту сторону данной действительности и ирреальной, лишь постулируемой идеи ценности. Это «я», однако, в начале своего развития как для субъективного сознания, так и в своем объективном бытии самым тесным образом связано с отдельными содержаниями жизненного процесса. Мы видели, как этот процесс отделяет от себя свои содержания и как они приобретают определенное значение по ту сторону их динамически-реального изживания. Но это лишь одна сторона явления: с другой стороны этот же процесс отпускает от себя *in actu** с содержаниями и «я», которое тем самым отделяется от (всцело заполняющих вначале наивное сознание) содержаний жизни как особое значение и ценность, бытие и требование. Чем больше мы переживаем, тем решительнее это «я» определяется как единое и длительное во всех колебаниях нашей судьбы и нашего миропредставления; и не только в психологическом смысле, в котором восприятие схожего и пребывающего в разнородных явлениях облегчается их численным нарастанием, но и в объективном смысле: здесь «я» как будто отстаивается само в себе, выкристаллизовывается из всех текущих случайностей переживаемых содержаний и, становясь все увереннее в самом себе, все независимее от своих содержаний, развивается навстречу собственному смыслу и собственной идее.

Так вступает в свои права мысль о бессмертии души. Как в рассмотренном выше случае смерть словно погружает жизнь для того,

* На самом деле (*лат.*).

чтобы высвободить ее вневременное содержание, так оканчивает она, с другой стороны, жизненный ряд определенных содержаний, не уничтожая тем самым стремления «я» (обратная сторона той же вневременности) к вечному завершению и дальнейшему существованию. Бессмертие как тоска многих более глубоких людей кроет в себе, таким образом, смысл *окончательного* отделения «я» от случайностей его отдельных переживаний. Иной смысл имеет бессмертие в религиозном аспекте. Здесь оно означает прежде всего жажду иметь. Душа хочет блаженства, или зрения Бога, или просто дальнейшего существования; у этически более сложных натур она жаждет определенного качества для себя самой: хочет быть спасенной, оправданной, очищенной. Но все это менее важно по сравнению с теперешним смыслом бессмертия, т.е. таким состоянием души, в котором она уже ничего более не переживает, в котором ее бытие не связано ни с каким особым содержанием, заключающимся в каком-либо так или иначе отделимом от нее смысле. Пока мы живем, мы переживаем объекты. Правда, с годами и их углублением наше «я» возвышается над всем многообразием мимотекущих содержаний как чистый процесс, как неизменное и во всем пребывающее. Но в известном смысле оно все же остается длительно слитым с элементами своего содержания. Его возвышение над ними, его упрочение в самом себе означает, в конце концов, лишь асимптотическое приближение к тому «я», которое мыслится нами существующим не при чем-нибудь, а исключительно в самом себе. Там, где существует вера в бессмертие, всякое же материальное содержание как цель его отклоняется либо как этически недостаточно глубокое, либо как абсолютно непознаваемое, где, так сказать, ищется чистая форма бессмертия, там смерть всегда будет являться границей, за которой от «я» будут отпадать все обособленные жизненные содержания и где его бытие и его процесс будут определяться как чистое самоопределение, как принадлежность исключительно себе самому.

III

Если первый из рассмотренных нами мотивов вскрыл функцию смерти как бы при жизни, если второй выяснил роль смерти в разложении жизни и показал, как смерть гарантирует чистоту самодовлеющего значения, с одной стороны, объективным содержаниям жизни, а с другой — субъективному «я», то теперь нам нужно обратиться к третьему мотиву, стоящему в известном смысле между двумя первыми, — к переселению душ, которое хотя и мыслит

смерть в просторе бесконечного существования души, но все же делает из нее ту цезуру, после которой начинаются ряды совершенно новых содержаний, начинается новое «я». Переселение душ является неким логически необходимым дополнением бессмертия. Ибо бессмертие требует, собственно говоря, предсуществования. Что душа должна бесконечно существовать только потому, что она случайно родилась, — в этом нет настоящего смысла. Неуничтожимость же как коррелят *несозданности* вполне понятна. Тут то же, что и с «бессмертием» мысли: действительно большая мысль является, в сущности, только актуализацией и осознанием чего-то, что уже с начала всех начал принадлежало человечеству и составляло его наследное богатство. В этом и кроется убедительность великих мыслей, особенно и прежде всего тех, которые научно недоказуемы. Они никогда не могли бы действовать так непосредственно — будто услышал то, что давно уже знал, — и так убедительно, если бы не были испокон веков заложены в структуру души. Лишь там, где жизнь принципиально не мыслится основанной на форме эмпирической ограниченности, а понимается как вырез из вечного бытия, бессмертие перестает быть невыносимым прыжком из одного порядка вещей в другой и притом вполне противоположный. Переселение душ являет эту вечность жизни как будто в призматическом преломлении, в бесконечном ряду разноокрашенных и индивидуально-ограниченных существований. Смерть является, таким образом, лишь концом индивидуальности, но не концом жизни.

Но тут-то и возникают все трудности с представлением о переселении душ. *Какая же жизнь кончается со смертью? Лично индивидуальная? Но тогда непонятно, что ближайшее существование может мыслиться как существование того же неразрушенного субъекта. Если же мыслить переселение душ с сохранением личности, то возникает вопрос: что же остается в ней тождественного ей самой, если она рождается сначала князем, потом тигром, затем ничим и, наконец, шакалом? Какой же элемент бытия или сознания остается неизменным, чтобы оправдать наименование всех этих явлений как явлений одного и того же субъекта? Известные нам из истории представления ставят эту альтернативу во всей ее резкости. У очень многих и далеких друг от друга примитивных народов существует верование, что новорожденный есть возвратившийся покойник. Некоторые племена негров показывают новорожденному разные вещицы умерших членов семьи. Если какой-нибудь предмет вызывает у ребенка особое внимание, то это значит, что ребенок — вернувшийся собственник этого предмета. «Это дядя Ион, он узнает*

свою трубку!» У новозеландских маори жрец перечисляет перед новорожденным имена его предков: при каком имени ребенок чихнет или кашляет, тот член семьи и возродился в нем. Это является очевидно самой грубой и внешней формой возвращения умершего в жизнь, формой, которую едва ли даже можно назвать переселением душ, ибо речь идет о возвращении умершего во всей полноте его психофизического существа. Но все же это представление является самой крайней формой *индивидуализма*, который в самых разнообразных оттенках является одной из разновидностей учения о переселении душ.

Крайность другого направления представляет собой более глубокое учение буддизма. На сомнения этического свойства – как же грехи прежде жившего взыщутся с другого, никогда не грешившего, – буддизм отвечает, что постановка вопроса в целом совершенно не верна, ибо никакого постоянного наказания грешника совсем не существует. Существуют только природно-безличные мысли и деяния, которые минутами собираются вместе и составляют определенный агрегат; во втором агрегате, причинно связанном с первым, мы встречаем все еще продолжающееся следствие тех прежних элементов или их частей. Грех и наказание не постигают, таким образом, двух различных субъектов, связанных единством некоего «я», а разыгрываются касательно безличных комплексов психофизических отношений и относятся друг к другу как определенное явление к своему, быть может, очень запоздалому следствию. Очевидно, что и это предельное напряжение *безличного* элемента разрушает точный смысл представления о переселении душ; ибо раз с самого начала совершенно отрицается стоящая по ту сторону всех своих особых содержаний душа, то очевидно, что и представление о пребывании себе самой тождественной души в целом ряде существ, связанных лишь различием таких содержаний, становится совершенно невозможным.

Вот обе крайности. Очевидно, что все возможные представления о переселении души будут лежать между ними и окажутся связанными с тем или иным понятием личности. Для того чтобы оставаться тождественной самой себе во многих телах, эта личность должна быть лишена всех тех признаков, которые вырастают для нее из связи души и тела. Аристотель, однако, смеется над учением о переселении душ, которое заставляет любую душу входить в любые тела: так же, говорит он, могло бы плотничье искусство войти во флейты; в действительности же, каждая определенная душа может быть связана только с одним определенным телом. Но даже

предположение Аристотеля, что душа есть не что иное, как жизнь живого существа, еще не делает необходимым отклонение переселения душ, особенно в том случае, если душу полагать тождественной индивидуальности существа. Эту индивидуальность можно толковать как форму отношения души к ее содержанию, форму, отнюдь не зависящую от этих содержаний, а потому и тождественную самой себе среди бесконечно разнообразных комплексов душевных переживаний. Каким образом эта индивидуальность (этот особый ритм, организованность, окрашенность) переносится с одного существа на другое — это вопрос, на который невозможно ответить. Индивидуальность есть категория, которая одинаково мало растворяется как в физическом, так и в психическом элементе, — нечто третье, высшее, что находится и в том, и в другом и составляет общий знаменатель их дуализма. Согласимся, следовательно, с Аристотелем в его утверждении, что (в экзистенциальном смысле) одна и та же душа не может переселяться из одного тела в другое: все же самые разнообразные психофизические образования могут быть определены как тождественные по своей индивидуальности. Как это ни парадоксально, это все же так: князь и тигр, нищий и шакал могут быть наделены одной и той же «индивидуальностью». Пусть психофизические существа всех четырех не будут иметь между собой ни одного схожего по своему содержанию элемента; все же общий колорит, зависящий от взаимоотношения характернейших свойств, может везде повторяться. Индивидуальность в отношении к отдельным элементам сравнима с ценностью дроби, которая может быть образована самыми разнообразными факторами. Переход «души» князя в тигра действительно наталкивается, быть может, на трудности, вскрытые Аристотелем; но все же как князь князь может быть «тем же», чем тигр — как *тигр*.

Этот внутренний закон существа, вполне индифферентный по отношению к материи своего осуществления, и можно назвать его «индивидуальностью»: и если вообще фантастическая идея переселения душ должна быть принята, то связанность каждой души с определенным телом отнюдь не может препятствовать этому. Вполне признавая ее, можно, однако, мысль о переселении связывать с бесконечно многими законами отношений между телом и душой или вообще между элементами существа, связывать, следовательно, с той индивидуальностью, которая, не вскрываемая даже и *pro rata* ни в одном из этих элементов, все же придает всему существу некий отпечаток, хотя и вполне определенный, но благодаря своему формальному характеру переносимый с одного комплекса психофи-

зических элементов на другой, по своему содержанию от него совершенно отличный. Таким образом, смерть преодолевает не душа в смысле исторически реальной субстанциальности, а вневременной по своей значимости закон, воплощенный то в таком, то в ином комплексе элементов действительности. Важно лишь то, что все эти элементы составляли единый во времени и смертью отдельных реальностей разделенный на периоды ряд, как и весь мировой процесс, взятый в целом, представляет собой по своей пространственной ограниченности, причинному порядку и логической структуре определенную индивидуальность, осуществленную в форме «одного» сплошного свершения единорядного времени. Нечто аналогичное встречаем мы и в эмпирически-психологической действительности. Душа каждого человека проходит между рождением и смертью через целый ряд построений, совершенно противоположных эпох, судеб, которые в отношении содержания остаются совершенно чуждыми друг другу. Но несмотря на это, индивидуальность субъекта являет собою совершенно законченную картину: как звук человеческого голоса остается одним и тем же, какие бы этот человек ни говорил слова, так и во всем многообразии каждой жизни остается один основной ритм, основная окраска, основная структура, какой-то априорно-формальный закон всякого свершения и претерпевания, закон, переживающий кончину отдельного жизненного содержания и переносющийся как индивидуальность всей жизни на каждое другое.

Этим мы затронули мотив, который рождает возможность отказаться даже от индивидуальности как носительницы метемпсихоза, а тем самым и возможность придать этому наиболее странному учению о бессмертии еще более неограниченный смысл: правда, не телеологический, делающий это учение более близким современному человеку, но все же причинный, способный придать его возникновению некое идеальное обоснование. Проходящая сквозь целый ряд тел и жизней душа есть не что иное, как душа отдельной жизни, «написанная прописными буквами»; переселение душ — не что иное, как несуразное расширение, обострение и абсолютизирование некоторых явлений будничной, относительной жизни. Уясним себе все изменения, претерпеваемые нами самими от рождения до смерти, и мы увидим, что их отдаленность друг от друга вряд ли меньше, чем дистанция между некоторыми человеческими и животными существованиями. Каждому, кто действительно жил, знакомо чувство, будто между полюсами его переживания лежит не только вся человеческая, но и вообще всякая мыслимая жизнь, будто им охвачены

не только все противоположности жизни – в них всегда еще скрывается коррелятивная соотносительность сторон, – но удаленности и неспособные к взаимному соприкосновению безразличности, связанные между собою лишь чисто формальным жизненным единством и тем фактом, что все эти элементы как будто нанизаны на протянутую во времени сплошную нить жизни. Если мы охватим удаленности типичного развития: лепечущий ребенок, мужчина в расцвете сил, отживающий старик, – то зададимся вопросом, что же дает право апеллировать к этим явлениям как к единству, если не то, что сквозь все течет один и тот же жизненный поток, совершенно не дающий им, однако, ничего схожего и совершенно не объясняющий их единства. Существует переселение душ в действительности, этот поток мог бы без особого напряжения и без изменения своего направления охватить своим формальным единством и еще несколько более удаленных друг от друга элементов человеческого и животного существования. Между рождением и смертью мы не раз чувствуем себя «перерожденными» телесно, душевно, в смысле новой судьбы, чувствуя, однако, все время ту же душу: она словно пронизывает все переживания, но не окрашивается ни одним из них. Есть нечто, что пребывает в нас неизменным, в то время как мы, мудрецы, становимся глупцами, лютые звери – святыми и, за минуту до того еще счастливы, предаемся отчаянию.

Все механическое меняется с мельчайшим изменением своих частей, ибо в нем нет реального внутреннего единства, скрепляющего все элементы. Если после изменения частей такой механизм по каким-либо терминологическим соображениям и продолжают называть «единым», то, в сущности, забывают, что имеют перед собой не то же единство, а совершенно иное. Совсем другое дело – живое или, точнее, одушевленное существо.

Тут мы представляем себе, что оно могло бы не только иначе действовать, но даже быть совершенно иным, не теряя своей тождественности, ибо в нем все переживания связаны определенным «я», пребывающим все время по ту сторону всех отдельных содержаний и действий. Оттого и можно, пожалуй, только по отношению к человеку утверждать, что он мог бы стать иным, чем он стал; всякое другое существо перестало бы быть в таком случае самим собою. Очевидно, что именно в этом пункте скрещиваются проблемы свободы и личности («я»); лишь он проясняет, почему полярности и отчужденности разнообразных настроений и судеб, решений и чувств представляют собой разностремляющиеся качания маятника, который ведь тоже подвешен к одной неподвижной точке.

Если перейти теперь от такого рассмотрения действительности к вопросу о переселении душ, то станет ясно, что это учение отражает все ту же действительность, но только в преувеличенном виде. Главную загадочность жизни, особенно всего, что собрано в душе (тот факт, что каждое существо ежеминутно иное и постоянно все то же), оно, в сущности, только растягивает удалением друг от друга отдельных моментов жизни. Если же рассмотреть то же отношение с точки зрения веры в переселение душ, то мы должны будем в каждой жизни видеть аббревиатуру по бесконечности времен и форм разлившейся души. Так, индивидуальная жизнь не раз рассматривалась как явление жизни родовой, и каждый новый день во всех созвучиях счастья и страдания, во всех переливах силы и слабости, наполненности и пустоты часов, во всей его смене творчества и восприятия, как миниатюра целостной жизни. Все тела, сквозь которые проходит душа, являются, таким образом, только материализациями тех состояний, которые она сама создает и претерпевает; так, мытарства теней в аду Данте являются образами мук, которые душа пережила во время своего земного существования. Судьба души между отдельным рождением и отдельной смертью и ее же судьба между первым рождением и последнею смертью, которая устанавливает учение о переселении душ, взаимно символизируют друг друга.

Такое понимание мифа вскрывает как его глубочайший смысл уничтожение абсолютности жизни и смерти в пользу относительности той и другой. Суровая и ни в каком высшем синтезе не снимаемая противоположность жизни и смерти заменяется сплошным, единообразным, бесконечным бытием, в котором жизнь и смерть, являясь друг для друга началом и концом, сплетаются как звенья единой цепи; причем смерть постоянно отделяет бытие, оформляет его и переводит к новой жизни. Современному человеку учение о переселении душ представляется, конечно, прежде всего крайним парадоксом и дикой фантастикой. Но если мы все же находим его приверженцев среди народов, высоко стоящих в своем развитии, и среди выдающихся людей нашей культуры, то это говорит в пользу того, что, несмотря на всю свою причудливую и ненаучную форму, это учение инстинктивно скрывает в себе углубленное представление о сущности жизни. Если бы к этой сфере инстинктивно уловленного можно было бы отнести и отмеченную нами в конце символику, то мы могли бы вернуться к тем мыслям, с которых начали нашу статью. Если бесконечное умирание и бесконечное возникновение в новых формах есть, с одной стороны, назначение души, а с

другой – символ индивидуальной жизни, отдельные моменты которой словно растянуты до самостоятельных существований, то смерть погружена во все эти части жизни в том же смысле, в каком это вскрыло и наше начальное, хотя и совершенно иначе ориентированное рассуждение. Если формы существования вечно странствующей души соответствуют дням или минутам каждого отдельного периода существования, то смерть как граница и форма, как элемент и определенная сила присуща каждому дню и каждой минуте в том же смысле, в каком она определяет и расчленяет ритм и оформление всего жизненного потока. В грубой и, так сказать, материалистической форме учение о переселении душ преодолевает представление о смерти как о перерезывании нити жизни парками в тех же двух направлениях, которые совершенно независимо от него были вскрыты и нами: оно, с одной стороны, уничтожает абсолютность смерти в жизни тем, что абсолютизирует жизнь как некое целое, конкретизированное отдельной жизнью и соответствующей ей смертью как началами относительными, а с другой стороны, погружает смерть в поток жизни как символ того, что жизнь, так сказать, каждую минуту преодолевает цезуру смерти, которая, являясь положительным моментом жизни, постоянно пронизывает и оформляет ее. Подобно грубым символам, в которых примитивные народы предвосхищают глубочайшие метафизические идеи последующего духовного развития, и учение о переселении душ учит тому, что нужен всего *один* только шаг, чтобы постичь смерть как элемент жизни и чтобы преодолеть ее; учит тому, что смерть существовала до того момента, когда парки перерезали нить, и что жизнь будет существовать и после него.

Микеланджело

К метафизике культуры

В глубине нашей души кроется, очевидно, некоторый дуализм, который, не позволяя нам воспринимать картину мира как неразрывное единство, постоянно разлагает ее на целый ряд противоположностей. Помещая затем самих себя в этот уже раздвоенный мир, мы как будто распространяем выше вскрытый раскол на собственное бытие и созерцаем самих себя как существа, расколотые на природу и дух; как существа, душа которых отличает свое бытие от своей судьбы, в видимости которых уплотненная и тяготеющая к низу субстанция постоянно борется с текущим, играющим и вверх поднимающимся движением. Так, мы четко отличаем нашу индивидуальность от начала всеобщности, которое то определяется как ее ядро, то возносится над ней как ее идея.

Некоторые художественные эпохи строятся с такой саморазумеющейся наивностью на одном из полюсов этой противоположности, что почти совсем уничтожают ее в нашем сознании. Классическая греческая пластика ощущает человека исключительно природно и без остатка растворяет всю его духовную жизнь в наличии этого куска природы. В своей анатомически пластичной, но одновременно и типизирующей манере оформления поверхности человеческого тела она являет исключительно субстанциональный элемент человека, уделяя лишь очень немного места вырывающемуся изнутри движению как началу искажающему и индивидуально случающему. Лишь в эллинизме обретает судьба как начало противоборствующее покоящемуся бытию человека, свое художественное выражение. Чувство обреченности на свершение и страдание охватывает образы искусства и вскрывает ту бездну, которая отделяет наше бытие от непонятности нашей судьбы. Впоследствии все эти двойственности нашего существа обретают в радикализме христианского дуализма свое внутреннее метафизическое сознание и решение. Страстный порыв души возносится над нашей внешней субстанциональностью и ее формой, как над чем-то вполне безразличным. Природа становится враждебной духу и достойной всякого

уничтожения, и вечная судьба людей растворяет в себе их бытие. Чем бы мы сами по себе ни были, далекие и забытые, мы противостояем своей судьбе: милости или забвению. В готическом искусстве запечатлевается окончательно это решение дуализма. Как в северной форме, которая, вытягивая человеческие тела до искажающей стройности, превращает их путем неестественного вращения и сгибания всех форм в какой-то символ сверхчувственного порыва и растворяет всю естественную субстанцию человека в его духе, так и в итальянской форме треченто, где дуализм не имеет уже больше облика той мучительной борьбы, победитель в которой не может видимо воплотить своей победы; художественный образ с самого начала покоится здесь во внутренне-торжественной духовности, недоступной какой-либо природности, неподвластной тяжелой субстанции, покоится, таким образом, в полной завершенности, стоящей по ту сторону жизни и всех ее противоположностей. Позднее Возрождение изменяет это отношение: оно подчеркивает природу, телесность, несущую в своих органических силах и законы художественной формы, и прочную успокоенность бытия в самом себе. Но все же его последняя тенденция стремится к иному и высшему: к принципиальному преодолению дуализма. Правда, ищет оно это преодоление в формах природного бытия, а потому и в направлении, совершенно противоположном религиозной законченности треченто. Но все же ему предносится такое понятие природы, которое нашло свое сознательное выражение лишь в философии Спинозы, — понятие, вскрывающее непосредственное и зрительное единство телесности и духовности, субстанциональной формы и движения, бытия и судьбы.

Правда, выявление этого предчувствуемого единства удастся вначале лишь в форме портрета, ибо индивидуальность есть то телесно-духовное образование, которое наиболее совершенно преодолевает дуализм тела и духа как принципиальную противоположность одного другому. Тем, что душа определенно принадлежит этому совсем особому телу, а тело столь же определенно этой от всех иных душ отличной душе, они являются не только связанными друг с другом, но и внедренными друг в друга; индивидуальность же возносится как над тем, так и над другой как третья и высшее единство, единство в себе самой замкнутой личности.

Пусть даже его телесные и душевные элементы, его бытие и судьба, отрешенные от существенного и жизненного единства и отпущенные к самостоятельности, встанут впоследствии, чужды и дуалистичны, друг против друга, — все же объединенные в реальной

жизни этого конкретного человека, чью единственность они лишь по-разному выражают, они не знают двойственности и междуособной борьбы.

Страстное подчеркивание индивидуальности в эпоху кватроченто и стремление достигнуть в портрете предельной характерности покоятся на следующем глубоком основании: телесные и душевные элементы нашего существа стремятся выйти из христианского дуализма в какое-то новое равновесие и обретают его сначала в факте индивидуальности как того единства, которое одинаково определяет форму духа и тела, гарантируя тем самым их взаимную принадлежность друг другу. Но за немногими исключениями портрету кватроченто такое воссоединение духа и тела удастся лишь в изображении головы, а не всего человека, что прежде всего, конечно, связано с тем, что человеческая голова уже в своей природной данности является примером наиболее полного одухотворения субстанциональной формы или, наоборот, наиболее доступной глазу материализацией человеческого духа.

Но это не единственное обстоятельство, которое заставляет нас признать решение в индивидуальном портрете той проблемы, которая поставлена перед ним нашим существом, не вполне удовлетворительным; важнее то, что даже вполне удавшееся решение является решением на каждый раз. Примирение исходит здесь не из глубины самих противоположностей; не собственными силами достигает дуализм необходимого единства, а только от случая к случаю: каждый раз оба конца его связывает воедино лишь счастливый случай не повторяющейся индивидуальности. Одновременно и ближе, и дальше к единству тех элементов, которым христианство указало столь разные и столь удаленные друг от друга родины, стоит Боттичелли. Он первый, кто сумел вовлечь не только лицо, но и обнаженное тело в окрашенность и ритмику душевного настроения, странно исполненного у него одновременно и глубокой взволнованности, и какой-то скованной робости. Но, всматриваясь ближе, замечаем, что тот разрыв тела и духа, бытия и судьбы, которым жило искусство готики, отнюдь не преодолен у Боттичелли. Правда, совершив свой полет в трансцендентное, душа вернулась у этого художника в тело, но она принесла с собой беспредметную тоску, постоянно осязающую какое-то третье, нигде не существующее, царство; тоску, странную меланхолией и иступленностью элегических минут проникающую в самую глубь потерявшей свою родину души. При всей гибкости той символики, в которой тела Боттичелли вскрывают и сущность, и движение душ, мы все же не чувствуем,

что образы его искусства, потеряв путь и цель средневековья, действительно обрели взамен подлинную телесность. В конце концов души Боттичелли бродят по бездорожью и витают в неисцелимой дали от всего земного, от субстанциональности всех явлений.

Но вот один жест — и художественное воплощение нашего существа достигает абсолютного единства; вся предвечная и историей христианства закрепленная раздвоенность нашей души разрешается в полную гармонию: перед нами потолок Сикстинской капеллы, отдельные части памятника папы Юлия II и гробницы Медичи. Громадные жизненные противоречия успокоены здесь в удивительном равновесии и в зрительном единстве.

Микеланджело создал новый мир и населил его существами, для которых все то, что раньше стояло в отношении той или иной близости и дали, слилось в одну изначальную жизнь. Какая-то неслыханная прежде сила несется потоком сквозь все его образы и растворяет в себе положительно все элементы, бессильные противопоставить ей свое особое, в себе замкнутое бытие. Главное, что душа и тело, долго разъединенные устремлением души в трансцендентное, здесь снова познают себя как единство. Ставя наряду с Микеланджело лучшие образы Синьорелли, ясно чувствуешь, что их сущность и красота, в конце концов, все же далеки и чужды душе. Тела Синьорелли совершенно независимы в своем происхождении от души, а лишь предоставлены ей во власть и распоряжение. Тела же Микеланджело настолько проникнуты душой и внутренним содержанием, что уже слово «проникнуты» скрывает в себе слишком много дуалистичного. Если мы все еще говорим о какой-то преодолеваемой двойственности, то лишь совершенно приблизительно и условно. В творчестве Микеланджело настроение и страсть души суть непосредственно форма, движение, быть может, лучше: масса его тел. В этих образах найдено, наконец, то тайное, что вскрывает наше тело и душу как два разных слова о последнем единстве нашего существа, ядро которого совершенно неуязвимо двойственностью словесного наименования. Единство же это удалено от самих элементов совершенно не в той степени, как та индивидуальность, в которой их отчасти примиряло кватроченто; гораздо непосредственнее жизнью, единою жизнью, пульсирующей как в духе, так и в теле, связаны здесь воедино обе эти стороны человеческого существа. Индивидуалистическому завершению личности, путем которого поставленную здесь проблему решали ранее Возрождение, а впоследствии Рембрандт, Микеланджело противопоставил

классическую, сверхиндивидуальную, направленную на типичность стилизацию. Если об образах Рембрандта можно сказать, что в каждом из них судьба человечества словно выкристаллизовывается в формах абсолютно несравненной, единственной индивидуальности, то в творениях Микеланджело – наоборот: глубоко личная, из недр своего рока поднимающаяся жизнь нарастает до всеобщего, всем человечеством изживаемого жребия. Вся его вовнутрь зарывающаяся и безгранично проливающаяся вовне страсть является миру в спокойно и классически типизирующих формах.

Возможно, исполненный взрывной страстности и охваченный безмерными противоречиями дух Микеланджело глубоко нуждался в столь объективных, в известном смысле внешних формах, чтобы как-нибудь вообще прорваться в сферу созидающей продуктивности. Душа Рембрандта была далеко не столь титанической и столь насилующей; она совсем не была приговорена к тому, чтобы с нечеловеческой силой все снова и снова связывать воедино вечно стремящиеся друг от друга полюсы жизни. Оттого и формы его творчества могли быть более субъективными и чуждыми насильственной сверхличной стилизации. Но более глубокая, сверхпсихическая причина того обобщения, которое в творчестве Микеланджело решительно побеждает все индивидуалистические элементы, кроется в том, что в его образах впервые выявляется чувствуемая им или метафизическая действительность жизни как таковой, т.е. жизни, хотя и скрывающейся в самых разнообразных значениях, стадиях и судьбах, но никогда не теряющей того неопишуемого словами единства, в котором противоположность тела и духа тонет так же, как и все противоположности индивидуальных существований и положений. Так вечно все та же всеединая жизнь с экстазами и усталостями, страстями и судьбами как своим внутренним роком и ритмом несет единым потоком сквозь все тела и души, порожденные творчеством Микеланджело.

Эта связь всех дуалистических элементов в ранее никогда еще не явленном глазу жизненном единстве – ибо единство античного искусства, не знавшее всей глубины противоположностей, было скорее наивной недифференцированностью – вскрывается, с другой стороны, в форме и движении образов художника. Движением человек обличает то, что в его душе свершается в данную минуту; форма же его субстанции является природной данностью, в известном смысле предшествующей смене психических импульсов. А потому христианская отчужденность тела и души отражается во всем

предшествовавшем Микеланджело творчестве в той случайности, с которой анатомическая структура именно этого тела связывается воедино с этим, а не каким-либо иным движением. Даже в отношении образов Гиберти, Донателло и Синьорелли мы не чувствуем, что это определенное движение требует того, а не иного тела или, наоборот, что это тело требует именно такого и только такого движения. Лишь единство людей Микеланджело вскрывает жест этой минуты как зрительно и логически необходимое следствие данной телесной формы и запрещает мыслить иначе оформленное тело как субъект этого определенного движения.

Это уничтожение всякой внутренней отчужденности и случайности в отношении друг к другу тела и духа, субстанции и движения и заставляет постоянно ощущать образы Микеланджело исполненными совершенного бытия. То, что в них всегда ощущалось как титаническое и переросшее все условности и относительности эмпирического бытия, не есть только скрытая в них громадная сила, но, кроме того, и законченность их внутренне-внешнего существа, в отсутствии которой заключена специфическая фрагментарность нашего бытия. И тут кроется не только наше бессилие; важно и то, что стороны нашего существа не слагаются в единство, что одна некоторым образом полагает границу другой. Тело и душа, изначально нам данное и постепенно создающееся в нас, бытие и судьба как-то странно противостоят друг другу, постоянно стремясь к нарушению взаимного равновесия. А потому всегда, как только мы чувствуем, что по всем этим руслам течет действительно единая — пусть не особенно сильная, пусть объективно и не безгрешная жизнь, — в нашем сознании каждый раз вырастает представление о каком-то совершенстве, освобождающем нас от недостойной половинчатости каждодневного бытия. Этим, я бы сказал, формальным совершенством отмечены все люди Микеланджело, несмотря на тот двойной трагизм, с которым специфическая фрагментарность нашего бытия вскоре вскроется нам как роковой элемент последних глубин сознания Микеланджело. Во всяком случае, в отношении к поставленному нами сейчас вопросу реализованным смыслом всех его образов является целостная и в своем центре единая жизнь, воплощенная в полном равновесии тех противоположностей, на которые ее обыкновенно разлагают как догмат, так и эмпирическая случайность. Это единство жизни в творчестве Микеланджело поднимается так высоко над всеми ее полярностями, что в ней стирается даже разница полов. Хотя мужское и женское начало во внешней своей видимости

и не сливается у него воедино (что в истории искусств порождалось самыми разнохарактерными причинами), все же их противоположность не проникает в последнюю сущность образов Микеланджело, в последнюю тенденцию их бытия. Здесь, в этих глубинах, царствует исключительно человеческое как таковое, замкнутость общечеловеческой идеи и ее жизни в самой себе, которая лишь на поверхности несет как бы второстепенный феномен противоположности полов. Громадная физическая и характерологическая мощь образов Сикстинской капеллы и гробницы Медичи все же не наделяет мужчин теми специфическими мужскими признаками, которыми итальянское и северное Возрождение так часто характеризовало мужской тип. И наоборот: созданные теми же стилистическими приемами женщины Микеланджело никогда не лишены женственности. Если, таким образом, люди Микеланджело и не бесполы, то все же дифференцирующее, одностороннее и в известном смысле несовершенно его начало (человек завершен лишь в единстве женского и мужского) не проникает в тот центр абсолютной жизни, который один только питает относительности пола, как и все другие относительности.

Но такое совершенство существования, переросшее все взаимные ограничения отдельных своих сторон, отнюдь не есть уже блаженство; напротив: полную противоположность ему оно может нести в себе как содержание своей формы. Первый намек на это скрывается в том бесконечном одиночестве, которое окутывает образы Микеланджело какую-то ясно чувствуемой и непроницаемой атмосферой. Тут глубочайшая связь Микеланджело с формой его творчества, с пластикой, которая в гораздо большей степени запечатлена одиночеством, чем, например, живопись. Границы мира, в котором живет пластический образ, его идеальное пространство суть не что иное, как границы его же тела; вне этих границ нет мира, с которым он имел бы нечто общее. Человек живописи всегда окружен пространством, а тем самым и поставлен в мир, дающий место и другим, мир, в который созерцатель картины может вжиться и тем самым некоторым образом приблизиться к изображаемому человеку. Человек же пластики и его созерцатель никогда не могут быть овеваны одним и тем же воздухом, ибо нет того пространства, в котором моя фантазия могла бы стать рядом с произведением пластики. Оттого так противна всякая пластика, кокетничающая с созерцателем; в гораздо большей степени, чем аналогичная ей живопись, разрушает она таким кокетством свою основную художественную

идею. Причина того, что образы Сикстинской капеллы, несмотря на их объединенность в идее и декоративной целостности пространства, овеяны таким одиночеством, как будто каждый из них живет в своем особом и только им заполненном мире, кроется, по крайней мере с художественной точки зрения, в их пластичности, скульптурности. Конечно, нельзя говорить о «раскрашенной скульптуре», как будто бы эти образы были задуманы скульптурными произведениями, а затем лишь срисованы и раскрашены. Конечно, они с самого начала слагались в образах живописи, но, слагаясь как живопись, они с самого начала наделялись своеобразным жизненным чувством пластики. Они, быть может, единственные произведения в истории искусств, которые, оставаясь всецело послушными стилю, формам и законам одного искусства, являются одновременно по своему внутреннему духу порождениями совсем иной художественной области. Быть может, пластика есть именно то искусство, которое наиболее полно выражает в себе самом завершенное и в равновесии всех своих моментов пребывающее бытие. Помимо музыки, своеобразная абсолютность и абстрактность которой указывают ей совершенно исключительное место среди искусств, все другие искусства гораздо более, чем пластика, вовлечены в движение вещей. Они как-то сообщительнее и как-то иначе открыты навстречу окружающему миру. Произведения же пластики, являя миру ни в чем не нуждающееся, в себе самом завершенное и внутренне уравновешенное бытие, тем самым как-то странно окружаются прохладною тенью одиночества, которую не в силах рассеять никакая судьба. Ясно, что это одиночество пластического произведения есть нечто совершенно иное, чем одиночество воплощенного существа, совершенно так же, как красота художественного произведения отнюдь не есть красота явленного в нем образа. Однако же, для творчества Микеланджело этой противоположности совсем не существует. Его образы не рассказывают, подобно портретам и историческим полотнам, о каком-либо вне их лежащем бытии; наоборот, как в сфере познания содержание понятия значимо и значительно вне всякой зависимости от того, соответствует ли ему где-либо какой-либо предмет или нет, так и скульптуры Микеланджело являются оформлениями жизни, стоящими по ту сторону вопроса об их бытии или небытии в абсолютно иной сфере существования. Совершенно непосредственно, ни минуты не ища оправдания в каком-либо трансцендентном себе бытии, они суть то, что они из себя представляют; они не подражают ничему, что вне этого подражания можно было бы охарак-

теризовать как-либо иначе; то, что им присуще как художественным произведениям, присуще им вполне и всецело. Никакой реальности, соответствующей *Notte**, нельзя приписать ту смертельную усталость, которая позволяет ей уснуть в самом неестественном и вымученном положении, — также мало можно приписать ее и камню. Тут иное — к сожалению, термин «идея» очень затаскан, но все же — идея определенной жизни в направлении бытия, настроения, судьбы становится здесь зримою совершенно так же, как при иных условиях и в иных категориях она стала бы зримой в образе живого человека. К воплощениям этих идеальных образов во всей их непосредственности и самостоятельности и относится наше утверждение, что в своем бесконечном одиночестве они уже достигают той глубокой, почти трагической серьезности, которая заложена в самом существе пластики и которая роднит ее с музыкой. Ибо наряду с другими искусствами — я лишь намекаю на это — обоим им присуща какая-то бóльшая законченность, какая-то невозможность открыть свои пространства иному бытию, какое-то «наедине с собою», завершающееся у Микеланджело в абсолютном внутреннем равновесии тех элементов и неизбежно падающее на дно каждой души каким-то меланхолическим осадком. Этот осадок и имел в виду Франц Шуберт, поставивший однажды недоуменный вопрос: «Да разве вы знаете веселую музыку? Я — нет». Перенесение этого вопроса в область пластики может лишь на первый взгляд казаться парадоксом. Мрачная и тяжелая серьезность образов Микеланджело вскрывается, таким образом, прежде всего как властная завершенность формально-художественной природы пластического искусства как такового.

Так, в общем указано, что уравнивание тех сторон нашего существа, которые до Микеланджело существовали лишь в случайных отношениях и зависимостях, отнюдь еще не означает блаженства и погружения в сферу возвышающегося над всем человечески-фрагментарным, совершенства. Яснее всего вскрывает это тот синтез, который был свершен Микеланджело гораздо более значительным образом, чем кем-либо другим. Речь идет о физическом законе тяготения, влекущем тело неустанно к земле, и об импульсе движения, которым душа противоборствует этому тяготению. Каждое движение наших членов показывает каждую минуту положение

* Автор имеет в виду женскую фигуру ночи гробницы Медичи в церкви Сан-Лоренцо во Флоренции.

борьбы этих партий. Волевые энергии диктуют нашим членам совершенно иные нормы и законы динамики, чем физические. Наше же тело является полем брани, на котором обе силы встречаются друг друга, борются друг с другом и принуждают друг друга к компромиссам. Вот, быть может, самый простой символ основной формы нашей жизни. Эта форма определяется, с одной стороны, тяготением над нами вещей, отношений природы и общества, а с другой — оборонительным движением нашей свободы, которым мы от них защищаемся, им подчиняемся, их побеждаем или их избегаем. Лишь в борьбе с этой противопоставленностью, с этой чуждой ей тягостью обретает душа возможность самооправдания и творчества. Следуя только своей свободе, она терялась бы в бесконечности, падала бы в пустоту, как удар того резца, которому не противостояла бы властная самостоятельность твердого мрамора. Быть может, это глубочайшее усложнение нашей жизни, что ограничивает ее самочинность и подавляет ее свободный расцвет, является одновременно и тем условием, которое одно в состоянии дать стремлению и делу нашему видимый облик, привести его к форме и творчеству. Как оба эти элемента располагаются в жизни, устанавливается ли между ними отношение равновесия или перевес одного над другим, как далеко они удаляются друг от друга и в каком они сливаются единстве — вот что определяет стиль отдельных явлений и стиль жизненной и творческой полноты. В образах Микеланджело влекущая вниз сила тяготения и стремящаяся вверх сила души враждебно и упорно противостоят друг другу, как два непримиримых жизненных начала. Но одновременно они проникают друг в друга в борьбе, утверждают себя в каком-то равновесии и создают в конце концов столь же неслыханное единство, сколь неслыханна была и удаленность друг от друга слитых в нем противоположностей. Мы чувствуем, как масса материи так же стремится низвергнуть эти образы в безымянную тьму, как и тяготеющие стены архитектуры Микеланджело лишают его колонны возможности свободно вздохнуть и вольно вознестись. Но против этой тяжести, нависающей, как сама судьба и как ее символ, над всеми образами Микеланджело, борется столь же значительная сила, страстная, из глубин души вырывающаяся тоска по свободе, счастью и избавлению. Как всюду отрицательный фактор торжествует над положительным и придает конечному результату свой характер, так и общее впечатление от творчества Микеланджело опадает на дно души неисцелимою грустью, чувством подавленности, тяготеющей тяжестью, знанием о борьбе без надежды победы. И все-таки элементы судьбы и свободы, види-

мо воплощенные в тяготении и противоборствующем ему душевном движении, приближены здесь друг к другу решительнее и совершеннее, чем в каком-либо ином искусстве. Правда, в античных произведениях тягость массы и самочинность движения вполне успокоены в завершенном единстве. Но это единство дано здесь с самого начала; противоположность элементов почти что отсутствует; и сгармонизированность противоборствующих начал является, таким образом, миром, за которым не чувствуется предшествующей борьбы, а потому и миром, не привлекающим особого внимания. Обратное – в барокко: тут поочередно перевешивает то один, то другой элемент. С одной стороны, глухая массивность и материальная тяжесть, против которых изнутри не восстает никакого оформляющего движения, какая-то связанность в громадном количестве тяготеющего вниз материала; с другой – порывистое движение, совсем не считающееся ни с какими физическими условиями и сопротивлениями, какая-то страстность воли и силы, вырывающихся из всякой закономерности тел и вещей. Эти смертоносно противостоящие друг другу направления, принужденные неслышанной силой Микеланджело слиться в одно жизненное целое, снова распадаются в барокко и распадаются столь властными и безусловными, какими их утвердил и должен был утвердить Микеланджело, чтобы гигантское решение обернулось гигантскою проблемой.

В образах потолка и еще больше – в фигурах гробниц и рабов тяготение масс охватывает саму вверх стремящуюся энергию и проникает в самые корни противоборствующих ему и уничтожающих его импульсов, лишая их тем самым уже с самого начала всякой свободы. Но и наоборот – вся тяготеющая масса, вся чувствующая тяжесть словно изнутри освещается духовными импульсами, рвущимися к свободе и свету. То, что стремится к освобождению, и то, что этому освобождению препятствует, абсолютно совпадают в пункте бесконечного равновесия сил. Утверждаясь в этом пункте, образы Микеланджело застывают в какой-то парализованности, как будто окаменевают в великую минуту, когда в них происходит великая борьба уничтожающих друг друга начал жизни. Так трагическая в своем последнем единстве жизнь разлагается в этом дуализме и снова вырастает из него. Быть может, только еще в некоторых египетских скульптурах можно найти и такую же компактность и земную тягость каменных масс, как у Микеланджело. Но им не хватает одновременного оживления камня противоборствующими импульсами. Фактом притяжения к земле он не вовлекается одновременно и в направление душевного тяготения; камнем и только

камнем остается вся его внутренняя сущность, природной, в борьбу мировых принципов еще не вовлеченной и к оформлению необязанной тяжестью. И вот от того, что форма, жизнь и душа присоединяются к каменным массам египетской скульптуры лишь извне, противоположности масс и движения пространственно соприкасаются в нем, но не сливаются во внутреннее единство, равновесия ли, борьбы ли или, как у Микеланджело, и того, и другого вместе. Здесь не томление по единству, еще не удовлетворенное (подлинное единство Микеланджело дает удовлетворение в неудовлетворенности и неудовлетворенность в удовлетворении), здесь глухое, мертвое напряжение, предшествующее пробуждению этой тоски. Это и придает египетской пластике какое-то оцепенение в дуализме, какую-то бесконечную грусть, глубоко противоположную трагизму образов Микеланджело, ибо трагизм вырастает не там, где одна жизненная энергия уничтожается другой, враждебной ей в случайном и внешнем столкновении обеих, а только там, где необходимость гибели одной энергии через другую уже заранее представлена в самой гибнущей как ее неизбежная судьба. Существенной формой единства обеих сил является борьба. Незаконченные фигуры Микеланджело (но отнюдь не только они) возникают из мраморных глыб в какой-то мучительной борьбе. Они – полная противоположность образу возносящейся из моря Афродиты. В ней природа с радостью отпускает красоту одухотворенного бытия к самостоятельной жизни, отпускает, ибо в ней осознает собственные законы и не теряет себя в своем высшем создании. В творчестве же Микеланджело камень ревниво хранит свою вниз тяготеющую природу, свою тяжелую бесформенность; он до конца упорствует в борьбе с тем высшим, возникающим из него образом, которому он все же должен даровать свободу. Только что сформулированная мысль, что особым родом объединения противоречий в художественное целое является борьба, вскрывает, быть может, категорию, метафизические глубины которой объединяли ряд наиболее значительных для истории человеческого духа умов. Быть может, не что иное, как это отношение имел в виду Гераклит, утверждая сущность мира как единство противоположностей и объявляя одновременно борьбу принципам всякого творчества и оформления. Им, очевидно, руководило чувство, что борьба отнюдь не представляет собой простой суммы двух сражающихся партий, из которых каждая подвластна лишь своим законам, а является существенно – в себе самой – единой категорией, для которой двойственность – лишь содержание или проявление. Так говорят о качании маятника, мысля в каждом качании два противополо-

ложных друг другу движения. В противоборстве партий живет общее начало, и тот факт, что жизнь является единством множественности, ни в чем не может быть выражен сильнее, интенсивнее и трагичнее, чем в утверждении единства не в смысле мирного сосуществования элементов, а в смысле их борьбы и стремления к взаимному уничтожению. Это единство жизни, чувствуемое вполне лишь во властном напряжении всех ее противоречий, обретает свою метафизическую форму в учении Гераклита о сущности мира как единстве противоположностей и порождении борьбы, а свою формально-эстетическую – в творчестве Микеланджело, сливающим порывающуюся вверх душу и влекущуюся вниз тяжесть в картину абсолютной художественной законченности. Тут, с одной стороны, вся тяжесть тела ощущается проникающей в душу или, лучше, возникающей из нее, а с другой – весь конфликт души и тела вскрывается как борьба противоположных телесных интенций.

Всем этим образы Микеланджело достигают того бытийного совершенства, которое с давних пор ощущалось в них. С другой стороны, этим решается вообще проблема искусства. Что в природной и в исторической действительности распадалось на отчужденные и друг друга искажающие элементы, то воссоединяется здесь в форме искусства в новую и высшую жизнь. Однако все эти образы несут на себе печать какой-то ужасающей неизбавленности: складывается впечатление, будто вся их победа над земной индивидуальной недостаточностью, все их титаническое совершенство, вся собранность воедино сил и энергий бытия оставили по себе какую-то тоску, не могущую быть утоленной тем, что вовлечено в замкнутое единство бытия. Наша проблема обращается теперь к новому вопросу – не столько к проблеме характера образов Микеланджело, сколько к собственной проблеме личности Микеланджело, проблеме процесса его художественного творчества и его жизни.

Судьба, о которой идет здесь речь, тесно сплетена с ренессансным характером творчества, печатью которого отмечены все произведения Микеланджело. Направление воли к жизни и тоска его образов протекают всецело в плоскости земного; они охвачены необычайной жаждой спасения, избавления от гнета тяжести, прекращения борьбы – жаждой, интенсивность которой соразмерна лишь гигантской массе их бытия. Совершенство бытия не стоит в противоречии с этой жаждой по полноте, блаженному счастью и свободе: неизмеримая сложность их существования позволяет включить тоску как часть их бытия в самое бытие, а также наоборот – самое бытие в их тоску. Поскольку это же бытие есть бытие земное, питае-

мое из источников сил, лежащих в измерениях протяженного мира, постольку и тоска души обращена, здесь правда, к абсолютному, бесконечному, недостижимому, но, с другой стороны, непосредственному, нетрансцендентному. Она внутренне созерцает нечто хотя на земле и не действительное, но все же возможное на ней, созерцает не религиозное совершенство, но совершенство собственного данного бытия, не Богом ниспосланное и Судом Его предназначенное избавление, но судьбу, определенную сплетением мировых сил жизни. В том сокровенном смысле, в каком тоска существ образует их бытие, образы эти хотя и сверхэмпиричны, но отнюдь не сверхземны. Религиозная тоска, пробужденная христианством и художественно воплощенная в готике, переведена здесь поворотом оси в плоскость земного, по существу своему доступного переживания, хотя и никогда не пережитого. Она принесла с собой всю страстность, всю неудовлетворенность данным в действительности, всю абсолютность порыва «dahin, dahin»* – принесла с собой в мир все то, что родилось из отношения души к потустороннему миру. Бесконечное движение развития линий в земных измерениях заступило место направленности линий к потустороннему, последнее же совсем не в такой мере бесконечно, как первое, и в конце концов всегда может достигнуть своей предельной цели. Религиозность несет с собой величайшую тайну привлечения, ее предмет есть бесконечное, которое, однако, через конечные усилия, при завершении конечного пути, хотя бы в день Страшного Суда, может быть достигнуто. Если же религиозное мироощущение – ритм, интенсивность, отношение отдельных моментов к целому бытия, как все это было выявлено трансцендентностью христианства, – оказывается перенесенным в плоскость земного, то наступает полное изменение соотношений: духу предносится теперь цель, по существу своему конечная, но наделенная абсолютностью определений и перемещенная в недостижимую бесконечную даль; правда, она указывает направление порывам тоскующей души, но не дает ей в пределах конечно-мыслимого никакой опоры и успокоения. Между формой ищущей и стремящейся жизни и ее содержанием вплетено теперь противоречие; содержание, которое форма должна воспринять, внутренне не адекватно ей, так как последняя изначально была приурочена к иному содержанию. Небо есть предельная цель тоски христианства и готики; тоска же, заключенная в пределах земного,

* Туда, туда (нем.).

введенная в измерения Возрождения, будет только вечным томлением по необретаемому. Религия являет человеку искомое бесконечное в конечной дали, здесь же искомое конечное передвинуто в бесконечную даль – вот логическая формула рокового переживания человека, рожденного с религиозной, ищущей душой бесконечного в эпоху, низведшую свои идеалы с неба на землю и нашедшую последнее удовлетворение в художественной обработке природного. Образы Микеланджело в величии, силе, равновесии всех энергий человеческого существа достигли высшего предела совершенства. По их пути идти дальше нельзя; и все же на их пути вырастает тоска по еще неизведанным далям. Пока человек земной не совершенен, ему есть смысл смутно искать и надеяться, но что остается на долю того, кто достиг в данном ему земном конце земного и кто чувствует в то же время, что конец этот не есть действительное завершение, – что остается ему на долю, как не безнадежный взгляд в пустоту? Быть совершенным и все же не ведать блаженства – вот результат, объединяющий две предпосылки творчества Микеланджело.

Есть одно произведение Микеланджело, к которому не подходят все упомянутые определения, произведение, в котором не чувствуется ни дуализма противоположных направлений жизни, разрешенного в художественном оформлении, ни более безнадежного дуализма между воззрительно законченным образом и исканием и стремлением к бесконечному. В Pietá Ронданини совсем исчезла насильственность противоположных движений – борьба; уже не осталось больше врага, от которого душа стремилась бы себя оградить. Плоть прекратила борьбу ценой уничтожения самой себя; образы стали как будто бестелесными. Тем самым Микеланджело отверг жизненный принцип своего искусства. Но если принцип этот привел его к той страшной неизбавленности, к тому напряжению между трансцендентной страстностью и ее телесной и по необходимости адекватной формой выражения, то здесь отрицание принципа Возрождения не сгладило этого противоборства. Избавление остается чисто отрицательным, завершенным в спокойствии Нирваны. Борьба прекращена, но без победы и без примиренности. Душа, освобожденная от телесной тяжести, не устремилась в победном полете в трансцендентное, но осталась сокрушенной на пороге его. Это самое предательское и самое трагическое произведение Микеланджело; в нем запечатлена невозможность избавления путем художественного, т.е. централизованного на чувственном воззрении, творчества. Позднейшие стихотворения свидетельствуют о последнем роковом

потрясении его жизни: он вложил всю свою силу, весь долгий труд своего бытия в творчество, которое не заполнило и не могло заполнить его последних запросов и глубочайших потребностей, ибо протекало не в той плоскости, где пребывали образы его предельной тоски.

Ложь мира похищала у меня время,
Данное созерцать Бога...

Не краски и не резец дают мир душе,
Она ищет любви Божией, которая на кресте
Простирает свои руки, чтобы обнять нас...

То, что предназначено смерти,
Не может утолить тоски живущего.

Нет сомнения, что самым глубоким, самым потрясающим переживанием Микеланджело было то, что под конец своей жизни он перестал относиться к своим произведениям как к воплощениям вечных ценностей; он увидел, что путь его прошел в направлении, которое никогда не могло привести его к тому, что единственно нужно. Признания его стихотворений показывают с самого начала, что в искусстве, которое он творит, в красоте, которой он молится, для него скрыто то сверхчувственное, что дарует обоим и ценность, и смысл. Он говорит о блаженной красоте в искусстве явленного человека; если же злость времени разрушит ее, то вновь восстанет

Вневременная первичная красота
И возведет земное наслаждение
К вершинам вечного царства.

И, очевидно, величайший кризис его жизни заключается в том, что он раньше думал найти в искусстве и красоте всецелое воплощение абсолютной ценности, идеи, лежащей выше всякого воззрения, к старости же понял, что все последнее лежит в царстве, к которому искусство не властно вознести. Тут становится важным, что то явление, в котором абсолютное, совершенное и бесконечное раскрывает себя, одновременно скрывает от нас это же абсолютное; так, обещая вести к нему, оно, в сущности, уводит от него. Знание это стало кризисом и самым потрясающим метафизическим страданием, так как сердце и художественно чувственная страстность не

могли ослабеть в своей привязанности к явлению и его привлекательности. Он говорит себе слова утешения, которым в глубине души сам не верит...

Понятно, что искусство и любовь были владыками этой души, ведь в любви не менее, чем в искусстве, надеемся мы наряду с земным обладать большим, чем только земное.

Земной душе далеко и чуждо то,
Что я читаю и люблю в твоей красоте.
Ты должен умереть, чтоб то тебе стало доступно.

То было роковой формулой его души – требовать от полноты конечного всей полноты бесконечного: искусство и любовь – через них судьба сулит человечеству выполнение этого искания и для них были рождены гений и страстность Микеланджело. Уже изведав, что оба эти средства непригодны для выполнения последних требований, он душой все же остался в плену у них. В этом соотношении конечного и бесконечного завершается то чувство, которое, по-видимому, сопровождает весь путь его жизни: эта жизнь есть фрагмент, части ее не сходятся друг с другом в стройное единство. Может, это объясняет и беспредельность впечатления, которое произвела на Микеланджело Виттория Колонна. Здесь впервые перед ним встал человек, формально совершенный в себе, первый, оказавшийся не фрагментом, не диссонансом. Очевидно – это наиболее резкий случай того типического просветления, которое высоко одухотворенные женщины оказывают на сильные натуры выдающихся мужчин. Преклонение перед ней связано не с тем или другим ее совершенством, но с единством и целостностью ее существа, перед которым мужчина ощущает свою жизнь, как простой осколок, как комплекс неоформленных еще элементов, пусть даже каждый из них превосходит по своей силе и своей значительности ее всеединое целое. Микеланджело был уже стариком, когда впервые увидел ее; он уже знал, что не сможет своими силами привести к совершенству и законченности незавершенность своего существа, обоюдное погашение и надломы всех его сторон. Отсюда – безмерное потрясение при встрече с женщиной, не допустившей в свое бытие никакой фрагментарности, отсюда – также и столь понятное для исполненного целостного идеала Возрождения человека убеждение в превосходстве ее жизненной формы над своей, убеждение, ни разу не допустившее даже и мысли о возможности противопоставить ее единству как своеобразную ценность всю несобранность своего творчест-

ва. Отсюда – его смиренное преклонение перед ней. Так отдельный акт творчества как такового, как бы мощен он ни был, по самому понятию своему не мог вознестись в ту сферу, в которой пребывало ее совершенство. Так являет себя его любовь – не как отдельное и с другими переживаниями соотнесенное переживание, но как следствие и выполнение некоторой всеобщей судьбы.

Вместе с тем разрешается и своеобразная проблема, связанная с эротической чертой личности Микеланджело. Его стихотворения по их числу, тону и множеству непосредственных выражений не оставляют ни малейшего сомнения в том, что жизнь его постоянно была эротически страстно окрашена. Стихотворения эти достаточно часто символически связывают любовную жизнь с его искусством. И вот что особенно примечательно: искусство это ни по содержанию, ни по настроению не носит в себе ни малейшей черты эротики. У всех других эротически настроенных художников так или иначе вибрирует этот тон в их образах – у Джорджоне, как и у Рубенса, у Тициана, как и у Родена.

Ни одного намека на это у Микеланджело. Речь и жизнь его образов, так же как и стилистическая атмосфера, в которую погружает их мироощущение художника, не несут в себе ни малейшего отзвука ни этого, ни вообще какого бы то ни было другого обособленного аффекта. Они все находятся под тяжестью какой-то всеобщей судьбы, в которой разложены все содержательно выделимые моменты. Жизнь как целое, жизнь как судьба вообще, которая над всеми нами и вокруг нас костенеет и только с течением времени дробится на отдельные переживания, страсти, искания и порывы, каким-то тяжким бременем покоится над ними и как-то сотрясает их. В ряду всех этих отдельных моментов, в которых конкретизируется факт судьбы, человек Микеланджело отступает на задний план; он скорее есть откровение самого факта в его собственном размахе, отрешенном от всякого образа явления, от всякого «этого» и «того» мира. Однако, с другой стороны, он совсем не абстрактный человек классической пластики, стоящий, за исключением некоторых намеков (особенно в головах греческих юношей), по ту сторону судьбы. Греческие идеальные образы заключены словно в лишенное жизни и судьбы пространство; пусть они достаточно жизненные, но жизнь для них не рок, как для образов потолка Сикстинской капеллы и гробниц Медичи. Отсюда также проливается свет на любовные стихотворения Микеланджело, примиряющий видимую несогласованность их с характером его искусства. Как субъективно ни обострено непосредственно личное переживание в эротической страст-

ности, все-таки момент судьбы в любви Микеланджело доминирует во всех ее взрывах. Специфическое содержание эротики не взрывается в его образы; но факт судьбы, к которому сводится или до которого расширена у него любовь, остается общим знаменателем его переживаний, его стихотворений и его художественного творчества. Только в некоторых картинах Ходлера проявляется в полной мере это ощущение: любовь не есть только аффект, ограниченный временным и пространственным моментом, но воздух, которым мы дышим, которого мы не можем избежать, но метафизическая судьба, глухо и распаленно, тяжело и до последних глубин нависающая над человечеством и над человеком. Она захватывает, как движение земли захватывает нас в своем вихревом вращении; она – жребий, становящийся не только индивидуальным уделом людей как суммы индивидуумов, но и словно некая объективная мировая стихийная сила. Судьба каждого отдельного человека есть нечто вместе с жизнью уже наперед данное; ритм жизни есть самое существенное, решающий момент индивидуального удела, и ритм этот есть тяжкое, неизбежное бремя, проникающее каждое дыхание, – таковы общие мотивы любовных стихотворений и скульптур Микеланджело. Это не антропоморфное раздувание собственного жребия до мирового фатума, но гениальное метафизическое чувствование мировой сущности, из которой вытекает и получает свое объяснение и индивидуальная сущность. Глубины его духа стоят у той же последней грани жизни, что и образы его творчества. Судьбы мира и жизни вообще образуют ядро и смысл удела личности, и, с другой стороны, это личное имеет значение не в отношении своих субъективных рефлексов, изменяющихся состояний удовольствия и страдания, но по своему сверхличному смыслу, по своей ценности как объективного бытия. Поэтому, если позднейшие стихотворения Микеланджело говорят о вечной гибели, ожидающей его, то это не боязнь страдания в аду, но сугубо внутренняя боль – оказаться заслуживающим ада. Она есть только выражение недостаточности его бытия и самопроявления – полная противоположность смиренному успокоению слабых людей, лобызающих распятие. Ад – здесь не извне угрожающий жребий, но логическое, непрерывное развитие земной судьбы. Безусловно трансцендентное, безусловно перенесенное из плоскости земного удела и вознесенное к небу и аду, что близко ощущал Фра Анджелико, было чуждо и далеко для Микеланджело. И здесь проявляется во всей полноте его принадлежность к эпохе Возрождения: к земному личному бытию предъявлены абсолютные требования, объективные ценности должны быть выполнены в

субъективной жизни, но тем самым последняя перестает быть случайной субъективностью, эгоцентрическим преходящим состоянием. Такому же персонализму учил Ницше, что и роднит его так глубоко с идеалом Возрождения. Несомненно, все дело в «я», и даже исключительно в этом «я», однако не в его ощущениях удовольствия и страдания, которые мировому бытию не причастны, а в объективном смысле его существования.

Я упомянул уже о том характере трагичности, которым проникнуты все образы Микеланджело и который повторяется во всей беспредельности в его личной жизни. Трагизм проявляется тогда, когда противоречие и разрушение, направленные против воли и жизни, в отличие от просто печального, где такое же разрушение лишь как случайный удел обрушивается на внутренний смысл жизни гибнущего субъекта. Трагедия созревает там, где необходимость уничтожения растет из той же почвы, из которой выросло то, что предназначено уничтожению, его смысл и его ценность. В этом смысле Микеланджело всецело трагическая личность. Трансцендентная тоска привела к разрушению его жизнь, предопределенную к художественно наглядному и земному прекрасному. Однако тоска эта была не меньшей необходимостью, ибо была заложена в самых глубинах его природы; он не мог избежать того внутреннего уничтожения, как не мог отрешиться от самого себя. Микеланджело и его образам противостоит «иной» мир, непонятно далекий, требующий невыполнимого. Словно с угрожающими жеста Христа на Страшном суде смотрит на них обрекающая их на уничтожение судьба их воли к жизни. Но уже с самого начала созданы они с печатью этой проблемы, с потребностью абсолютного, не поддающегося земным измерениям бытия. Как их тоска по потустороннему миру неразрывно слита с обременяющей, влекущей вниз материальностью, так и их земное протяженное, самоудовлетворенное бытие в корне сплетено с тоской по бесконечной протяженности, по абсолютному успокоению: выполнение их бытия есть уничтожение их бытия. Сила и ритм, измерения, формы и законы, в которых и через посредство которых могло в плоскости земного протекать существование и творчество Микеланджело, были в то же время сами предназначены переступить эту плоскость, неспособную дать им полную завершенность, и, обращаясь на самих себя, отрицать ими самими определяемую жизнь. Мы не знаем ни одного великого своими свершениями человека, у которого бы противящиеся, уничтожающие, обесценивающие его бытие моменты выростали бы так непосредственно, так неотвратимо из самого этого бытия и его наиболее глубоких и жизнен-

ных определений, у которого бы они были а priori так неразрывно с ним связаны, были бы самым бытием. Наряду с задачей, всю жизнь предстоявшей ему, творчество Микеланджело как будто меркнет, и в этом вскрывается последний титанизм его натуры.

Идея, мучеником которой был Микеланджело, принадлежит, по-видимому, к бесконечным проблемам человечества: найти освобождающее завершение жизни в самой жизни, воплотить абсолютное в форме конечного. В самых различных оттенках и вариациях сопровождает она всю жизнь Гете, начиная с полного ликующей надеждой восклицания 38-летнего Гете: «Каким бесконечным становится мир, если только сумеешь раз и навсегда правильно придерживаться конечного», вплоть до мистического, словно у другого конца берущего свое начало требования семидесятидевятилетнего старца: «Бессмертие необходимо, как возможность использования наших земных, но в земном не изжитых сил». Фауст обращается к жизни со страстным требованием в ней самой реализовать абсолютную бесконечность запросов: «Стой он твердо на земле и оглядывайся вокруг. Какая надобность ему уноситься в вечность? В своем стремлении вперед пусть обретает он муку и счастье». И однако — несколько страниц далее — должен он снова обратиться к небу, он должен быть «обученным», ибо новый день ослепляет глаза его и лишь вечная любовь, сверху ниспосланная, сможет дать ему избавление. Таковы же мотивы последней тоски у Ницше: страстное стремление к абсолютному и бесконечному, реализованному в пределах реалистического пребывания в земном. Так вырастает у него идеал аристократизма как выполнение предельного требования путем биологического отбора, так вырастает мысль о вечном возвращении и сверхчеловеке — идеи, которые хотят вовлечь бесконечное выхождение за каждый реально достижимый момент в сферу земного течения событий, — пока наконец в дионисийском опьянении наполовину трансцендентная мистика не берет в свои руки направляющих нитей, которые не хотят в пределах конечного быть сопряженными с ценностями бесконечного. Никто не совершил большего, чем Микеланджело, чтобы в земной воззрительной форме искусства замкнуть, завершить жизнь саму в себе. Он не только создал из тела и души, которая до тех пор пребывала на своей небесной родине, еще никогда не виданное единство воззрительного образа, но и в единственности и совершенстве движения образов в борьбе их энергий привел к замкнутому выражению все расщепленности переживания, все трагедии между его «вверху» и его «внизу». Но в то время как он до конца выявил художественный путь доведения жизни до

единства и завершенности, стало до ужаса ясно, что эта граница — еще не предел. Быть может, судьба человечества заключается в том, что надо далеко пройти по плоскости жизни, дабы понять, что в ней достижима только ее, но не наша граница. Может, суждено человеку некогда найти царство, в котором конечность и несовершенство разрешатся в абсолютное и совершенное без необходимости полного перемещения себя в иное царство потусторонних реальностей, царство догматических откровений. Все, кто, подобно Микеланджело, оставаясь в измерениях первого царства и страдая по ценностям и бесконечностям второго, стремятся сопрячь и синтезировать дуализм в завершенное единство, должны, не зная потустороннего единства, ограничиться пока простым требованием, чтобы одно царство служило залогом другого.

Последняя решающая трагедия как жизни Микеланджело, так и его образов раскрывается в том, что человечество еще не обрело третьего царства.

Гете

ПРЕДИСЛОВИЕ

Эта книга – не биография и не истолкование или оценка гетевской поэзии. Я задаю себе вопрос: *каков духовный смысл существования Гете вообще?* Под духовным смыслом я понимаю отношение бытия и слова Гете к таким основным категориям, как искусство и интеллект, практика и метафизика, природа и душа, и то развитие, какое эти категории получили благодаря ему. Я имею в виду некоторые последние свойства и двигатели его духовности, формирующие его поэтическое и научное творчество, его делание и его миро-созерцание, я имею в виду «прафеномен» Гете, который едва ли до конца воплотился в каком-либо единичном проявлении, но тысячекратно преломляется во всех его противоречивых, намекающих, чрезвычайно многообразно дистанцированных высказываниях и намерениях. То, что он сам говорит о своих стараниях познать природу: что они относятся к закону, из которого в явлении могут быть усмотрены одни только исключения, – это, пожалуй, определяет и отношение искомого нами смысла гетевского существования к феноменам его жизни.

Книга эта – полная противоположность тому типу исследования, которое можно было бы озаглавить: «Жизнь и творения Гете». Здесь имеется в виду нечто третье: чистый смысл, ритмика и значительность той сущности, которая вылилась частью в личной жизни и ее развитии во времени, частью – в объективных достижениях. Ведь точно так же и понятие реализуется как в мыслящей его душе, так и в предмете, содержание которого оно определяет. Но у кого же, как не у Гете, искать это третье, эту «идею» Гете? Ведь именно у Гете соответствие между выражением идеи в субъективной душевности и ее выражением в осуществленном произведении достигает исключительной непосредственности и полноты. Иными словами, моя задача заключается в том, чтобы всю гетевскую жизнь во всем ее неутомимом саморазвитии и продуктивности проецировать на плоскость вневременно значащей мысли. Правда, для этого

все линии следует продлить за пределы его мышления и творчества, ибо только таким образом можно измерить своеобразие и широту их значения. При всяком изображении духовной личности, которую мы стремимся не только узнать, но и понять, в которой мы ищем не единичных фактов, а их связи, — все сосредоточивается на некоем созерцании индивидуальности. Созерцание же это, поскольку оно созерцание, не может быть непосредственно формулировано; оно поддается воспроизведению лишь с помощью сопоставления частичных образов, из которых каждый по своему определяется основными историко-духовными понятиями нашего миро- и жизнепонимания. Поэтому я не считал бы за упрек этой книге, если бы показалось, что каждая ее глава повторяет то же, что говорится в других. Мне важно, что проблема эта была поставлена вообще и поставлена принципиально.

Пускай другие иначе поймут те существенные, но фрагментарные определения, которые я предлагаю здесь в качестве разрешения этой проблемы: гетевское непрерывное испытывание и переуставливание возможных точек зрения, развитие его долгой жизни, ведущей через все противоречия, дают место необозримому числу толкований его единства и целостности. Я бы всегда считал за самообман, имея в виду природу предмета, лица и доказуемости, если бы кто-нибудь нашел возможным одно из этих толкований документально установить настолько, что оно исключало бы все другие. Текучее единство гетевской жизни нельзя заковать в логическое единство каких-либо содержаний. Поэтому ни одно понимание этой жизни не может быть «доказано» цитатами, которым всегда можно противопоставить обратно направленные. Истолкование Гете, взятого в целом, того Гете, который сам назвал все созданное им большой исповедью, всегда будет (признаваться в этом или нет) исповедью истолкователя.

Глава первая ЖИЗНЬ И ТВОРЧЕСТВО

Если жизнь духа отличается от жизни телесного организма тем, что она не только процесс, но обладает, кроме того, и содержанием, то это же можно проследить и в области практики, поскольку всякое действие, будучи первично лишь процессом, лишь одной из сцен сплошного самодовлеющего течения жизни, производит на собственно человеческой ступени уже некий результат. Для человека как

духовного существа вследствие действия уже не столь непосредственно вплетается в жизненный ряд, в котором заложены породившие его силы, но этот результат пребывает как некое постоянное образование вне этого ряда, хотя и способное снова в него включиться. Благодаря этому жизнь перестает быть только субъективной, так как продукты, возникающие из нее, обладают собственными нормами и вырастают своими значениями и последствиями в сугубо предметный порядок. Эта возможность изъятия результатов жизненных энергий из самой жизни и помещения их где-то по ту сторону субъекта приводит культурного человека к дуализму, который обычно разрешается им в достаточной степени односторонне. Один из типов рядовых людей живет только субъективной жизнью: содержание каждого момента — не что иное, как мост между предшествующим и последующим моментом жизненного процесса, из которого оно и не выходит. Выражаясь в экономических терминах, это судьба людей, которые работают сегодня исключительно для того, чтобы жить завтра. Другой тип стремится как раз только к достижению объективного, независимо от затраты собственной жизни и от прибыльности этой затраты для жизни. Оценка их работы целиком пребывает для них в ее чисто предметной нормировке. Первые в своей жизненной интенции не выходят за пределы себя, вторые никогда к себе не возвращаются, они творят как будто не из себя, а из некоего безличного порядка вещей.

Между тем сущность гения как раз заключается в органическом соединении этих механически внеположных элементов. Жизненный процесс гения протекает в соответствии с глубочайшими, только ему присущими необходимостями, но содержания и результаты, им порождаемые, обладают предметным значением, как если бы они были созданы нормами объективного порядка, идеальными требованиями предметных содержаний вещей. Впечатление *исключительного*, существенное для гения, зависит от того, что жизненные ряды и ряды предметных ценностей, обычно не совпадающие или совпадающие лишь случайно, сливаются в нем воедино. Вот отчего гений в зависимости от того, с какой стороны на него посмотреть, кажется нам то человеком наиболее самозаконным, пренебрегающим миром, опирающимся только на себя, то исключительно чистым сосудом объективной необходимости, сосудом божества. То обстоятельство, что в Гете, может быть, более, чем в каком-либо другом человеке, субъективная его жизнь сама собой выливалась в объективно ценном творчестве, в искусстве, в познании и в практике, и делает его гением. Это порождение в себе ценных жизнен-

ных содержаний из непосредственного, самодовлеющего процесса самой жизни является основанием коренного и типичного для Гете неприятия им всякого рационализма, подлинная направленность которого заключается как раз в обратном, т.е. в том, чтобы выводить жизнь из ее содержаний, лишь из них черпать ее силу и право, — ведь рационализм не доверяет жизни. Глубокое доверие к жизни, которое во всем проявляется у Гете, есть лишь выражение этой основной формулы жизни гения.

Несомненно, он был «человеком дела», как немногие из всех когда-либо существовавших людей. Но это было всецело заложено в его природе и полностью уживалось с тем, что в его творчестве ему было чуждо столь обычное для «делового» человека телеологическое соображение: что из этого выйдет? Тридцати семи лет он говорит, что готов «посвятить всю свою жизнь созерцанию вещей, ...ни мало не заботясь о том, чего я добьюсь и каков мой удел». Это-то и указывает на человека, чья жизнь есть развитие из внутреннего центра, определяемое лишь собственными силами и необходимостями, и для которой готовое произведение — лишь сам собой возникший продукт, а не цель, которая определяла бы собою делание. Это остается для него существенной формой жизни даже тогда, когда субъективность юноши и его направленность на совершенствование личного бытия давно уступили место сугубо объективистскому жизнесозерцанию, направленному на знание и обработку *вещей*. Собственный жизненный процесс пребывал для него в некоей внутренней, инстинктивной незыблемости, как бы по ту сторону противоположения субъекта и объекта, и он мог отдаваться ему столь просто и с такой самодостаточной непосредственностью только потому, что его бытие несло в себе убеждение, что он тем самым порождает объективно правильное и ценное. Это бытие больше всего соответствовало лейбницевской монаде: совершенное зеркало мира, которое, однако, свои образы рождает из развития собственных сил. Созная иерархию и согласованность этих элементов, он пишет Шиллеру о «Мейстере»: «Бесконечно ценно мне ваше свидетельство того, что я, творя в целом то, что согласно с моей *природой*, творил и здесь согласно природе *произведения*. Это единство жизни и идеи лежит в основе и следующей мысли: «Моя идея совершенства никогда не была ни на одной из ступеней моей жизни и моего развития многим больше того, что я был в силах сделать на каждой из них». Конечно, не таково обычное представление об идеалистическом поэте, который вечно должен тянуться за абсолютно высоким и вечно недостижимым. Зато это чрезвычайно метко выражает то, что здесь содер-

жание жизни получает свою идеальность от самого характера ее процесса, а не от чего-либо вне ее, как бы ценно оно ни было. Поэтому всюду, где Гете указывает на принципиальную пропасть между произведением и тем, чем оно должно было быть, пропасть эта зияет не между произведением и его «идеей», а между ним и той внутренней жизнью, которая хочет себя выразить вместе с ним: «Вертер и все это отродье — детский лепет и побрякушки по сравнению с внутренним свидетельством моей души». Ему была совершенно чужда целесообразность, которой гордятся «деловые» люди и при которой жизненный процесс есть притяжение по направлению к цели, а не вырастание из корня, и, конечно, это относится в конечном счете к тем основным мотивам, из которых он и по отношению к природе избегал всякого телеологического рассмотрения. Когда он говорит про природу, что она «слишком велика, чтобы искать цели, и она к тому же в этом не нуждается», то это относится в еще большей степени к нему самому. Точно так же и творения его были не целью его работы в обычном смысле, а скорее ее результатом — причем все это, конечно, должно быть понято принципиально и сверх-единично. Однако многие черты, которыми он сам характеризует свою сущность, могут быть всецело включены в его жизненный поток лишь через эту направленность. Таково часто повторяемое им замечание, что из всех пороков, от многих из которых он по своей природе отнюдь не был застрахован, одна зависть для него абсолютно немыслима. Действительно, всякий, кто смотрит лишь на произведение и из него черпает двигательную силу своей деятельности, тот легко завидует, потому что его произведение естественно становится в ряд с другими, что влечет за собой сравнение. Но тот, для кого деятельное развитие собственных сил является самоцелью, тем самым стоит уже вне сравнения: в нем нет точки приложения для зависти, так как для него его «произведение» (в данном случае — объект возможной зависти) — не более чем, если можно так выразиться, акциденция активного существования. Поэтому для Гете мало что значило признание, которое исходит из произведения, раз свою награду он находил в самом творчестве, а не в творении, — чистейший пример той Спинозовской *beatitudo*, которая — не *virtutis praemium*, но — *virtus ipsa est**. Вот почему для него явно неприятны всякие сравнения личностей, основанные на различии в ценности их произведений. Поэтому же он столь энергично отклоняет сравнение

* *Beatitudo non est virtutis praemium, sea ipsa virtus (лат.): Блаженство не есть награда за добродетель, но сама добродетель (Спиноза, Этика, V, 42).*

себя с Шиллером и, сопоставляя себя с Шекспиром, он не произведения его ставит выше своих (что, впрочем, он, конечно, сделал бы, приняв объективную точку зрения), но говорит о *природе* Шекспира и о том, что Шекспир – «существо высшего порядка, которого следует почитать». Но наиболее чистым феноменом этой решающей жизненной интенции являются его странные высказывания о профессии и любительстве, если только их правильно понять. «Главное, ничего не делать профессионально, это мне претит», – говорит он почти что шестидесяти лет. «Все, что я могу, я хочу делать играя, чтобы пришлось, как придется, и до тех пор, пока к этому не пропала охота. Так играл я в своей юности, бессознательно: так я буду продолжать сознательно и всю мою жизнь». Уже в последний год своей жизни осуждает он поэтическое произведение за то, что в нем «нет настоящей легкости, оно имеет вид вымученности».

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

Нет, казалось бы, ничего парадоксальнее такой установки на любительство и игру у человека, который со страстной ненавистью преследует дилетантизм и постоянно подчеркивает, как он всю жизнь в поте лица работал, не пользовался отдыхом, на который всякий имеет право; как для него, например, в течение его пятидесятилетних геологических изысканий не существовало ничего непреодолимого: ни слишком высокой горы, ни слишком глубокой шахты, ни слишком низкой подземной галереи. На точке пересечения этих противоречивых признаний должна быть уловлена сущность Гете. Его отвращение к профессии и «цеху» отнюдь не является крайним индивидуализмом (ведь он, наоборот, настаивает на совместности работы и жалуется на «монологизм» исследователей). Это отвращение относится на самом деле к определяемости жизненной работы фиксированным и идеально предсуществующим содержанием. Любительство и игра означают не что иное, как то, что жизненные энергии должны реализовать себя в полной независимости

* 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. с нем. Б.В.Шапошникова)

от таких внешних определений, которые (как бы ценны они ни были сами по себе) могут навязывать жизни в качестве директивы нечто принципиально ей чуждое. Мало того, он даже отделяет предметный результат как несущественное от породившего его жизненного процесса: «Человек получает значение, — говорит он, — не столько в силу того, что он оставляет после себя, а поскольку он действует, и наслаждается, и побуждает действовать и наслаждаться». И еще монументальнее: «Очевидно, что в жизни все дело — в жизни, а не в ее результате». По Шиллеру, человек лишь тогда цельный человек, когда он играет, т.е. лишь в игре как формальном принципе человек слагает с себя все то, чем предмет как таковой его детерминирует; это лишь изживание энергий его существа; его уже больше не гнетет тяжкая чужеродность предметных порядков, но достижения его определяются исключительно его хотением и силой. Такая игра, однако, не исключает крайнего напряжения, даже крайней опасности. Итак, в этом смысле непрерывная, упорная работа Гете была игрой. Глубокая серьезность его делания, отдача себя предмету, преодоление постоянных препятствий — все это присуще самому его жизненному процессу, каким он развивается, возвращенный соками собственных корней. Все те многообразные трудности, которые налагаются на большинство людей порядком вещей, противостоящим и гетерогенным их подлинной жизни, у Гете относятся к само собой разумеющейся глубине его жизни. Подобно этому и завершение произведения, которое достигается большинством людей лишь ценой самоотречения и под руководством регулятивов, внедряемых в их жизни извне, было для него само собой разумеющимся и не нуждающимся в антиципации плодонесением, результатом некоего процесса созревания, совершенство которого определяло и совершенство плода.

Этим объясняется и огромное количество сделанного им, что, однако, если я не ошибаюсь, никогда не давало ему повода жаловаться на переутомление от работы, хотя он принципиально отнюдь не утаивал таких относительно внешних страданий. Благодаря тому что он ставил себе свои задачи исходя из внутренней необходимости своего развития, у него всегда были налицо соответствующие силы, и, наоборот, он мог себе ставить задачу для каждой свободной силы. У современного человека столь ненавистный Гете «профессионализм» постоянно отрывает задачу от направленности сил. Возрастающее объективирование жизни требует от нас достижений, степень и последовательность которых обладают собственной, лежащей за пределами субъекта логикой, что требует от жизни тяже-

лой, субъективно нецелесообразной затраты сил. Понятно чувство современного человека: когда он не поработал чрезмерно, ему кажется, будто он поработал недостаточно, – в действительности он в данном случае субъективно работает слишком много, потому что принужден заполнять пробелы своей спонтанности сознательным напряжением, чтобы удовлетворять требованиям объекта, нередко ориентированным в совершенно ином направлении, в то время как, с другой стороны, многие его возможности и силы не находят себе применения. Тот факт, что жизненная интенция стольких современных людей представляет собой неограниченное сращение рационалистической, даже бюрократической регулированности с анархической бесформенностью, в глубочайших своих основах имеет объяснение в указанном раздвоении субъективной и объективной обусловленности делания, тогда как Гете в силу их единства совершал «играя» непрерывную, интенсивнейшую работу.

Однако действительность, конечно, никогда не протекает в абсолютности и отчетливости того схематизма, с помощью которого нам приходится рассматривать личность как осуществление идеи. Это осуществление, которое даже в самых совершенных представителях дано как приближение и обетование, должно трактоваться как осуществленное до конца только в пределах той своеобразной переработки, которой подвергается человек в идейном ряду. Ведь в этом ряду важно не «больше или меньше», а качественное определение, понятие вообще. В нашем случае этот общий характер воплощается в таких проявлениях гетевского творчества, которые, казалось бы, всецело разрывают утверждаемую нами гармонию обоих рядов. Гете оставил после себя большое число бесспорно малоценных произведений: художественных – определенно эстетически слабых, теоретических – поразительной плоскости и фальшивости. Но так их можно оценивать только в пределах шкалы чистых содержаний. Наряду с этим мы переживаем их как необходимые точки на пути развития, в целом неизмеримо ценного, как остановки и привалы, как обходные тропинки пустынной местности, как странности, таинственным образом связанные с действительными (не содержательно логическими) условиями целого. Их витальная, внутренняя сторона имеет совершенно иной смысл, чем их объективация, включенная в соответственные предметные ряды. Можно вообще отметить, что большие художники часто оставляют нам такие слабые произведения, каких не встретишь у средних эпигонов. Последние творят из данного, так или иначе ценного понятия, которое в качестве образца и критерия всегда для них незыблемо. Но у того,

кто в своем своеобразии творит из последних и подлиннейших истоков жизни, его создания всегда подвержены всем колебаниям жизни; хотя в его творчестве идея и идентична жизненному процессу (в то время как у других она лишь привходит в него), зато она обречена на следование за жизнью через все ее падения и неминуемые слабости. Как раз то, что делает творение Гете столь несравненным — что оно в каждом моменте есть непосредственная пульсация его жизни, — делает его во многих из этих моментов слабее произведения второстепенного художника, которое регулируется нормой, стоящей вне жизни. Тем самым мы уже имеем здесь дело с объективным смыслом, присущим этим произведениям и высказываниям помимо простого факта их мгновенной душевной порожденности; в пределах бытия Гете, в пределах того порядка, который объективно нормируется категорией «Гете», они столь же уместны и узаконены, как «Тассо» и «Избирательное сродство», — в пределах тех порядков, которые нормируются объективными категориями эстетики. Это отнюдь не обязательно для всех проявлений всякого индивидуума: ведь множество людей в этом отношении являют своеобразную «безответственность». Мы совершаем многие акты, за которые как их несомненные субъекты несем полную внешнюю ответственность, но по отношению к ним мы все же ощущаем, что они, по крайней мере частично, питаются из источников, которые не вытекают из нас, а лишь через нас протекают: из социального принуждения, из традиций, из физических условий. Такие акты по их *terminus a quo** принадлежат не нам, исходят не только от нас. Но существует ряд других актов нашего рассудка и нашей воли, которые, может быть, целиком проистекают из нас, но не включаются в развитие и в связанный образ нашей личности, они вроде бы случайно и разрозненно расположены в душевном пространстве, окружающем наше подлинное «я», — это не их *terminus ad quem*** , они не направлены на нас. Даже если бы эти акты полноценно и значительно входили в какой-нибудь объективный порядок, лежащий вне нас и содействовали его построению, для порядка и смысла нашего «я» они материалом не служат. Ведь и наше «я» — в конце концов, объективное образование, и то, что в нашей душе возникает лишь как эмпирический факт, может проскользнуть мимо этого образования и остаться столь же бездейственным по отношению к его построению

* Исходный пункт (лат.).

** Конечный пункт (лат.).

нию, к постепенному наглядному раскрытию его смысла, как и по отношению к научной, художественной или социальной системе ценностей. Но они могут, как уже указано, иметь значимость и для таковых, не привнося при этом ничего к идее и строению нашего «я» как единой ценностной связи. Здесь встает вопрос об особой категории значимостей наших актов, оценка которых отнюдь не может быть выводима из того, что они, будучи измерены по ценностным шкалам, объективным в обычном смысле, окажутся умными или глупыми, достаточными или слабыми, добрыми или злыми. Случайность отношения, существующего между нашими актами (как только душевными фактами и ими же как ценностями в пределах предметных рядов), простирается, таким образом, и на отношение между душевным фактом и тем значением, какое имеет его содержание для построения нас самих как объективной личности, как замкнутого жизнеобразования. Обе эти случайности как раз в жизни Гете и кажутся преодоленными более, чем в чьей-либо другой. Там, где проявления его внутренней жизни недостает предметной значимости в интеллектуальном, эстетическом, пожалуй, даже моральном смысле, это возмещается их значимостью для смысла, необходимости, тотальности его личности, которая все же есть объективная идея и образование. На этом зиждется – с первой точки зрения столь уязвимое – право сохранять и оценивать все неудачное, предметно непонятное, видимо случайное в его проявлениях в качестве чего-то ценного и руководимого идеей. Его образ являет, возможно, больше, чем какая-либо другая историческая личность, столь высокую степень *культурированности* именно тем, что все объективное, что он творил, входило в его целое.

Отсюда явствует, что исключительность гетевского существования – по масштабу – заключается в следующем: содержания его деятельности в каждом пункте образуют нечто целостное, все равно, рассматривать ли их со стороны жизненного процесса как естественные его результаты или со стороны идеального порядка, под который они могут быть подведены как предметные содержания, образованные согласно нормам этого порядка, независимо от своей жизненно-личной опосредствованности. Натура, следующая исключительно собственному закону, не могла не пересекаться с законами вещей под самыми случайными углами. Вероятность конфликта была неминуема, и тем невероятнее были счастье и чудо гармонии или тем невероятнее было счастье от сознания, что это было не *чудом*. Гете однажды говорит об этом в начале своего итальянского путешествия с полной и совершенной отчетливостью: «Мне даже страш-

но, сколько на меня напирает извне того, от чего я не могу защититься — и *все-таки все развивается изнутри*». Когда обе эти функции духовных содержаний раздельны по ценности и смыслу своей интенции, то создания их легко могут показаться чем-то неорганическим, даже механическим, поскольку они возникают из принципа, противоположного жизни, и представляются скорее чем-то составленным из готовых частей, чем живым, естественно выросшим образованием. Сам Гете живо ощущал эту разницу: «Что значит, что поэты и все настоящие художники должны родиться таковыми? Их внутренняя продуцирующая сила должна добровольно, без преднамеренности и желания, как живая, проявлять те отражения, те «идолы», которые остались в глазу, памяти и воображении; они должны распускаться, расти, растягиваться и сжиматься, чтобы из мимолетных призраков стать истинно предметными существами. Чем больше дарование, тем решительнее образуется с самого же начала образ, подлежащий продуцированию. Взгляните на Рафаэля, Микеланджело, где строгий абрис сразу отделяет от фона и телесно схватывает изображаемое. Наоборот, позднейших, хотя бы и отличных художников, можно всегда поймать на чем-то вроде нащупывания. Они часто как будто предварительно стараются, путем легких, но безразличных штрихов, нанести на бумагу те элементы, из которых потом сложатся голова и волосы, фигура и одежда». Этим Гете отлично характеризует отсутствие того единства, в котором элементы образования лишаются своей отдельности в пользу изнутри брызжущей созидательности. Тот, кто нащупывает, образуется ли предмет из набросков или нет, получается ли из них постепенно образ, тот ждет произведения от внешнего, хотя бы идеального распорядка. Такое произведение не будет в том же смысле и в той же мере его созданием, в какой создание подлинного творца строится в нем по закону и самоответственными силами внутреннего порядка. Вообще, для натуры Гете, которая таинственнее и в то же время яснее, чем у других людей, связана с объективностью вещей, типично, что ее физически-чувственные своеобразия непосредственно даны нам как символы ее высших духовных достижений. Таким образом, его жизненная формула может быть выражена следующим образом: ему достаточно было предоставить свои энергии самим себе, чтобы создалось нечто адекватное объективно-идеальной норме и предопределяющее все дальнейшие формы в сфере чувственного. Иоханес Мюллер как-то рассказывал о редкой способности некоторых людей видеть перед засыпанием совершенно отчетливые и пластические образы предметов при закрытых глазах. «Я заявил,

что сам отнюдь не мог ни вызвать, ни изменить эти образы и что в себе я не находил следа симметрического и растительного развития. Гете же мог произвольно задавать тему, и за этим следовало преобразование, видимо, *не произвольно, но закономерно и симметрично*».

Все это обнаруживает метафизическое единство душевного и предметного ряда, но переживается естественно в первом из них. Но такова была сила переживания Гете, что *предмет* его был ему, в конце концов, безразличен. Конечно, не так, как если бы трактуемый предмет не обладал для него значительностью высшей и священной, но в том смысле, что ему, в сущности, было все равно, на какой предмет обращалась его деятельность. Тот, кто уверен в своем жизненном единении с идеей вещей, для того любое содержание его деятельности эквивалентно всякому другому, так как самое глубинное и существенное безошибочно осуществляется в любом из них: выражение бытия реализуется в изживании «я». Поэтому-то он и мог говорить Эккерману: «Я на всю свою деятельность и достижения всегда смотрел символически, и мне было в конечном счете довольно безразлично, что делать – горшки или блюда». Но в каком смысле символично? *Что* символизируется его деятельностью и достижениями? Конечно, последний, невыразимый смысл вещей, но также и лично-интимнейшее, чистая динамика его жизни. Произведение как осуществленное конкретное содержание есть лишь знак этой глубочайшей оживленности, ее ритма и ее судьбы. Одно выражение в «Вертере» может, благодаря своеобразному совпадению в выражениях с только что приведенной цитатой, подтвердить наше толкование, несмотря на разделяющий их полувековой промежуток: «Моя мать хотела бы меня видеть активным. Разве я и теперь не активен, и *разве, в сущности, не все равно, считаю ли я горох или чечевицу?* Человек, который из-за других, *не в силу собственной потребности*, изводится ради денег, почета или еще чего-либо, – всегда глупец».

А между тем каждому человеческому творению свойственна эта двойственная определимость: то, что нам дано как наше создание, может, с одной стороны, значить подобие высших, смутно ощущаемых ценностей и их связей и в этом находить собственную сущность и оправдание; с другой стороны, оно есть знак и доказательство внутренней жизни, правда, может быть, не более того, как когда мы непрерывность бега отмечаем точками, которыми как будто пригвождаем соответственную степень его продвижения, или как море отлагает на берегу свою пену – порождение и свидетельство его

волн, чью форму и силу оно снова вбирает в себя. Но оба эти направления, в силу которых содержание нашего делания символично, в действительности не могут быть приложены равномерно к любому из них. Обычно одно атрофировано в пользу другого, и даже тот, кто рассматривает свою деятельность и свои достижения как символические в обоих направлениях, по большей части ощущает их неравномерными, разнораспределенными и количественно не гармонизирующими друг с другом. Правда, и в этом смысле исключительность Гете определяется лишь количественным преимуществом. Он обладает той символикой, которой окружено и несомненно всякое создание человека, но в более совершенном и обнаруженном виде, чем это удастся другим, потому что в его бытии и делании обе стороны, обычно кажущиеся случайными друг по отношению к другу, вырастают в некоей необходимой пропорции и внутреннем единстве.

То, что творчество, согласно собственному закону и позыву, является у Гете такое совершеннейшее соответствие с мифом, коренится в последних метафизических свойствах его натуры; но в пределах слоев, доступных рассмотрению, это выражается в невероятной силе *ассимиляции* его существа по отношению ко всему данному. Эта творческая сила, непрерывно рождавшаяся из целостного источника личности, столь же непрерывно питалась из источника окружающей его действительности. Его духовность должна была иметь некоторую аналогию со способностями совершенно здорового физического организма: до конца использовать питание, без задержки выделять непригодное, а сохраненное настолько естественно включать в жизненный круговорот, как если бы продукт питания и самый организм являлись изначальным живым единством. Поэтому в нем вполне совмещаются такие, например, полярности, как то, что он, с одной стороны, с большой решительностью выбрасывал из жизни те вещи и идеи, из которых он извлек сродственное себе («Стоит мне что-нибудь однажды выговорить до конца, — пишет он Шиллеру, — чтобы я надолго с этим покончил»), а с другой — признавал, что все его творчество есть лишь прохождение вещей через его дух, их вхождение в его форму. В этой глубине коренится его известное суждение о своих стихотворениях, что все они — стихотворения на случай, что они навязаны действительностью и в нее уходят корнями, что он не признает стихотворений, взятых с потолка. В эккермановском пересказе, положение это звучит несколько филистерски и не так уж глубоко. Но все же оно открывает соразмерность между действительностью и продуктивной жизнью Гете: переживание мира переходит в творчество без затраты энергии, одно

связано с другим, как вдох и выдох, по излюбленному сравнению Гете. У таких счастливых натур божественный творческий процесс словно обратился: творческая сила божества переходит в мир так же, как у этих людей мир переходит в творческую силу. Поскольку он при здоровье и инстинктивной уверенности своих органов воспринимал лишь то, что было ему соразмерно из внешнего и, как это ни парадоксально звучит, из внутреннего переживания, поскольку приятие и творчество тотчас же становились единством его жизненного процесса, его созидательность, естественно, казалась ему обусловленной переживанием действительности. «Я писал любовные стихотворения, – признавался он, – только когда я *любил*». Единство действительности и духовной деятельности заставляло его находить основания для этой обусловленности в том, что дух содержится в действительности и достаточно его оттуда извлечь. Из многого, относящегося к этому, я цитирую лишь особенно показательное: «Использование переживаний всегда было для меня главным; сочинительство из ничего никогда не было моим делом, я *всегда считал мир гениальнее моего гения*». Только благодаря лежащему в основе всего этого чувству единства нам понятны и прямо противоположные высказывания, которые в действительности имеют в виду то же единство, но с другой стороны и в которых Гете только переставляет акцент. Но ведь это и было возможным для него благодаря тому, что он не сомневался в нем как единстве: «Искусство, как оно проявляется у совершенного художника, создает столь могучую, живую форму, что оно облагораживает и преобразует всякий материал. Мало того, благородный субстрат мешает хорошему художнику, потому что он связывает его по рукам и ограничивает свободу, которой тот хочет вволю насладиться как творец и индивидуум».

Итак, Гете не потворствует натуралистической теории модели, которая находится в столь близком и сомнительном соседстве с теорией переживания. Думать, что понимание художественного образа выигрывает от ссылки на модель, – крупнейшая ошибка, так как модель в лучшем случае есть лишь один из тысячи могущих быть выделенными элементов опыта, вошедших в тот материал, из которого возник образ; эти элементы, даже если их можно было бы все перечислить, никакого отношения все-таки не имели бы к художественному оформлению как такому, ради которого они привлекаются. Выкапывание модели как дохудожественной данности выделяет именно то, что вообще не имеет ничего общего с художественным произведением, которое подлежит рассмотрению именно как *художественное* произведение. Эта преувеличенная оценка модели,

проходящая через все научные и популярные толкования искусства, не случайна. Она возникает из механически-математизирующего мирозерцания, полагающего, что оно поняло действительность тогда и лишь тогда, когда разложило ее на уравнения. Художественное произведение кажется «объясненным», когда в реальной действительности найдено то, что, по-видимому, равняется ему, – и к этому культу уравнения присоединяется еще его предельно грубое понимание: будто между *причиной* и *следствием* существует равенство. Переоценка модели как принцип объяснения произведения искусства – в конце концов, не что иное, как теория среды, со всей ее грубостью и поверхностностью. В этом случае внутренняя продуктивность постигается или, вернее, заменяется чем-то приходящим извне и механически переносимым на это внутреннее, для которого внешнее в лучшем случае может явиться лишь поводом к самодетальности, т.е. к некоему оформлению, всецело гетерогенному этим приходящим элементам.

Современные попытки найти источник художественного произведения в «переживании» означают отнюдь не отказ от генезиса из среды и модели, но лишь субъективистическое его утончение. Ведь от переживания также нет непосредственного перехода к художественной спонтанности. По отношению к ней и переживание есть нечто внешнее, хотя и то, и другое разыгрывается в пределах «я». Эта слишком общая концепция требует значительно более определенной и жизненной формулировки, чтобы закрепить за генетическим пониманием художественного произведения из внешней данности и из переживания то право, какое за ним признает Гете.

Возможная связь между внешней данностью и переживанием заключается в том, что жизненный процесс при постоянстве своего характера, интенции и ритма является действительной общей предпосылкой и оформлением как для переживания, так и для творчества. Существует, быть может, наиболее общая (для каждого индивидуума различная), не укладывающаяся в понятие сущностная формула, по которой строится душевная жизнь индивидуума как в меру вбирания мира в «я» – в переживании, так и в меру исхождения «я» в мир – в творчестве. Гете, по-видимому, очень рано заметил, что подобный типичный закон индивидуальной жизни управляет всей совокупностью ее феноменов. Он пишет в 1780 г. в своем дневнике: «Я должен более точно проследить круг добрых и злых дней, который обращается во мне, страсти, привязанность, влечение делать то или иное. Замысел, выполнение, строй – все сменяется и соблюдает правильный круг, то же и ясность духа, смутность,

сила, эластичность, слабость, непринужденность, чувственное влечение». Поскольку в этой основной подвижности сущности уже заложено преобладание спонтанности и художественно-образующего, постольку и переживание изначально и по характеру, и по тому, как оно переживается, несет в себе черты созидательности и художественных ценностей. Там, где питающие соки личности, ассимилирующие действительность и преобразующие ее в переживания, окрашены художественно, там переживания являются уже наполовину художественным продуктом, и его принципиальная чуждость художественному произведению тем самым отпадает. Это так или иначе происходит в каждой истинно артистической душе и в свою очередь служит причиной тому, что столько художников, обладающих величайшей стилизующей силой и мощью в переработке действительности, искренне убеждены, что они создают не более чем добросовестные снимки с воспринимаемой природы и непосредственно пережитого. Обыкновенный человек переживает мир, т.е. перерабатывает объективные события в нечто субъективное, — с помощью категорий, целесообразных для практического действия. Он создает орудия, посредством которых из совокупности бытия вырезает и складывает то, что для него является миром: последняя формула сущностного единства как целого окрашена как практически. Этот тип человека составляет огромное большинство, но и многие иначе ориентированные в большей части своих интересов и необходимостей стоят на той же почве практического существования, почему мы и называем действительностью как таковой картину мира, пережитую в этой форме. Но на самом деле это только одна из действительностей, это лишь переживание, оформляемое теми категориями, которые вытекают из средней практической заинтересованности. Так, например, религиозный человек видит перед собою совершенно другую «действительность», потому что, согласно формуле его сущностного единства, он переживает влияние объектов так, что они становятся для него местом и подтверждением его религиозных содержаний; он не может переживать их иначе потому, что они делаются его переживаниями лишь благодаря их первоначальной оформленности религиозными категориями. Как верующий, пользуясь грубым примером, всюду видит «перст Божий», потому что зрение его так априорно распределяет вещи, что они для него включаются в божественный план мира и дают возможные доказательства такового, так и художник *видит* вещи мира как уже возможные произведения искусства. Эти вещи мира делаются для него *переживанием* с помощью тех же категорий, которые при ак-

тивном и самодовлеющем функционировании создают произведения искусства.

Но художник – не только художник. Его жизнь как целое проникнута в бесконечных количественных градациях намеченной выше художнической формой переживаний. Единство индивидуального целого по своей природе, естественно, никогда не совпадает с чистым понятием художественного, как и религиозного или практического. Живая действительность на самом деле проходит через эти замкнутые и исключают друг друга понятия, касаясь их неравномерно и по-разному, и даже там, где ядро ее фиксируется на одном из них, периферию ее в разной мере все же можно распределить между другими. Тот факт, что для Гете переживание и произведение искусства были в столь безусловно тесной связи и что он, как это ни странно, провозглашал в поэзии описательный натурализм чистой воды, вытекает просто из той высокой степени, в какой основная художественная форма пронизывала события его жизни. До известного предела это, как уже указано, присуще каждому настоящему художнику, чем он и отличается от тех, кто только «делает» искусство. Ведь последние подводят художественную форму, так или иначе данную, к содержанию, первоначально пережитому по совершенно другим категориям, и механически формируют это содержание согласно данной форме, тогда как художественная организация первых дает возможность внутреннего целостного роста произведения. У Гете этот процесс совершался с такой само собой разумеющейся непосредственностью и суверенной обособленностью от категорий других направлений, а главное – захватывал всю обширную совокупность крайне дифференцированного бытия, как это не встречается нигде. Даже отдача себя познанию и чистой науке не была в состоянии нарушить могущество его художественных категорий над картиной мира и над его переживаниями. Все его своеобразные утверждения реализма в искусстве суть не что иное, как объективации этого свойства его сущности. Он был, может быть, величайшей художественной натурой в функциональном смысле. Конечно, трудно было бы опровергнуть того, кто по отношению к отдельным его произведениям стал бы утверждать, что ни одно из них не может сравниться по мощи и совершенству с «Орестеей» или «Лиром», с гробницами Медичи и религиозными картинами Рембрандта, с H-moll'ной мессой Баха или девятиой симфонией.

Но ни у одного другого художника организующая сила искусства не пронизывала собой единства личности с такой глубиной, широтой и властностью и притом настолько, что весь обширный

круг его мира и переживаний благодаря этой силе созерцался в потенциальных произведениях искусства. Когда Гете думал, что произведения его выражают только данную реальность, то это было лишь теоретическим выражением того, что внутренняя динамика, благодаря которой представления и жизнь делались его представлениями и его жизнью, была художественной априорностью. Его творчество есть только наглядное проявление того, что уже было оформлено его жизненным процессом при восприятии жизненных содержаний. Быть может, это величайший пример того, как мы, не только познавая и наслаждаясь, но и творя, берем из жизни лишь то, что сами в нее вложили. Творчество Гете казалось ему неотделимым от его переживаний, ибо его переживание было уже творчеством.

Глава вторая

ИСТИНА

Мировоззрение Гете всецело проникнуто тем, что теоретические убеждения индивидуума находятся в безусловной зависимости от его свойств и от направления его бытия. Старое допущение, что человек поступает согласно всему своему бытию, расширяется здесь вплоть до утверждения, что и познание определяется тем же. Обыкновенное научное мнение признает для каждого объекта одну-единственную и, можно сказать, идеально предсуществующую истину, которая должна быть найдена единичным духом. То, что он продуцирует из себя, есть, таким образом, лишь душевная энергия, лишь функция, с помощью которой содержание истины осуществляется для сознания. Конечно, и это содержание не вливается в субъект извне, и конечно, оно каким-то образом порождается им же; отношение этого порождения к данности или к простому нахождению истины объясняется теорией знания и метафизикой в самых разнообразных гипотезах. Однако всем им одинаково свойственно утверждать по отношению к каждому объекту некую единую истину и полную независимость ее от каких бы то ни было своеобразий субъектов. А так как единственный по своему существу, спонтанный момент познания, т.е. момент психического, динамического, является только носителем представления истины, но отнюдь не изменяет его как истинное, то и эта спонтанность во всех тех случаях, когда действительно познается истина, столь же не индивидуальна, столь же безотносительна к своеобразию того или иного познающего

субъекта, как и само объективное содержание. Поскольку мы познаем истинное, мы все равны и лишь в неограниченных возможностях ошибок проявляется и складывается разнообразие наших индивидуальностей. Для этого типичного понимания сущности познания самый его процесс как жизнь индивидуальной души не существует, раз подлинность и истинность представления определяется лишь содержанием и его объективной качественностью.

Все противоположное этому принципу, что содержится в понятии познания Гете, потенциально заключено в известной строке: лишь плодотворное – истинно. Истине, исключительно в себе самой сосредоточенной и состоящей из отношений реальных и идеальных содержания, из которых слагается общепринятый идеал знаний, Гете постоянно противопоставляет в целом ряду изречений, впрочем, без всякой полемики и словно не замечая фундаментального отличия, свое иное понятие истины: истинной для человека является та мысль, которая ему полезна. «Я заметил, – писал он в глубокой старости, – что я считаю за истину ту мысль, которая для меня плодотворна, которая примыкает ко всему моему мышлению и которая двигает меня вперед. А так как не только возможно, но и естественно, что такая мысль не сможет примкнуть к образу мысли другого человека, не может двинуть его вперед, пожалуй, даже задержит его, то он и найдет ее ложной». Единственность истины, ее независимость от индивидуальной представленности не может быть более энергично оспариваема. Существует столько же различных истин, сколько и индивидуально различных возможностей быть продвинутым вперед с помощью мышления. Все это на первый взгляд дает самым грубым формам прагматизма право ссылаться на Гете; что между тем чрезвычайно маловероятно ввиду основного направления его мирозозерцания.

Уясним себе сначала, что называет он той «плодотворностью» представления, которая придает ему качество истинности. Современные телеологические учения о познании основываются на том, что правильное представление об окружающем нас мире приводит к целесообразной и полезной деятельности; тем самым всеобщее приспособление органической жизни в целом создает наше правильное представление о вещах. Иногда эти учения превращают синтетическое отношение между истинным и полезным в аналитическое: истинным представлением о вещах мы называем такое представление, руководясь которым мы поступаем целесообразно. В обоих случаях интеллектуальным основанием данного единичного поступка является содержание данного единичного представления.

Так, например, мы можем схватить какой-либо предмет, находящийся в пространстве, лишь тогда, когда правильно оценим расстояние до него; или мы можем подчинить человека нашим целям лишь тогда, когда мы обладаем правильным представлением о его душевном складе. Во всем этом теоретический образ вещей является принципиально отдельным от построенного на нем практического к нему отношения. Представляемый образ, все равно, как и зачем созданный, уже дан и становится интегрирующей предпосылкой нашей деятельности, протекающей с пользой в тех случаях, когда содержание представления связано определенным отношением с реальностью, с местом деятельности; если же это отношение меняется, то деятельность становится пагубной. Решающим при этом всегда остается то отношение, которое существует между содержанием представляемого образа и содержанием самой действительности, так как задачей представляемого образа является как раз создание связи между тем и другим, т.е. использование действительности в наших целях. Значит, здесь важно не то, чтобы человек имел данное представление как внутренний элемент своей жизни, а только то, чтобы оно оказалось подходящим средством и целесообразной предпосылкой создания для нашей направленной на отдельные моменты деятельности, желательной нам реакции мира на нас. Но что бы ни понималось под истиной и как бы ни определялась она в конечном счете практической потребностью, все же остается убеждение, что причина и содержание ее плодотворности заключаются в том, что она – истина и что реальное так или иначе доступно нашей деятельности в форме представления.

В своей противоположности такому пониманию отношения между истиной и полезностью вскрывается решающий смысл учения Гете. Ему важна не та сторона представления, которая обращена к объекту, и не то идеальное содержание истины, на совпадении или несовпадении с которой основывается плодотворность или пагубность наших поступков, а то значение, которое само *бытие представления в нашем сознании* имеет для нашей жизни. Прагматизм же тем, что он направлен на использование мира через его познание, связывает критерий истинности этого познания с теми реальными воздействиями вещей на человека, для которых представления суть лишь посредствующие звенья. Такое утилитарное отношение между вещью и жизнью, в которое представление лишь временно вдвигается как посредствующее между ними начало, не имеет с точкой зрения Гете ничего общего: Гете важно не то, что данное представление *как посредствующее* вносит в жизнь, его интересует

представление как *элемент самой жизни* в меру его плодотворности или вреда для целостности данной жизни. Выражая ту же мысль с теоретической остротой, в чем Гете не видел для себя никакой необходимости, нужно сказать: для наличных телеологических понятий истины, в особенности же для прагматизма, важно содержание представления, полезность которого и делает данное представление истинным, для Гете же важен процесс самого представления, та живая функция, которую оно выполняет в общей связи душевного развития. Если мышление этого представления является для человека плодотворным, если оно включается в целостный и единый смысл его внутреннего бытия, а энергия, развиваемая им в сфере этого бытия, становится моментом его развития, тогда содержание этого динамически и лично значительного представления следует назвать истинным. Достаточно охватить эту мысль во всей ее широте и фундаментальности, чтобы из нее понять и то изречение Гете, которое на первый взгляд противоречит всем остальным его утверждениям – плодотворного как истинного: «Человеческий дух по мере своего продвижения вперед все больше ощущает, насколько он обусловлен тем, что он, обретая, должен терять: *ибо как с истинным, так и ложным связаны необходимые условия бытия*». И это не единственное выражение, в котором он вскрывает глубокую интегрирующую необходимость ошибки для жизни как целого. Но не в смысле Кассандры, будто жизнь только ошибка, а знание – смерть. Речь идет на самом деле о столь высоко вознесенном и столь широко объемлющем понятии истинного, о том его абсолютном значении, которое одинаково включает и истинное, и ложное в смысле их относительной противоположности; хотелось бы назвать это «правильным», дабы точнее отметить разницу, логическое закрепление которой совершенно не интересовало Гете. В этом смысле ценность содержания представления измеряется жизнью, в целостность которой сам процесс представлений вплетается как носимое и несущее. Только здесь представление обретает последнюю инстанцию, по отношению к которой объект как сила, определяющая истинность и ложность мыслительных содержаний, есть низшая инстанция.

Это истинное или правильное в абсолютном (или абсолютности жизни принадлежащем) смысле всецело обладает той же логической и метафизической структурой, как и то «подходящее» (*das Passende*), которое Гете определяет в странном изречении, заимствованном из Гиппократов: «То, что положено людьми, то никак не подходит, все равно, правильно оно или неправильно, но то, что по-

ложено богами, то всегда уместно, правильно оно или неправильно». «Подходящее», «уместное» здесь нечто абсолютное, выходящее за пределы морального тем, что оно обнимает и подчиняет себе этическую относительность добра и зла. Совершенно такое же возвышение охватывающей ценности над относительным смыслом ее самой и ее противоположности содержится и в следующем выражении: «Никогда нельзя достигнуть совершенного созерцания чего-либо без постоянного одновременного рассмотрения нормального и ненормального в их взаимных колебаниях и воздействиях друг на друга». Для Гете существует высшее нормальное, обнимающее как нормальное, так и ненормальное. «Метаморфоза животных учит величайшей закономерности, включающей произвол и закон, преимущество и недостаток». «В органической жизни, – пишет он, – даже ненужное, мало того, даже вредное включается в необходимый круг бытия с тем, чтобы *действовать в направлении целого* и как существенное связующее средство разрозненных единичностей». Поэтому он предостерегает от употребления по отношению к растениям таких слов, как уродство и захирелость, в резком смысле, ибо «как правильное, так и неправильное оживлено *одним и тем же духом*». Подобно тому, как Гете мыслит здесь высшую «правильность», одинаково включающую в себя в качестве своих элементов и относительное правило, и отклонения от него, подобно тому, как его абсолютное понятие «природы» заключает в себе и свое относительное значение («даже самое неестественное естественно»), или подобно вышеупомянутому безусловно «подходящему», совершенно так же и истинное в смысле плодотворности своей для жизни включается в ее целое и становится тем необходимым условием бытия, которое одинаково возвышается и над истиной, и над ложью в их обыкновенном смысле. «Счастливая ограниченность юности, да и людей вообще: они могут считать себя совершенными в каждое мгновение своего существования, и им не важно, что истинно и что ложно, что высоко, что низко, но лишь то, что им соразмерно». В этих словах – несколько иной акцент настроения, а не метафизической значимости отношения между жизнью и противопоставленностью ее отдельных относительных ценностей.

Только так до конца понятно истинное как истинное – лишь в меру своей плодотворности. Здесь имеется в виду не та плодотворность, которая покоится в сфере только познания, где плодотворным представлением называется тогда, когда из его содержания могут развиваться другие содержания и когда оно логически-предметно побуждает к образованию новых, но та, так сказать, динамическая

плодотворность, с которой представления, нами уже рассматриваемые как жизнь, являются действительными в жизни их носителя. Эти представления в гетевском, т.е. витальном, смысле всегда истинны; они вообще не могут быть ложными, хотя их содержания как таковые, рассматриваемые со стороны объекта, могут быть истинными или ложными. Только благодаря этому приобретают смысл слова Гете: «Ошибки принадлежат библиотекам, истина же – человеческому духу», так как в том ином значении понятий и в библиотеках найдутся истины, а ошибки – и в человеческом духе. И вновь находит он особенные слова для выражения этого жизненного критерия, не совпадающего с теоретическим критерием истинности и ложности. «Исходя из этих двух понятий, – пишет он, – можно было бы присоединить к ним третье в более тонком смысле (*im zärteren Sinne*), а именно *своеобразия*. Ибо существуют определенные направления человечества, которые лучше всего выражаются этим обозначением; они *ложны извне, но истинны изнутри*, они то, что конституирует индивидуум; всеобщее ими специфицируется, и в самом причудливом все еще проглядывает немного рассудка, разума и доброжелательства, что нас и привлекает. Их можно представить себе как формы живого бытия и действия отдельных завершенных, ограниченных существ, индивидуумов или наций. Своеобразие само по себе пусть и не похвально, все же может быть терпимо, поскольку оно выражает род бытия, которого, пожалуй, нельзя не признать как обозначение одной из частей многообразия». Едва ли может быть показано совершеннее, как предносилось ему некое понятие истины, возвышающееся над теоретической противоположностью истинного и ложного, – та истина, в которой находит свое выражение способ бытия человека как человека вообще и как данного определенного человека.

Итак, истина есть в какой-то мере отношение между жизнью человека и тотальностью мира, в которую он включатся; она есть истина не ради ее логического и лишь логически проверяемого содержания (которое именно благодаря этому получает свое метафизическое обоснование), но потому, что мысль, подобно нашим физиологическим свойствам или нашему чувству, есть *бытие* человека, обладающее правильностью или неправильностью как реальным качеством, причиной или следствием всего его отношения к миру. «Когда я знаю мое отношение к самому себе и внешнему миру, я называю это истиной». Уже исходя из одного этого не может быть сомнения в том, что субъект, несущий и определяющий так понятую истину, есть *весь человек*, не его изолированная «*рассудочная*» спо-

собность, но его тотальность, которую он как раз и сплетен с тотальностью действительности.

Однако сила и критерий этого познания не сводимы и к чувственности. В этом смысле Гете был совершенно неверно понят теми, кто, основываясь на неточных и лишь а ротіогі* значащих выражениях и благодаря несколько поверхностному пониманию его артистичности, считали основной ошибкой его картины мира то, что принципы ее, например, прафеномены он сохранил, хотя и не без колебаний, также в пределах чувственной данности. Предметная критика этих принципов не входит в наше рассмотрение, но их определенность «чувственностью артистичности» есть недоразумение. Это потому, что такая чувственность, именно в отличие от чувственности рядового человека и от чувственности философской абстракции, изначально и в самой себе уже проникнута и рассудочными, и разумными силами, и нормированиями. Обозначение художника как «человека чувственности» имеет именно тот смысл, что в нем чувственность не так отделена от остального в человеке, как это обычно имеет место в теории и практике. Абстракция, чуждая художнику, касается не только того, что выделимо из жизни путем логической понятийности, но также и изолирования чувственного из целостного комплекса жизни. Все дело в том, что чувственность художника есть только канал, через который целостная жизнь выливается в продуктивность. Философу мышление понятиями, практику энергия действия оказывают ту же услугу: они позволяют бытию переходить в произведение. Гете бесчисленное множество раз это высказывал и намекал на это. «От только чувственного человека природа скрывает многое».

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

Как мог бы человек чувственности в том столь же абстрактном, как и тривиальном смысле этого слова говорить и притом в исповеди, чрезвычайно серьезно характеризующей всю его жизнь, о «господстве в нем презрения к мгновению». От юности до самой старо-

* Предпочтительно (лат.).

** А там доверяй своим чувствам, они не дадут тебе увидеть ложного, покуда рассудок твой держит тебя начеку (нем.).

сти вызывает в нем возмущение «учение о низших и высших душевных способностях».

«В человеческом духе так же, как и во вселенной нет ничего, что было бы наверху или внизу; все требует одинаковых прав на общее средоточие, которое как раз и обнаруживает свое тайное существование гармоничным соотношением всех частей к нему. Тот, кто не проникнут убеждением, что все проявления человеческого существа, чувственность и разум, воображение и рассудок — должны быть им развиты до решительного единства, *какая бы из этих способностей в нем ни преобладала*, тот постоянно будет мучиться в безрадостном ограничении».

Итак, не подлежит сомнению: познание и познавательные теории Гете не подвергаются никаким ограничениям от преобладания чувственности и непосредственного восприятия. Наоборот, чувственный «зрительный» характер его познания именно и означает то, что *целостность* человека должна входить как в восприятие мира, так и в его оформление в познании и творчестве. Чувственность художника не абстрактна, она является собственным именем этой целостности. Тем самым опровергается то мнимое глубокомыслие, которое из артистичности Гете и вытекающего из нее акцентирования лишь чувственно данного выводит те или иные недостатки его картины мира, ибо мы как раз пытались показать, что понятие познания в смысле Гете раскрывается лишь в отношении жизни вообще и мира вообще; если поэтому познание Гете выходит за пределы противоположения истинного и ложного в их раздельности, то насколько более оно должно подниматься над противоположением чувственности и рассудка!

Полученное истолкование простирает свои послышки и свои следствия по двум направлениям. Если Гете обозначает как абсолютно истинное то функционально правильное, плодотворно включенное в целостность жизни, которое возвышается над обычным отношением «истинно — ложно», то это должно иметь корни в более глубоких основаниях. Смысл истинного в его отношении к объекту, в сущности, и здесь не исключен; но это отношение, как бы минуя единичные доказуемости, вступает в пределы метафизического. Это отношение покоится на основном убеждении Гете, что внутренний путь личного духа по своему назначению тот же, что и путь естественной объективности, — не из случайного параллелизма или вторичного взаимоподчинения, но потому, что единство бытия порождает из себя и то, и другое или, точнее, потому, что и то, и другое — «природа» в самом широком и метафизическом смысле. Нет необхо-

димости в особых подтверждениях этого тем кругом изречений Гете, который сосредоточивается вокруг основной мысли: «разве ядро природы не в сердцах людей?». Правда, на отдельных кусках, вырезанных из духа и природы, гармония их не может быть показана; но если понять целостность жизни, как это было намечено, и если истина относится к совершенному процессу этой целостности, то она в то же время должна быть истиной и в отношении объекта, потому что субъект и объект как целые, как дети единого физического и метафизического бытия не могут распасться. Это убеждение было для Гете теорией только на втором плане; оно было характером и смыслом самого его существования, и даже та очевидность, с которой оно ложится в основу всего мира его мыслей – гораздо шире, чем это проявляется в его абстрактных изречениях, – часто делает его определения приблизительными и неточными, и это потому, что выражения, сами по себе означающие различное, в одинаковой степени являются для него сосудами этого единого всепроникающего принципа жизни. Благодаря тому, что выражаемое этим принципом единство владело им безусловно, было, в сущности, безразлично, с которой из сторон, гармонирующих в этом единстве, он его выражал. Если только плодотворное было для него истинным, то с тем же правом мог он говорить, что только истинное было для него плодотворным. И действительно, это звучит во всех выражениях, где он говорит, что истинное познание «имеет следствие». Его дух был в некотором роде живым воплощением этого принципа. Гете был настолько счастливо создан и был столь чистым зеркалом бытия, что для него – принципиально и в самом широком смысле – лишь истинное делалось плодотворным, из чего он, конечно, имел право заключать, что и плодотворное истинно. Поэтому реальность, отъединенная от субъективной жизни, не мыслилась ему как нечто объективное – и с другой стороны, постоянно в конце своей жизни указывая на субъективность как на болезнь века, он подразумевал субъективность, отделившуюся от этого единства, субъективность уже неплодотворную, которая благодаря этому не связана с истиной ни как порождающая ее, ни как порожденная ею. Оттого принципиально в себе центрирующая субъективность была для него, столь же принципиально, гнездом ошибок: так, например, та субъективность, которая «хочет показать свою проницательность» и которую он определенно порицает за то, что она именно *поэтому* радуется ошибкам. Но соответственно отвергает он то, что обычно называется объективностью и что стоит под тем же знаком, но направленным в обратную сторону: «Человек сам по себе, – пишет он в этом смыс-

ле, — является, поскольку он пользуется всеми своими здоровыми органами чувств, величайшим и точнейшим физическим прибором, какой может быть создан, и в том-то и заключается величайшее несчастье новейшей физики, что эксперимент отделен от человека и что считают возможным познать природу лишь в том, что показывают искусственные инструменты».

И наконец, эта же связь обосновывает пристрастие Гете к тому, что он называет простым, и его недоброжелательство к сложным и окольным познавательным методам. Будь познание неким образованием, пребывающим в идеальном бытии, простота и сложность не являлись бы по отношению к нему решающим критерием. Простота и сложность являются в своем количественном различии относительными понятиями, не дающими ценностного различия для идеально самостоятельной объективности познания. Для создания этого различия необходим другой критерий, каковым и являются природное бытие и свойства человека, который благодаря своим органам так поставлен в мир, что отношение этих органов в их своеобразии к миру в его своеобразии может содержать максимум плодотворности, максимум «правильной» установки. Но жизнь есть простейшее не вопреки своей «множественности», но именно потому, что она своими органами «множественна», так как ее простота как раз и обнаруживается в единстве их совместной деятельности. Она есть простейшее и потому, что она — то основное и само собой разумеющееся, что, так сказать, только «есть». Поэтому Гете восклицает при виде морских животных: «Живое! Как оно драгоценно и великолепно. Как оно соразмерно своим условиям, как правдиво, как *сущее!*». Поскольку для его миросозерцания всякое бытие — жизнь, то и всякая жизнь, безусловно, — «сущее», а что может быть проще сущего? Отсюда его ненависть к «ограниченным головам, которые чувствуют себя в противоречии с природой и поэтому (!) предпочитают сложный парадокс простой истине». Это те, кто не могут пережить этого единства, мышление которых не может быть простым потому, что оно не может пережить самого самоочевидного и самого объективного, т.е. самой жизни.

Еще в одном направлении, уводящем к последним глубинам, встречаемся мы с гетевским ответом на трудный вопрос: в чем же, собственно, заключается та плодотворность, которая легитимирует представление как истинное и каково то содержание, которого должно достигнуть действие с тем, чтобы, будучи направляемым этим представлением, оно оказалось «плодотворным»? «Гений, — говорит он, — легко мирится даже с тем, что можно было бы назвать конвен-

циональным: ибо что такое конвенциональность, как не договоренность избранных людей считать за лучшее необходимое и неминуемое (*das Unerlässliche*). Эта мысль, требующая глубокого толкования, чтобы не показаться одним из проявлений гетевской примитивной неразборчивости (*Konnivenz*), даже санкционированием банального, создает, как мне кажется, из понятия неминуемого всецело оригинальную категорию жизнепонимания. Свобода, с которой жизнь созидает себя, имеет вполне определенную границу; у этой границы начинаются необходимости, которые жизнь порождает из самой себя и которым она удовлетворяет из самой себя. Эти необходимости полагаются не ради их ценности, не ради их желаемости, они просто «неминуемы». Но будучи духовно-витальной природы, они отнюдь не являются простыми причинностями, какими являются факты механически порожденные. Если считать все телеологичное как таковое зависящим от какой-нибудь ценности, от сознательного полагания какого-либо блага целью, то категория «неминуемого», так, как она намечена Гете, стоит сама по себе по ту сторону альтернативы каузальности и телеологии: неминуемое есть то, что жизнь требует своим составом, то, что она не сама по себе, а лишь нашей волей может осуществить (а потому, возможно, и неудачно) и что, будучи рассматриваемым со стороны предметных ценностей и идей, одинаково может оказаться как добрым, так и злым, прекрасным или безобразным, возвышенным или пошлым. Мне кажется, что Гете понятием неминуемого указал на тот особый слой, который лежит над причиной и целью, над простой действительностью и волимой ценностью и в котором жизнь как таковая и протекает.

И вот к этому лишь описательному установлению, аналитическому открытию новой категории, присоединяется метафизический синтез: неминуемое, само по себе безразличное ко всякой ценности, все-таки усматривается как «лучшее». Это отнюдь не самоочевидно. То, что факт жизни требует как своего неминуемого, могло бы с точки зрения ценности быть окрашенным то так, то иначе, либо быть безразличием (*Adiaphoron*), либо для пессимиста, как сама жизнь, отрицательной ценностью. Но «лучшие люди» (*die vorzüglichsten Menschen*) выполняют или усматривают *единство* того, что для жизни потребно и что ценно в себе; ибо они стоят у той исходной точки, где действительность жизни и ценность жизни еще не разошлись, и поэтому во всех проявлениях жизни они улавливают «лучшее» в неминуемом, т.е. в том, что вообще и как бы у самого центра обеспечивает состав жизни — отнюдь, конечно, не роскошь жизни или то, что в ней желанно по другим категориям. Для фили-

стера эта связь субъективно самоочевидна, потому что он совсем не думает о том, что неминуемому все же можно противопоставить какую-то свободу, иное понятие ценности. Для «лучших» эта связь самоочевидна — объективно как черпаемая из ценностной абсолютности жизни связь синтетическая. А уже гению приходится «мириться» с признанием социальных проявлений этой связи. Понятие неминуемого в себе глубже и обладает большим категориальным весом, чем понятие просто плодотворного, но в известном смысле служит его фундаментом. Этим оно способствует выяснению смысла плодотворного. Стоит уловить связь жизни в себе самой и ее связь с бытием и ценностью вообще, как плодотворное, подобно неминуемому, получает абсолютный смысл, с которым оно выходит за пределы своего относительного смысла, всегда связанного с вопросом — «зачем?». Представление, вплетенное в целостность развивающейся жизни, обладает, таким образом, всей возможной для него ценностью, т.е. полной истиной, и нельзя спрашивать, для какой единичной цели индивидуума оно «плодотворно», так как лишь то, что оно приносит бытию вообще, а не тому или иному единичному содержанию, сообщает ему эту ценность.

Понятие «неминуемое», которое одно лишь правильно истолковывает «плодотворное» — не как нечто единично телеологическое, а как гармонический элемент всей живой действительности, — в свою очередь выясняется аналогией с вышеупомянутым понятием «подходящее». Я здесь вновь к нему возвращаюсь, так как только из сопоставления многих таких понятий может быть измерен уровень, на котором решается проблема гетевского миропонимания. Оно вообще будет непонятным, если не установить достаточно точно степень удаленности этих понятий от эмпирически-единичного, откуда Гете в конце концов по необходимости их заимствует. Как гетевское понятие истины возвышается над противоположением истинного и ложного в смысле односторонне неполной объективности, не включающей субъекта, так и понятие «подходящего» или высшей ценности вообще возвышается над противоположностью добра и зла в смысле морали, пребывающей в отношениях единичностей. Смутное устремление к этой точке зрения обнаруживается уже в его юношеской нелюбви к резкой полярности добра и зла. «Разве доброе не зло и злое не добро?» Здесь начинается тот ряд развития, который заканчивается таинственными намеками «Годов странствий» на ту «последнюю религию, возникающую из благоговения перед тем, что ниже нас, поклонение отвратительному, ненавистному, избегаемому». И тут же прославляет он в христианстве «то, что оно признало

божественным низость и нищету, насмешку и презренное, позор и несчастье, страдание и смерть, даже то, что самый грех и преступление оно стало почитать и любить не как препятствие, а как плодотворный подвиг святости». Во всем этом слышится тот основной мотив, по направлению к которому развивалось и преобразилось раннее отождествление Гете добра и зла: добро и зло, хотя и стоят полярно на одной плоскости, однако над ними виситя душевное и космическое совершенство целостности бытия, на которое трезвое понятие «подходящего» лишь намекает. В том же направлении, указывает он однажды, столько молодых людей гибнет, требуя от себя слишком много. «Мало кому ясно представляется, что нам даны разум и смелое хотение для того, чтобы мы воздерживались не только от зла, но и от чрезмерности добра». Главным было для него все-таки совершенство *жизни*, которое не может быть достигнуто простым повышением какого-нибудь одного совершенства, как бы похвально оно ни было, и которое не может мириться с односторонностью такого повышения.

Вопрос касается не только идеала воления, но и идеала *бытия*, как он определяется гармонической связью человека с целостностью мира. Мы видим лишь развитие и символ этого, когда Гете заставляет моральные противоположности, которыми расколото наше бытие, столь совершенно проникаться друг другом, что оценка наиболее благороднейшего и наилучшего одинаково приложима и к греховному, и к низкому; или когда и доброе, и злое испытывают совершенно равномерное ограничение перед лицом понятия меры, которое является количественным выражением для «подходящего». Конечно, то, что он говорит о Якоби, лишь частично соприкасается с тем, что здесь имеется в виду: «Ему не хватило наук о природе, а той малости морали, которая у него была, недостаточно, чтобы вместить широкое мирозерцание». Но если принять во внимание метафизический, так сказать, абсолютный, смысл «наук о природе» для Гете, то в этом замечании сказывается решающее: мораль, построенная на противоположности добра и зла, имеет над собой более дефинитивный идеал человеческой установки, некую правильность жизни, черпающую свой критерий не из единичных содержания, но из своего подчинения и включения в великое целое метафизически и религиозно конципированной природы.

Если из этой аналогии и установленного уровня оглянуться на теоретический идеал, то не следует упускать из виду основного мотива вышеизложенного: некое охватывающее понятие истины, которое совсем не ориентировано на противопоставленности теорети-

ческой ошибке, но смысл которого заключается в его бытийной и функциональной значимости, в том, что оно как нечто сущее является плодотворным для жизни как сущей, воплощаемой в личном духе. Но раз жизнь личного духа связана гармоническим единством всего бытия природы, то эта, так сказать, витальная истина должна быть и теоретической истиной, т.е. такой, которая измеряет содержание мышления содержанием объективности. Предвосхищенная здесь и подлежащая дальнейшему обоснованию мысль объясняет, почему Гете столь страстно настаивает на объективности познания, на самоотверженной верности наблюдения, на исключении всего субъективного — и в то же время, не чувствуя в этом ни малейшего противоречия, считает истинным лишь то, признание чего для него плодотворно и что соответствует данному статусу его духа.

Итак, благодаря относительно простому метафизическому углублению обнаруживается, что мнимый субъективизм гетевского понятия истины является лишь одним из аспектов единства, другой аспект которого имеет чисто объективистскую природу. Этим, однако, не разрешается проблематика другого элемента, включенного в это понятие: а именно «различность» истин как результат того, что их «плодотворность» является следствием различия индивидуумов. Решающая цитата была уже приведена, но таковых много. «Различные образы мысли основаны на различии людей, и именно поэтому последовательное единообразие убеждений невозможно». Что касается его самого, то в глубокой старости он признается, что часто ему не удавалось усвоить доступное мышлению других — причем здесь имеется в виду не простая невозможность мыслить, но научная убежденность. И более чем за десять лет до этого он писал в том же индивидуалистическом смысле: «Каждый высказывает лишь самого себя, говоря о природе». Разбиваясь о такой вывод, метафизически уже удавшееся примирение субъективной и объективной истины опять кажется логически нарушенным. Пусть мы признаем: человеческий дух порождает в себе познавательные представления, которые для его жизни необходимы, интегрирующи и плодотворны, а содержание этих представлений благодаря органически метафизическому единству, которым он сплетен с бытием вообще, обладают полной гармонией с этим бытием, объективной ценностью истины. Однако это верно лишь для «жизни вообще», которая одинакова в каждом индивидууме, и потому пребывает в согласованности с единственностью и однозначностью истины для каждого субъекта. И все-таки эта истина разбивается и теряет свою силу в тот мо-

мент, когда именно то, что *отличает* одну жизнь от другой, является решающим в определении: что есть истина? Нет сомнения, что обычное следствие из такой индивидуализации познания (истинное для одного не истинно для другого), а именно скептицизм, отчаяние в объективности понятия истины вообще, было вполне чуждо Гете; настолько чуждо, что он, если я не ошибаюсь, не защитил себя против опасности такого заключения ни одним непосредственным оборонительным положением. Зато он богат положительными мотивами, благодаря которым это исключается из его картины мира.

Таким мотивом прежде всего служит мысль, что все эти индивидуалистические познавательные образы не завершаются своим самодовольным атомистическим распадением, но обладают некоей идеальной связностью в том смысле, что они взаимно дополняют друг друга до единой тотальности познания вообще. «Природа потому неисследима, — пишет Гете, что один человек не может ее постичь, хотя все человечество могло бы ее постичь. Но так как милое человечество не может собраться вместе, природе не трудно прятаться от наших глаз». Шутливый тон этих слов не исключает по меньшей мере предположения, что в этой совокупности индивидуального знания мыслится не столь уже механическая сумма слагаемых, как это можно заключить из одного «собираания вместе». Скорее это можно принять в том величавом смысле, в котором он в старости говорит об идеале соборной жизни человечества вообще, о «мировой литературе», о «нравственно-свободомыслящем согласии всего мира». Возникает мысль о разделении труда между отдельными членами целостного организма. Понятие истины здесь еще раз поднимается на ту же высоту, на которой оно однажды уже стояло, выше противоположения истинного и ложного. Можно было бы так истолковать Гете, что здесь идет речь о некоем познании, которое абсолютно, потому что его субъектом является «человечество», и которое строится из относительных различий познающих индивидуумов или иначе: является надстройкой над этими различиями, точно так же, как оно возвышалось над противоположением истинного и ложного. В одном афоризме он объявляет индивидуальность познания всецело пронизывающим свой объект: «Явление не отделено от наблюдателя, а вплетено и вмотано в его индивидуальность». А *следующий* за ним гласит: «Что значит изобретать, и кто может сказать, что он изобрел то или иное. Не захотеть признать себя, в конце концов, плагиатором — это несознательное самомнение». Таким образом, тотальность человечества дана здесь не в совместности, а в по-

следовательности его работы. Тот же мотив выражен здесь в исторической обусловленности каждого представления и достижения, в оправданности их характера включением индивидуума, как бы он ни был индивидуален, как члена в целостную жизнь человечества. Лишь исходя из такого понятия единства истолковывается добавление к приведенному выше изречению, в котором Гете считает для себя истинной ту мысль, которая для него плодотворна и примыкает к его образу мыслей, в то время как та же мысль может оказаться ложной для другого, для которого ее следствия не имеют силы. «Если, — продолжает он, — в этом основательно убедиться, то контроверзы невозможны».

Само собой разумеется, что для Гете, человека строжайшей предметности и страстного чутья истины, это является не результатом дряблой «терпимости», которая всегда означает отрицательное отношение к феноменам, в то время как здесь имеет место положительное понимание их основы. Он не спорит с инакомыслящим потому, что иное мышление, если только оно выросло на природной основе личности, этим самым включено в единство живого, многочленного, общего отношения между человечеством и миром. Познание как космическое событие прорывается здесь как поток из *единого* источника, сколько бы сосудов, многообразные формы которых он принимает, его ни заключало. Это все тот же проникающий сквозь человечество жизненный процесс познания, несущий множество логически непримиримых содержаний. Поэтому афоризм, начало которого я привел выше, и мог быть завершен следующим образом: «Если я знаю свое отношение к самому себе и внешнему миру, то я называю это истиной. Поэтому каждый может иметь свою собственную истину, и все же это всегда та же истина». Даже непосредственная логическая противоположность представляется ему подчас более точной формой этой взаимной дополнительности. Он пишет о Якоби: «Согласно с его природой, его бог должен все более и более отделяться от мира, тогда как мой все более и более в него вплетается. И то, и другое вполне правильно: ибо только благодаря тому и мыслимо *единое* человечество, что подобно многим другим противоположностям существуют и антимонии убеждений». Таким образом, простое наличие противоречия потенцируется здесь до некой живой полярности, и различия в образе мыслей образуют нечто целое не только своей рядоположностью, но один образ мыслей *требует* другого. Здесь выступает древний мотив, что и борьба есть вид и средство единства; выступая, он далеко оставляет за со-

бой всякую пассивную терпимость к противоположному, но как раз требует противоположности с тем, чтобы «антиномичность» раскрылась как та форма, в которой осуществляется единство познающего человечества по отношению к объекту, не только наперекор, но с помощью его расколотости на полярные индивидуальности. И наконец, противоположности в содержаниях настолько сдвигаются, что, данные одновременно в одном и том же индивидууме, являются его характеристикой и в нем находят свое единство. Гете говорит в одном месте – и это само по себе уже свидетельствует в нашу пользу, – что философии означают лишь миронастроения их творцов, т.е. тот способ, каким их индивидуальная предрасположенность справляется с миром; они, таким образом, являются жизненными факторами, из которых мы как адепты опять-таки должны выбирать то, что нам соответствует «по нашей природе и по нашим задаткам». И вот он продолжает: «Я заявляю, что даже эклектики в философии рождаются и там, где эклектизм проистекает из внутренней природы человека, он тоже хорош. Как часто встречаются люди, которые по своим природным склонностям наполовину стоики, наполовину эпикурейцы. Меня поэтому несколько не удивляет, если таковые принимают основоположения обеих систем и даже по возможности пытаются их соединить».

Еще более чревато глубокими намеками следующее основное положение Гете: «Согласованность с самим собою есть в то же время согласованность с другими». Если выделять в этой «согласованности с самим собой» изолированные содержания, логически выразимые убеждения, исходя из которых каждый может быть в известный момент в согласии с самим собой, то эта мысль оказывается совершенно непонятной. Это становится иным, как только под познанием мы будем понимать целостное состояние (Totalverhalten) человека: оплодотворение и питание целого одной мыслью, примыкание и смыкание между прежними и новыми представлениями. Если, таким образом, согласованность с собой является не столько логически-систематической связанностью *содержаний*, но *жизненной функцией* человека, объединяющей его в себе и приближающей его к смыслу его бытия, то тотчас же в этой согласованности и на этой согласованности выступает отношение человека как целого к бытию как целому. С правильным функционированием духа и связано гармоническое отношение к объекту. Гете часто говорит о том, что постоянно меняющийся и движущийся объект может быть познан лишь столь же подвижным духом: как морфолог «видит органы, по-

датливо оформляющимися, так же должен он соблюсти податливую оформляемость своего способа видения».

Итак, уже в самом фундаменте мировоззрения Гете заключено то, что человек является духовным отображением в себе единого мира лишь путем создания в себе единства и «согласованности» с самим собою. Но в таком случае каждый таким образом объединенный индивидуум обладает одним и тем же, в этом смысле одинаково воспринятым, объектом. «Каждый индивидуум, — пишет Гете, — имеет благодаря своим склонностям право на такие принципы, которые не упраздняют его как индивидуума». При его образе мыслей была бы совершенно исключена возможность признавать за субъектом право на такие принципы, которые не были бы оправданы также и объективным порядком вещей. Но ведь и самые «склонности» уже суть объективные факты, которые микроскопически соподчиняются индивидуальному целому, — склонности, в которых он, конечно, видит не мимолетные произвольности, но органические тенденции сущностного ядра. Раз согласованный с самим собой субъект, подобный единому и целостному миру, несет в себе гармонически соразмерные отображения всего мира, такие индивидуумы должны так или иначе гармонизировать и друг с другом, как бы различны по своему содержанию ни были те точки, вокруг которых совершается объединение каждого из них. Ведь они относятся друг к другу, как, в сравнении Лейбница, бесконечные монады, каждая из которых представляет мир по-своему и все же пребывает в абсолютной гармонии, — подобно зеркалам, расставленным вокруг площади: каждое дает самостоятельную картину, которые, однако, не могут противоречить друг другу, так как они воспроизводят один и тот же объект. Итак, лишь из некоего последнего убеждения делается понятным, почему человек, согласованный с собою, согласован и с другими. Метафизическое отношение, которое обретает человек, именно так себя формирующий, по отношению к объективности и которое только так им обретается, является тем связующим началом, которое объединяет таких людей и между собой и лишает их всяких оснований для «контроверз».

Лишь практическим образованием этой связи и тем самым ее подтверждением служит замечание Гете о сенсимонистах: пусть каждый начинает с самого себя и делает свое счастье, из чего неминуемо возникнет счастье целого. Это, конечно, не может быть основано на тривиально-либеральной «гармонии интересов», которые относятся всегда только к единичным и поверхностным явлениям.

Он может здесь иметь в виду лишь то, что «счастье» единичного – в полном соответствии с его учением о «склонностях» – коренится и основывается в определенном гармоническом отношении к бытию мира вообще. Там, где он говорит о счастье в таком принципиальном смысле, он имеет в виду не атомистическую случайность изолированного благополучия, но всегда целостное настроение личности, которое возможно только в соотношении с целостностью объективного бытия. Это отношение к миру каждой единичной индивидуальности – которая действительно «согласована с собой», следует своим истинным наклонностям и «делает» свое истинное «счастье» – является связкой между всеми единичностями, вскрывающей целостность и единство всех убеждений, как бы они ни расходились по содержанию и по отношению к отдельному объекту, и всех стремлений к счастью, как бы страстно они ни боролись друг с другом.

Вот, на мой взгляд, те мотивы, благодаря которым индивидуализация познания у Гете не доходит до безответственного субъективизма или до отчаяния в возможности познания. Связанность познания с жизнью, благодаря которой оно распределяется между отдельными носителями жизни с их особыми характерами и потребностями, как раз и явилась для него средством поставить неоспоримое многообразие убеждений в широкую и вместе с тем теснейшую связь с субъективным бытием, его целостностью и единством.

Исходная точка нашего изложения: зависимость познания от бытия человека, которую Гете признавал за всеми нашими теоретическими убеждениями и которая раскрывается с другой своей стороны, когда он говорит, что всякое поучение ему «ненавистно», если оно в то же время неплотворно для его деятельности, – все это связано с дальнейшей, чрезвычайно характерной тенденцией, которую можно рассматривать либо как подстройку к этой исходной точке, либо как соседнюю ей, указывающую на общий им фундамент предельной глубины. Мы имеем в виду мотив: всякое познание возможно лишь благодаря единству сущности с познаваемым; и этот мотив проходит через всю жизнь Гете, от восторженного возгласа в двадцать один год: «О великих людях никто не должен говорить, кроме столь же великих», вплоть до таинственного увещевания старика: «Подумайте: ведь черт, он стар, состарьтесь, чтобы его понять» и еще глубже – в семьдесят один год: «Понять, значит: развить из самого себя то, что сказал другой». В центре психологически: «Ты подобен духу, которого ты постигаешь», а это означает, что лишь тот дух может быть постигнут, которому ты подобен. И дальше, метафизически:

Wär 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 Эмпедоклова мудрость: подобное познается подобным, даже элементы физической природы познаются тем, что они заключены в нас самих. Связь эта укрепляется еще своей значимостью и в обратном направлении. Благодаря тому что в субъекте и объекте обстоит тождественное бытийное содержание, наше познание идет не только через субъект к объекту, но и через объект к субъекту: счастье открытия и изобретения состоит в том, говорит Гете, что «по поводу внешнего явления мы узреваем себя самих внутри нас» и «человек достигает уверенности в своей сущности тем, что он признает сущность вне себя, подобной и закономерной». Поскольку мотив: индивидуальное бытие определяет познание внешней реальности – находит свои отображение и поддержку в другом: внешняя реальность определяет самопознание индивидуума, то более глубоким обоснованием первого служит то, что субъект и объект имеют общие корни в некоем более первоначальном и предельном бытии, в некоей последней закономерности. А благодаря тому, что и индивидуальное бытие несомно и проросло *этим же*, нам делается понятным, что оно всецело может собою определять познание и все же оставаться верным объекту. Здесь обнажается последний узловой пункт всех духовных путей Гете, всего его образа истины, как он обрисован на этих страницах. Человеческое познание для него – не свободно парящее, идеальное образование, имеющее своей родиной некий *толоꝛ атолоꝛ* или, вернее, не имеющее никакой родины. Но оно само есть реальность, оно вырастает из бытия как целого и остается жить в его пределах. То, что оно в качестве *процесса*, в качестве части всего происходящего вообще так сцеплено с бытием, придает его *содержаниям* качество истинности, правда, оставляя возможности и для ошибки, поскольку многие куски его действительности питаются не из центрального источника целого, но отклоняются к периферии и хиреют. Но в силу этого же многое, что ложно с точки зрения односторонних

* Не будь наш глаз солнцевмещающим –
 Он солнца видеть бы не мог;
 Не будь мы бога обиталищем,
 Как восхищать нас мог бы он? (Пер. с нем. Б.В. Шапошникова)

критериев, может быть истиной в высшем смысле, с точки зрения центрального критерия. Если индивидуальность познающего духа каждый раз определяет свое истинное, то это только означает, что она есть та особая форма бытия вообще, которая как раз и имеется в виду; ибо бытие живет согласно отдельным оформленим и в них, и поскольку познание не есть нечто беспочвенное, сиротливо блуждающее, но есть нечто бытийное, связанное с природой, то тем самым оно должно быть индивидуальным. Это не отделяет познания от истины, которая выше бытия, но связывает его с ней. Такой бытийный характер духа, такое глубокое единство истоков во всей природе, к которой дух причастен вместе со своими теоретическими ценностями, должно по необходимости определять и те вопросы, которые он ставит. Таков смысл изречения Гете: «Можно сказать, что никто не ставит природе вопросов, на которые у него самого не было бы ответа; потому что в вопросе уже заключены ответ и чувство, что по этому поводу можно что-то подумать, что-то предчувствовать».

Важно отметить, что тот же мотив звучит и в одной уже часто упоминавшейся, но отнюдь не теоретической области мысли Гете. «Наше воление, – говорит он, – есть предвозвещение того, что мы при всяких обстоятельствах совершим». «Наши желания суть предчувствия заложенных в нас способностей, предвестники тех достижений, которые мы сможем осуществить». Это означает, что и наши волевые представления – не только непосредственно практические, но и идеальные, возникающие как простые желания, – имеют свою субстанцию в нашем реальном бытии. Даже самые мимолетные, вспыхивающие вожделения так же мало, как наши познавательные представления, являются свободно носящимися, беспочвенными образованиями. Необходимость их возникновения – не просто психологическое сцепление, но наше бытие, реальная динамика нашего подготавливающегося действия и хватания образует их содержание. Этим выявляется своеобразное отношение между нашими желаниями и нашей действительностью; они не витают над ней, как дух над водами, то воздействуя на нее, то не касаясь ее; они суть станции самого нашего бытийного развития, и поэтому они совершенно так же несут в себе уверенность найти и проявить свое содержание на дальнейших станциях, как наши познавательные представления несут в себе истину, благодаря тому, что они, проведенные через процесс нашей индивидуальности, исходят из целостности бытия, к которому относится их содержание.

В этом месте встречаются далеко уводящие разветвления мыс-

ли. Если существование восприятия и понимания кажется Гете возможным лишь вследствие того, что каждая действительность, как субъекта, так и объекта, порождена и несомна единым потоком «столь же естественного, как и божественного» бытия, то это еще не означает, что все проникнуто всем и что все может понять и наслаждаться всем. Это обосновывается характером *оживленности* единства мира, согласно Гете. Он отвергает абстрактное, безразличное единство рационалистического пантеизма и предостерегает от того, чтобы «не втиснуть божественный принцип в единство, исчезающее для наших внешних и внутренних чувств». Единство Всего означает отнюдь не всеравенство и всерасплывчатость, но динамическое единство жизни, пронизывающее все многообразие членов и функционально скрепляющее их в бесчисленных мерах и видах; оно добыто богатством, а не резиньяцией, как большинство философских истин. Не будучи в состоянии подтвердить это цитатой, мне хотелось бы в духе Гете назвать «понимание» «прафеноменом», ибо тем, что оно имеет место лишь на основании бытийного равенства, всеобщая связанность вещей находит в нем самое точное выражение, а функциональное отношение достигает самой чистой наглядности — ведь оно доходит здесь до равенства, но равенство это не мертвое математическое покрытие, а духовное, взаимное обогащение, приятие в жизненный процесс. Конечно, единство бытия не всюду порождает такое взаимопритяжение и понимание; но там, где таковое существует, оно указывает на это единство как на свою метафизическую основу и является, быть может, самым ярким его феноменом.

Выраженная в стихе о солнцевмещающем глазе зависимость всякого понимания от бытия — поскольку содержание понятого так или иначе должно быть заложено в понимающем — развита в другом афоризме: «Если бы я уже не носил в себе всего мира как антиципации, я был бы слепым со зрячими глазами и всякое исследование и опыт были бы для меня лишь совершенно мертвыми и напрасными стараниями». Что затем дано с этической стороны в положении: «Мы несем в себе зародыш тех заслуг, которые мы умеем ценить». Гете, вообще говоря, ценит прирожденное в человеке как его существенное и определяющее (и выражение: «Не только прирожденное, но и приобретенное — есть человек» подтверждает это тем, что он видит необходимость в подобном расширении). Однако прирожденное не только является здесь решающим для личного и субъективного в жизненном течении, но и содержит в себе в идеа-

льной форме все остальное бытие в качестве реально бытийного. Это понятие является своеобразным посредником между теорией прирожденных идей и кантовским *a priori*. Первая вкладывает в дух определенные содержания знания, которые выступают в его чистом саморазвитии и независимо от всякого опыта, от всего приобретенного познанием. Для априоризма, с другой стороны, вся материя знания должна быть дана духу самому по себе, совершенно бессодержательному; он является лишь функциональной формой, формирующей эту материю в эмпирическое познание – единственно значимое. И Гете убежден, что и материя знания изначально присуща нашему бытию (как именно, им, правда, не намечено), но ясно, что материя делается знанием лишь путем «исследования и опыта». Все то, что единичный субъект может знать о мире, все то, что станет для него миром, ему врождено – но он должен сначала воспринять мир, испытать его, с тем чтобы это предзнание сделалось знанием.

Для «особенно одаренных людей» Гете выражает это следующим образом: «Они ищут для всего того, что в них заложено природой, ответных отображений и во внешнем мире и этим до конца потенцируют внутреннее до целостного и очевидного». В этом обнаруживается, что зависимость познания от бытия человека вырастает из того фундаментального и безусловного единства, которое для Гете существует между духом и миром. Дух содержит в себе все, что для него может быть «миром», он есть микрокосм; но это не переходит в солипсистскую безотносительность и независимость по отношению к миру – мир должен быть еще исследован и испытан, чтобы предначертанность перешла бы в форму реальности: «Мир “отвечает”, т.е. отдает духу то содержание, которое дух несет ему навстречу».

«В настоящих, как и в предыдущих, выпусках (к “Морфологии”) я пытался выразить, как я созерцаю природу, и вместе с тем раскрыть, насколько это возможно, самого себя, мое внутреннее, мой способ быть». «Задача: познай самого себя – казалась мне всегда подозрительной – склонить человека от деятельности вовне к ложной внутренней созерцательности. Человек знает себя лишь постольку, поскольку он знает мир, мир узреваем только в нем, и сам он может узреть себя только в мире».

Это является глубочайшим и метафизическим основанием его отворачивания ко всякому мышлению по поводу мышления как такового. Ведь тем самым мышление становится чем-то витающим, вра-

щающимся в собственном кругу, оторванным от живого бытия человека, а потому и мира. С полной ясностью устанавливает он органическое происхождение истины на место логического:

Ja, das ist das rechte Gleis,
Dass man nicht weiss, was man denkt,
Wenn mann denkt:
Alles ist wie geschenkt*.

В другом месте: «Плохо то, что никакое мышление не помогает мышлению. Нужно быть правильным от природы так, чтобы удачные наития предстояли нам, как вольные дети Бога, и приветствовали бы нас: а вот и мы». Настоящую свою мудрость – условие своего успеха – Гете видит в том, что он «никогда не думал о мышлении». Итак, решающим для него было то, что мышление рождается не из самого себя, не из рефлексии на самого себя, но содержания его должны быть ему «дарованы» природным процессом жизни. И как раз поскольку мышление исходит из бытия человека, постольку оно приобретает и свою логически-предметную значимость, так как оно этим связывается с бытием вообще. То, что он, будучи еще молодым человеком, пишет: «Нельзя ничего узнать, кроме того, что любишь, и чем глубже и полнее делается знание, тем сильнее, крепче и живее должна быть любовь, даже страсть» – есть лишь эмоциональное потенцирование генетического отношения нашего познания к нашему бытию. Ведь всякое понимание есть вид творчества (он говорит по поводу понятия «творческая сила»: «бездеятельный, негодный человек не узрит доброго, благородного, прекрасного ни в себе, ни в других»), поэтому понимание может протекать лишь согласно качествам творящего и удаваться лишь там, где объект адекватен *этим свойствам*. «Мне было прирожденно, – писал он по поводу своего раннего понимания многообразия положений, – осваиваться в состояниях других, чувствовать каждый особый вид человеческого бытия». И тем, что нормы познания являются для него жизненной активностью, требуемый бытийный параллелизм между живым творящим субъектом и его «предметом» распространяется в самом широком смысле на всякое художество. Еще совсем молодым

* Вот это будет верный путь:
Не знать того, что думаешь,
А лишь подумаешь,
Как все само собой дается (нем.).

Гете говорил о неспособности большинства строителей к «дворцам и монументам»: «Каждый крестьянин дает плотнику идею для создания своей хижины. Но кто может вознести в облака жилище Юпитера? Только Вулкан, бог, как и он. Художник должен иметь большую душу, как царь, для которого он делает своды».

Так, наконец, замыкается этот круг, оказывающийся заключенным в концентрически обнимающий его круг гетевского понятия истины. Всякое познание, всякое духовное творчество, сопряженное с данным содержанием, обнаруживается как связанное в конечном счете с некоей единственностью, состоящей между субъектом и реальным отображением его духовного делания. Этим упрочивается центр всего этого круга воззрений: погружение познания в бытие. Теперь уже не только психологически, но и метафизически ясно, что истина зависит от бытия субъекта: это санкционируется тем, что ее реальный объект родствен или равен реальности субъекта, благодаря чему, как на это часто указывает Гете, мы оказываемся в силу нашей данной индивидуальности не вмещающими многих познаний. Однако изоляция и замкнутость, как будто обуславливаемые дифференциацией индивидуальностей, как раз и разрываются в сторону истины.

Если мне вначале удалось показать, что *связь жизни* освобождает индивидуализм истины от всякой субъективистской двусмысленности — тем, что некое высшее чувство жизни воздвигает витальную истину над логической, тем, что особенности духа взаимно восполняют друг друга в пределах человечества, тем, что внутреннее единство строит индивидуум по форме, тождественной объективной форме мира, — то теперь эта внутренняя связь жизни охвачена, несомна, оправдана своей бытийной связью с субъектами его истины. Ведь в гармонии духа и духов и в солнцеподобии глаза живет бог-природа; и лишь в едином луче их единства мог Гете понять возможность познания, переливающуюся между субъектом и объектом.

Глава третья

ЕДИНСТВО МИРОВЫХ ЭЛЕМЕНТОВ

От непосредственного феномена вещей, данного в чувственном созерцании, деятельность нашего духа продолжается в двух направлениях. С одной стороны, данность эта разлагается на элементы, которые обнаруживаются в самых чуждых, даже противополо-

ложных, друг другу комплексах явлений. Исследуя закономерности в сущностях, движениях и видах соединения этих элементов, которые либо вообще не воспринимаются непосредственно, либо, во всяком случае, не могут быть восприняты изолированно, мы научаемся снова складывать из них комплексы явлений и благодаря этому «понимать» самые явления. А с другой стороны, наш дух еще раз объединяет эти элементы в высшие всеобщности, которые еще принципиальнее, чем сами эти элементы, изъяты из плоскости явлений и спекулятивно потенцируют понятие вещей до высших единств, либо до «идей», либо до метафизической картины бытия как целого. Если можно назвать первое направлением направлением «исследователя природы», а второе — «философа природы», то Гете, как он пишет в 1798 г., снова утвердился, в противоположность этим двум, «в своем призвании созерцателя природы» и еще в предыдущем году очень резко сформулировал свое отношение к этим двум путям познания. «Для нас, которые, собственно, рождены быть художниками, как спекуляция, так и изучение элементарного природоучения (т.е. физики и химии) всегда останутся ложными тенденциями». В положительном смысле это дополняется в словах, сказанных им за два года до этого А.Ф.Гумбольдту: «Ведь ваши наблюдения исходят из элемента, а мои — из образа (Gestalt)».

Этим с величайшей простотой и решительностью устанавливается принцип, на котором Гете строил свое понимание целого природы и который совершенно самостоятелен наряду с научными, в традиционном смысле, методами. Его метод можно назвать «синтетическим» по преимуществу. С одной стороны, стоит познание «элементов», физико-химическая наука, которая принципиально пребывает в области чистого явления и явление объясняет явлением; ибо «законы природы», так же как и «энергия», суть здесь не более как формулы для постоянных связей между явлениями; да и последние элементы анализа, называть ли их атомами или как-нибудь иначе, принципиально остаются, хотя бы и не реализуемые для наших органов чувств, в пределах восприятия. С другой стороны, высится «идея», которая как раз принципиально не есть явление, но допускает его лишь как отпадение, как тень, как субъективный феномен или же вообще упраздняет его как явление тем, что чувственно данный образ, так сказать, совсем не является таковым, но пребывает в логически развивающейся идее. В противовес этим полярным тенденциям для гетевского синтеза образ как таковой есть непосредственное откровение идеи. Все, что связано с понятием идеи: смысл, ценность, значимость, абсолютность, дух, сверхъединичность, не со-

ставляет для него по отношению к созданию чувственного образа того дуализма, разные стороны которого представлены естествознанием, направленным на «элементы», и спекуляцией, направленной на «идеи». Поскольку образ зрительно дан, он обладает полной реальностью, не заимствуемой им от какой-либо незримой инстанции; но в той же мере для правильно установленного взгляда все идеальное в нем видимо. «Об абсолютном в теоретическом смысле, — так она исчерпывающая формулировка Гете, — я не дерзаю говорить, но смею утверждать, что тот, кто признал его в *явлении* и никогда не терял его из виду, выиграет от этого очень много». Ничего другого не имеется им в виду в более символическом выражении: «Я верую в Бога — это прекрасные и похвальные слова, но признавать Бога в том, как и где он *открывается*, — это, собственно, и есть блаженство на земле».

Этим выражена основная формула мировоззрения художника. Слишком легко ввести в заблуждение, если характеризовать художника как «человека чувственности», как того, кто «живет с помощью чувств», так как это не выявляет решающего, а именно: что же прибавляется в художнике сверх той пассивности, лишь принимающей и наслаждающейся, которая в обычном словоупотреблении называется чувственностью? Не в том ли заключено это решающее, что художник воспринимает не только органами чувств, что он не только сосуд для пассивного приятия и переживания, но что его восприятие тотчас или, вернее, одновременно творческое. Активно формирующий элемент, который, может быть, присутствует в каждом акте созерцания вообще, получает у художника такую полноту, действенность и свободу, проникнутая которыми, его «чувственность» делается почти обратным тому, что подразумевается под чувственностью у среднего человека. А между тем его созидательность есть формирование (*Gestalten*) мировых элементов *согласно идее* (это характерно и для натуралистического искусства, которое обычно обманывается на этот счет потому, что идею оно представляет себе всегда внехудожественной или, по крайней мере, лежащей вне данного художественного круга, например, живописец в сфере литературной, поэт — моральной и т.д.). Но раз это созидание возникает неразрывно с актами его созерцания и переживания, тех созерцания и переживания *вообще*, которые устанавливают объекты действительности и их в себя вбирают, — то художник неминуемо пребывает в убеждении, что он *созерцает идею*. Общеизвестно, что почти все изобразительные художники (у поэтов это обстоит сложнее, но не принципиально иначе) считают, что они точно вос-

производят «природу», что они делают лишь то, что «видят», — даже там, где для постороннего глаза они наиболее вольно обращаются с природной данностью, наиболее самовластно стилизуют видимую действительность; даже фантастическое искусство, очевидно, предполагает видение внутренней чувственностью, которая для художника — не менее данность и обязующее, чем так называемая внешняя чувственность. Говоря, что художник «видит идею глазами», Гете выразил с той верховной интеллектуальностью, которая позволяла ему давать себе отчет в самом себе, лишь то, что делает каждый художник как таковой. Утверждение, что идея живет в непосредственной реальности вещей и что она воспринимается, не что иное, как объективирующее выражение для продуктивности художника, созерцание которого есть уже формирование. Если бы он созерцал в обычном смысле чувственности, то он был бы не продуктивен, а рецептивен: «Созерцание (*anschauen*), — говорит Гете, — следует четко отличать от *видения* (*ansehen*)». Благодаря тому что он фактически продуцирует, т.е. продуцирует из идеи, но при этом имеет перед глазами чувственно-действительное и творит таковое, для него сознательной или лишь фактически действенной предпосылкой оказывается то, что чувственно-действительное, «образ», является как таковой непосредственным возвещением и зримостью идеи. Такое формирующее, духовное, творческое зрение было в высшей степени присуще Гете, и, может быть, поэтому именно ему особенно присуще сознание того, что он не был изобразительным художником, благодаря чему внутренний акт не выливался вторично в чувственный образ.

Его позиция могла бы быть обозначена как интеллектуальное созерцание, если понимать это в обратном современной ему философии смысле. Ибо то, что философский идеализм, в особенности Шеллинг, так обозначает, вернее бы выразилось как созерцающая интеллектуальность. Здесь имеется в виду, что мыслитель схватывает предмет без чувственного опосредования, т.е. не в явлении, определяемом субъективной особенностью органов чувств. Созерцание в чувственном смысле здесь как раз минует — дух производит то, что обычно производят органы чувств: убедиться в действительности бытия и именно такого бытия. Если в этом случае интеллект обладает чувственной функцией, то у художника чувственность обладает интеллектуальной функцией, и в этом — его дарование. Философ видит идеальное потому, что он его знает, а художник знает его потому, что он его видит. Отношение Гете ко всякому рационализму (не как к теории, но как к сущностному свойству, далеко вы-

ходящему за пределы теории) должно выражаться столь же резко: для рационалиста разум есть инстинкт, для Гете инстинкт есть разум.

Подходя к этому несколько издалека и пользуясь гетевской терминологией, можно сказать, что цель всякого знания о мире находится там, где «сила мышления» и «созерцание» совпали. В той мере, в какой они расходятся или противостоят друг другу, возникают затруднения, неразрешенности, противоречия, поэтому следующее выражение вводит нас в самые глубокие слои его мировоззрения: «Всякие попытки разрешить проблемы природы являются, собственно говоря, лишь конфликтом между силой мышления и созерцанием». Таким образом, всякое разрешение казалось Гете лежащим в точке их объединения, т.е. в искусстве, там, где рецептивность созерцания непосредственно схватывает идею как требование «силы мышления». Таково а priori художника: видимость идеи в образе. Это начало и конец мировоззрения Гете.

Никогда, однако, не следует упускать из виду то, что Гете понимает под образом, а именно то, что дается чистым, в точном смысле этого слова, непосредственным впечатлением чувственности. Поэтому для него исключено то, что он называет элементарным природоучением, т.е. познание тех элементов бытия, которые уже не воспринимаются или искусственно изолированы, хотя принципиально и лежат в плоскости чувственного восприятия. Этим, однако, вводится нечто случайное в субстанцию или в фундамент картины мира Гете. Действительно, какие меры, какие формы, какие степени точности заимствуются нашими невооруженными органами чувств из бытия и складываются в картины? Это, видимо, имеет к бытию отношение абсолютно случайное и этим бытием отнюдь принципиально не определяемое. Каковы счастливые стечения обстоятельств, гарантирующие, что добытое таким образом необходимо должно стать субстанцией истины, носителем идеи, тогда как добытые искусственно обостренными органами чувств картины, которые, однако, заимствованы из бытия как целого на основании, во всяком случае, не более случайных и субъективных принципов, — тем не менее суть не «образы» и не откровения идеи?

Однако в этом и сказывается последнее убеждение Гете относительно положения человека в мире. То обстоятельство, что природное, физико-психическое устройство человека доставляет ему те картины бытия, которые для него являются правильными, которым предназначено построить его мир, из которых он заимствует идеальное содержание действительности, — это отнюдь не является не-

ким телеологическим устройением, имеющим в виду лучшее для человека, хотя бы сохранение его жизни, но является следствием одной из сторон *единства* природного космоса. В пределах этого единства или благодаря ему каждое существо стоит на отведенном ему месте и для этого места снабжено всем необходимым; будь то для его «пользы» или нет, будь то для некоей ценности или неценности, где-либо реализуемой, в данном случае неважно. Как бы ни определялись созерцания Гете его артистичностью, все же это происходит в столь широком смысле этого слова, что он даже не позволяет себе художественной телеологии при рассмотрении природы, так как и это означало бы нарушение великого единства целого через придание ему частного характера. Поэтому и говорит он в одном месте, которое именно и должно выдвинуть значение его знания природы для его поэзии: «Я никогда не рассматривал природу с поэтической целью». Это можно было бы назвать в его смысле *упорядоченностью* бытия (природа способствует «процветанию упорядоченного»), которая и является последним самодовлеющим смыслом бытия, не несущим в себе более высоких ценностей. Если природа дала человеку органы чувств, носителем которых он оказывается, то именно благодаря им и в них заложенному назначению он и включается в единство целого. Существа, выполняющие заповедь единства целого с помощью другой организации, могут созерцать иное и иначе, но и они должны были бы примириться так же, как и человек, со здоровым функционированием именно такой организации, так как доступ к космической реальности открыт этим существам в соответствующей им созерцаемой картине. Выходя за ее пределы вверх или вниз, оно лишается того места, на котором оно еще соотносено с целым, с бытием вне его. Непосредственное созерцание, черпающее свои единственные и чистые определения из природой данной чувственности, дает нам «образы», чего не делает ни конкретная аналитика элементарных наук, ни абстрактная синтетика спекуляций. И то, и другое не только должно казаться Гете ведущим к заблуждению, но является для него гордыней (*υβρις*) – безбожием, как угрожающее единству мирового бытия, в котором каждое существо может удержаться лишь проявлением *природных* ему способностей. Он пишет: «Насколько меня привлекло говардовское определение облаков, насколько желанным должно было быть мне формирование бесформенного, закономерная смена образов безграничного, это следует из самого направления моих устремлений в искусстве и науке». В этом его, видимо, ошастливила та закономер-

ность, которая была показана на непосредственности, чувственности и тотальности образа, та открытая Говардом норма образа, норма, не требующая дохождения до нечувственных элементов. Я оставляю без рассмотрения возможность приписать, даже при признании этого а priori, нашим естественным способностям более широкую сферу деятельности и увеличить их число созданием так называемых искусственных обострений чувств. Но ведь Гете установил границу на «образе» – там, следовательно, куда направлен художественный интерес. Это означало для него, что созерцаемость «идеи» дается именно в образе, а не в чем-либо большем или меньшем. Это и служило ему доказательством того, что истина и смысл объективного бытия вообще раскрываются в непосредственности чувственной данности, в которой для него, правда, и выражалась природная тотальность человека.

С поистине гениальной синтетикой Гете ставит там, где встречаются эти требования, понятие «прафеномена». Ибо этим понятием вскрыто в пределах плоскости явлений то, что должно быть обозначено как закон, смысл, абсолютное форм бытия. Прафеномен – возникновение цветов из света и тьмы, ритмическое прибывание и убывание притяжения земли как причина смены погоды, развитие растительных органов из формы листа, тип позвоночных – является чистейшим, совершенно типичным случаем некоего отношения, некоей комбинации, некоего развития природного бытия, поскольку, с одной стороны, он есть не что иное, как обычный феномен, который показывает эту основную форму в затемняющих смещениях и отклонениях, но, с другой стороны, все-таки явление, хотя бы и данное только в духовном видении, впрочем, при случае «где-нибудь да предстоящее в обнаженном виде внимательному наблюдателю».

Обычно мы представляем себе всеобщий закон вещей как находящийся вне вещей: частью объективно, поскольку его вневременная и внепространственная значимость делает его независимым от случайности его материального осуществления во времени и в пространстве, частью субъективно, поскольку он – исключительно дело мышления и не дан нашим чувственным энергиям, которые могут воспринимать только единичное, а не всеобщее. Понятие прафеномена как раз стремится преодолеть эту альтернативу: сам вневременной закон во временном созерцании, всеобщее, непосредственно открывающееся в единичной форме. Поскольку это так, Гете может сказать: «Высшим было бы понять, что все фактическое есть уже теория. Синева неба открывает нам основной закон хроматики. Главное – ничего не искать за феноменами; они сами – учение».

Основная интенция духа Гете совершает этим очень своеобразное обращение проблемы теории познания. В то время как всякий реализм обычно исходит из *теоретического* познания как из первого и непосредственного и приписывает ему способность воспринимать, отражать, правильно выражать объективное бытие, у Гете точка опоры взята действительно в самом объекте; взаимопроникнутость объекта и познающей мысли является фактом не теоретико-познавательным, а метафизическим. Не в Спинозистском смысле, как если бы внешняя вещь и ее теоретический эквивалент были двумя сторонами или качествами единого целостного абсолюта; в этом случае оба момента имели бы абстрактный, нечувственный характер, в то время как для Гете чувственный образ уже в непосредственном единстве есть духовное познавательное содержание.

Наше мышление, привычно ориентированное на Канта, всегда ставит на первое место содержания познания и лишь исходя из них получает либо согласованное, либо несогласное отношение к вещам. Поэтому нам очень трудно вдуматься в установку Гете, для которой первым и последним является мировая связь, а не познание. Эта связь непосредственно живет в феноменах, и все «познавательные способности» каждого данного субъекта настолько включены и заключены в эту связь, что он уже не может искать какого-либо самостоятельного содержания вне данных ему явлений. Но благодаря тому, что субъект воспринимает феномен, возникающий в чувственности, т.е. в непосредственном отношении субъекта и объекта, он обладает всем тем, чем могут быть для нас закон, идея. Это не может быть истолковано нашими обычными теоретико-познавательными предпосылками и категориями, но для того, чтобы быть понятным (все равно – принятым или потом отвергнутым), требует основной позиции, совершенно от них отличной. То, что образ как предмет опыта, как чувственный феномен, поскольку он схватывается в своей чистоте и первоначальности, в высшем же виде как прафеномен сам уже несет в себе и с собою идеальный закон, формы понимания и познания, – все это само есть прафеномен, предельное в границах данного мирозерцания. Трудность действительно понять изнутри это взаимопроникновение чувственного и интеллектуального Гете усугубил той самоочевидностью, с которой он это ощущал; настолько, что одно и то же выражение для каждой части этого синтеза он, не задумываясь, употреблял то в обычном смысле, то в особом, точном. «Что нас так часто вводит в заблуждение, когда мы ищем идею в явлении, – говорит он, – так это то, что она часто и обычно противоречит чувствам. Метаморфоза растений противоре-

чит нашим чувствам». Для общего словоупотребления явление ведь есть то, что существует в пределах и с помощью чувств, поэтому кажется совершенно бессмысленным, чтобы можно было в *явлении* увидеть нечто, противоречащее *чувствам*. Как раз метаморфозу растений он отстаивал как нечто видимое глазом, вопреки Шиллеру, хотевшему отнести ее в царство идей. Все это делается понятным лишь в силу того, что для него как художника чувственность изначально значила больше, чем принято для обычного словоупотребления, что в ней действовала интеллектуальная способность: он «созерцал очами духа». Чувствам в обычном значении идеальное противоречит, должно и не может не противоречить потому, что оно направлено на тотальность бытия, тогда как эта чувственность является частичной, искусственно изолированной способностью, которая потому и может взять только оторванное и одностороннее в действительности. Там, где созерцает *весь* человек, вне столь ненавистной Гете разъединенности «высших и низших душевных способностей», там противоречие снимается и полная действительность, т.е. идея, откровенная в явлении, созерцается с помощью чувств, которые отныне являются лишь каналами для нераздельного течения жизни.

Достигнутая, таким образом, гармония сознания и бытия является соответствием и дополнением изложенного раньше основного мотива познания: носителем истины в «истинном» представлении является в глубочайшей основе своей не содержание в его идеальной абстракции и логической ответственности, но та роль, которую играет данное представление как жизненный момент, как процесс, как фактическое отношение между человеком и миром. Мы находимся здесь у крайних пределов принципообразования Гете, которое так трудно раскрыть потому, что он как раз последние глубины выражал лишь фрагментарно, намеками и в окрашенности предметами и настроениями, вызывавшими его на высказывание.

В конце концов все сводится к основному мотиву, который должен быть обозначен несколько расплывчато и, предполагая бесчисленное множество модификаций, как тождество действительности и ценности: «Понятия бытия и совершенства одно и то же», — сказано в одном маленьком этюде, относящемся к середине восьмидесятых годов. Также и теоретическая ценность имеет свое последнее и принципиальное обоснование не в логически-предметных отношениях, т.е. вольновитающих содержаниях, включающих абстрактное право на истинность, независимо от всякого как душевного, так и физического своего осуществления, но именно из действительности

их представляемости и из того реального отношения целостности и плодотворности между субъектом и миром, которое выражается и создается этими содержаниями, возникает их истинная ценность, или, вернее, это есть их истинная ценность. Как на стороне субъективного представления есть действительность, которая непосредственно является и истинностной ценностью, так на стороне объекта сами феномены суть «учения». Достаточно ясно созерцать в них то, что в них чисто, то, что в них – прафеномен, чтобы они оказались самой истинной. Как в субъекте жизненный процесс создает свои содержания и придает им их теоретическую значимость, которую они не могут почерпнуть из какой-либо только идеальной, внежизненной нормы, исключительно своей силой, строем и мироотношением, – так неустанный процесс бытия, та сплошная динамика, проявляющаяся даже в «вечной подвижности всех (органических) форм», создает отдельные феномены как бытийные содержания. Вот почему закон, идея, для абстрагирующего рассудка кажущиеся находящимися вне феноменов и словно отпускающие их в случайное бытие, могут быть увидены в них самих и на них самих. Каждая вещь есть отдельная пульсация мирового процесса, и в силу этого она открывает, будучи правильно созерцаемой, всю его тотальность действительности и ценности, отображения и идеи.

Из этого вытекает важное следствие: если идея живет и может быть созерцаема в правильно воспринятом, обладающем истинностной ценностью чувственном явлении или образе, то в таком случае не истинно и должно быть обманчивым то явление, в котором идея не может быть обнаружена, которое не удовлетворяет ее требованиям. Если в своей метафизической основе действительность и ценность – одно, то действительности не может быть там, где нет ценности. Реализм картины мира Гете, на котором он столь решительно настаивает, строгая верность по отношению к данному объекту, которой он требует, не только не противоречат «идеализму видимости» или, пользуясь метафизическим образом, действительности идеи, но, мало того, опознанная идея обеспечивает нам уверенность в том, что мы схватили объективную истину явления.

Здесь снова обнаруживается то, что можно было бы назвать метафизическим счастьем существования Гете: гармония или параллельность сознательного личного бытия и саморазвития с предметной картиной структуры вещей. Как немногие из числа людей высшего духовно-нравственного порядка, отдавался он данности своих сил и влечений, реальности своего жизненного процесса с глубокой верой в то, что именно таким образом процесс этот породит самые

ценные свои содержания и именно так можно удовлетворить требованиям идеи. Правда, такое творчество жизни из реальности природных сил несло с собой достаточное усилие, самоопределения, самоотчета: «То, что для других людей обычно и легко, мне дается только с трудом», — пишет Гете в тридцать семь лет. Но вся внутренняя борьба, вся трудность самоопределения изначально были заключены в объемлющем единстве этой природы и данной совокупности ее влечений. Мы никогда не получаем от него того впечатления, которое столь часто получаем от индивидуальной жизни: будто она лишь место действия, на котором «подлинное» «я» находится в борьбе, примирении, подчинении или властвовании по отношению к силам положительной и отрицательной ценности. Единство его жизненного процесса, которое не столько преодолевало напряжения (*Spannungen*) и противоположности этого процесса, сколько изначально включало их в себя в качестве своих элементов и стадий, в той же мере сознавало свою ценность, как и свою деятельность. Но и эта ценность, эта идеальность, совпадающая с реальностью его жизни, отнюдь не была равноценностью моментов, лишенных противоречий и теневых сторон. Но подобно тому, как множество двойственностей и противоречий вплеталось в единство его жизненного процесса, так некая имманентная жизни ценность обнимает и преодолевает все то, что возникло в его жизни ценностно сомнительного и противоиdealного. Намеки на это мы находим, например, в заметке, которую Гете записал в дневнике в тридцать один год: «Я сделал многое такое, что теперь не хотел бы видеть как сделанное мной, и все же, если бы этого не произошло, не возникло бы много необходимого, доброго». И это единство субъективного совершенства, в которое на человеческом пути включаются как положительные, так и отрицательные ценностные моменты, четверть века позднее выражено у Гете в самом общем виде: «При строгом испытании своего собственного и чужого хода в жизни и в искусстве я часто находил, что то, что по справедливости можно назвать ложным стремлением, является для индивидуума необходимым обходным путем к цели. Всякое возвращение от ошибки является мощным образующим человека средством как в частном, так и в целом».

Мне кажется, что это основное созерцание его собственной жизни может быть сформулировано в понятиях с помощью словообразований, которыми слишком злоупотребляли: Гете ощущал идею и действительность своего бытия, как некую сверхценность, т.е. как нечто ценное, значительное, правильное в некоем абсолютном смысле, в котором его бытие поднималось над противоположностью до-

бра и зла, высокого и низкого, удачи и неудачи. Как процесс действительной жизни протекает сквозь все эти противоположности и все они несомы его единством, так и жизнь имеет для Гете некий очевидный смысл, который лежит вне их, т.е. вне всяких содержания, которые ощущаются и могут быть установлены как ценности или не ценности лишь благодаря их отстоянию, различности и относительности. Мы обычно понимаем ценность лишь в этом релятивистском смысле (о чем я говорю в другом месте также по поводу «абсолютно» значимых ценностей), и это, может быть, потому, что мы ее связываем только с содержаниями жизни, ставшими самостоятельными, противостоящими друг другу и рассматриваемыми нами как замкнутые единичности. Совершенно иной смысл может быть связан с этим понятием, если его приложить к процессу жизни в его сплошном единстве, которое не есть нечто относительное, являясь функциональной совокупностью «я», совокупностью, которой ничего, так сказать, не противостоит и которая есть наше тотальное и наше абсолютное. Чем больше мы именно так ощущаем жизнь, тем больше приобретает она право на значимость и «ценность», которая лишь несовершенно может быть обозначена нашими категориями, выраженными на почве одних относительностей. Я назвал это сверхценностью только для того, чтобы охарактеризовать независимость этой ценности от относительной обусловленности единичных ценностей. В пределах этой категории, конечно, существует множество различных степеней, которые, впрочем, не означают относительности, являясь каждая на своем месте чем-то абсолютным. Степень этой сверхценности, присущей индивидуальной жизни как таковой, независимо от всех единичных определяемостей ее содержания, выражается только различием душевных энтелехий, на которые таинственно намекает Гете и в силу которых разные души бессмертны в равной степени. Сам он, очевидно, чувствовал в себе «мощную энтелехию»; единство его существования было для него тождественным его ценности, независимо от его расколотости и от колебания ценностей его единичных содержаний, и, таким образом, его самосознание было прототипом его ценностного ряда, который покоится на тождестве действительности и ценности. То, что в Гете все же мешает и противоборствует этому тождеству, будет разобрано в следующей главе.

Из предпосылки такого строя картины его бытия, правда, уже было понятно, что «идею» он называл «единственной», не допуская употребления «идеи» во множественном числе: «Все, что мы усматриваем и о чем мы можем говорить, есть лишь обнаружение идеи».

Я, однако, считаю себя вправе, несколько расширяя понятие, говорить о множестве идей, в которых Гете видит формообразующее начало действительности. Это суть спецификации идеи или исходящие из нее возможности формирования единичного, посредствующие между ним и идеей, приблизительно то, что он сам обозначает как «великие принципы» (Maximen) рассмотрения природы, помня, что для него истинность познания и реальность явления представляются обеспеченными лишь тогда, когда идеи эти делаются созерцаемыми.

Начну с идеи красоты. Согласно современным исследованиям, весьма вероятно, что на Гете рано оказало решающее влияние изречение Шефтсбери: «Всякая красота есть истина». Правда, в то же время утверждают, что он от этого отошел со времени своего сближения с Шиллером. А между тем хочется думать, что если не постоянно, то во все периоды своей жизни он, во всяком случае, придерживался обратного положения: всякая истина есть красота; это в нем доминировало еще до его знакомства с Шефтсбери. Если всякая истина есть красота, то из этого следует, что там, где мы больше не обнаруживаем красоты, мы уже больше не стоим и на пути истины, и что мы закрываем для себя этот путь, когда своими попытками познания разрушаем красоту вещей. Это, собственно, обнаруживается уже с полной ясностью в маленьком стихотворении, относящемся к его лейпцигским студенческим годам. Гете восхищается цветом стрекозы, хочет разглядеть ее вблизи, преследует, хватая ее и видит – «печальную, темную синеву». «Такова судьба твоя, расчленитель своих радостей». Конечно, он имел в виду не то, что первый радующий образ есть видимость и обман, который оказывается разрушенным добытой истиной. Но красочность, дарующая радость, была подлинной и истинной – не истина добыта и этим утрачена красота, но красота разрушена и этим утрачена истина. «Расчленение радостей» есть не разрушение иллюзии, а убийство реально живого. Полемика Гете с Ньютоном отчасти коренится в отвращении к мучительному протискиванию спектра через множество узких щелей и стекол, разрушающему непосредственную эстетическую картину, в то время как он восхваляет опыты при солнечном свете под открытым небом в качестве особенно доказательных. Отвержение познания природы посредством «рычагов и винтов» соответствует, конечно, не только уже разобранному нами теоретико-познавательному мотиву, что познание, свойственное человеческой природе, может быть добыто лишь с помощью естественных для нее средств, но проистекает и из боязни разрушения эсте-

тической картины природы с помощью таких орудий; так же как Гете с трудом заставляет себя признать геогнозию, которая «все-таки разбивает на части для созерцающего духа впечатление прекрасной (!) земной поверхности». «Покрывало», которое природа не позволяет с себя сорвать, соткано из той же ткани, что и покрывало поэзии, которое поэт получает «из рук истины». Даже о математиках Гете говорит, что они (как таковые) лишь постольку совершенны, «поскольку они ощущают в себе красоту истинного».

Однако во всем этом еще не заложено, как это слишком уже просто истолковывается, простая чувственная соблазнительность художника, или незаконный эвдемонизм в пределах познавательного интереса, или ограничивание себя «прекрасной видимостью», которая в полном равнодушии ко всякой сущности и объективности получает свой смысл и замкнутость лишь согласно законам субъективного удовлетворения, так как видимость эта минует естественно-исторически осязаемые элементы и процессы. На самом деле это глубокое метафизическое убеждение в том, что всякая действительность несомна идеей и что видимость как раз и есть красота. Там, где это разрушается, там исчезает гарантия для действительности и остается лишь искажение и видимость. Итак, это не есть привязанность к видимости как пределу деятельности познания, налагаемому на Гете красотой; это есть потребность в объективном критерии, который при множестве возможных оттенков, разложений, распределений служил бы показателем того, что перед нами все еще действительность. Усвоение вещей в красоте и совершенстве является в то же время — не в рядоположности, а в непосредственном тождестве — пониманием их глубочайшего смысла, как в портрете художественное оформление явления человека, будучи осуществленным согласно эстетическим требованиям, исключительно направленным на связь и воздействие его созерцаемых элементов, является в то же время подлинным, самым недвусмысленным откровением души. Гете сам выражает это исчерпывающе: «Прекрасное есть обнаружение тайных законов природы» (которые при обычном рассмотрении не имеют ничего общего с красотой как явлением, т.е. результатом внешнего оформления), «которые без явления прекрасного навсегда остались бы для нас скрытыми». В этом вообще сказывается единственность данной личности: познание, развивающееся у Гете из его индивидуального своеобразия в качестве дополнения или выражения его субъективности, тем самым обладает характером объективной соразмерности миру. Из глубин знания о

своим существом пишет он: «Есть нечто неведомо закономерное в объекте, соответствующее неведомо закономерному в субъекте». Пусть (единичное) содержание таких познаний приемлемо или ложно, они всегда имеют отношение к некоему центру, обнаруживают ту замкнутость в себе и связанность с остальными, которая создает картину *мира* и, безусловно, отличается от изолированности и внутренней случайности – существенных черт только субъективного. Стремление его жизни: объективировать себя как субъекта – есть лишь восполнение и продолжение объективистского характера его определяемой изнутри картины бытия, дара его гения. Психологически истолковать картину мира Гете можно всегда лишь наполювину.

Согласно направлению мысли его самого и его времени, для него идея красоты неразрывно связалась с идеей единства. Здесь прежде всего выступает мотив, что каждое произведение искусства в мере своего совершенства есть отображение природы как целого. Высшей красотой была бы – Гете это подчеркивает в выдержке из К.Ф.Морица – природная связь, охваченная как целое. Единство прекрасного есть лишь иное выражение для его самодовления, т.е. для всегда отстаиваемой Гете независимости прекрасного от всяких «целей», от всякой вплетенности в какое-либо иное целое, в пределах которого оно являлось бы лишь носителем или средством. Прекрасное должно быть *единством* согласно своей суверенности, своей свободе от всего, что лежит вне его, свободе, имеющей свой абсолютный прообраз лишь в тотальности бытия вообще. Лишь этим единством может быть обозначена та в себе сосредоточенная, в себе замкнутая связь частей, в которой осуществляется совершенство произведения искусства. Но именно благодаря тому, что идея единства непосредственно связана с эстетической идеей, она на основании космического значения последней и выходит за ее пределы и делается в свою очередь критерием правильности познавательных образов. Об этом мне еще придется говорить, а сейчас я только намечу связь идеи единства с другими существенными мотивами духовного облика Гете.

То, что тотальность бытия мыслится им как единство, а каждый кусок бытия – как некое замещение или повторение этого единства («Ты встретишь лишь знакомое, подобное Ему» – что из метафизически-абсолютного переносится в эмпирически-относительное в его постоянно повторяющемся положении, что природа в малом делает точь-в-точь то же, что и в большом), – это снова решительнейшим

образом противопоставляет подчеркиваемую и здесь «наглядность» всякому сенсуализму. Ведь всякий сенсуализм в глубочайшей основе своей отличается тем, что он держится единичного, берет кусок только как кусок, а синтез понимает лишь как складывание отдельных частей, которые по природе своей таковыми и остаются, а не как символ некоего внутреннего единства, предшествующего всякому разъединению. Вот почему сенсуалистическая тенденция так охотно и соединяется с практически-эгоистической. Ибо то, что мы называем эгоизмом – это мною уже развито в другом месте, – всегда является неким волевым отношением к тем или иным *единичностям* данного мира. Отъединенность, в которую замыкается эгоистический субъект, находит себе – отнюдь не случайно – свой коррелят в отъединенности его волевых целей. Можно сказать, что эгоизм атомизирует практический мир точно так же, как сенсуализм – теоретический, потому что для него синтетическая способность духа есть нечто субъективное и вторичное, чему в объективном порядке вещей ничто не соответствует. Это прямая противоположность направлению духа Гете, которое всюду стремится охватить целостность и единство и пантеистическое основное настроение которого, так или иначе несущее в себе мировое единство, настолько пропитывает собою его чувственность, что он всюду *видит* связь, сопричастность и согласованность. Для него целое – раньше частей, и поэтому он чрезвычайно характерно называет акт согласования противоположного «воссоединением». В противоположность чувственному созерцанию, которое видит одни единичности, его созерцание было интеллектуальным, видящим одни единства.

Другой мотив, возводящий единство в достоинство идеи и критерия истинности познанного образа, – это его значение для живого как такового. Для Гете всякая внешняя составленность, никогда не достигающая действительного единства, является по отношению к органическому, враждебным принципом по преимуществу. Лишь из соображений практической эмпирии «столь близким и удобным оказывается для нас атомистическое понимание, почему мы и не боимся применять его и к органическим случаям». «Чтобы спастись, я рассматриваю все явления как независимые друг от друга и пытаюсь насильственно (!) их изолировать; затем я их рассматриваю как корреляты, и они соединяются и становятся определенной *жизнью*». И то же по смыслу, хотя и иначе выраженное: «Живое, правда, можно разложить на элементы, но оно не может быть снова сложено из них и оживлено». Об этой «научной потребности» внешнее жи-

вых образований «схватывать в их связи, воспринимать их как намеки на внутреннее и, таким образом, в созерцании овладеть целым», Гете говорит, что она «близко связана» с художественным инстинктом (Kunsttrieb). То, что «мы убеждаемся в совершенном состоянии здоровья лишь благодаря ощущению не частей нашего целого, а всего целого», кажется ему подтверждением права при рассмотрении организма исходить из некоего единства, из него развивать части и снова их сводить к нему. Вот почему он не мог не отвергнуть распространенную в его время теорию «преформирования» в размножении, так как она в конечном счете сводилась к некой рядоположности и внеположности того, что возникает в живом существе и из него самого, тогда как на самом деле развитие является целостным процессом, несомым целостной жизнью.

Это единство как форма жизни не имеет конечного смысла *числовой* единицы:

Kein Lebendiges ist Eins
Immer ist's ein Vieles*.

Единство уже теряет свою функцию, когда отсутствует то многое, которое оно объединяет, тогда как в неорганической природе (по крайней мере, поскольку мы берем не тотальность мира, а отдельные его куски) одно просто лежит рядом с другим, так что в этом случае бытие есть многое и остается многим; причем каждый отдельный кусок сам по себе может иметь значение «одного». И наоборот, организм никогда не является подобной числовой «единицей», зато его множественность функционально связана с его единством и эта связь есть жизнь. Это та основная форма, в силу которой организм служит для Гете символом мира; но и мир был для него, мы это можем утверждать, символом организма. Никто не был убежден в единстве космоса с большей уверенностью, даже страстностью, чем Гете, но и никто решительнее не отвращался от того монизма, для которого все пестрое многообразие, все отдельно образующееся и движущееся пропадает в сухой и застывшей понятийности «Единого». «Учением о всеединстве, — говорит он, — столько же выигрывает, сколько и теряет, и в остатке получается ноль, столь же утешительный, сколь и неутешительный». Мир для Гете как живое не одно, а всегда многое, и как все живое, так и мир — единство этого многого. Он понимал мир органически, т.е. идея и действительность

* Никакое живое существо не есть одно, оно всегда множественно (нем.).

целого как единство настолько для него преобладает над всем единичным и всякими взаимодействиями в пределах единичного, как в организме каждая часть определяется целым и жизнь каждой части – не что иное, как осуществляющаяся в ней жизнь целого.

Однако другая намеченная нами формулировка, пожалуй, существеннее: не мир подобен организму, а организм – миру. Он в мире нашел и почувствовал ту форму существования, которая для менее объемлющих типов созерцания выявляется лишь в организме. Последний был для него словно микрокосмом, словно осознанной аналогией для той формы, в которой мир живет как некое единство из своего метафизического центра. Органическая форма, т.е. жизнь части из целого, для него – смысл мира вообще. Здесь вскрывается вся грубость и поверхностность той критики, которая обвиняет великих мыслителей в очеловечении мира, в атавистическом фетишизме, когда совокупность бытия истолковывается ими по категориям человеческого, живого, душевного. Когда Шопенгауэр обозначает сущность мира волей, то не человеческая воля как незначительный осколок мира принимается за меру бесконечности, но наоборот: таинственная связь великого философа, как и великого художника, с бытием как целым дает ему определенное, соответствующее его душевному своеобразию ощущение и истолкование этого целого. И лишь исходя из этого переживания целого находит он ту точку в пределах душевно-человеческого бытия, в которой такой смысл бытия может быть нами представлен с наибольшей наглядностью и недвусмысленностью. Итак, картина органического мирового единства Гете – это не мифологизирующее перенесение эмпирического представления об организме на бытие вообще, но такое чувство или образ этого бытия, которое приобретает свою выразимость лишь на организме и, может быть, лишь в нем находит свой символ. Неустанное становление, непрерывное формирование и переформирование, созерцаемое только в жизни, служит единственным опосредствованием между теми полюсами, которых придерживается Гете в одинаковой мере как мировых принципов: единства всякого бытия, с одной стороны, и устойчивости и ценности индивидуального – с другой. Ибо лишь тем, что единое есть становящееся, оно может быть многообразным. То, что развертывается в единичной жизни в последовательном порядке – непрерывно сменяющаяся полнота состояний, внешне всецело дивергирующие явления, которые все же есть лишь стадии единого развития, – обнаруживается жизнью вообще и космосом также и в порядке сосуществования. Во множестве

явлений, из которых каждое сохраняет свое неуменьшенное своеобразие, Гете видит – этим парадоксом, подлежащим дальнейшему развитию, можно было бы формулировать его мирозерцание – *вневременную жизнь космического единства*; ведь сам же он как-то обозначил последнее, «незримое», для нас навсегда проблематичное, таинственным выражением: «вечно деятельная жизнь, мыслимая в покое». Учение Спинозы о всеединстве не сумело равномерно и синтетично отдать должное как единству, так и множеству, потому что ему недоставало понятия жизни. То, что Спиноза пожертвовал становлением бытию, – лишь другое выражение для того, что многое он пожертвовал единому. Он не нашел моста от единого к многому, который был дан Гете в непрерывном становлении, развертывании, преобразовании жизненного процесса. Рассматриваемое в этой плоскости понятие «метаморфоза» есть не единичное познание об организмах, а разъясняющее потенцирование понятия жизни. «Я решаюсь утверждать по крайней мере то, что если органическое существо вступает в явление, то единство и свобода инстинкта формирования (Bildungstrieb) не могут быть поняты без понятия метаморфозы». Метаморфоза является здесь, таким образом, синонимом жизни вообще, что означает развертывание (Ausformung) единого во многое, т.е. в свободу многообразнейшего и в высшей степени индивидуализирующего формирования.

Таков приблизительно смысл и основание, на котором единство выступает в качестве фундаментальной категории картины мира Гете как одна из сторон «идеи», обнаружением которой служит мир явлений. И благодаря тому, что единство это для него является основанием формирования бытия, оно уже служит ему правоосновой (Rechtsgrund) познания; другими словами – я этим снова возвращаюсь к главному лейтмотиву нашего рассуждения, – там, где познание разрушает единство своего предмета, оно именно этим и обнаруживает свою ложность.

Разделение Гомера на многих авторов Гете сначала под давлением доказательств Вольфа как будто и признал. Но лишь только показалась хотя бы возможность снова восстановить его единство, он страстно ухватился за него, и из всех его высказываний ясно, что раздробление казалось ему ложным именно потому, что оно было раздроблением. Еще находясь под впечатлением исследований Вольфа, он формулирует единство Гомера прежде всего как нечто совершенно идеальное, как внутреннюю органически-художественную ценностную форму:

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

Однако скорее единство, чем множество авторства удовлетворяет такой эстетической корреляции единства и множества, по крайней мере в пределах реальности. Так, единство, от которого Гете не может отказаться как от идеи, как от имманентного требования художественного произведения, делается для него критерием истинности и ложности в познании действительности: гипотеза Вольфа для него ложна, потому что она разрывает единство, эту императивную категорию бытия и искусства. В пределах геологических теорий особенно неприемлемы для него теории вулканические, т.е. те, которые хотят объяснить поверхность земли внезапными извержениями и насильственными катастрофами. Ему представляется, что и спокойные и медленные действия, которые ежедневно наблюдаются, могут привести к самым исключительным конфигурациям. Если обратить внимание на те выражения, которыми он характеризует вулканизм: насильственное взбудораживание, проклятое трескучее сокрушение нового сотворения мира и т.д., то может показаться, что главным мотивом полемики служит ненависть его «сговорчивой природы» ко всему насильственному, беспорядочному, обрывистому. Мне, однако, кажется, что в основе всего этого лежит нечто более всеобщее. Гете отнюдь не был, несмотря на его сговорчивость, настолько мягкосердечной и слабой натурой, чтобы не вынести в своей картине мира борьбы и восстания стихий и навязать себе объективную теорию из одной лишь антипатии к этому. Я скорее думаю, что решающий мотив следует искать в продолжении приведенной выше цитаты о геогностическом «раздроблении прекрасной земной поверхности»: эти извержения и катастрофы разрушают для него *целостный* образ природы введением в него сил, которые являются чуждыми и дуалистичными по отношению к постоянно наблюдаемым. Не насильственность сама по себе представляется ему доводом против вулканизма, но то, что эта насильственность не предусмотрена в порядке природы и разрывает ее единство, а именно, согласно его метафизике природы, единство морфоло-

* Вечно будет он для нас единым, делящимся на многих, и все же он останется единым, вечно единственным. Найдите единого во многих, ощутите многих в едином — вот вам начало и конец искусства (нем.).

гическое, осуществляемое в «образе». Вулканизм никоим образом не грешит против единства механистической закономерности природы. Движения мельчайших частиц точно так же следуют всеобщей закономерности, независимо от того, дают ли они человеческому восприятию феноменов спокойную, нормальную, непрерывную картину или такую, которая нам представляется насильственной и разорванной. Но зато Гете мог легко почувствовать разрушение единства созерцаемой формы, которая, так сказать, переходит в последовательность со всей непрерывностью равномерных действий, когда поднимание и выбрасывание, прорывы и содрогания внезапно врываются в постоянство спокойных, длительно предстоящих нашему взору преобразований. Эта, казалось бы, несущественная разница в обоснованиях имеет на самом деле глубокое значение, так как благодаря ей исключительно субъективно-эмоциональный, антропоморфный мотив отвращения к насилию и неистовству в природе сводится к мирозерцательному единству картины природы.

Единство природы у Гете можно сравнить с единством, создаваемым живописцем или ваятелем из элементов человеческой фигуры, в отличие от единства физиологического, создающегося под поверхностью кожи путем обращения и взаимодействия мельчайших частиц. Художественное единство протекает исключительно в пределах явления, объединяет его части исключительно согласно требованиям созерцаемости и заинтересовано лишь в том, чтобы глаз зрителя и душа его, вчувствующаяся в объект по следам его глаза, получили бы представление сопричастности элементов поверхности; а то, как эти элементы связываются реальным, но невидимым жизненным процессом, нисколько не касается художественного требования единства. Оно относительно субъективно, но предметом его является непосредственная эмпирическая данность. Такое объединение случайных частей поверхности, напротив, не имеет никакого значения для научного познания единства жизни, которое, правда, лишь относительно объективно, но как раз живет преодолением непосредственной зрительной видимости. Единственное и решающее в мировоззрении Гете заключается в том, что морфологически-художественный синтез созерцаемого возвышается им до космически-метафизической значимости. Поэтому поверхность вещей уже больше не облекает их наподобие отделимой кожи или отблеска, бросаемого субъектом на их сущность и действительную глубинность. Но поскольку эта поверхность должным образом созерцается согласно самозаконности идеи, она есть полное откровение бытия:

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

Это – конечно, не в качестве симметрически-систематической аналогии – параллель «коперникианскому деянию» Канта. На место господствующего философского мнения – эмпирическое явление не имеет ничего общего с подлинной истиной бытия, каковая доступна лишь внечувственной разумной способности, – Кант выдвинул концепцию: явление есть полная действительность, она отнюдь не есть только оболочка некоего трансфеноменального ядра, каковое на самом деле есть «пустая фантазия». Правда, явление не просто чувственное впечатление, оно может состояться как явление лишь благодаря формированию рассудком. Быть может, тезис этот в основе своей не менее парадоксален, чем гетевский, который утверждает, что последняя сущность вещей непосредственно обнаруживается в явлении, поскольку оно не только чувственное впечатление, но созерцаемо, согласно требованиям «идеи». Для Канта интеллектуальное формирование является тем, что дает чувственному явлению полную реальность, освобожденную от бремени трансцендентной проблематики; для Гете – художественное формирование. Поэтому, как для Канта реально то явление, чувственно-данное содержание которого соответствует категориям рассудка, так Гете признает правильной в высшем и окончательном смысле лишь ту картину, чувственная данность которой удовлетворяет требованиям идеи. Естественно, идея и является для него критерием правильности того или иного способа представления, и, естественно поэтому, что он, исходя из идеи единства, не признает ни множества гомеровидов, ни вулканизма и не потому, что эти картины были бы неприятны его эстетическому чувству, но потому, что на основании его метафизического убеждения об абсолютной реальности явления, оформленного идеей, эстетическая неприемлемость этих явлений служит ему сигналом для их теоретической неприемлемости, вернее, тождественна ей.

Поскольку явление в своей созерцаемой действительности несет единство в себе, оно образует единство и с самой идеей. Странное, уже обсуждавшееся в иной связи изречение – «Согласованность с самим собою есть в то же время согласованность и с другими» – оказывается этим самым отдельным случаем общей метафи-

* Ничто не внутри, ничто не вовне,
Ибо все, что внутри, то и вовне (нем.).

зической максимы. Единство явления в себе означает его совершенство, благодаря которому оно как будто поднимается выше своих собственных границ и обнаруживает свое единство с реальностями и идеальностями вне ее. Здесь заложено, правда, отдаленное сходство со странным изречением Гете: «Все в своем роде совершенное должно перерасти свой род». Так, совершенное внутреннее единство куска мира является познавательным основанием, условием или следствием того, что и он, и то, что вне его, состоят в единстве.

Если охватить идею единства во всей той жизненности и широте, с которой она действительно проникает мировоззрение Гете, идея эта, пожалуй, может служить фундаментом данного мировоззрения. Все другие идеи, откровение которых он ищет в явлении и которые становятся для него критериями правильности познания, могут так или иначе быть истолкованы как зависящие от идеи единства, как ее преобразования или предпосылки. Я разберу еще три формальных мотива этого рода: непрерывность, полярность, равновесие.

Неприятие Гете вулканизма есть не что иное, как его вера в непрерывность бытия и становления природы. Я привожу решающее изречение: «Все действия, какого бы рода они ни были, наблюдаемые нами в опыте, самым непрерывным образом связаны друг с другом, переходят друг в друга – все деятельности, от самой обыденной и до самой величайшей, от кирпичика, срывающегося с крыши, и до самого сияющего духовного взора, который восходит перед тобой или от тебя исходит, составляют один ряд». Это положение в высшем смысле характерно для понимания бытия Гете: ибо трудно более безусловно связывать оформление, порядок, закон с явлением вещей, с морфологической действительностью. Если ограничиться чистым явлением, признавая всю его необозримую индивидуализацию, то «единство» явлений, образование из них некоего целого, осуществимо лишь в направлении таких постепенных переходов сходств. Рассмотрение существ в порядке «образа» является само по себе чем-то изолирующим, и все гигантское устремление природопонимания Гете заключается в том, чтобы пропускать сквозь замкнутость и отъединенность образов целостную, вибрирующую, все со всем связующую жизнь. И вот, поскольку мы, следуя этой тенденции, исходим не из внутреннего жизненного принципа, а пытаемся добыть форму единства в непосредственных явлениях, явления эти, все равно – будь то образы покоящегося или движущегося, должны поддаваться расположению в один ряд, в котором, так сказать, ни одна разница между двумя членами не будет предельной, так как всегда могут быть вставлены новые, и опосредствование пу-

тем морфологических переходов уходит в бесконечность. «Какая пропасть, — говорит Гете об одном особо важном для него ряде, — между *os intermaxillare** черепахи и слона, и все же можно расположить между ними ряд форм, которые их свяжут». Между «непрерывностью» в смысле непрерывно-текучей подвижности и отъединенной целостностью образа существует, как я говорил, глубокая непримиримость. Однако непрерывность в смысле возможности создать ряд образов по их морфологической соприкасаемости снимает эту непримиримость, являясь неким статическим символом текучести. Указуя в этом смысле на закон воспроизведения, роста, развития, Гете писал: «Все формы похожи, но ни одна не равна другой». Благодаря идеальной связанности образа с образом, будь то событие или субстанциальное существо, достигается соединение единичного с целым, без чего «в живой природе ничего не случается». Если разложить непрерывный поток развития на отдельные «состояния», то их непрерывность та же, что и непрерывность единичных образов. «Как всякое существо вступает в свое явление, тем же способом оно продвигается и кончается». Такая сущностная целостность примирима в пределах живого с постоянным беспокойством, оформлением и переоформлением, разделением и связыванием — лишь благодаря непрерывности состояний.

Мне кажется, что предрасположение к допущению такой непрерывности явления было уже заложено в одной чувственной особенности гетевской природы: в том, что у него впечатления самых различных органов чувств легко переходили друг в друга. Разнородность чувственных областей стирается перед невероятной целостностью его существа, кусок одной из них просто-напросто включается в другую. Возникает чувство, будто его внутренняя, особенно поэтически выраженная, жизнь в самой глубине своей протекает лишь как некая динамическая смена, как некое набухание и опадание или как полярное перескакивание некоей бытийной интенсивности и будто все качественные многообразия, в которых осуществляется эта интенсивность, тем самым связываются теснейшим образом; будто единство этой жизни охватывает, выходя за их пределы, все расстояния, которые обнаруживаются между ее содержаниями, лишь только они поставлены вне жизни, в чистой изолированной своей предметности. Благодаря пережитости этих содержаний их логическая и вещественная несоизмеримость незаметно перехо-

* Межчелюстная кость (лат.).

дит в некую непрерывность, которая роднит всякое чувственное впечатление со всяким другим и оправдывает всякую взаимную перестановку. Ввиду того что черта эта до сих пор еще недостаточно выявлена в облике Гете, я привожу места, попавшиеся мне наудачу. В одном символическом изображении мифа об Орфее он говорит, развивая мысль об архитектуре как замолкшей музыке: «Глаз берет на себя функцию, права и обязанности уха». «Зрю осязающим оком, зрящей рукой осязаю» – относится как к мрамору, так и к грудям возлюбленной; и из глаз ее слышится «нежное звучание». Далее «свежесть» пробирается ему в сердце «через глаз», а воды в пещере издают звуки, которым «внимает взгляд художника. Обоняние и вкус не исключаются: водопад распространяет «душисто-свежую мглу».

Von bunten Gefiendern
Der Himmel Übersät
Einklingend Meer von Liedern
Geruchvoll Überweht*.

«Мне не кажется невероятным, когда говорят, что даже цвет осязаем; его качественное своеобразие этим еще больше бы подтвердилось. Его можно ощутить и на вкус. Синее будет иметь щелочной, желто-красное – кислый вкус. Все обнаружения сущностей родственны». Как раз в связи с «лестницей от несовершенного к совершенному» Гете говорит: «Удивительно, что одно чувство может двигаться на место другого и заменять недостающее, становиться для нас явлением, соответственным природе, и теснейшее сплетение самых различных систем перестает смущать дух наподобие лабиринта». И наконец, эта же мысль взаимных переходов одного чувства в другое звучит в строфе «Дивана»:

Ist somif dem Fünf der Sinne
Vorgesehn in Paradiese,
Sicher ist es, ich gewinne,
Einen Sinn für all diese**.

* Пестрыми перьями небо усеяно, звучащее море песен, овейное благовоениями (нем.).

** Итак, если каждому из пяти чувств свое уготовано в раю, я приобрету одно чувство для всех пяти (нем.).

То, что в эмпирическом является простой непрерывностью и смешением границ отдельных чувств, доведено здесь до фантастически-метафизического завершения.

Постоянство в ряду образований, находящая свой индивидуально-чувственный символ в подобных выражениях, является для Гете критерием познания совершенно так же, как единство и эстетическая значимость единичного образа. Ибо лишь поскольку все эти «идеи» могут быть обнаружены в действительности или, подходя с другой стороны, поскольку лишь то признается действительностью, что их обнаруживает, постольку осуществляется решающий основной мотив: соединение действительности и ценности. Поэтому для Гете из этого вытекает, что в науках о природе никогда нельзя довольствоваться изолированным фактом, а путем экспериментов следует испытывать все, что с ним *граничит*. Такому рядоположению и выведению «ближайшего из ближайшего» мы должны бы были научиться у математики, в которой ясно виден «каждый скачок в утверждениях». Таким образом, непрерывность становится здесь средством познания: там, где эта непрерывность не состоялась и не может состояться, действительность — недоступна. Добытая так — или, быть может, предпосланная — картина мира характеризуется своей противоположностью всякой «систематике».

В зависимости от того, понимать ли бытие как систему или как непрерывность, представляется выбор между двумя глубочайшими духовно-сущностными тенденциями. Систематик утверждает внеположность вещей в резком понятийном отграничении и придает им единство путем включения их понятийных содержаний в симметрично построенное целое. Как единичный элемент, так и все целое является чем-то готовым, завершенным, твердой формой, состоящей из твердых форм, расположенных согласно архитектурно-единообразному принципу, который предопределяет место всякого вообще мыслимого элемента. Против этой тенденции и восстает Гете после почти что пятидесятилетних естественно-исторических занятий в следующих выражениях: «Система природы — противоречивое выражение. Природа не имеет системы; она имеет жизнь, она сама есть жизнь и следование из неизвестного центра к неразличимой цели. Изучение природы поэтому не имеет конца, все равно, уходить ли в самое единичное путем деления или идти в целом в ширину и высоту по ее следам». Даже независимо от динамики жизни, на которую Гете здесь намекает, сама непрерывность явлений делает для него недопустимой всякую систему. Ибо там, где есть непрерывность, исключена возможность отграничения между

единствами, различия делаются слишком незаметными для образования понятийной иерархии. Раз нет такого места, которое не имело бы рядом своего *crescendo* или *diminuendo**, то и завершение целого невозможно; отношение элементов не может замкнуться в сколько-нибудь удовлетворительное единство, так как между любыми двумя из них теснится необозримое число промежуточных ступеней, которые несовместимы с системой как понятийной постройкой. Это противоречие прекраснее и чище всего развито Гете в отчетах о своих ботанических занятиях, причем значение системы Линнея особенно, конечно, должно было побуждать его занять определенную позицию. Вся эта система покоится в его глазах на практической целесообразности счета. Она, таким образом, предполагает точное отграничение одной части растения от другого, установление каждой формы как некоего существа, всецело отличного от всех остальных, как предшествующих, так и последующих.

Но раз каждый орган, каждая форма неуловимо переходит в другую, то всякая система принуждена рассматривать «все изменчивое как неподвижное, текучее — как застывшее, представлять себе быстрое закономерное продвижение в виде скачков, а жизнь, оформляющуюся из самой себя, — как нечто составленное из частей». Он признается, что давно утратил смелость к понятийным фиксациям и граничеположениям перед лицом непрерывных преобразований и подвижностей растительных органов. «Неразрешимой казалась мне задача уверенно обозначить роды и соподчинить им виды. ...Давно уже, — говорит он, — резкое отграничивание Линнея вызвало раздвоение в душе моей: то, что он пытался насильственно разъединить, должно было, согласно глубочайшим потребностям моего существа, стремиться к соединению». В противоположность систематике, для которой «все дано готовым», которая есть «лишь попытка привести разные предметы к известному доступному отношению их, которое, строго говоря, между ними не существует», — его образ мысли направлен на созерцание «вечного в *проходящем*». Растительные органы являются для него преобразованиями единой основной формы, протекающими в нигде не прерываемых процессах — точно так же как он заявляет о всех «совершенных органических натурах», от рыбы до человека, что они оформлены по *единому* идеальному прообразу, «который лишь в своих очень устойчивых частях более или менее в ту или иную сторону откло-

* Усиление, ослабление (*ит.*).

няется и даже изо дня в день путем размножения преобразуется». Гете, по-видимому, очень рано ощутил опасность систематики: а именно, что система благодаря своей логически замкнутой, удобной для орудования, архитектурно удовлетворительной форме легко становится самоцелью и мешает нам исследовать данное состояние вещей без предрассудков, с должной чуткостью и гибкостью. В конце концов, для Гете система – прямая противоположность предметности и бескорыстно искомой истины, той истины, в которой одно примыкает к другому в единстве и сплошности: «Сколько бы я ни находил нового, – пишет он, – я все же ничего не нахожу неожиданного: все друг к другу подходит и *примыкает*, потому что у меня нет системы и мне ничего не нужно, кроме истины». Гете обладал сильнейшим чувством, определенной предвещанием о незапрудимости потока всякой жизни, всего случаемогося.

Насколько тривиальна мысль о непрестанной подвижности бытия, настолько она трудна и, как мне кажется, редко действительно и без остатка принимается всерьез. Относительной грубости и медленности наших чувств, а главное нашего практического отношения к вещам вполне соответствует то, что мы придерживаемся фикции твердых разрезов и устойчивых состояний.

Но Гете принадлежал к числу гераклитовских людей, которые благодаря собственной внутренней оживленности и своему неостанавливающемуся развитию наделены неким физико-метафизическим органом для восприятия неустанных пульсаций, непрерывного умирания и становления, саморазвития и самопогружения под видимой застывшей устойчивостью всяких поверхностей.

Однако чрезвычайно затруднительно и проблематично отношение между этой абсолютностью становления и смены и гетевским чувством пластичности, направленным на «образ» в его классическом покое, на замкнутость и на момент вечности в явлениях. Как бы мы ни были осторожны в исторической локализации подобных принципиальных противоположностей, все же несомненно, что в данном случае греко-итальянский дух противостоит германскому, и давно уже было отмечено, как вся жизненная работа и направленность Гете протекала в антагонизме, смене и объединении этих двух направлений мировой истории. Не важно, обладал ли он сам теоретическим сознанием всей глубины той пропасти, которая зияет между художественной отграниченностью, самодовлением «образа» и бесконечностью становления, как только то или другое делается доминантой картины мира. Он сопоставляет эти противоположности вплотную: «запечатленная форма в живом развитии» – в

этом вся проблема. Ведь в том-то и заключается основной вопрос, который и не ставится как вопрос в данной формулировке: как может форма *жить*, как может уже *запечатленное* еще *развиваться*, да и вообще, совместимы ли запечатленность и развитие? Как бы то ни было, но эта душевно-метафизическая проблема выражена им чрезвычайно отчетливо в виде *практической*:

Daß dein Leben Gestalt, dein Gedanke Leben gewinne,
Lass die belebende Kraft stets auch die bildende sein*.

Мало того, одно высказывание Гете показывает, что он иначе как в практическом смысле не признает за ней никакого права: «Высшее и преимущественнейшее в человеке бесформенно, и следует остерегаться оформлять его иначе как в благородном поступке».

Однако в теоретическом смысле здесь заключено последнее значение принципа непрерывности. Если безостановочное преобразование, космический поток, как будто останавливается на том, что мы называем вещью, формой, образом, и отдельные явления этим словно вырываются из закона всеобщей жизни, выкристаллизовываются из него, то они, во всяком случае, тем больше обнаруживают на себе след этого закона, чем больше придвинуты друг к другу по своим качествам, чем незначительнее для созерцающего духа переход от одного к другому. Такое субъективное непрерывное скольжение взгляда есть отображение и символ непрерывности объективного порождающего процесса, который исчез из явлений, подлежащих данному расположению. Готовые образы в том виде, в каком они выкраиваются практическим и художественным взглядом, функционально друг в друга не переходят; но степень их сходства, их возможного размещения в ряды по убывающим и прибывающим их качествам есть та степень, в которой единство создавшей их функции в них отложилось и себя обнаруживает. Конечно, тем, что образы эти составляют ряды, в которых нет предельно малой разницы и которым мир каждый раз предоставляет для заполнения промежутка между двумя из ее членов бесконечность промежуточных степеней явлений, еще не отрицается глубокая чуждость мира как непрерывно-живого становления и мира как суммы образов. Ограниченность и остается ограниченностью и не делается движением,

* Чтобы жизнь твоя стала образом, а мысль твоя — жизнью, пусть сила оживляющая всегда будет и силой образующей (нем.).

выходящим за пределы границы, как бы близко ни соприкасались содержания этих ограниченностей. Однако получаемая таким образом картина все же приобретает некое до бесконечности растущее приближение к картине абсолютного становления. А мир, соответствующий такой картине становления, лишь только он закреплен в образы, конечно, допускает распределение этих образов в ряды с бесконечно малым расстоянием между каждыми двумя из соседних существ. Таким образом, идея непрерывности, которая на первый взгляд лишь есть упорядочение внешней рядоположности феноменов, обнаруживается как та точка, в которой великие мировые и исторические противоположности гетевского существа и мира как будто склоняются по направлению друг к другу, и служит поэтому, подобно красоте и единству, регулятивным принципом, к проведению которого в царстве опыта Гете неустанно стремился, ибо степень их осуществления — степень истины и действительности.

Множественность явлений, многообразия тех стадий, на которых мир, как и душа, живет в своем единстве, доступны другому формованию, освобождающему их от всего случайного и устанавливающему определенное взаимоотношение между ними как между чистыми содержаниями. Это — принцип полярности, или движения и противодвижения, или же, пользуясь излюбленным уподоблением Гете, вдыхания и выдыхания. Этот принцип, собственно говоря, как будто чужд принципу непрерывности и даже непримирим с ним. Однако, хотя бы в виде намека, но и здесь сказывается великолепная способность гетевского духа обнаруживать господство какого-нибудь принципа как раз и на его противоположности, благодаря некоей высшей значимости и силы такого принципа выходить за пределы и подниматься над отношением между ним самим и его противоположностью. Ему давно хотелось, признавался Гете, ввести понятие полярности в учение о цветах. Ибо благодаря этому он чувствует себя способным добиться того, «чтобы учение о цветах примкнуло ко многим соседним областям и встало в один ряд со многими отдаленными». Таким образом, те круги явлений, которые каждые в себе подчинены закону полярности, соединяются друг с другом в силу этого формального подобия так, что они в меру обнаружения в них этого закона могут включаться в непрерывность одного ряда.

Итак, все вещи живут в непрерывном раздвоении с самими собой и с другими, которое непрерывно примиряется, с тем чтобы вновь расколоться: «Малейшая смена какого-нибудь условия, малейшее дуновение тотчас же обнаруживает в телах полярность, ко-

торая, собственно, дремлет во всех них». Состояние, содержание, событие требуют своего противоположения, и это напряжение или чередование обнаруживает ту же жизнь, которая в следующее мгновение засвидетельствует себя как *единство* противоположностей. Гете определяет полярность как явление «двойственности, даже множественности в некоем решительном *единстве*». Поэтому столь важен для него магнетизм как совершенно чистый пример «раздвоения, которое все же опять-таки – лишь соединение». Это для него – «прафеномен, который непосредственно граничит с идеей и не признает выше себя ничего земного». «Раздвигать соединенное, соединять раздвоенное – вот жизнь природы, это вечная систола и диастола, вечный синкрисис и диакрисис, вдохание и выдыхание мира, в котором мы живем, обращаемся и пребываем». Для Гете не менее очевидно – это и является для него существенным, – что этим дан принцип организации и *жизни* для всей массы существующего. Из кантовской теории притяжения и отталкивания как сущности материи, говорит он, «возникла для меня праполярность всех существ, которой проникнуто и оживлено все бесконечное многообразие явлений». Полярность служила ему всегда и художественно-организующим принципом, поскольку в центре его важнейших произведений мы обычно находим в образе мужской пары полярности человеческой, точнее – мужской, природы: Вейслинген – Гетц, Вертер – Альберт, Клавиго – Карлос, Фауст – Мефистофель, Эгмонт – герцог Оранский, Орест – Пилад, Тассо – Антонио, Эдуард – Капитан, Эпиметей – Прометей. Это же имеет место и в пределах индивидуума, как явствует из одного выражения Гете, относящегося к его глубокой старости, в котором он определяет первичный состав нашего существа как состоящий исключительно из одних противоположностей. «Наш дух имеет как бы две стороны, которые не могут существовать одна без другой. Свет и тьма, доброе и злое, высокое и низкое, благородное и низменное, и какие бы они ни были еще, противоположности являются лишь в различных пропорциях ингредиентами человеческой природы». И наконец, уже совершенно интимно и в отрицательной форме:

Wirst du deinesgleichen kennernlernen,
So wirst du dich gleich wieder entfernen*.

* Стоит тебе узнать подобное тебе, как ты тотчас же снова удалишься (нем.).

Это отношение в пределах действительности переносится на способы созерцания: «Всякое существующее есть аналог всего существующего. Поэтому бытие всегда является нам в одно и то же время раздельным и связным. Если слишком придерживаться аналогии, то все тождественно и совпадает; если ее избегать, то все рассеивается в бесконечность. В обоих случаях созерцание попадает у тупик (stagniert) то как слишком оживленное, то как умерщвленное».

И в этом единство обнаруживается, можно сказать, в своей высшей инстанции. Оно не только раскалывается на противоположности и полярные раздельности, обнаруживаясь в этой корреляции в своем латентном состоянии и актуализуясь в воссоединении, но раздвоение и соединение сами суть полюсы и колебания маятника высшего, проникновеннейшего жизненного единства. Антитеза и синтез суть моменты собственного и абсолютного синтеза. Абсолютное единство бытия жизни и души стоит выше относительного их единства, находящего свое восполнение, свой коррелят в антитезе. Лишь в этом действительное преодоление Спинозы – не в смысле отвержения его или опровержения, а путем достижения высшей ступени. Пока раздвоение и соединение противостоят друг другу в качестве неких враждующих сторон, между которыми колеблется решение, на единение всегда будет ставиться известный ценностный акцент, как если бы оно было чем-то окончательным, к которому стремится внеположность и дифференцированность. В этом смысле спинозовская тенденция всегда будет иметь преимущество, будучи направленной на абсолютно единое и исключая в конечном счете всякое множество. Другое дело, когда раздельность и единство в свою очередь представляются как дифференцированные моменты некоего высшего единства – самой жизни, когда сами они образуют некое множество, в котором или через которое пульсирует жизнь, в напряжении и смене которого она осуществляет свое единство.

Здесь, как и всюду, элементы мирозерцания человека окажутся выросшими по тому же закону, которым формуется его личностная жизнь. Но здесь, как и всюду, речь идет не о каком-нибудь згоморфизме, при котором феномен человека, каким он ему самому дается, способ его субъективного самозерцания, делается образом его представления о мире. Отнюдь. На самом деле объективная, сущностная сила, обнаруживающая «личностное» характера человека и его переживания как явления, формирует и его интеллектую-

альность, определяет тот угол преломления, под которым объекты испускают в него свои лучи и сходятся в картину мира. Эта связь осуществляется Гете не вторично, не в результате прямого взаимовлияния субъективности и способа объективного созерцания как самостоятельных факторов, но и то, и другое аналогичны потому, что они вырастают из *единого* последнего корня. «Если все бытие, – говорит он, – вечное разделение и соединение, то из этого следует, что и человек, созерцая огромность такого состояния, будет то делить, то соединять». Совершенно несомненно, что под этим Гете подразумевает не копию бытия в его данности на привходящем человеческом восприятии, а то, что этот закон «бытия как целого», раз сам «человек» в него включен, в такой же мере должен оформлять созерцание людей, в какой им оформлены предметы этого созерцания. Поэтому систола и диастола, смена которых ему казалась мировой формулой, ритмизировали и его субъективное бытие. В его существе было заложено, как он сам и другие на это указывали, перескакивать с одной крайности на другую: «Как часто видал я его на протяжении каких-нибудь четверти часа то млеющим, то бешеным», – сообщает Штольберг в 1786 г. Более двадцати лет спустя расколотость гетевского существа обнаруживается, так сказать, более формально и выступает смена расколотости и целостности: философия все больше и больше учит его различать себя в пределах себя: «Я тем более могу это делать, что моя природа, подобно шарикам ртути, столь легко и быстро снова соединяется». Но, кроме того, очевидно, что не только имеется простая смена периодов раздельности и периодов цельности, но раздельность и целостность вместе взятые снова образуют период, *одно* колебание маятника глубочайшей жизни, сдерживаются чувством некоего жизненного единства, равномерно доминирующего над множественностью и над единством как относительными противоположностями. Мало того, даже судьба помогала осуществлению этой формулы теми типами людей, с которыми она его сводила. Натуры, подобные Гердеру, герцогу, Шарлотте фон Штейн, едва ли давали возможность для сплошного, пребывающего в постоянной степени близости отношения. Во всех этих связях хотя и заключался какой-нибудь «прафеномен», но оживалось это в частой смене притяжения и отталкивания, симпатии и раздражения, чувства близости и ощущенной дистанции. Антитеза и синтез не являются для Гете окончательно враждующими сторонами; наоборот, подобно тому, как в них живет, расходясь и воссоединяясь, лишь некий высший жизненный синтез, это уже наме-

чается в одном его юношеском отзыве о Виланде: он его любит и его ненавидит — что, в сущности, одно и то же, — он принимает в нем участие. Это высшее единство не может проявляться непосредственно, а лишь в ритмике относительной синкризы и относительной диакризы — как вообще ритм является той простейшей формой, которая обнимает противоположность акцентов в единстве и тайна его заключается в том, что в сменяющемся его образе живет нечто высшее, не исчерпывающееся ни в одном из элементов. Это и обнаруживается в чудесной ритмике жизни Гете как целого, с ее почти правильной периодичностью собирания и рассеивания.

Но от полярности в свою очередь ведет, наконец, путь к той формирующей идее, которой я заключаю этот очерк категорий гетевского мировоззрения: к идее «равновесия». Все эти идеи, или максимы, имеют своим общим знаменателем «единство» и образуют (что впоследствии подлежит более глубокому обоснованию) его излучения в мир обособленностей и примыкающей к ним жизни. Или, если представить себе это в обратном направлении, они суть те идеальные каналы, по которым эти обособленности и сплетающиеся и противоборствующие оживленности мира вновь вливаются в таинственное, божественное свое начало. И вот, поскольку единство это по своему понятию должно быть обозначено как абсолютное, не могущее быть вовлеченным ни в какую относительность, постольку равновесие каждого существа в себе являет релятивистский символ этого единства, в котором оно выражается на языке мира, живущего в одних относительностях. Однако не так легко определить, какие единичные образования могут быть подведены под понятие равновесия, этой столь же действительной, как и идеальной формы живого бытия, потому что в его пределах смысл этого понятия всегда лишь опосредован и символичен, поскольку здесь о его созерцательно-непосредственном смысле как о чем-то чисто механическом нет и речи.

Гете, по-видимому, имел представление, что каждому существу уделена определенная мера силы, витальности, значения, как бы ни назвать внутреннюю жизненную субстанцию, мера, обладающая известной сферой колебаний и в пределах ее — оптимумом. И вот всюду, где распределение свойств и проявлений какого-либо существа достигает этого оптимума, жизненной суммы, «правильной» для этого существа, там отдельные элементы находятся в «равновесии». Именно так он и понимает сущность организации:

Siehst du also dem einem Geschöpf besonderen Vorzug
Irgend gegeben, so frage nur gleich: wo leidet es etwa
Mangel anderswo? Und suche mit forschendem Geiste –
Finden wirst du sogleich zu aller Bildung den Schlüssel*.

Итак, каким бы неравномерным ни казалось развитие органов и сил при непосредственном их сопоставлении, равновесие существа этим не нарушается, поскольку неравномерность эта означает не более чем различные распределения одного и того же постоянного квантума витальности – правда, возможна и дисгармония, но лишь в том случае, когда единство этого квантума не может осуществляться через все неравномерности органов. Важно не то, что Гете для этого отношения всюду пользуется словом равновесие, а то, что эта категория обстоит для него предметно как внутренне действенная реальность, как образующая, упорядочивающая, ценностно-определяющая форма в его мировоззрении. То, что два органа или функции, находясь в равновесии, этого никогда нельзя непосредственно в них усмотреть, ибо для них как для живых не существует весов или аршина для сравнения их величины.

Равновесность их заключается в том, что каждое из них в своей мере столь важно для совокупности существования данного существа, как и другое, иначе: при данной мере одного, мера другого определяется этой совокупностью и ее оптимумом. Орган, отмеченный «особым преимуществом», все же находится в равновесии с «терпящим недостаток» потому, что с точки зрения выполняемого им назначения, они равномерно правильны, равномерно важны; в этом – внутренняя гармония органического. Она есть выражение для той меры, которую должны сохранять элементы существа, чтобы из них могло вырасти его совершенство и единство. А то, что подобное осмысливаемое отношение между целыми и частью живого определяет собою количественные пропорции частей, является идеей, которую можно всюду проследить в гетевской картине мира. Однако выступает она у него, правда, и в другой форме, несколько отклоняющейся от уже разобранных нами предпосылок.

Как я на это указывал, противоположные определенности живого не имеют общего масштаба, по которому объективно могло бы

* Итак, если ты увидишь, что какому-нибудь одному существу в чем-нибудь даровано особое преимущество, тотчас спроси: не терпит ли оно ущерба в чем-либо ином. Ищи пытливым умом и сейчас же найдешь ключ ко всякому образованию (нем.).

быть установлено их соответствие: состояние всего существа как целого решает, какую мерю одного элемента правильно уравновешивается данная мера другого. Но Гете переходит от такой, так сказать, субъективистской нормы к более объективной идее равновесия: он все-таки предполагает непосредственную измеримость для предметного содержания этих определяемостей. Быть может, всякое существо, по крайней мере человек (лишь его касаются приводимые здесь цитаты), находится по идее своей в точке пересечения многих линий, из которых каждая по сю и по ту сторону его упирается в некий абсолютный полюс. Человек имеет свое правильное положение всегда между двумя друг другу противоположными крайностями. И точка этого «равновесия» не определяется, как могло показаться, так или иначе данным его жизненным оптимумом так, чтобы этот оптимум оставался правильным, какое бы место он ни занимал на этих линиях: но, наоборот, лишь объективное равное расстояние от того и другого полюса определяет его правильность.

Wiege zwischen Kälte
Und Überspannung dich im Gleichgewicht*.

Другая полярность, но выраженная отрицательно:

Unsrer Krankheit schwer Geheimnis
Schwankt zwischen Übereilung
Und zwischen Versäumnis**.

Из области этического это расширяется до всеобщей духовной нормы: «Как мы, люди, во всем практическом обречены на нечто среднее, так и в познании середина, считая оттуда, где мы стоим, позволяет нам, правда, двигаться в ту и другую сторону взглядом и действием, но начала и конца мы никогда не достигаем ни мыслями, ни поступками, почему и рассудительно вовремя от этого отречься». Чисто лично (но с явным намеком на типическое) говорит он как-то по поводу своего отношения к двум друзьям, о том «всеобщем, что мне было соразмерно», и характеризует это как нечто среднее, так как исходя из этой середины один всецело устремлялся в единичное, другой – во всеобщее, «куда я не мог за ним следовать». Здесь

* Пребывай в равновесии между холодностью и перенапряжением (нем.).

** Тяжкая тайна нашего недуга колеблется между поспешностью и нерадением (нем.).

словно оживает, но в значительно углубленной форме, аристотелевская мысль о том, что добродетель всегда есть среднее между излишком и недостатком. Ибо, в то время как Аристотель решительно отклоняет всякое объективное и сверхиндивидуальное определение этой «середины», перед взором Гете очевидно стоит некий идеальный, духовно-нравственный космос, середина которого указана человеку (вокруг других существ может строиться и другой космос), может быть, из чувства, что мы все же шире всего овладеваем тотальностью бытия, если придерживаемся его середины. Пускай, бросаясь в одну крайность, мы достигаем все большей и большей широты, но ценой такой потери в противоположном направлении, что в конечном итоге ущерб перевешивает выгоду. В этом обнаруживается глубочайший смысл той «выравненности», которая была, если не действительностью, то нормой жизни Гете и которая показалась поверхностному взгляду холодностью, страховкою от опасности крайностей, «золотую серединой» филистерства, гармонизацией во что бы то ни стало, порожденной эстетизирующим и благоразумным классицизмом. В действительности же прославленное и искомое им «равновесие», «среднее», указывает на тот пункт его суверенности, откуда он шире всего мог овладевать областями жизни, откуда он совершеннее всего мог использовать свои силы: ведь резиденция владельца обычно расположена не на границах страны, но, на аналогичных основаниях, как можно ближе к ее центру. Полярность объективного и субъективного бытия, являющаяся, однако, этим самым идеально объединяющим формальным принципом, еще раз как бы практически кристаллизуется до объемлющих принципов (Machimen) в обоих значениях «равновесия»: с одной стороны, в мере витальности, которая присуща каждому существу согласно его основной форме, его типу и которая сохраняется сквозь все перемещения форм его органов, с другой – в предуказанности человеку «среднего» как той центральной позиции, от которой расстилается некий максимум овладеваемой и покоряемой сферы по направлению обоих друг другу противоположных полюсов жизни.

Если эти формы и нормы жизни далеко оставляют за собой схематический и дешевый смысл «гармонического существования», то и они находят себе символ и глубокое обоснование в образе личного бытия Гете. Его существование характеризуется счастливейшим равновесием трех основных направлений наших сил, многообразные пропорции которых и составляют основную форму каждой жизни: принимающей, перерабатывающей и выражающей себя вовне. Таковы три вида отношения человека к миру: центростремительные

течения, передавая внешнее внутреннему, вводят в него мир как материал и как возбудитель; центральные движения оформляют полученное таким образом в духовную жизнь и делают внешнее эмпирическим достоянием нашего «я»; центробежные деятельности вновь разряжают в мир силы и содержания «я». Эта трехчастная жизненная схема имеет, по всей вероятности, непосредственную физиологическую основу, и ее гармоническому осуществлению в душевной действительности соответствует известное распределение нервной энергии по этим трем направлениям. Если обратить внимание, насколько преобладание одной из них раздражительно действует на все остальные и на всю совокупность жизни, то как раз их чудесную выравненность в натуре Гете можно было бы рассматривать как физико-психическое выражение для ее красоты и силы. Он внутренне никогда, так сказать, не жил капиталом, но его духовная деятельность непрерывно питалась рецептивной обращенностью к действительности и всем тем, что она давала. Его внутренние движения никогда друг друга не уничтожали, но его невероятная способность выражаться вовне в действии и в речи предоставляла движениям этим возможность того разряжения, в котором они могли изживать себя: в этом смысле он и отмечал с такой благодарностью, что Богом ему было дано *высказывать* свои страдания. И наконец, в самой обобщенной форме и с указанием на идею человечества вообще, о которой здесь и идет речь: «Человек ничего не испытывает и ничем не наслаждается без того, чтобы тотчас же не сделаться продуктивным. Это есть глубочайшее свойство человеческой природы. Да, можно сказать без преувеличения, что это и есть сама человеческая природа».

В его личной жизненной конфигурации можно проследить в самых многообразных, даже отрицательных формах «равновесие» в обоих разобранных нами смыслах как распределение некой постоянной динамики на объективно чрезвычайно разнообразно развитые способы действия и как выгода от достижения некоего центрального пункта решительнейшего властвования в противовес полярно простирающимся сферам интересов. Точно так же, как он, например, перед лицом изъянов своего дарования, по крайней мере идеально, восстанавливает тотальность и выравненность своего существа: «Я слышал обвинения в том, что я враг математики вообще, которую, однако, никто не может ценить выше, чем это делаю я, так как она как раз достигает того, в выполнении чего мне совершенно отказано». «Чем менее мне было дано способностей к изобразительному искусству, тем более я допытывался его законов и правил: ма-

ло того, я гораздо больше внимания обращал на техническую сторону живописи, чем поэзии; как вообще мы пытаемся путем рассудка и вникания заполнить те пробелы, которые природа оставила в нас».

Или: «Среди тысяч вещей, которые меня интересуют, какая-нибудь одна всегда водворяется в середину в качестве главной планеты, в то время как остальное *quod libet** моей жизни обращается кругом в многостороннем подобии лун (*in vielseitiger Mondgestalt*), пока тому или другому не удастся также продвинуться в середину». Он всегда чувствовал себя в средоточии своего существования. Он сам часто намекает на то, как легко дух его вливался в ту или иную тенденцию или сферу интересов, каждый раз вырабатывая этим как бы особый духовный орган, и как легко он снова находил свой путь обратно – от этих односторонних подвижностей к центральности и равновесию. Этим уже сказано, до какой степени это равновесие не было чем-то застывшим или сколько-нибудь механическим, наоборот, оно было чем-то живым и подвижным, в непрерывных передвижениях непрерывно заново добываемым – как он постоянно и даже перед самой смертью хвалился тем, что он «легко восстанавливался», правда, это было сказано по поводу – а может быть, это было следствием – того, что он «благодушно смирялся» (*heiter entsagte*). То, что он постоянно развивался, постоянно находился на пути к некой идеальной внутренней цели, заставляло его ощущать каждое данное свое состояние как «среднее». Это, пожалуй, остается в силе и для самой глубоко захватывающей стадии в его развитии – для перехода от субъективистической молодости к объективистической старости. Когда он в глубокой старости еще раз говорит о Шекспире как о «высшем существе», для него недостижимом, то это, может быть, основывалось на том, что Шекспир обладает объективностью, всецело поглощающей субъективность, он же, в какой бы невероятной мере он ни достиг этой объективности, все же всегда чувствовал себя лишь на пути к ней. Правда, и *по отношению к этой объективности он опять-таки имел дистанцию*, он и свою объективность рассматривал объективно. Именно благодаря неустанному эволютивному движению от одного полюса к другому он достигал постоянно сдвигающегося и в этом сдвиге сохраняющегося живым равновесия, которое сочетало наигармоничнейшим образом богатства субъективного и объективного бытия.

* Что угодно (лат.).

И над всем жизненным процессом доминирует счастье его природы с ее единственным соединением подвижности и баланса: три основных направления, которые господствуют над мировой жизнью человека, вступали в подвижность (лабильность) его жизни в качестве совершенно равных сил. Гете проводил через себя мир без поддержки, равновесие его внутреннего бытия было не чем иным, как равновесием его принимающего и отдающего отношения к миру. И он воздвигал равновесие как космическую идею не потому, что случайно обладал им в своем субъекте, а потому, что обладание это было лишь внутренней стороной его *жизнеотношения к миру*, и лишь этим получал он право возводить личное свое состояние в принцип миропонимания.

Рассматривая эти единичные категории в общей связи его мировоззрения, построенного с их помощью, мы приходим к убеждению, что все они являются некими оболочками единого структурного мотива. В основании этого мировоззрения лежит идея единства. Гете – дух синтетический по преимуществу, природе которого, как он сам говорит, «было чуждо разделение и счет». Однако единство это в своей логической абсолютности, перед которой пропадают все различия и все многообразия, есть то застывшее и бесплодное, перед которым всякая мысль останавливается; ибо оно, не имея различия, лишено содержаний, оно есть пустое, абстрактное бытие вообще. Для Гете не скрыто такое значение «мирового единства» и связанные с ним последствия, для него главное – избежать их. Согласно всему складу его природы, ему нужно не застывшее логическое единство, а живое – но ведь живое как нечто множественное, подвижное, внутренне дифференцированное кажется немислимым наряду с абсолютным единством. И вот все эти большие максимы или формальные идеи – лишь средства представить мировое *единство* как *живое*.

Одно из прежних наших положений тем самым может быть расширено настолько, чтобы явиться фундаментом мировоззрения Гете во всей его совокупности. Великая проблема заключается в следующем: как может мир во всем многообразном своем богатстве, в своей дифференциации на противоположности, движущийся в бесконечных развитиях, все же быть единством? Каковы те руки, которые он протягивает, чтобы вбирать в себя единичность, изымая ее из ее пестроты и расколотости, не лишая ее этим ее обособленности и подвижности, обуславливающих жизнь как таковую, – каковы всеобщие категориальные формы мировых содержаний, благодаря

которым они могут быть переживаемы мировым единством? Это потребность, проходящая сквозь всю историю философских и религиозных мироистолкований: найти нечто посредствующее между тем единым, которое полагалось мыслью или религиозным томлением, и необозримым многообразием единичностей. Будь то идеи или ступени эманаций, иерархии святых или материализации божества, будь то категории или схемы – всегда нужны некие образования, которые, так сказать, одной своей стороной обращены к абсолютному и единому, а другой – к обособленному и многообразному, которые в качестве неких посредников причастны и той, и другой природе. Они всегда выполняют одну и ту же функцию, все равно, какова их сущность – метафизическая, идеальная или теоретико-познавательная, все равно, являются ли они непосредственно присущими единому, или обнаруживаются только лишь в единичных явлениях, или, наконец, помещаются на полдороге между обоими полюсами. К этому ряду относится то, что я обсуждаю здесь как максимы или идеи, которые для Гете делают «идею» видимой в явлениях и являются гарантией связи единичного с мировым единством и правильности того познания, которое их созерцает в феномене.

С той лишь разницей, что для Гете они являются посредниками не только между логическими противоположностями единого и многого, но и между покоящейся абсолютностью единого и жизнью, подвижным многообразием мира как данности. Поэтому вещи и должны быть прекрасными, чтобы быть истинными, части единичного должны быть сомкнуты в живом взаимодействии, явления – указывать друг на друга в полярном взаимосоответствии, допускать свое размещение в ряды при всей своей самостоятельности, всюду стремиться к равновесию и, лишь достигнув его, завершать свое бытие. Все это – формы созерцаемых явлений, через которые они непосредственно или символично обнаруживают свою оживленность, дифференцирующую и взаимодействующую игру своих индивидуальностей, сдерживаемую абсолютным единством целого. Красота, подобно полярности или равновесию, организованность и непрерывность приносят единичному освобождение из его отъединенности, все же не погружая его в логическое омертвление простого, неразличенного Одного. Они – истинные «посредники» не тем, что они в качестве некой метафизической реальности вдвигаются между Одним и суммой единичностей и этим столько же разделяют, сколько и связывают, наподобие обычно претендующих на эту роль носителей таких же функций, – но они являются в самых единичностях созер-

цаемым доказательством того, что «идея», божественное, объемлющее единство обстоит в этих единичностях; они – формы, уничтожающие пропасть между Одним и жизнью, а в меру их осуществления открывается, что всеединство живет и что жизнь есть единство.

Глава четвертая

РАЗДЕЛЬНОСТЬ МИРОВЫХ ЭЛЕМЕНТОВ

Великий синтез мировоззрения Гете можно охарактеризовать следующим образом: ценности, конституирующие произведение искусства как таковое, обладают постоянными, формальными и метафизическими чертами равенства и единства с миром действительности. Я обозначил в качестве основного убеждения этого мировоззрения нераздельность действительности и ценности как предпосылки художественности вообще. Каким бы противным идеалу ни представлял себе мир художник, с каким бы равнодушием или отвращением его фантазия ни относилась к действительности – его *мировоззрение* будет в таком случае пессимистичным, хаотичным, механистичным и не будет оформляться его *художественностью*. Но если его мировоззрение художественно в положительном смысле, это может означать лишь то, что воздействия и значимости художественно оформленного явления тем или иным способом, в том или ином измерении уже обстоит в природноданном явлении. Ведь разве не все художники – поклонники природы? Хотя бы та форма, в которой это выражается и была частичной, ограниченной отдельными областями и определялась самыми причудливыми предпосылками (*durch wunderliche Vorzeichen*) и хотя бы некоторые явления современности как будто и указывали на подготавливающийся в этом смысле переворот, который в случае, если бы он действительно наступил, означал бы революцию художественной воли, самую радикальную из всех бывших до сей поры. Между тем Гете развивает это положительное отношение к действительности, во всяком случае в наиболее всеобъемлющей и чистой последовательности, тем, что красота становится для него показателем истины, идея – созерцаемой в явлении, а то последнее и абсолютное, что таится в произведении искусства, является последним и абсолютным и для действительности. Это, может быть, и служит для него решающим мотивом называть себя «решительным не-христианином». Ибо христианство, по крайней мере в своих аскетизирующих направлениях,

глубже всего прорыло пропасть между действительностью и ценностью, даже по сравнению с индийским мировоззрением. Ибо как бы радикально последнее ни лишало действительность всякой ценности, в нашей связи это снова снимается тем, что действительности и не приписывается здесь никакой конкретной бытийной значимости: там, где вся действительность – лишь сон и видимость, т.е., собственно, недействительность, недостает, строго говоря, того субъекта, которому можно было бы отказать в ценности. Лишь более резкий образ мысли христианства оставил за миром всю его трехмерность и субстанциальность и все же отнял у него всякое самостоятельное значение, все равно, является ли мир долиной слез и царством дьявола, или ценности его дарованы ему лишь потусторонней благодатью, или он – лишь место томления и приготовления для неземного места всех ценностей. Гете одинаково должен был противиться всем трем формам христианского отношения к природной действительности, он, для которого природа «добрая мать», который, правда, достаточно часто говорит о божьей благодати, но всегда в смысле бога имманентного действительности, мало того, он, который рассматривает благодатность набожных людей «как благость природы, которая дарует им такое удовлетворение». В некоей глубочайшей основе вещей, к которым ведет по меньшей мере непрерывный путь от их поверхности в прямой противоположности всякому христианскому дуализму, для него действительность и ценность тождественны.

Поскольку это не более чем метафизическое выражение его художничества (или, может быть, выражение некоего последнего свойства его бытия, действующего через его художничество), мы отвлекаемся от временного развития, от отклонений и подвижной игры элементов, от того, чем несомна и осуществляется эта вневременная форма. Ибо развитие это как историко-психологическое всегда лишь относительно и не обладает во временном течении судьбы чистотой и единством «идеи», с которой я пока что отождествляю это развитие (здесь приложимо его смелое слово о законе, которое постоянно следовало бы повторять, – что явление обнаруживает лишь исключения из него). Всякая великая жизнь необходимо должна быть представлена в этой категориальной двойственности: идея как нечто всюду присутствующее (*durchgehende*) и стоящее выше, являющееся чем-то третьим по ту сторону противоположности абстрактного понятия и динамической реальности, и жизнь, и деятельность, протекающая во времени в многообразнейших отстояниях от идеи и в бесконечном к ней приближении. Быть может, каждая жизнь подлечит этим двум точкам зрения, но великой

жизнью мы называем именно ту, созерцание которой неминуемо и решительно заставляет нас противопоставить их друг другу благодаря тому, что идея такой жизни и ее душевно-живое осуществление каждое для себя образует нечто целое. Быть может, такое неизбежное методологическое расчленение служит только символом вне-временной, метафизической трагедии всего великого, между тем как отдельные трагедии, данные во времени, — лишь ее закрепления в форме судьбы. Я теперь обращаюсь ко второму из двух аспектов гетевского духовного мирооформления, к сменяющимся синтезам, к перебивающимся отношениям и отстояниям элементов, в единстве которых для нас до сих пор обстояла, так сказать, абсолютная идея его мышления мира.

Если мы спросим себя, какова же была более точная формула, выражающая столь целостное, в конце концов, отношение между искусством и действительностью, осуществленное Гете, то тотчас убедимся, что на этот вопрос нельзя ответить однозначно. Не только в различные эпохи его жизни, но и в пределах одной и той же эпохи встречаются совершенно несовместимые высказывания его об этом отношении. Мало того, как это ни парадоксально, но основанием для этого расхождения в его собственных толкованиях, быть может, служит, согласно его принципиальнейшим и последним убеждениям, как раз безусловная близость этого отношения и его объединенность общими корнями. Ибо, подобно тому как в высшей степени тесная связь между двумя людьми приносит с собой скорее смену задушевной близости и ссоры, перемещение центра тяжести, даже возможность разрыва и примирения, чем более чуждое отношение, которое гораздо легче держится однажды данным характером и температурой, — так и в пределах одного духа два понятия, безусловно друг с другом связанные, особенно склонны к тому, чтобы пережить множество расхождений своей взаимной судьбы. На мой взгляд, в высказываниях Гете сменяются три принципиальных отношения между природой и искусством, причем так, что каждое из них выступало в одной из его трех жизненных эпох: юности, эпоха, связанная с путешествием в Италию, и старости. Мы увидим, что его теории искусства в данную эпоху всецело гармонируют с остальными ее характерными чертами. Все же я выставляю этот историко-эволюционный разбор, безусловно, в качестве гипотезы, тем более что как раз в этом вопросе у Гете известные мысли и прозрения, относящиеся к позднему и зрелому возрасту, вспыхивают в более раннюю эпоху почти без всякой связи с ней — с той непости-

жимостью и вневременностью гения, как это случается у Рембрандта или Бетховена.

О своем юношеском отношении к произведениям искусства – в лейпцигский период – он впоследствии сообщает следующее: «Все, что я не мог рассматривать как природу, поставить на место природы или сравнить со знакомым предметом, не имело на меня никакого действия». Природная действительность и художественная ценность пребывают для него в то время в некоем наивном недифференцированном единстве, которое он видит исключительно со стороны первой. В письмах из Швейцарии 1775 г. он признается, что при виде чудесного изображения обнаженного тела он потому не мог испытывать ни радости, ни настоящего интереса, что не имел в своем опыте достаточно наглядного живого образа человеческого тела. Духовно-исторические мотивы, направлявшие его в сторону поэтического натурализма, достаточно известны. Но тот душевный слой, который служил подстройкой всей этой тенденции, кажется мне намеченным в том, как он сам характеризует свою юношескую эпоху как «состояние, преисполненное любви». Бьющее через край сердце юноши, как об этом свидетельствует каждое его выражение, стремилось вобрать в себя весь мир и отдаться всему миру. Не было такой действительности, которую бы он страстно не обнимал, со страстью, которая, так сказать, не зажигалась в нем предметом, но словно спонтанно прорывалась из полноты его жизни и бросалась на предмет просто потому, что он был. На двадцать шестом году он пишет, что художник особенно сильно и действительно чувствует и выражает лишь те красоты, «которые проявляются во всей природе», «мощество того колдовства», которое овеивает действительность и жизнь. «Мир расстилается перед ним, как перед своим творцом, который в то мгновение, когда он радуется сотворенному, еще упивается теми гармониями, которыми он создал мир и в которых мир пребывает». Для меня несомненно одно: он в эту эпоху любит действительность не потому, что она несет ему идею и ценность, но он это в ней видит потому, что любит ее. Это типичное отношение юноши к любимой женщине потенцируется его жизненным преизбытком до мировой эротики. Но благодаря тому, что эта первая форма нераздельности действительности и художественной ценности – он говорит впоследствии, что его стихотворения двадцатилетнего возраста «с энтузиазмом провозглашают природу-искусство и искусство-природу», – еще не означала прочного синтеза, а шла только от субъекта, который томился в стремлении раздарить невероятное богатство, акценты могли при случае распределяться совершенно

иначе. За два года до только что приведенного, он пишет нечто совершенно иное: «Если искусство и вправду украшает вещи, то все же оно это делает не по примеру природы. Ибо природа есть сила, поглощающая силу; тысячу растоптанных зачатков; прекрасное и безобразное, доброе и злое, с одинаковым правом существующие. А искусство как раз обратное (*das Widerspiel*); оно проистекает из стараний индивидуума сохранить себя против разрушающей силы целого. Человек укрепляется против природы, чтобы избежать ее тысячекратных зол и усладиться лишь положенной мерой благ, пока ему наконец не удастся заключить во дворец циркуляцию всех своих потребностей, заморозить всю рассеянную (!) красоту и счастье в его стеклянные стены».

Но в том же году в чудесном предвосхищении он поднимается еще выше всей этой противоположности: предстоит (*bestehe*) ли в искусстве и лишь в нем действительна природная действительность, которая всюду прекрасна, или же искусство обладает красотой, которая не дана ему природой и которую оно по праву полагает себе целью: «Они хотят вас уверить в том, что прекрасные искусства возникли из склонности, которую мы будто бы имеем, украшать вещи, окружающие нас. Это неправда! Искусство есть нечто образующее задолго до того, как оно прекрасно, и все же такое истинное, большое искусство иногда даже истиннее и больше, чем само прекрасное искусство. Ибо в человеке живет некая образующая природа, которая тотчас же проявляет себя деятельной, лишь только его существование обеспечено. И пускай эти образования (*diese Bildneri*) состоят из самых произвольных форм, они будут согласованы помимо каких-либо пропорций в фигурах, ибо единое ощущение создало из них характерное целое». Это, пожалуй, одно из глубочайших познаний об искусстве: что оно проистекает не из эвдемонистического стремления к красоте, но из творческого импульса «образующей природы» в нас, которая хочет формовать. Это родственно платоновской Диотиме, которая основывает Эрос вне всякой жажды наслаждения на инстинкте нашего существа: творить и сохранять наше бытие порождением вне нас телесных и душевных образований. Это находит себе дополнение в представлении, которым – хотя бы и не с одинаковой отчетливостью – переполнены стихотворения тех же лет: что в «кончиках пальцев художника» – это теперь излюбленное выражение Гете – прорывается сила природы и ее «первоистоков». Правда, в этот ранний период «природа» понимается им еще в чисто динамическом смысле, как напор, как бьющий источник, но еще не как единство образований, еще не как место «идеи».

Жизнь и действительность должны были напряженной противостоять друг другу с тем, чтобы под влиянием Италии и классики возникло более углубленное понятие природы как собственно *формирующего* начала и на основании этого красота произведения искусства явилась бы откровением как совершенства человека, так и действительности вне его. Его юношеский натурализм проистекал из чувства силы, которая была нечто субъективное, которая одинаково включала в чувство своей несломленной мощи и природу, и искусство и овладевала миром. Этому состоянию его художничества и соответствует следующее место из письма: «Видите, милый, в чем все начало и конец всякого писания: воспроизведение мира, окружающего меня, через внутренний мир, который все схватывает, связывает, заново создает, лепит и снова восстанавливает (wieder hinstellt) в собственной форме и манере».

Нигде красота не является здесь специфично эстетической ценностью, руководящим понятием, для себя определяющим и решающим. Да это и противоречило бы всячески внутренней позиции его молодости. Не потому, что эта категория была чем-то слишком нежным и тихим, чтобы удовлетворять бурному напору этого периода — это было бы уже слишком внешним, — но потому, что молодость его (в одной из последующих глав я это разовью подробнее) была исполнена идеалом личного бытия как целого, человеческой тотальности как единства. Красота была здесь чем-то односторонним, дифференцированным, она не могла быть вождем и последней инстанцией для непосредственной целостности этого существования и этого идеального образования, лежащего до всякого синтеза, потому что те элементы, в синтезировании которых протекала его последующая жизнь, вообще еще не отделялись друг от друга. Это была стадия, так сказать, не критического, субъективного единства действительности и ценности; ибо течение этой жизни просто увлекало оформленный в нем художественный идеал в свое единство и, чувствуя себя сильнейшей, непосредственнейшей действительностью, оно всецело наполняло этот идеал содержанием действительности. Именно поэтому идея красоты, противостоящей действительности, могла, правда, возникнуть, но не сделаться на равных правах ее серьезным противником.

В веймарские годы, до итальянского путешествия, это основное отношение сдвигается, его элементы делают друг для друга проблематичными и тянутся к новому единству, более принципиальному и более обоснованному. Оглядываясь впоследствии на решающие предпосылки всего новообразования этого отношения, Гете обозна-

чает их следующим образом: он привез с собой в Веймар ряд неоконченных поэтических работ, не будучи в состоянии их продолжать; «ибо благодаря тому, что художник путем антиципации предвосхищает мир, напирющий на него, действительный мир ему неудобен и ему мешает; мир хочет ему дать то, что у него уже есть, но иначе, так, что он принужден усваивать это себе во второй раз». Известно, какие невероятные требования ставились ему веймарскими условиями, требования, которые он мог удовлетворить лишь самоотверженнейшим напряжением всех своих сил. Можно, пожалуй, сказать, что здесь действительность встала перед Гете во всей своей субстанциональности, суровости, самозаконности, действительности как человеческого существования и его отношений, так и природы; ибо здесь тотчас же выступают и его естественно-исторические интересы, отчасти вызванные его служебными обязанностями. Формующая сила его духа, которой до сих пор было достаточно создавать себе свой мир и которая поэтому не оставляла места для антагонизма его элементов (несмотря на все страдания и всю неудовлетворенность), теперь впервые столкнулась с миром как с реальностью в собственном смысле и прежде всего, неминуемо, как с чем-то «неудобным и мешающим». То, что вещи, содержание и значимость которых художник, правда, «путем антиципации» в себе несет, предстояли Гете отныне в форме реальности, это-то и предъявляло к нему данные требования нового их усвоения. Жизненная структура, тотчас же выработавшаяся в этом направлении, была такова: глубиннейшее в личности, то, что ощущалось им как носитель подлинных ценностей, замкнулось в себе. Дневники конца семидесятых и начала восьмидесятых годов выражают это с разительным упорством, например: «Лучшее – это глубочайшая тишина, в которой я по отношению к миру живу, и расту, и приобретаю». «Замерз по отношению ко всем людям». К тому же – постоянное подчеркивание «чистого» как своего идеала, очевидно, в том смысле, что внутренние ценности должны пребывать отделенными и несмешанными со смутной действительностью, его окружающей. Отношение к г-же фон Штейн этому не противоречит; ибо он постоянно подчеркивает, что она как раз единственный человек, перед которым он мог быть совершенно открытым, он как будто втянул ее в круг своего «я». Эта жизненная тенденция поддерживалась, конечно, не без колебания (как и вообще ни одна из его эпох не протекает в понятийном единстве). Гете при случае говорит о «любви и доверии без границ, которые сделались для него привычкой», но все же он пишет: «Боги прекраснейшим образом сохраняют мне равноду-

шие и чистоту, но зато с каждым днем вянет цвет доверия, открытости, преданной любви». Не может подлежать сомнению, что, согласно существенному его жизнеопределению, действительность и ценность для него постепенно все более и более расходились и антагонизм их делался все более и более напряженным. Истощение поэтической продуктивности было столько же действием, сколько и причиной этого. Ибо покуда эта продуктивность продолжалась и доминировала, он был окружен миром, в котором он был уверен и который оформлялся внутренними и художественными ценностями, но лишь только она остановилась, тотчас выдвинулась вперед действительность и обнаружила свою чуждость этим ценностям.

По мере того как и то, и другое расходилось все дальше и дальше, по мере того, как для него все безнадежнее отдалялась возможность найти в созерцаемом, в действительном удовлетворение для глубочайших потребностей своей природы – возникал тот ужасающий по своему напряжению раскол всего существа Гете, для разрешения которого ему его счастливым инстинктом был предложен итальянский, классический мир. Это томление было для него, как он пишет из Рима, «в последние годы чем-то вроде болезни, от которой меня могли исцелить лишь зрительное впечатление, лишь подлинное присутствие». Он имеет в виду не что иное, как именно *эту* разорванность сущностных элементов, на единство которых был направлен последний смысл его существования, когда он в решающем письме к герцогу сообщает лишь один мотив в оправдание своего отъезда: ему «хочется сделать свое существование более *целостным*».

А там, из полноты осуществленности, три четверти года спустя: «Я знавал счастливых людей, которые счастливы только потому, что они цельны, – этого я теперь тоже хочу и должен достигнуть, и я это могу». Рассматриваемое с другой стороны, это ощущение жизни, это счастье его существования заключалось в том, что глубиннейшие его порождения, все необходимейшее, прорывавшееся из подлинной самости его жизни, находило свое отображение и подтверждение в объективности идеи, созерцания, действительности – хотя бы тем, что его художественно-творческая сила воздвигла перед ним и вокруг него мир, выполнявший эту задачу. Эта витальная гармония была разорвана веймарскими годами во всей их суетливой мелочности, их северными уродствами, их поэтической бесплодностью. Тем, что Италия восстанавливала эту гармонию, она восстанавливала и Гете. Значительно более поздняя заметка гласит: «Ищите в себе, и вы найдете все, и радуйтесь, что там, вовне, как

бы вы это ни называли, есть природа, которая говорит “да” и “аминь” всему тому, что вы нашли в самих себе». Такова была природа, которую он искал в Италии, которая сообщала ему успокаивающую уверенность в том, что его глубочайшее существо не было атомом, оторванным от мировой сущности, обреченным на метафизическое одиночество. И Гете мог это от нее ждать потому, что в ней он находил применение также и объективного разрыва между действительностью и идеей, между бытием и ценностью, примирение, осуществленное наглядно и художественно. Гете сделался чистейшим и выразительнейшим представителем одного феномена, единственного и несравнимого во всей культурной истории человечества: северянина в Италии. Северный человек, не ограничивающий свою жизнь в Италии тем, что там приспособлено для иностранцев, и проникающий до подлинной итальянской почвы сквозь интернациональную нивелировку больших городов, чувствует, как расширяются в нем прочные категории, зарегистрированность и заштемпелеванность, которые придают нашей жизни столько жестокого и нудного; и не только в смысле освобождения, которое дается всяким путешествием, но чудесное сплетение истории, пейзажа и искусства, как и смешение лени и темперамента в итальянском народе, являются столь же богатым, сколько податливым материалом для каждого индивидуального оформления дня и жизни. Изречение Фейербаха – Рим указывает каждому то место, к которому он призван, – выражает то же самое, но лишь в более положительном и, можно сказать, насильственном смысле. Это своеобразное освобождение, которое тотчас же может перейти в активность на данных уже ценностях и которое естественно может получить в Италии не сам итальянец, а лишь иностранец, нашло свое классическое запечатление в Гете. Испытанная действительность и возведенная в искусство истина отныне учат его тому, что идеальные ценности жизни могут и не находиться вне самой жизни, как это ему представлялось при свете «серенького дня там, на Севере» и как это в монументальном, так сказать, виде было дано в философии Канта.

Ибо здесь речь идет не только о художественном и общем экзистенциальном, но в особенности о «нравственном перерождении», пережитом Гете в Италии. Этот разобранный нами в другом месте жизненный идеал, заключающийся в завершении природой данной индивидуальности как таковой, возвышающийся над доступными понятийной фиксации противоположениями доброго и злого и включающей в себя всю напряженность их жизненного противоречия, – этот идеал изначально заложен в гетевской позиции по отно-

шению к бытию и, безусловно, достиг в Италии только большей ясности и прочности. Ведь и в этом заключается некое восполнение человека до «большей целостности». Однако не в этом я вижу то специфичное, чего он достиг в Италии для своих моральных воззрений, но мне хотелось бы перенести это специфичное – конечно, здесь речь идет не более чем о гипотетическом толковании – на ту этическую оценку, которую приобрело в нем *чувственное*. Однако как раз характерное для гетевского жизнесозерцания значение чувственного вообще является затруднением для истолкования его. Ибо двойственный смысл, в котором мы обычно употребляем это слово: с одной стороны, как некая рецептивность, принадлежащая миру как представлению, некое качество, присущее (*anhaltende*) вещам или на них перенесенное; с другой стороны, как некая импульсивность, принадлежащая миру как воле, некое желание, которое хочет удовлетворить себя в наслаждении вещами, – оба эти смысла Гете не разграничивает. Как вдыхание и выдыхание являются для него символом единства противоположенностей, также он, по-видимому, пользуется и словом «чувственное», чтобы выразить глубокую сопричастность созерцания и желания, объективного и субъективного в нашем отношении к бытию. Как чувственность, понятая таким образом, не составляла для него противоречия «теоретическому разуму», но как он, наоборот, страстно боролся с этим рационалистическим ценностным различием, точно так же не могла чувственность и, с другой стороны, принципиально враждебно противостоять «практическому разуму».

Из этого развивается понятие нравственного, обнимающее моральное в узком смысле. Это можно было бы назвать *совокупностью состояний всего внутреннего человека*, доходящей до сознания в чувстве, в его постоянстве и его сменах. Тем, что здесь понятие нравственности больше не ограничивается исключительно практически-моральным, но *бытие*, не выходящее за свои пределы, и наполняет категорию нравственного, категория эта выигрывает тем самым место для понятия чувственности, так обозначенное единство, которое является для Гете общим корнем, или субстанцией, как объективно воспринимающей, так и субъективно желающей «чувственности», обнимается широким смыслом нравственного. Несравненным доказательством служит то, что глава учения о цветах – «чувственно-нравственное действие цвета» всецело отделена от главы – «эстетическое действие». Но это общее отношение проявляется в гетевском жизнесозерцании еще в одном определенном заострении, которое чрезвычайно показательно для расхождения и

взаимопроникновения действительности и ценности. Решающим в этом смысле является место из «Мейстера»: «Нехорошо преследовать нравственное совершенство в одиночестве, замкнувшись в себе; наоборот, легко убедиться, что всякий, чей дух стремится к моральной культуре, имеет все основания одновременно развивать и свою более тонкую чувственность, чтобы не оказаться в опасности соскользнуть со своей моральной высоты, предавшись приманкам беспорядочной фантазии». В другом месте он даже считает, что для трех возвышенных идей: Бог, добродетель и бессмертие, очевидно, имеются три соответствующих требования *высшей чувственности*: «золото, здоровье и долгая жизнь». В «Поэзии и правде» Гете осуждает «отделение чувственного от нравственного, что расщепляет ощущения любви и ощущения желания». Во всем этом намечается, таким образом, великая идея некоего потенцирования и завершения чувственного в самом себе (очевидно, в том целостном смысле обоих значений чувственного), идея — этически ценная; она достигает своей вершины в позднем изречении: «Лишь чувственно-высшее — тот элемент, в котором может воплотиться нравственно-высшее». И не противоречием этой идее, а подтверждением ее служат те случаи, когда для Гете чувственность решительно отказывается признавать над собой власть нравственного — ведь раз чувственность уже, благодаря оформлению и возвышению самой себя, причастна нравственному в самом широком его смысле, то она и не может быть еще раз подчинена. Постоянно подчеркивая чувственный характер искусств, он музыке и всем искусствам вообще отказывает в праве «действовать на мораль» и в особенности считает великой ошибкой «выдавать сцену, этот институт, посвященный собственно лишь высшей чувственности, за институт нравственный, который мог бы учить или исправлять».

В том заключается вся оригинальность и глубина точки зрения, согласно которой чувственному в силу его нравственной самостоятельности запрещено или не вменяется в обязанность служить простым средством нравственного. Как для него в сфере объективно-метафизического данная природой действительность не является (в противоположность христианству) чем-то бесценным в себе, могущим при случае, будучи ориентированным по ценности, сделаться ступенью на пути к ней и средством к ее достижению, но подобно тому, как действительность в себе и для себя есть ценное по преимуществу, так и ее субъективное соответствие, чувственность, не может быть наполнена ценностями, почерпнутыми из нравственности, которая ей чужда, но она обладает этой ценностью сама по

себе и для себя и из того же первоначального источника. Мне кажется, что познание это относится к кругу его итальянских достижений. Хотя, как я уже на это указывал, Гете во всей своей чистоте не признал принципиального дуализма, тем не менее последние годы перед отъездом в Италию все-таки, несомненно, омрачили чувственную целостность его существа более, чем одним расколом. Более всего, пожалуй, отношением к замужней женщине, в котором, какую бы форму оно ни приняло, могла восторжествовать всегда лишь одна сторона дуализма и которое в последние годы благодаря ревности Шарлотты как будто еще расщепилось для него в том же направлении.

И вот в Италии все это, по-видимому, прояснилось и впервые *принципиально* встало на свое место. Через несколько месяцев Гете уже пишет: «Как морально благотворно для меня, кроме всего, житье среди всецело чувственного народа». Конфликт разрешился так же, как все внутренние противоборства этой жизни: не путем подавления одной из сторон или компромисса между обеими, но путем возвращения к основному единству своего существа, ценность которого была для него ценностью абсолютной и которое пропитывало этой ценностью все разветвления его мироотношения, по каким бы направлениям они ни расходились. В кантовском учении о морали, где речь идет о борьбе чувственности, страсти и долга, пожалуй, выражена судьба большинства людей.

Zwischen Sinnenglück und Seelenfrieden
Bleibt dem Menschen nur die bange Wahl*.

А результат этой борьбы – либо неудовлетворенный дуализм, либо обеднение. Но в Гете чувственное боролось против требования гармонии, выровненной тотальности жизни – ведь он и не боится говорить о преувеличении морального, немислимом для Канта представлении, – а потому и победа могла быть более совершенной, ибо враг сам включен в единство добытой в конечном результате формы. В этом как раз и обнаружится, как мы увидим, смысл всех его отречений и самопреодолений. Быть может, провиденциальность его судьбы сказывается и в том, что для него настал момент, когда чувственность и нравственность грозили распасться, но как будто лишь для того, чтобы Италия могла ему вернуть его целостность, но

* Между чувственным счастьем и миром душевным человеку остается только тяжкий выбор (нем.).

уже на высшей, более сознательной и более дифференцированной ступени, т.е. что он в чувственном ощущал течение того же ценностного потока жизненного единства, которым несомна нравственность. Это Гете сформулировал в одном изречении, относящемся к марту 1788 г.: «В Риме я впервые нашел самого себя, впервые почувствовал себя в согласии с самим собой, впервые стал счастливым и разумным».

Однако для развития отношения между эстетически оформленной ценностью и действительностью, которое в Италии вступило в свою вторую, решительную, фазу, определяющим было прежде всего греческое искусство, а за ним – искусство Высокого Возрождения. Общее отношение Гете к античности, как всем известное, не нуждается в особом рассмотрении. Если классический мир нам уже больше не представляется безусловным, полным осуществлением некоего целостного идеала, а сам этот идеал представляется не абсолютным, а исторически ограниченным, рядом с которым и другие эпохи равноправно выставляют иные потребности, если мы из греческого искусства почерпаем нечто более многообразное, но зато, пожалуй, и более глубокое, чем Гете, который об оригиналах действительного расцвета почти что ничего не знал, – принимая все это во внимание, все же не следует забывать об огромном культурном достижении его «классицизма». То, что он внедрил в немецкую культуру такое представление о греческом в качестве почти векового неоспоримого и внутренне действенного идеального достояния (и это следует связывать с ним, а не с Лессингом и Винкельманом), – это остается одним из поразительнейших культурных достижений, несмотря на то, или, может быть, именно потому, что представление это было исторически ошибочным и эстетически односторонним. Значение же античности для проблемы ценности и действительности заключалось в том, что он нашел в ней некую природную правду в высшем смысле, включавшую в себе непосредственно и художественные ценности, что природа, охватываемая во всей полноте ее правды, т.е. вне всех случайных единичностей и односторонних внешностей, – прекрасная природа; что таким образом в красоте действительность и искусство находят свою реальную точку конвергенции. О «подражании» природе искусством, идущем от поверхности к поверхности, нет больше и речи; понимание искусства, которое Гете получил через греков, определенно им противопоставляется художественному подражанию даже «прекрасной» природе. Ему становится ясным, что гении эти творили из глубоких основ природы, т.е. из некой сущностной тотальности, которая есть то же,

что и «ядро природы», присутствующее ведь и «в сердце человека». Техника же, с помощью которой это, так сказать, актуализуется, есть, конечно, неустанное изучение данной природы в ее явлениях, и в той мере, в какой это удастся, произведение «прекрасно»: «Изобразительный художник, — так пишет Гете совсем в старости, — должен прежде всего достигнуть полного совершенства в бесконечных упражнениях на здоровой, крепкой действительности, чтобы из нее (!) развить идеальное, мало того, чтобы, наконец, подняться до религиозного». Ибо идеал красоты не живет ни в некоем трансцендентном мире за пределами природы, ни в чем-либо едином, в изоляции от бытия как целого, а живет в том явлении, в котором находит себе выражение целостное единство природного бытия. Как бы в психологическом символе выражает Гете это глубочайшее значение прекрасного в изречении: «Узревший красоту, чувствует себя в согласии с самим собой и с миром».

Итак, три элемента: природа, искусство, красота по-новому соединились для Гете после того, как он испытал воздействие классики. «Тем, что человек, — пишет он впоследствии в самом зрелом поведении итогов своей классически-художественной культуры, — поставлен на вершину природы, он опять-таки и себя рассматривает как целостную природу, которая и в своих пределах должна произвести вершину». Такой вершиной в высшем смысле является произведение искусства. «Тем, что оно развивается из совокупности всех сил, оно вбирает в себя всякое великолепие». И прежде всего это присуще грекам. Этим, и часто в другой связи, обозначает Гете центральную точку: что у греков «все свойства соединяются равномерно». Грек казался ему *цельным* человеком, ничем в себе не смущаемым и не перебиваемым природой, — с чем мы в наши дни едва ли сможем согласиться. Но идея целостности, тоска по которой гнала его в Италию, сделалась для него неким а priori, согласно которому он должен был толковать наиболее его впечатлявшие и дававшие ему ощущение счастья явления. Как раз эта гармоническая тотальность, в которой круглится бытие и порождает красоту, потому что эта тотальность и есть красота, и восхищала его в Рафаэле. Гете выражает это добытое в Италии впечатление впоследствии в том смысле, что у Рафаэля силы души и деятельности находятся в решительном равновесии, а счастливейшие внутренние и внешние обстоятельства — в гармонии с непосредственным талантом. «Он нигде не подражает грекам, но чувствует, мыслит, действует, как грек». Для него греки приблизили точку зрения тотальности — человека в себе и его связи с природой — к отношению действительности и ис-

куства и тем самым к красоте, которая присуща и тому, и другому, вырастая из общего корня. Гете часто говорил о пользе своих анатомических работ для понимания искусства; а между тем, считал он, этим достигается лишь познание частей. «Но в Риме части ничего не значат, поскольку они в то же время не воссоздают перед нами загородной прекрасной формы (т.е. целое)». Целостность, которую он искал для своей жизни и картины мира, была ведь целостностью действительности и ценности. И вот предстало перед ним искусство, которое, по сравнению с окружающими его до сих пор в качестве эстетической наглядности повседневной жизни барочными формами и пустыми завитушками, должно было показаться ему настоящей, подлинной природой, обладающей красотой не как чем-то наклеенным и придаточным, но которому она была свойственна из тех же корневых глубин, из которых вырастала ее природность. Как ни ничтожно было стилистическое подобие современной итальянской жизни и греческого искусства – для того внутреннего расположения и его потребностей, которое Гете принес с собою в Италию, они опять-таки даровали ему тот же синтез расходящихся элементов его жизни.

Гетевское понятие искусства характеризуется тем же «серединным» положением, которое вообще определяет его духовное понятие мира: единичное в его чувственно-случайной непосредственности, дающее повод лишь для копии, для механического сходства, не является для него предметом искусства; таковым, однако, не служит и абстрактная, духовная форма, идея, принципиально чуждая природной жизни. Между ними находится постепенно развивающееся понятие «природы», одновременно действительной и сверхъединичной, конкретной и идеальной. Правда, ранний период Гете можно назвать натурализмом, причем, природа имеет совершенно иной смысл, чем в обычной реалистической художественной тенденции. А именно – это *его собственная* природа, природа в субъективном смысле, которая изливается в продуктивность, иногда насилуя равномерно как реальные, так и идеальные формы: творения не воспроизводят природу предметов, но природа творца в них вселяется и творит из них, и если первое имеет место, то это потому, что страстное мироприсвоение мира в юности снова обнаруживается в своих проявлениях. Гете объективировал это тем, что природа была для него великим рождающим единством, матерью всем детям, силою в его собственной силе; так что в конце гимна к природе (около 1781) он говорит: «Не я говорил о ней. Нет, все, что истинно, и все, что ложно, сказала она». Мы здесь, таким образом,

имеем природу, которая – до всего единичного, и акцент художества сдвигается поэтому со всякого реалистического «воспроизведения».

Это же как раз и осуществляется под впечатлением от греков, благодаря понятию природы, которое кроется за всем единичным. Речь теперь идет о выработке такой *красоты*, которая, правда, жива и действительна – зато действительность и оживленность ее не тождественны чувственному бытию единичного эмпирического куса мира, но открывается лишь в форме искусства. «Мы лишь из произведений классического искусства, – пишет Гете, – узнаем красоту с тем, чтобы тогда уже узреть и оценить ее в образованиях живой природы». Это выражение относится к тому времени, когда он в сосредоточенном раздумии и с новой углубленностью обозревал итоги путешествия по Италии. С того времени, как он в 1775 г. отрицал возможность наслаждаться произведением искусства, не будучи побуждаемым к этому зрением соответствующей природы, совершился полный поворот: теперь уже природа лишь через искусство делается для него доступной наслаждению. И то, что он в «Вертере» так страстно ставит нам в упрек: что нам нужно искусство, чтобы почувствовать природу совершенной. – «Неужели необходимо иметь изваяние (muss es denn immer gebosselt sein), чтобы принять участие в каком-либо созерцании природы», – именно это он и прославляет теперь как высшее достижение искусства. И вот, наконец, он пишет о греческих ваятелях: «Мне кажется, что они следовали тем же законам, каким следует природа. Только в этом кроется еще нечто иное, что я не берусь выразить».

Теория подражания преодолена здесь тем, что художник творит, так сказать, не с готовой картины природы, не просто перекладывает внешнее на внешнее, но тем, что он действительно – творец и творит согласно тем же законам, которые взрастили и природный образ. Но то «иное», что «в этом» кроется, как мне кажется, выразилось в позднейшем афоризме: в создании произведения искусства законы эти действуют в такой чистоте и в таком направлении, что они исключительно порождают красоту – все равно, допустим ли мы, что законы эти произвели ее лишь рассеяно и случайно в пределах формы действительности или лишь в скрытом в ней, недоступном для художественного глаза виде. То, что эта «чистая» природа есть как таковая нечто, так сказать, большее, чем природа, что законы реальных порождений в то же время являются путем имманентного потенцирования и законами красоты, – в этом глубочайшая основа позднего высказывания Гете: «Смысл и устремление

греков (в искусстве) в том, чтобы обожествить человека, а не в том, чтобы очеловечить божество. Здесь теоморфизм, а не антропоморфизм». И еще раз в этом же смысле, но по времени ближе к итальянскому путешествию прорывается глубокая его отчужденность от всякой христианской, дуалистической трансцендентности: «Античные храмы концентрируют Бога в человеке; средневековые церкви стремятся к Богу в вышине».

Красота, которую Гете по-новому научился видеть в природе, потому что она предстала перед ним как будто в сублимированном виде в классическом искусстве, значительно отдалила добытое таким образом понятие природы от прежнего. На это указывает — еще, так сказать, в предчувствии — письмо периода начала путешествия по Италии: «Революция, которую я предвидел и которая теперь совершается во мне, — та, что возникала в каждом художнике, который долго и старательно был верен природе и вот теперь видит остатки древнего великого духа, душа переполнилась, и он ощутил внутреннее преобразование самого себя, чувство более свободной жизни, высшего существования, легкости и грации». А там, когда процесс почти что завершился, он уже может писать: «Искусство делается для меня словно второй природой». Прежде оно было для него первой. Но лишь только образовалась зияющая пропасть между ценностью и действительностью, сделавшая для него явно проблематичным и отношение между природой и искусством, ему стали необходимыми руководство и освещение классикой, которая умела истолковывать *природу как красоту*; ему казалось, что он чуял «целостность» греческого существа, открывшуюся и подводимую ему этим великим синтезом, на основе которого он теперь снова выстраивал целостность своего существа.

Этим впервые гетевские понятие искусства и понятие красоты достигли такой высоты и единства, которое стоит выше всех единичностей как таковых, дает им форму и лишь в этом преодолевает принципиально всякое подражание — совершенно так же, как его личное сознание достигло теперь своего властного единства над хаосом рядо- и противоположных единичностей, который сделался под конец для него невыносимым. Немного лет спустя Гете отнесет это и к театру, высказавшись против натуралистического индивидуализма (который тоже полагает нечто единичное в его особой действительности и, таким образом, в принципе — то же самое, что простое подражание данности): естественный тон на сцене «правда чрезвычайно радует, когда он проявляется как совершенное искусство, как

вторая природа, но не когда каждый считает себя вправе выносить лишь собственное голое существо».

Третью стадию в развитии отношения к природе и искусству – точнее, отношения к действительности и ценности – нельзя определить и отграничить столь же отчетливо, в особенности потому, что позиция, добытая в Италии, ведь, собственно говоря, никогда уже более не отрицается и не пропадает. Одно мне кажется несомненным: самостоятельность художественной формы, которая в противоположность его первой эпохе постепенно вырабатывается в Италии и которая служит ему там для нового истолкования природы, принимает на себя функцию примирения расхождений бытия и находится, именно благодаря этому, в теснейшем единении с самой природой, в органическом, солидарном взаимоотношении с действительным и его закономерностью, – эта ценность до известной степени вырастает за пределы этой своей сплетенности с содержаниями действительности! Гете, как я уже показал, с полной ясностью познал в Италии всю нехудожественность простой копии с действительности, понял, что искусство имеет своим предметом не единичность вещи, а некий закон вещей. Как будто только это и выражается в двух изречениях, сделанных приблизительно лет десять спустя после возвращения из Италии, и все же в них чувствуется, насколько для него художественный принцип еще дальше отодвинулся от природной непосредственности. «Искусство не берет на себя смелости состязаться с природой во всей ее глубине и широте, оно держится поверхности природных явлений; оно имеет собственную глубину, собственную силу; оно фиксирует высшие моменты этих поверхностных явлений тем, что признает в них закономерное совершенство целесообразной пропорции, вершину красоты, достоинство значения, высоту страсти». Мраморная нога «не нуждается в том, чтобы жить. Глупое требование художника поставить его ногу рядом с органической ногой» и т.д. И несколько раньше, еще того решительнее: «Не мало слышал я возниц, осуждавших древние геммы, на которых лошади без упряжи все-таки должны везти колесницу. Конечно, возница был прав, так как он находил это совершенно неестественным; но и художник был прав – не прерывать прекрасной формы тела своей лошади несчастной веревкой: эти фикции, эти иероглифы, в которых нуждается каждое искусство, так плохо понимают все те, кто хотят, чтобы всякое существо было естественным, и этим вырывают искусство из его сферы». И опять-таки, двадцать лет спустя: «Правильное – в искусстве – не стоит и гроша, если кроме него ничего нет». Гете делается все чув-

ствительней к нечестности соревнования между искусством и действительностью. В 1825 г., говоря о живописной аллегории, заказанной для общественного зала, он спрашивает: красочна ли она, т.е. изображена ли с видимостью действительной жизни. После утвердительного ответа он продолжает: «Это бы мне помешало. Мраморная группа на этом месте выражала бы мысль, не вступая в конфликт с обществом живых людей, которые ее окружают».

Я говорил выше о двух совершенно различных значениях натурализма. Субъективный натурализм, т.е. со стороны творца, есть непосредственное бытие личного состояния, личного возбуждения и импульсивности, которые не получают формы от какой-либо идеи; объективный, наоборот, хотел бы из художественного явления сделать по возможности верную копию явления действительности. Однако существует еще и третья тенденция, которую мы точно так же вправе назвать натуралистической: она полагает назначение и ценность художественного произведения в том *эффекте*, которое оно производит на воспринимающего. Ибо здесь, как и в двух предшествующих случаях, нечто *реальное* делается масштабом и источником смысла художественного произведения – чисто фактическое впечатление на зрителя, протекающее в порядке природного события. И вот, если, опираясь на классику, Гете преодолел первые две формы натурализма, то впоследствии он со страстной решительностью ополчается и против третьей. В конце ученических годов он пишет: «Как трудно, а казалось бы, так естественно созерцать хорошую статую, прекрасную картину ради них самих, внимать пению, восхищаться в актере актером, любоваться зданием ради собственной его гармонии и прочности. Однако мы видим, как большинство людей, не задумываясь, обращаются с подлинными произведениями искусства так, как если бы они были мягкой глиной. По воле их склонностей, мнений и капризов уже оформленный мрамор тотчас же подвергается новому оформлению, крепко сложенное строение должно растягиваться или сжиматься, картина должна поучать, театральное представление – исправлять. Большинство людей все сводит в конечном счете к так называемому эффекту». На этой же базе строится необыкновенно глубокая критика дилетанта, относящаяся к 1799 г.: «В силу того что дилетант черпает свое призвание к самостоятельному творчеству лишь из воздействия на него художественного произведения, он смешивает эти воздействия с объективными причинами и надеется перевести субъективное, воспринимающее состояние, в котором он находится, в творческое. Так было бы, если бы из запаха цветка захотели создать самый цветок. То в ху-

дожественном произведении, что говорит чувству, конечное воздействие всякого поэтического организма, само, однако, предполагающее наличие всего искусства как целого, дилетант принимает за саму сущность искусства, с помощью которой он хочет творить сам».

А позднее Гете высказывает принципиальное суждение: «Завершение художественного произведения в самом себе есть вечное, непреложное требование. Мог ли Аристотель, имевший перед глазами совершеннейшее, думать об эффекте. Какое убожество». Поставив сначала искусство вне зависимости от всякого *terminus a quo*, как субъективного, так и объективного, с тем чтобы установить его всецело на самом себе, он завершает это освобождение и от *terminus ad quem*. Оно в равной мере по ту сторону того и другого, в полном самодовлении своих форм и своей идеи. Вначале природа была для него условием и медиумом художественного чувствования, затем, наоборот, искусство служило истолкователем смысла и идеальной ценности природы – теперь искусство стало автономным. Однако благодаря тому, что оно прошло через эти стадии единства, глубочайшая органическая связь, дарованная ему классицизмом после угрожающего распада веймарских лет до итальянского путешествия, уже не могла быть расторгнута, а глубоко укоренившись, продолжала в нем жить – «артистичность» его поздних лет не отворачивалась от природы, как от нового врага. Отныне искусство несло в себе примирение с природой, понятие искусства стало для Гете настолько большим и высоким, что самостоятельность его не нуждалась больше в чем-либо противостоящем и противоположном, что так часто является условием, а потому и пределом этой самостоятельности. Именно это он и выражает, когда в восемьдесят лет говорит, что высшие произведения искусства те, которые обладают «высшей правдой без следа действительности». Вот почему в его посмертных афоризмах мы находим рядом два изречения, как будто противоречащих друг другу, но на самом деле друг друга обуславливающих: «Природу нельзя отделять от идеи без того, чтобы не нарушить как искусство, так и жизнь» и «Когда художники говорят о природе, они всегда подразумевают идею, но ясно этого не признают». Искусство, таким образом, до такой степени существует в «идее», что оно является субстанцией, тем, что подразумевает художник, говоря о природе. Оно может быть этим потому, что изначально оно одно с природой, потому, что и жизнь, разделяющая судьбу искусства, состоит в этой ассимилированности идеи и природы.

Этим избегнута и опасность, связанная с самодовлением искусства, выражающаяся в том, что мы назвали артистизмом: когда ав-

тономия переходит в деспотию, когда высокомерие изолированного понятия искусства принижает действительность и природу до бытия, так сказать, второго класса. До какой бы суверенности ни поднималось данное понятие у Гете, это оказывается возможным только в направлении первичного роста из целостной сращенности с природой. Мало того, благодаря тому что искусство при всей абсолютной самостоятельности своей формы черпает свой смысл из созерцательной и духовной сущности природы, благодаря тому что оно достигает той высоты, которую занимает вне природы, лишь из самой природы, соблюдая глубочайшую истину природы как свою собственную, — Гете наделяет искусство чудесной скромностью, прочным сознанием отведенного ему места во всеобъемлющей совокупности бытия. «Пусть человек, — пишет он спустя десять лет после итальянского путешествия, — не пытается равнять себя с Богом, а совершенствует себя как человека. Пусть художник стремится производить не совершенные создания природы, а совершенные создания искусства». Эта параллель достаточно говорит за себя: создание природы остается недостигаемо высшим, но благодаря тому, что искусство с ним не конкурирует ни в смысле натурализма, ни в смысле гордого своей абстрактностью артистизма, оно может обладать в своих пределах абсолютным совершенством, неумаляемым абсолютностью природы.

Однако все это стоит в легко ощутимой связи с одной еще более глубокой противоположностью основных элементов, противоположностью, выдвинувшейся у Гете в последние его годы. Идея живет в явлении и в нем созерцаема, природа обнажает то там, то здесь перед взором наблюдателя свои тайны, за феноменами ничего не лежит, они сами суть «учение» — таков вневременный принцип гетевского мирозерцания, такова его «идея». Однако, особенно в глубокой старости, у Гете начинают появляться выражения вроде следующего: «Ни одно органическое существо не соответствует всецело той идее, которая лежит в его основе». И под конец природа для него отнюдь уже не «прекрасна во всех отношениях»: ведь она не всегда обладает теми условиями, которые совершенно выявляли бы ее «намерения». В качестве примера этого он приводит многочисленные уродства, проистекающие, например, у дерева от неблагоприятного местоположения. Правда, природа покоится в Боге, но все же божественный принцип «стеснен» в явлении, все же возможны поступки «без Бога», а идея «вступает в явление всегда как чуждый гость». «Идея в опыте не образима, наличие ее едва можно показать. Тот, кто ею не обладает, нигде в явлении ее не усмотрит».

«Между идеей и опытом, по-видимому, всегда существует известная пропасть, для преодоления которой мы напрасно напрягаем все наши силы. Тем не менее наше вечное устремление состоит в том, чтобы заполнить это зияние разумом, рассудком, воображением, верой, чувством, мечтой и, когда нам ничего другого не остается, глупостью». Это же обращается им в этическое, когда семидесяти пяти лет он говорит о греческой аванюре Байрона и его смерти: «Несчастье в том, что духовные личности, столь богатые идеей, во что бы то ни стало хотят осуществить свой идеал. Но ведь это раз навсегда невозможно, идеал и обыденная действительность должны оставаться строго разграниченными». Наряду с последним и, собственно, абсолютным принципом гетевской картины мира: единством полюсов, «вечно единым многообразно обнаруживающимся», «покоем в Господе Боге», который включает в себе все порывы, блуждания и расколы, «божественной силой, всюду развивающейся, вечной любовью, всюду действенной», – наряду с этим стоит дуалистический принцип, который сравнительно с последним остается до известной степени в тени и выдает себя лишь в подобных, единичных высказываниях о несогласованности между идеей и испытываемой действительностью.

Ощущение этого глубокого сопротивления реального мира, часть которого мы составляем, высшему и абсолютному, дающему первому все его содержание и ценность, отражается, по всей вероятности, в определенном чувстве, часто им выражаемом, как, например, в следующей фразе: «Идея, вступая в явление тем или иным способом, всегда вызывает настороженность (Apprehension), своего рода робость, нерешительность, неприязнь, против чего человек становится так или иначе в боевую позицию». В том же смысле Гете впоследствии выражается о прафеномене, нахождение которого первоначально так его вдохновляло – ведь он о своих естественно-исторических открытиях говорил с такой радостной гордостью, как ни об одном из своих поэтических произведений, – усмотрение прафеномена связано с определенным чувством ужаса и жуты. Подтвердить связь этих двух феноменов гетевского духа какой-нибудь цитатой я, правда, не сумел бы. Но это своеобразное чувство ужаса при обнаружении идеи, как будто нас при этом подавляет нечто идущее с непостижимой силой из чуждого нам мира, кажется мне возможным обосновать на указанной конstellляции: то, явлению чего действительность сопротивляется, что она показывает лишь намеками и как будто издали, все же вдруг оказывается созерцаемым. Ведь во все времена человеческая душа ощущала как

величайший ужас, когда она видела осуществление того, что по необходимости мыслится ею как логическое противоречие. Это одна из темных сторон гетевского мирозерцания, наименее сведенная к единой основе и отчетливому выражению. Очевидно, перед ним предстало в области метафизически ценностного то затруднение, которое принципиально угрожает всякому монизму: нашим мыслительным категориям отказано выводить отдельную протяженность и множественность бытия из «единого», абсолютно единообразного принципа. Наш дух раз навсегда так устроен, что нужна, по крайней мере, двоица первичных элементов, чтобы возможно было рождение, чтобы как реально, так и логически сделалось бы понятным множественное, иное, ставшее. Абсолютное единство бесплодно, мы не можем усмотреть, почему это одно, если вне его ничего нет, должно производить второе и третье и именно это, и именно в этот момент времени. Поскольку вопрос идет о бытии, гетевский пантеизм минует это затруднение тем, что он представляет божественное единство как *живое*. Жизнь, взятая в целом, есть действительно принцип, рождающий из себя, организм, однажды возникший, растет, оформляется и развертывается из чисто внутреннего закона, из некоего единства импульса, которое нуждается в чем-либо ином самое большее как в материале. Благодаря тому что Гете понимал мир как организм, он преодолел подводный камень прежнего пантеизма: абсолютное единство недифференцированное, бесформенное, вечно неизменное. Подобно тому, как множественность органов, разветвляющееся развитие живого существа не противоречат его единству, но как раз из него проистекают, так *живой* мир может быть многообразно оформленным, бесконечно дифференцированным и все же *единым*, в себе неразделенным и неразделимым. Я не собираюсь подвергать критике это представление, которого для Гете, по-видимому, было достаточно для того, чтобы лишить его пантеизм проблематичности и негибкости *‘en και παν**.

Однако там, где возникает проблема не единства бытия, а единства смысла, Гете не располагает определением, которое бы соответствовало «Богу – природе», мало того, единство это оказывается беспомощным перед недостаточностью, глухим упорством, отчужденностью от идеи явлений как фактов. Я не знаю у Гете высказывания, которое бы пыталось свести к *единому* понятию или вывести из *единого* более глубокого мотива, с одной стороны, божественное

* Одно и все (др.-гр.).

единство, беспрепятственно проникающее собой природу в целом и каждую ее единичность, а с другой – неисследимость божественного или идеи в явлении, то сопротивление, которое действительная природа оказывает этому абсолютному и идеальному в ответ на все его притязания. И то, и другое противостоят друг другу как две непосредствованные данности – хотя, казалось бы, вневременная субстанция гетевского мирозерцания, та идея, которую это мирозерцание было призвано осуществить, как раз и заключались в видимом присутствии идеального в «образе», если не в непосредственном, то, во всяком случае, в опосредствованном и внутреннем чувственном бытии сверхчувственного. Правда, Гете не договаривается до того *принципиального* дуализма в том виде, в котором мы его наблюдаем в некоторых религиозных мирозерцаниях и в известном смысле у Канта.

Так, я не сумел бы указать на какой-либо положительный метафизический принцип, который явился бы для Гете ответственным за указанные препятствия, испытываемые идеей, обнаруживающиеся в явлении; я не решился бы усмотреть такого рода принцип в образе Мефистофеля, хотя он и хвастается тем, что «присутствовал» при создании природы. Ведь, собственно говоря, Мефистофель – это-то и поразительно – не выступает в качестве космической потенции. Весь он исчерпывается единичным заданием добычи души Фауста, заданием, не вытекающим из какого-либо более широкого метафизического основания, выходящего за пределы индивидуального случая. Несмотря на ряд нигилистических общих мест, тенденция его не включает в себе ничего антикосмического, антиидеального, она лишь антиэтична. Он скорее злой колдун, который стремится погубить душу, он символ той страшной силы, которая проникает мир как некий противобог и которая в великих дуалистических концепциях мира превращает каждую точку бытия в поле битвы между светом и мраком, Ормуздом и Ариманом. Разве не показательно, что Гете в 1820 г. говорит о продолжении Фауста, «где даже черт находит себе помилование и сострадание перед Господом», и не менее существенно то, что это нельзя назвать непоследовательным после «Пролога на небе». Во второй же части его роль уже совершенно лишена всякого оттенка принципиального, он участвует в событиях лишь, так сказать, технически, а не по внутренней необходимости. Глубокая убежденность Гете в божественности и единстве мира, очевидно, и удержала его от того, чтобы придать черту метафизическую абсолютность и коренную связь с глубинной основой вещей. Поэтому-то введенное нами понятие дуализма явля-

ется лишь предварительным. Выражаясь точнее, дело обстоит так: великие идеальные мировые потенции, которые, говоря принципиально, формируют явление без остатка, все же в конечном счете находят себе некий точнее не определимый предел своей деятельности – точнее не определимый именно потому, что он исходит не от какого-либо единого противопринципа, не от положительного отпора некой враждебной силы, но скорее от внутренней слабости, от некоторой внутренней несостоятельности.

Эта неясность, которая, по-видимому, существовала в данной области, и для самого Гете обуславливает собой те разноречивости, те нащупывания, даже противоречия, которые появляются в его выражениях, лишь только он покидает точку зрения единой природы, обнаруживающей идею в своих образованиях. С одной стороны, Гете – самый решительный враг всякого антропоморфизма. Не только «природа бесчувственна», но и всякие цели в природе кажутся ему совершенным абсурдом, прогрессирующее созревание личности совпадает для него с прогрессирующим очищением картины природы от всяких субъективных привнесений, с выявлением ее образа как чистой объективности, как некоего космоса вечных законов, не допускающих исключений. Но с другой стороны, встречаются мысли, которые как будто совершенно очеловечивают природу. Во-первых, постоянно повторяемое им: что природа всегда права, что она никогда не ошибается, что она остается верной себе и т.п. Однако все это имеет смысл лишь там, где мы имеем, с одной стороны, бытие, а с другой – возможность отличного от этого бытия долженствования. Всякое же существо, рассматриваемое как абсолютно закономерная природа, стоит вне права и не-права, вне истины и заблуждения. Категории эти значимы лишь для человеческого духа, так как только он *противополагает* себя идеальному или реальному объекту, с которым он может согласоваться или нет. Это совершенно неприложимо к природе, которая только *есть*. Для нас особенно важно то, что Гете приписывает природе *стремления*, которых она не может осуществить, т.е. такой выход за пределы своей собственной деятельности, который специфичен для человека и как раз совершенно чужд природе. То, что природа не достигает своих намерений (очевидно, то же самое, что и несоизмеримость идеи и явления), по-видимому, не может найти себе места в подлинно объективном миропонимании, как и то, что хотя природа и «не может удалиться от своих основных законов» и поэтому до последней возможности следует воздерживаться от отрицательных выражений» (вроде уродства, вырождения и т.п.), Гете все же при случае при-

знает уродства: «проросшая роза, – говорит он, – уродлива потому, что прекрасный образ розы нарушен и закономерная ограниченность растворилась» (ins Weite gelassen ist).

Итак, Гете, по-видимому, ощущал эти непримиримые для нас противоречия как таковые, а потому и не пытался найти для них разрешения. Однако мне кажется, что все это определяется тем основным мотивом гетевского мировоззрения, который глубочайшим образом отделяет его от общепризнанного строго научного принципа: создаваемый образ – типически определенное морфологическое явление вещей – и является деятельной потенцией всего становления. Правда, не следует рассматривать это как телеологию, и все гетевские высказывания, дающие повод так думать, либо метафоричны, либо неточны. Творящая или – обобщая наиболее показательный случай – организующая сила изначально несет в себе формообразующее, формоограничивающее начало, вернее, она всецело и *есть* это начало и не нуждается в направляемости какою-либо целью, аналогичной человеческой, которой бы она подчинялась в качестве простого средства. Современное же естествознание конструирует становление из энергий, живущих в частях вещей, и из того взаимодействия, которое непосредственно возникает между этими энергиями; оно в этом смысле принципиально атомистично, даже когда его представление о материи – не атомизм, не механизм, а энергетика или даже, пожалуй, витализм. Полагать образ целого, идею формы, вторично складывающуюся из отдельных частей, как заложенную в самих частях в качестве непосредственно движущей силы, совершенно чуждо естествознанию – во всяком случае, вплоть до некоторых теорий самого последнего времени.

Но благодаря тому, что для Гете «закон» становления заключается не в формуле для свойств и сил, живущих в изолированно мыслимых частях и не в простом отношении между ними, а в образе целого, который как реальная сила – или аналогично реальной силе – толкает эти части по направлению к их реализации, принципиально не исключена возможность того, что задержки, слабости и пересечения не дают этому закону проявлять себя в полной своей действительности. Это, например, и делает мыслимым представление о растительном мире в том смысле, что «в этом царстве природа, хотя и действует с высшей свободой, тем не менее не в состоянии удалиться от своих основных законов». «Основные законы» и вокруг них сфера свободы – представление, чуждое точным наукам. Закон природы есть закон природы, и всякий образ, поскольку он вообще действителен, как бы он ни был нетипичен и для нас удивителен, со-

здан согласно законам, совершенно равноценным тем, которые засвидетельствованы для самых нормальных явлений. Лишь в том случае, если закон является формулой для некоей энергии, устремленной к определенному и притом типическому образу, его центральная направленность может, так сказать, находить себе отзвуки в ту или другую сторону в отклоненных, ослабленных явлениях, смешанных с иными мотивами. У некоторых цветов, говорит Гете, например у тысячелистников, «природа преступает те границы, которые она сама себе положила», благодаря чему она, правда, подчас «достигает иного совершенства», но подчас просто-напросто ударяется в чистое уродство, в то время как для точных наук не существует такой «границы», определяющей известную форму, ибо форма есть всегда лишь (строго говоря) случайный результат элементарного действия сил.

Совершенно очевидно, как мы, впрочем, на это указывали, что данная позиция Гете по отношению к космическому образованию вообще определяется созерцанием организмов. Ибо лишь в организме силы и силовое направление частей, вероятно, определяются формой целого, а форма эта в каждом единичном случае относится, по-видимому, к некоему «типу» – типу, который представляет собой не только некий разрез, вторично добытый созерцающим субъектом, но объективно значимую норму; так что нормальное и аномальное, чистый случай и исключительное уродство обладают как таковые не только смыслом для нашей рефлексии, но и смыслом предметным. Понимая мир органически, ощущая в каждой точке его только что охарактеризованные свойства органичного, Гете воспринимал становление каждой такой точки как определяемое законом формы целого, живущего в отдельных его частях. Ось этого закона формы проходит через тип вида, вокруг которого колеблются отдельные явления при большем или меньшем от него отклонении. В этом обнаруживается глубокая связь воззрения Гете на природу с его классицизмом. Античный дух, поскольку он действовал на Гете, усматривал сущность каждого куска бытия в пластически прочно оформленном общем понятии. Как греческое искусство было направлено на типы, вокруг которых единичные образы словно двигались с известной свободой, находя меру своего совершенства в чистоте воплощаемого ими типа, так, казалось, и вещи относились к классам, служившим им прообразами, и каждая вещь была сама собой, лишь поскольку она представляла тип, хотя бы она иногда или, вернее, всегда достигала этого лишь несовершенным и неясным способом. В гетевском представлении о «законе» природных вещей как об образе

оба момента совпадали: с одной стороны, «образ» в качестве творческого двигателя, объясняющего становление во всех элементах, как это соответствует органическому понятию мира, с другой – этот же образ как осуществление типа, который его, правда, всецело никогда от себя не отпускает, но от которого он может удалиться в необозримом множестве измерений, гипертрофий и атрофий: «закон, из которого в явлении встречаются лишь исключения».

Таким путем мы можем найти объяснения тем дуалистическим изречениям, которые, по-видимому, плохо сочетаются с основными принципами Гете и которые с годами все более и более подчеркивают расхождение между божественным и действительным, между идеей и опытом – это потому, может быть, что гетевский классический идеал претерпевал до известной степени обратное развитие в сторону меньшей своей безусловности; настолько, что двадцать восемь лет спустя после путешествия в Италию он заявляет, что греческая стихия уже не так его привлекает, как римская, обладающая «большим рассудком», т.е. более острым чувством реального. Правда, это позднее расхождение идеального и реального определенно отличается от, так сказать, более эмпирически-рокового аналогичного расхождения, как мы его отметили для эпохи, непосредственно предшествовавшей пребыванию в Италии, совершенно так же, как целостность его существа и мировоззрения, добытое им в Италии, отличалось как более обоснованное, более принципиальное и в более положительном смысле отвоёванное от наивной целостности его ранней молодости. Однако насколько эти точки зрения отчетливы в смысле предметно-вневременном и духовно-историческом, настолько они неясны и спутаны для Гете в чисто биографическом смысле, ибо в каждом из периодов, основная тенденция которого совершенно недвусмысленно характеризуется одной из этих точек зрения, всегда присутствуют отзвуки или предвосхищения других. В самой духовной сущности Гете была заложена тенденция тотчас выражать самые мимолетные оттенки опыта или настроения в обобщающей форме сентенций. Многие его выражения свидетельствуют о том, что возникающие таким образом противоречия были для него совершенно очевидны, но что он в то же время относился к ним абсолютно спокойно; ибо он знал, что в противоречиях этих лишь скрывались разные моменты колебаний единой целостной жизни.

В высшей степени интересно проследить, каким образом Гете справляется с указанным, типичным для его старости расхождением элементов своего принципиального целостного мировоззрения. В первую очередь здесь очень важно понятие «символического слу-

чая». Исходя из решительного заявления, сделанного им еще в 1797 г., что «непосредственное соединение идеального и обычного» невыносимо, он все же признает, что существуют единичные явления (которые как таковые ведь все-таки относятся к области обычного), производящие на него особенно глубокое впечатление, и усатнавливает, что они являются представителями многих других. Будучи для всех них символическими, они тем самым несут «известную тотальность в себе». Существенно здесь, таким образом, то, что единичное образование обнаруживает идею уже не своею непосредственною самостью (чего оно как раз и не может), а путем следующего опосредствования: оно включает в себя всю совокупность случаев, составляющую сферу явлений идеи. В данном случае он и говорит об этой категории «символического», «выдающегося», «значительного» случая, что она тотчас «снимает то противоречие, которое было между моей природой и непосредственным опытом и которого я раньше никогда не мог разрешить». Отныне он упорно настаивает на том, что «один случай может иметь цену тысячи случаев». В этом ему виделась формула решения одной из наиболее общих и глубоких задач человечества: найти бесконечное в плоскости конечного. Все проблемы мировоззрений разыгрываются между надмирностью и миром, идеей и опытом, абсолютным и относительным, всеобщим и единичным, хотя бы разрешение этих проблем и усматривалось в полном отрицании той или иной стороны этих пар.

И вот один из главных типов решений заключается в том, что все ценности и значимости, которые изначально локализируются на одном из полюсов, обнаруживаются и на другом при полном сохранении их содержания и смысла, что известные области и акценты в сфере конечного, мирского, единичного являются полноценными представителями всего того, для помещения чего казалось необходимым создание абсолютного, сверхдействительного, идеального. Лаконичные высказывания Гете о символических случаях свидетельствуют о том, что он, осознав пропасть между обоими полюсами, искал примирения как раз в направлении этого мотива мировой истории: действительное представляется ему обладающим такой структурой, которая позволяет квалифицировать его единичную часть как представителя некоей всеобщности и этим преодолевать ограничение своей единичности. По бытию своему действительное этим несколько не выходит из измерений конечного, реального, эмпирического, но тем, что значение его служит представителем значений бесчисленного множества единичностей, в нем парализовано все случайное, относительное, индивидуальное, недостаточное каж-

дого единичного опыта. Эмпирически, безусловно, общезначимое является в то же время полноценным противоположностью сверхэмпирического, идеи, абсолюта, и если единичному созерцаемо-действительному удастся конкретизировать эту общезначимость, то тем самым примиряется отчужденность обоих миров. Действительность уже больше не распадается на окончательно изолированные, безнадежные по отношению к идее куски, но в форме некоторых отдельных таких кусков даны тотальность, смысл, закон, которые, как обычно казалось, обитают лишь в мире сверхдействительном. Этим опосредованно связывается «идеальное с обычным», чего непосредственно быть не может, и благодаря этому Гете мог быть реалистом, не будучи при этом эмпиристом.

С чисто субъективной стороны Гете пытается смягчить эту расколотость бытия посредством другого понятия, которое уже в предыдущей главе оказалось для нас плодотворным: с помощью понятия «серединное состояние», отведенного человеку в космическом строе. «Человек, – говорит он, – поставлен в некое срединное состояние и ему позволено познавать и схватывать лишь срединное». И в связи с этим же: «Идею отнюдь нельзя выследить до конца». Иными словами: абсолютное, идеальное само по себе непереводаемо в форму опыта, в форму единично действительного и из него не может быть вычитано. Но человек стоит между ними, причем отныне, собственно говоря, уже не как гражданин двух миров или как поmessь того и другого, но в своеобразной, целостной позиции, присущей ему одному, делающей из него отражение космической тотальности (благодаря тому, что он включен в нее). Это микрокосм, который в своей духовности повторяет смысл данной тотальности и который именно потому не может всецело принадлежать той или иной стороне – ни идее, ни эмпирической реальности. «В ходе научного устремления, – писал Гете приблизительно в 1817 г., – одинаково вредно как исключительно слушаться опыта, так и безусловно следовать идее». И несколько лет спустя: «Пожалуй, всегда одинаково вредно как всецело отстраняться от неисследимого, так и притязать на слишком тесное с ним единение».

Уже отрицательная, запретительная форма этих и подобных изречений свидетельствует о том, что здесь дело не в смешении обеих полярностей, а в чем-то третьем, а именно: в нашем положении между «границами человеческого». Поставленные между миром и надмирным, между просто опытом и просто идеей, мы обладаем некой жизнью, самостоятельностью, в себе сохранное бытие которой оберегает нас от того, чтобы не быть раздавленными противоречием

идеи и опыта или беспочвенно пребывать в колебаниях между ними. Как художник не должен «состязаться с природой», не должен ни повторять единичной действительности, ни теряться в несозерцаемой идее, но должен совершенствоваться как художник, «так и человек как таковой стремится совершенствоваться как человек». Здесь выступает – я в этом убежден – одна из самых глубоких и самых смелых из основных концепций его старости, на которую у него лишь при случае прорывались отрывочные намеки. Дуализм идеи и опыта, божественного и единично действительного является для него отныне постоянной проблемой. И антропологическим разрешением ее служит отнюдь не складывание человека из обеих сторон или простое помещение его родины в точку их пересечения, а указание ему места, правда, между ними и на одинаковом от них расстоянии, но все же места специфически человеческого, человеческого целостного – объективно не примиряющего их противоположностей, но ограждающего наше космическое положение от этого раскола и от его дуалистических последствий. Лишь благодаря тому, что человек именно так противостоит этим полярностям бытия в качестве самостоятельной, так сказать, далее не выводимой «идеи творения», может он – я уже на это указывал – до известной степени сознавать себя равным этой целостности бытия, может для себя и в себе подчиняться тем же законам, которые двигают это бытие как целое.

Несмотря на подобные сомнения в возможности оценки, так сказать, недифференцированной деятельности, для которой одинаково приемлем любой предмет, попадающий под руку в течение дня, мне кажется, что для Гете эта оценка вытекает прежде всего из следующего мотива, корнящегося в глубочайших основах его существа. Как на это указывают многие его высказывания, деятельность является для него не содержанием или проявлением жизни наряду с другими, но она для него есть сама жизнь, специфическая энергия человеческого бытия. И это коренится в его убеждении в природной гармонии этого бытия, ибо достаточно предоставить жизнь самой себе, т.е. так, чтобы деятельность имела перед собой в каждый момент ближайшую цель, в которой заключено все необходимое для данного момента, тогда как перед следующим моментом встает уже его собственная необходимость. Это глубокое доверие к жизни и к ее целесообразности, продвигающейся от момента к моменту – иначе говоря: доверие к деятельности, в биении пульса которой уже предначертана ее ближайшая цель или навстречу которой общие бытийные связи непосредственно несут эту цель, – и является, как мне кажется, истинным смыслом того, что «требование

дня» – наш долг. Нет надобности в том, чтобы далекие цели определяли должествование каждого отдельного мгновения. Но жизнь развивается шаг за шагом, не ожидая своей ценностной директивы от бог знает где реющей вдалеке цели (одно из самых решительных возражений Гете против христианства), и деятельность – синоним жизни, – если ее только почувствовать в чистом виде, имеет таким образом требуемое содержание непосредственно перед собой, знание ближайшего шага (объективно: требование дня) является, так сказать, врожденной ей формой. Это не что иное, как торжество жизни как силы, как процесса над всеми единичными содержаниями, которые могли бы быть ей навязаны из других порядков; ибо порядки эти безразличны по отношению к временному порядку жизни, к которому в данном случае все и сводится. Если Гете нам указывает на самое простое, ближайшее, на правильную для данного момента практику, на требование дня, не характеризуя определенных содержаний, – то это лишь символ того, что практические ценности возникают в том направлении, в котором протекает жизненный поток, а не привходят к нему в ином направлении; это лишь символ мощи и ценности жизненного свершения как такового, которое и налагает свою форму на содержание нашей деятельности, т.е. форму прогрессивного непрерывного порождения от момента к моменту. Гетевское сведение практики, так сказать, к минимуму содержаний, благодаря тому что деятельность как таковая является для него ценностью в собственном смысле, есть результат того, что деятельность для него есть то, как человек живет, и его убеждения, что сама жизнь есть окончательная ценность жизни*.

Однако я на все это указываю лишь мимоходом, ибо гетевская оценка деятельности имеет иное значение для нашей проблемы преодоления раскола между идеей и эмпирической реальностью. Однажды Гете назвал высшим «созерцание различного как тождественного»; и тут же сопоставил это с «деянием», с «активным связыванием раздельного в тождество». В том и другом случае явление и жизнь для него совпадают, в то время как они «расходятся на средних ступенях», т.е. всюду, где не господствует ни чистое, космически-метафизическое видение, ни чистая деятельность. Итак, для Гете деятельность служит реальным средством переходить от одной стороны этой двойцы к другой! Так и в чисто теоретической ра-

* Значение чистой жизненной подвижности как таковой еще раз и с иной точки зрения будет рассмотрено в главе, посвященной индивидуализму Гете. – *Примеч. авт.*

боте, как это явствует из прежней цитаты, опять-таки момент практический, прогрессирующее *делание* «связывает идею и опыт». Содержания, образующие идеальный ряд космоса, пребывают как таковые еще в изолированной расположенности, и лишь протекающая через них *деятельность* действительно *ведет* от одного к другому, восстанавливает и для мышления реальную непрерывность между полюсами, подобно движению, которое, проводя линию между точками, переводит их взаимную замкнутость в непрерывную связь. Лишь подлинная исследовательская *работа* делает из единичности и тотальности, из опыта и идеи два полюса одной непрерывающейся линии. И это распространяется на все и нетеоретические области. Если бы даже можно было идеально констатировать содержания в постепенно восходящем ряду между действительностью и абсолютном, между эмпирией и сверхэмпирическим, то и этого было бы недостаточно. Они оживают лишь через действие, лишь практически непрерывная подвижность делает из них действительных посредников, переводит эмпирически раздельное в идеальность идеи.

Конечно, существует – и Гете мог этого и не упоминать – и иначе направленная деятельность, противоидеальная, безбожная, разбросанная. Однако ее он и не назвал бы деятельностью в полном смысле этого слова. Когда он столь часто говорит о «чистой» деятельности, то здесь, несомненно, присутствует двойное значение «чистого»: с одной стороны, нравственно безупречное, свободное от неблагородных побуждений, с другой – нечто соответствующее своему понятию в несмешанной и совершенной степени, подобно тому, как мы говорим о «чистом предлоге», «чистой бессмыслице» как о чем-то, что абсолютно ничего в себе не имеет помимо предлога или бессмыслицы. Чистая деятельность – это та деятельность, в которую не входит ничего, кроме позыва и смысла состояния деятельности как такового, т.е. центрального, неуклонного движения специфически человеческой жизни. В изумительном выражении, всецело символизирующем как раз эту чистоту деятельности, определяет Гете подвижность «монады», составляющую предельную форму и основу ее жизни, как «вращение вокруг самой себя». И в то же время это же является «чистой» деятельностью и в нравственном смысле, т.е. такой, которая возносит единичное и разбросанное эмпирически данного бытия к идее. Благодаря этому практика освобождается от того несколько неясного положения, которое она занимает в мирозерцаниях даже этически центрированных умов. Когда приходится слышать: в конечном счете все сводится к практическому, моральная ценность стоит выше всякой другой и т.д., то не-

минуемо встает вопрос о ценности *содержаний* этой практики, но не получается принципа выбора между наличными, данными содержаниями. Эта слишком общая прерогатива практического не обосновывается определенным положением в общей связи мировых фактов. Что, однако, тотчас же достигается, лишь только, с одной стороны, окажется достаточным для ценности поступка и действия, чтобы была налицо «чистая» деятельность, чтобы в ней действительно ничего не выражалось и не достигалось, кроме глубочайшей собственной природы человека, сущность которой и заключается в деятельности; а с другой – окажется, что деятельность эта как таковая служит путем от данного, единичного к идее, к смыслу бытия. Практика является в пределах всякой иной ее оценки в конечном смысле лишь случайным средством для реализации идеи, поэтому, когда мы утверждаем, что такая реализация достигнута, – мы произносим лишь синтетическое суждение. В то время как в пределах гетевской концепции это суждение аналитическое, опосредствование между явлением или единичным фактом и идеей является *определением* всякого делания: деятельность, так можно было бы выразиться в гетевском смысле, есть название той функции человека, с помощью которой он осуществляет в жизни свое космически-метафизическое «серединное положение» между разошедшимися мировыми принципами. Как ни мало применимо к гетевскому мышлению понятие систематики, необходимо признать, что такой смысл и оценка деятельности достигают положения систематически более обоснованного и более органически включенного в тотальность больших мировых категорий, чем это наблюдается в большинстве иных учений, возвеличивающих практику.

И наконец, одна высшая идея Гете венчает все эти мосты над пропастью, которая в поздних его учениях зияет между полюсами бытия, между миром и божественным, между идеей и опытом, между ценностью и действительностью. Приблизительно к пятьдесят восьмому году его жизни относится следующее изречение: «Подвижная жизнь природы заключается, собственно говоря, в том, что то, что по идее своей равно, в опыте может явиться либо как равное и схожее, либо даже как неравное и несхожее». Таким образом, уклонение от идеальной нормы, независимая от нее вольная игра действительности сама, так сказать, делается идеей. Это тот же величавый ход мысли, с которым нам уже нередко приходилось встречаться: всякое собственно абсолютное требование и его противоположность, всякий собственно всеобщий закон и исключения из него объемлются в свою очередь некой *высшей* нормой. Гете предо-

стерегает от того, чтобы настаивать на утверждении отрицательно-го как отрицательного, его следует рассматривать как некое положительное иного рода, закон и исключение не противостоят друг другу непримиримо, и хотя в пределах их слоя всякий зыбкий компромисс между ними притупил бы их остроту, тем не менее над ними высится закон некоего высшего слоя. Поэтому-то он и может резко, но опять-таки без противоречия противопоставлять «природу» самой себе, ибо она имеет два смысла: более широкий и более узкий: «Любовь к мальчикам, — писал Гете в глубокой старости, — так же стара, как человечество, и поэтому можно сказать, что она естественна, хотя и противоестественна». Так и в нашем, более принципиальном случае понятие «подвижной жизни» надстраивается над распадом между идеей и действительностью: подвижность является чем-то настолько абсолютно определяющим, что даже та неправильная игра, в которой опыт то приближается к идее, то от нее отдалается, глубоко коренится в последнем смысле природы именно благодаря обнаруживающейся в ней подвижности.

Мало того, в одном месте он говорит, что «жизнь природы протекает согласно вечным подвижным законам». Ведь обычно закон — нечто вневременное, неподвижное, которое само предписывает движению его норму, Гете и сам как-то утешается в ненадежности и досадности явлений:

Getrost, das Unvergängliche
Es ist dast ewige Gesetz
Nach dem die Ros' und Lilie blüht*.

Но вот оказывается, что самый закон подвижен. Подвижность эта означает не что иное, как парадоксальное и глубокомысленное положение о том, что отклонения явлений от их закона сами включены в этот закон. Банальность, которой больше всего злоупотребляли — что исключение подтверждает правило, — приобретает здесь чудесную правоту; и здесь разрешается то, что Гете однажды обозначил как «высшую трудность»: что в познании «следует трактовать как пребывающее и неподвижное то, что в природе все время находится в движении», а именно: закон как истинная цель познания, достигнув которой оно и достигает «неподвижности», причастился непрерывной подвижности своего предмета, природы, и этим

* Утешься, непреходящее — вот тот вечный закон, согласно которому цвет и роза и лилия (нем.).

снимается их взаимная отчужденность, которая всегда остается «высшей трудностью» для всякого иного типа познания.

Здесь еще раз и, как мне кажется, из самых глубин проясняются поразившие нас в свое время выражения Гете о поле действия, о свободе, беззаконии, исключительности явлений: сам закон «подвижен», и понятие закона, согласно которому он сам – застывшая и лишь идеальная норма для текучести и гибкости явлений, оказывается предварительным разграничением, спаянным охватывающим его высшим категориальным единством. Раз природа обладает «подвижной жизнью» и никогда не нарушает своих законов, значит – сами эти законы подвижны. Лишь в этом доходим мы до последних выводов из тех, казалось, проблематических образов о свободном поле действия, которыми будто обладает природа в пределах своих законов. Природа, говорил Гете, «обладает полем действия, в пределах которого она может двигаться, не выходя из границ своего закона». Если здесь закон – все еще не более чем предельная ограда, соблюдающая которую, индивидуальные феномены инсценируют свою произвольную игру, оставляя единичность как таковую беззаконной, – то закон, поскольку он *подвижен*, прорвал ту застытость, которая лишала его власти над самым единичным: подвижный закон есть синтез «предела» и «поля действия». Конечно, может быть, для нашей логики, ориентированной на механистическое мировоззрение, очень трудно помыслить это понятие до конца и с достаточной отчетливостью, понятие действительно вечного, но все же при этом подвижного закона. Однако оно указывает, хотя бы издали и сквозь туман, еще не подлежащий рассеянию, на то, что возможен мост между кажущимся нам антропоморфным разделением закона и исключения, типа и свободы и между современным понятием закона природы, который не направлен на определенный образ, форму или результат и который поэтому не оставляет никакого смысла для «исключения». Гетевские «законы» не суть мельчайшие части, но содержат в себе в качестве своего подлинного двигателя «образ», «тип». Однако, поскольку таковой фактически не всегда, мало того, быть может, никогда не реализуется и благодаря этому возникает в явлении «исключение», закон, мыслимый как «подвижный», это выполняет; он как будто догоняет, казалось бы, ускользнувший от него феномен, и оба сплетаются вместе, заново воссоздавая единство идеи и действительности.

Я охотно усматриваю это же глубинное устремление мысли, когда в конце концов и неподвижная прочность типа, который может рассматриваться как созерцательная сторона закона, также

приобретает своего рода движение. К этому слою гетевских проникновеннейших мироистолкований относится следующее его изречение: «Все совершенное в своем роде должно преодолеть свой род; должно возникнуть нечто иное, несравнимое. В некоторых своих звуках соловей еще птица; а там он возвышается над своим классом и кажется, что намекает каждому, – каково настоящее пение. Кто знает, не есть ли и весь человек лишь бросок по направлению к некой высшей цели». Итак, движение здесь, по крайней мере с одной стороны, уже вложено в самый тип: тем, что он совершенен, он уже сам себя преодолевает, высшая ступень в *пределах* его в то же время уже ступень за его *пределом*. Подобно тому, как подвижность закона указывает на некое метафизическое единство между гетевским мотивом образа и законом природы механизма, так и эта подвижность типа указывает на единство между мотивом образа и современной теорией эволюции. И далее, подобно тому как благодаря чудесной мысли о том, что совершенство рода уже больше рода, понятие типа включило в само себя преодоление своей заштыфованности, так и в закон – содержащий отныне *sub specie aeternitatis** собственную гибкость, «образование и преобразование», свободу от всякого актуального закрепления – без остатка включается характер природного явления, переливающегося вокруг негибкой нормы. И мне кажется, что все остальные понятия, с помощью которых Гете пытался примирить расхождение идеи и действительности, стремятся к этой концепции как к центру образуемого ими свода.

Глава пятая ИНДИВИДУАЛИЗМ

Духовно-историческое развитие индивидуальности питается двумя мотивами. Всякое существование, будь то камень или дерево, светило или человек, прежде всего индивидуально, поскольку оно обладает так или иначе замкнутым в себе объемом, в пределах которого оно – нечто самостоятельное и целостное. В этом смысле важны не те свойства данного существа, которые, возможно, отличают его от других, а лишь то, что этот кусок бытия средоточен в самом себе и в той или иной мере есть нечто обособленное и постоянное; безразлично вплетается ли он при этой своей самости в ка-

* Под знаком вечности (*лат.*).

кие-либо зависимости или более общие связи. Если бы, например, мир состоял из одних абсолютно одинаковых атомов, то каждый из них, хотя бы качественно и неотличимый от каждого другого, все же в этом смысле был бы индивидуумом. Понятие это, однако, как бы потенцируется, лишь только инобытие простирается и на качества бытийного субъекта. Теперь уже – в применении к человеку – дело идет не только о том, чтобы быть просто другим, но о том, чтобы быть иным, чем другие; отличаться от них не только бытием, но именно таким бытием.

Эти категории всегда являлись своего рода живыми силами, оформлявшими содержание мира и жизни. Но в развитии современного духа они приобретают некоторую осознанность, выходящую за пределы их реального воздействия. А именно в двоякой форме: с одной стороны, в качестве абстрактных понятий, с помощью которых познание истолковывает структуру действительности, с другой – в качестве идеалов, в целях все более и более совершенного осуществления которых человек должен выковывать свою и чужую действительность. В мире идей XVIII в. преобладает дифференцированное *существование* человека, собранность в самостоятельной точке «я», отрешенность самоответственного бытия от всяких спаек, связей, насилий со стороны истории и общества. Человек, абсолютно индивидуально бытие как таковое, метафизически *есть* нечто абсолютно свободное совершенно так же, как он *должен* быть абсолютно свободным морально, политически, интеллектуально, религиозно. Знаменуя этим собственную подлинную природу, он благодаря этому же снова погружается в природу как стихийную основу, от которой он был оторван общественно-историческими силами, отнявшими у него свободу его индивидуальной, живущей в собственных пределах самости. Но ведь природа есть место абсолютного равенства перед законом: все индивидуумы в последней бытийной глубине своей равны, как атомы самой последовательной атомистики. Качественные различия не доходят до решающей точки индивидуальности. Может быть, здесь было чувство того, что индивидуум, абсолютно себе предоставленный и питающийся лишь силами собственного бытия, не может вынести своего одиночества и своей ответственности. Это чувство, может быть, и заставляло такого рода индивидуализм искать опору в принадлежности к природе вообще и в равенстве всех подобных индивидуумов между собой.

Другая форма индивидуализма, нашедшая себе наиболее чистое выражение к концу XVIII в. и главным образом у романтиков, усматривает значение индивидуальности не в том, что круг ее бы-

тия сосредоточивается вокруг самостоятельного «я» и представляет собою замкнутый мир, а в том, что содержание этого мира, качества сущностных сил и сущностных проявлений различны от индивидуума к индивидууму. В противоположность первому формальному типу индивидуализма можно было бы это назвать качественным индивидуализмом; не самостоятельность бытия принципиально одинаковых существ, а несравнимость и незаменимость именно такого бытия принципиально различных существ – вот в чем глубочайшая *действительность* и в то же время идеальное *требование* космоса и главное – мира людей. Там встает вопрос о жизненном процессе, о его оформлении, а именно о его протекании вокруг изолированных по отношению друг к другу и свободных, но однородных центров, здесь – о содержании этого процесса, которое не может и не должно быть общим для разных его носителей.

Отношение Гете к этому развитию индивидуализма, наиболее чистые выражения которого как раз наблюдались во время его жизни, отнюдь не было однозначным и решительным. Если вообще искать партийный, а потому и грубый лозунг, то гетевское жизнесо-зерцание следует назвать индивидуалистическим; нельзя отрицать связи с духом времени, которым руководили обе указанные тенденции. «Если я захочу выразить, – писал Гете незадолго до смерти, – чем я стал для немцев вообще, в особенности для молодых поэтов, то я имею, пожалуй, право назвать себя их *освободителем*: ибо они на моем примере воочию убедились, как человек должен *жить изнутри*, а художник – творить изнутри, так, что он, как бы он ни вел себя, всегда будет выявлять лишь свою индивидуальность». То, что является как индивидуальная жизнь, имеет свои последние корни в самом индивидууме. Такое отношение к жизни в свою очередь, однако, противостоит трем другим возможностям.

Для известных богословских способов мышления индивидуум почерпает свои энергии, меру и направление их от некоей трансцендентной силы, содержания его существования, так же как и само это существование, лишь одолжены ему как части некоего лежащего, собственно говоря, вне него мирового замысла. С другой стороны, крайний социологизм делает из индивидуума лишь точку пересечения нитей, сотканных обществом до него и около него, лишь сосуд социальных воздействий, из сменяющихся комбинаций которых без остатка могут быть выведены как содержания, так и окраска его существования. Наконец, натуралистическое мировоззрение ставит на место социального происхождения индивидуума космически-каузальное. Но и здесь индивидуум, можно сказать, лишь иллюзия, его,

быть может, несравнимая форма возникает лишь из стечения той же материи и тех же энергий, которые строят и планету, и песчинку, без того, чтобы форма эта была собственным истоком содержания и действий его жизни. Во всех этих случаях человек не может «жить изнутри», потому что «внутреннее» его как таковое как раз и не развертывает никаких творческих сил. То, что он «выявляет», не есть его «индивидуум», так как таковой вообще не есть субстанция, но есть не что иное, как то метафизическое, социальное, природное, которое проходит через случайную форму свободной индивидуальности. Сама же эта форма не может быть чем-либо творческим, а потому и чем-либо первично самостным, не может, так сказать, творить саму себя. Основной вопрос жизнесозерцания: есть ли индивидуум последний источник миростановления, является ли он по сущности своей как индивидуум творческим или же он лишь проходная точка для сил и течений сверхиндивидуального происхождения; является ли он той субстанцией, из которой истекают оформления духовного бытия или же он некая форма, которую принимают иные субстанции этого бытия, — данный вопрос разрешается для Гете в первом смысле. Таково основное метафизическое переживание Гете, которым, однако же, не исчерпывается его отношение к проблеме индивидуальности, но которым он примыкает к первой форме индивидуализма.

Это самотворчество индивидуума содержит в себе, однако, еще одну двоицу, которая еще раз дифференцирует только что добытое решение. Все указанные противоположные этому теории были поняты в смысле динамического воздействия на индивидуума. Жизнь его определяли и даже конструировали реальные силы, которые истекали из неких инстанций, лежащих вне него и которые причинно определяли направление данной жизни как протекающего процесса; они же неминуемо определяли и *содержания* именно этого жизненного процесса. Однако, если процесс этот протекает, так сказать, из самого себя, изнутри, если он творческий, то *содержание* его еще отнюдь не является по необходимости единственным, оригинальным и несравненным; наоборот, оно может быть всецело типическим, предсуществующим, общезначимым. Этим, во всяком случае, по-видимому, обозначается по крайней мере одно из направлений многообразно сплетающихся способов отношения Гете к проблеме индивидуализма. Процесс каждой жизни порождает сам себя в первосамостной динамике, за ним остается собственно личное, не истекающее ни из какой трансцендентной, механической или исторической инстанции; а то, что он порождает, именно поэто-

му есть всецело подлинное выражение именно этой личности. Это прежде всего требует подтверждения. Сюда относятся выражения вроде того, что поэтическое содержание есть содержание собственной жизни; сюда же – многозначительные слова: «Охотно признают, что поэты рождаются, признают это для всех искусств, так как приходится это признавать. Но если приглядеться, каждая, даже малейшая, способность является врожденной и нет неопределенных способностей. Только наше двусмысленное, рассеянное воспитание делает людей неуверенными; оно возбуждает желанья вместо того, чтобы оживлять инстинкты, и вместо того, чтобы развивать действительные задатки, оно направляет стремления на предметы, которые так часто не соответствуют природе человека, устремляющего на них свои старания». Трудно яснее обозначить индивидуальность как единственно правомерный источник жизни и решительнее отклонить оформляемость ее из всего того чуждого индивидуальности, и потому случайного, что нас окружает.

Это как раз является общим смыслом следующего, правда, непосредственно совершенно иначе ориентированного изречения о «несоразмерных» органах животных: рога, длинные хвосты, гривы, в противоположность которым человек все включает в точную гармонию своего образа и «*есть* все то, что он *имеет*». Также и в духовном человек не имеет никаких чуждых придатков, так что положение это всецело может варьироваться в том гетевском смысле, что человек есть все то, что он порождает. Его собственная жизнь обнаруживает в форме полной подвижности все выраженное здесь статически. Гете был уже пожилым человеком, а окружавшие его близкие указывали, насколько пластичны были его взгляды, как они постоянно перерождались вместе с развитием и превращением его жизни. В отличие от Шиллера, у которого «все всегда было готово», один из этих людей замечает, что у Гете в течение разговора все *становилось*; а другой – что взгляды его отнюдь не были устойчивыми и стоило подумать, что схватил его мысль, как следующий раз «в другом настроении» он высказывал совершенно иное мнение.

Ведь дело в том, что содержание жизни Гете срослось и прилегало к процессу ее, как кожа к живому телу, точнейшим образом питаемая и модифицируемая в каждый данный момент внутренними его процессами. Может быть, исходя из этого и удастся объяснить, почему он так часто говорит о факте и необходимости делания и действия, о неустанной деятельности, в которой должна пребывать «монада» личности, не указывая, однако, при этом, для чего нужно действовать и куда направлять эту деятельность. Уж не зна-

чит ли это, что жизнь просто-напросто живет и должна жить, что ценность ее бытия заключается в формальном изживании ее подвижности, что все содержания и цели ее в конечном счете лишь постольку ценны, поскольку они увеличивают подвижность жизни? Ведь он достаточно недвусмысленно говорил: «Цель жизни – сама жизнь». И все же я не думаю, что такова была его подлинная концепция. Несомненно лишь одно: для него порождение ценных содержаний в ту меру, в какую жизнь есть всегда больше жизни, больше подвижности, было нечто само собой разумеющееся. Благодаря этому он, правда, может и не указывать, каков же, собственно, объект, какова ценная цель движущейся монады. Нередко перед выражениями Гете о неустанной деятельности как последнем требовании испытываешь почти мучительное чувство, будто при всем этом все же остаешься в пустоте; ибо не указано само ценное содержание, лишь в качестве носителя которого вся эта деятельность, это самопроявление и делается ценностью и остаются в противном случае лишь чем-то формальным, одинаково открытым как для положительного, так и для отрицательного. Все, однако, меняется, если почувствовать, как органично Гете понимает связь процесса и содержания, в том смысле, что жизнь принципиально не воспринимает в себя какую-либо ценность в качестве содержания, на место которого она могла бы принять и любую неценность, но что, поскольку он исполняет свой чистый смысл, она в самом течении процесса порождает из себя соответствующее и соразмерное себе содержание. Содержание это не лежит вне ее как объект или цель, но есть продуктивность самой жизни, не иначе от нее отличимое, чем произнесенное слово от произнесения слова. Именно эта сила жизни – не получения извне правильного и ценного, а сила порождения его в самом своем движении – и имеется в виду для области практики, когда он говорит, что следует не «возбуждать желания», а «оживлять инстинкты» и что сущность жизни в том, что она «есть» то, что она «имеет».

Но наряду с тем, что жизнь так непосредственно спаивает свои содержания со своим индивидуальным течением, все же стоит уже намеченная возможность: содержания эти в своей логической, подающейся формулировке значимости отнюдь не единичны и годны лишь для данного индивидуума, но разделяются многими и для многих значимы. Этим обозначается, по крайней мере, одно из направлений убеждений Гете. Все толковое, считает он, было уже однажды кем-нибудь помыслено, все дело в том, чтобы его еще раз помыслить – этим он отчетливо указывает на сверхиндивидуаль-

ность содержания. Гете недаром настаивает: «старое истинное – держись за него!» – он убежден, что в целом жизненные содержания всегда повторяются. Еще значительно больше те сами по себе не столь ясные места, где он говорит о незначительности различий между людьми: даже между гением и самым заурядным человеком он не видит действительно существующей пропасти: «мы ведь все в конце концов Адамовы дети» – этим он призывает к терпимости к отдельным неприятным проявлениям людей – «и в каждом единичном» для него «все более и более через личность просвечивает всеобщее». Он при этом, однако, со всей резкостью признает разницу в самом жизненном процессе в зависимости от его динамики, от степени его витальности, настолько, что это для него обуславливает различные степени бессмертия. Но – так можно было бы выразить эту констелляцию – жизненные содержания, соответствующие разным степеням жизненности, как ею порожденные, *рассматриваемые с иных точек зрения*, отнюдь не обнаруживают таких уж больших отличий, мало того – быть может, вообще никаких: с этической, интеллектуальной, эстетической или какой бы то ни было точки зрения они могут быть очень похожими и всецело всеобщими. Если их рассматривать именно так или, так сказать, изолировать их, отрешив от непосредственности самой жизни, как мы, впрочем, по большей части и привыкли их оценивать, – пропадают все те индивидуальные черты, которыми они как непосредственные выражения единичных жизненных интенсивностей, и только как таковые, должны обладать.

Лишь в таком толковании кажутся мне снятыми противоречия между приведенными группами высказываний Гете. То, что человек мыслит, осуществляет, выражает, является при установке в предметные порядки и как сугубо содержательное качество чем-то совершенно иным, чем в пределах самой творческой жизни: одно – цвета радуги как только оптические явления и в пределах теоретических гипотез и споров, нечто совершенно иное – эти же цвета в искрящейся игре водопада. Жизненное содержание подвластно обеим этим категориям: оно, с одной стороны, как кристаллизация жизненного процесса, как оформление индивидуальной подвижности – абсолютно индивидуально, а с другой стороны, оно в то же время нечто совершенно самостоятельное и как будто отражаемое во сне, может быть всеобщим и обязательным; таким оно и является именно постольку, поскольку исходит из подлинной жизни, таковым оно и должно быть. Поэтому Гете и может наряду с изречением о том, что поэтическое содержание – это содержание собственной

жизни и что каждый выявляет лишь свою собственную индивидуальность, заявлять: «Поэт должен единичное (очевидно, собственное единичное переживание) настолько возвышать до всеобщего, чтобы слушатели в свою очередь могли усвоить его своей собственной индивидуальностью», – так, чтобы у них всеобщее значение индивидуального создания снова покидало свою всеобщность и переживалось как индивидуальное. В таком толковании типический индивидуум XVIII в. получил своеобразную окраску. Ведь для этой эпохи индивидуум был всецело предоставлен самому себе, силы его питались из загадочного центра безусловной спонтанности, жизнь каждого из них – исключительно развитие его самого. Но то, что при этом человечество не распадается на атомизированные осколки и не должно распадаться, эта концепция доказывает лишь с помощью утверждения равенства всех отдельных индивидуумов в подлинной глубинной их сущности: *liberté* дополняется с помощью *egalité**. Фундамент же гетевского воззрения может быть истолкован как более глубокое и живое понимание проблемы: благодаря двойному смыслу порождаемых жизнью содержаний. Когда он говорит о «своеобразии» духовной жизни и о том, что феномены ее «ошибочны вовне и истинны внутри», то этим он и вскрывает принцип двойственности, хотя и в ином, чем здесь разбирается, направлении. Укорененность в самом себе, индивидуально творческая жизнь отдельных личностей отнюдь не совпадают для него с их метафизическим равенством; наоборот, безграничная различность разделяет их жизненные интенсивности, разделяет смысл их бытия. Содержания, однако, порожденные процессом этого бытия непосредственно и только из себя, сосредоточенные в нем и обнаруживающие неповторимость и несравнимость его образа в каждый данный момент, обладают в то же время и неким смыслом «вовне», они подчиняются некоему предметному порядку и истолкованию, некоему общечеловеческому жизненному целому. И в этой сфере, будучи подведены под совершенно иные ценностные и порядковые критерии, они уже могут обнаруживать принципиальное родство и сходство, которые для них никакого значения не имеют, пока они включены в индивидуально-творческую жизнь. Подобно тому, как они могут быть – «истинными внутри и ошибочными вовне», совершенно так же могут они быть индивидуальными внутри и всеобщими вовне.

Исследуемая до сих пор различимость индивидуума заключа-

* Свобода... равенство (фр.).

ется, судя по некоторым высказываниям Гете, не столько в качественной окраске, сколько в степени жизненной интенсивности: в полноте, подвижности, в силе выявления и утверждения себя, в количественных различиях. В этом смысле в возрасте шестидесяти двух лет он писал: «Более крупные люди обладают лишь большим объемом, они разделяют добродетели и недостатки с большинством, но лишь в большем количестве». Ведь количественные различия легче всего поддаются тому, чтобы с их помощью дифференцировать одно индивидуальное существование от другого, не нарушая всеобщности их содержаний. И уже совсем решительно заявляет он почти что в восемьдесят лет: «Всегда говорят об оригинальности, однако, что это значит: если бы я мог сказать, чем я обязан великим предшественникам и современникам, то осталось бы немного. Ведь *что же мы можем назвать своим собственным, кроме энергии, силы, волеия*». В этом заключается одна из принципиальных возможностей понимания человеческого существа, и из числа великих творцов человеческих образов, на мой взгляд, приближается к этому еще Веласкес. И в его образах мы прежде всего ощущаем определенную степень их витальности, динамики их существа; кажется, будто тянется некая шкала чистых жизненных интенсивностей от его графа Оливареца и дрезденского ловчего, которые как будто непрерывно переполняются жизненной силой, вплоть до изможденных Габсбургов, в которых жизнь уже не реальность, а только призрак; и будто каждая из его фигур занимает на этой шкале жизненных количеств совершенно определенное место, закрепляемое за ней пониманием художника.

Однако наряду с таким пониманием индивидуализма, находящим себе отзвуки у Гете, у него же развивается и более поздняя форма, которую я назвал качественным индивидуализмом и для которой сущность и ценность человека заключаются в особенности и единственности его *свойств*, его качеств. Восемнадцати лет он пишет прямо-таки в бешенстве: «Будь у меня дети и скажи мне кто-нибудь, что они похожи на того или другого, я бы их выгнал, если бы это оказалось правдой». И совсем немногим позднее эта страсть к безусловно собственному, эта высокая оценка неслыханного переносится и на отдельные моменты личной жизни. «Дайте мне ощутить то, чего я не чувствовал, подумать то, чего я не думал». И наконец, в «Мейстере» аббат, очевидно, высказывает мнение автора, говоря: «Дитя, юноша, заблуждающийся на собственном пути, мне гораздо милее многих, идущих прямо по чужим дорогам». Вообще говоря, для этого типа индивидуализма, завершающегося

романтикой, и для его духовно-исторического значения «Годы учения» являются, пожалуй, решающим прорывом и выступлением. Если отвлечься от Шекспира, то здесь впервые в литературе обрисован некий мир (пускай это малый мир, «свет» определенных общественных кругов), всецело построенный на индивидуальных особенностях его элементов и по-своему организуемый и развивающийся именно из этих особенностей. Здесь, естественно, вспоминается величайший поэтический пример мировой картины, слагающейся из резко индивидуализированных единичных явлений, — «Божественная комедия». Однако, как бы далеко ни уступали люди «Мейстера» дантовским в интенсивности бытия и мощи очертаний, для последних все же не существует той проблемы, которая как раз и придает индивидуализму героев Гете его своеобразный отпечаток: то, что из их взаимодействия вырастает определенный жизненный космос. Дантовские образы изолированы и рядоположны, они как будто лишь расставлены по пути трансцендентного странствия поэта и находят свое единство не в собственных взаимоотношениях, но в том выходящем за их пределы и обнимающем их божественном порядке, который, так сказать, не нуждается в этих индивидуализациях в качестве внутреннего условия своего бытия.

Гетевская индивидуализация при сравнении с шекспировской сразу подпадает под совершенно иные категории, причем те и другие относятся к глубочайшим основам двух противоположных типов творчества. Шекспировское творчество в чистой своей идее имеет своим символом божественное созидание. В оформленном мире отныне исчезло то нечто, из чего он оформлялся, — хаос или безымянное бытие, оно всецело перешло или исчерпалось в единичные образования. Подобно этому, если подходить с другой стороны, и сам создатель от них отступил, он предоставил их самим себе и тем законам, которые он в них вдохнул и уже не стоит за ними как нечто уловимое и однозначно установимое. Образы Шекспира служат художественной аналогией к такому пониманию абсолютного и метафизического. Вся их «природность» отнюдь не означает, что в единичных природах чувствуется еще некая всеобщая, целостная «природа вообще», которая бы их связывала в качестве общего корня или почвы, но каждая из них впитала в себя бытие до последней капли и перелила его без остатка именно в данную индивидуальную форму. И с другой стороны: сам создатель скрылся за своим созданием, единичные его продукты не указывают на него как на дополнение или истолкование, как на фон или идеальный фокус. То обстоятельство, что мы о личности Шекспира ничего не знаем, кроме не-

которых внешних подробностей, является случайностью, по меньшей мере чрезвычайно символичной. Его создания и его образы от него отделились, и – конечно, *cum grano salis** – мы едва ли что-либо потеряли в понимании и наслаждении любым из его произведений, если бы каждое имело другого автора. Бытие, изображаемое каждой из его трагических фигур, пропитывает их как нечто *индивидуальное* вплоть до мельчайших тканей их существа и отделяет их в неслышанной самостоятельности и замкнутой пластичности как от объективной сопричастности всех существ, так и от связанности со стоящей за ними субъективностью поэта, которая могла бы их связать. И в том, и в другом смысле гетевские произведения и гетевские образы ориентированы иначе.

Поэтическое творчество Гете покоится на чувстве именно той *природы, понятие* которой лежит в основе его теоретической картины мира. Мир для него – развертывание и осуществление некоего универсального единичного бытия, которое выпускает из себя и снова вбирает в себя отдельные образы («рождение и могила, вечное море») и все же ни на мгновение не дает им всецело отделиться от этой физико-метафизической основной субстанции («Вечное живет и движется во всех»). Родство всех образов, которое у Шекспира сказывается самое большее в некоторой общности их художественной трактовки, их стиля и силуэтного размера, дано у Гете через коренную связанность с единством природы, из которого отдельный образ поднимается, лишь как морская волна в своей, быть может, никогда не повторяемой форме. «Природа», в образе которой или в качестве порождений которой Гете видел явления, была нечто гораздо более обширное, более метафизичное, была более сплошной и безусловной подстройкой, связующей индивидуумы, чем та «природа», которая выкидывала шекспировские образы. Но именно поэтому она и не была до такой степени сконцентрирована в отдельные образования, не создавала их такими вулканическими толчками. У Шекспира речь идет о природе отдельных явлений, у Гете – о природе вообще, которая, вечно одна и та же, лежит в основе каждого из них. То, что он говорит о самом себе:

Und so teil' ich mich, ihr Lieben,
Und bin immerfort der Eine**

* Со щепоткой соли, т.е. с оговоркой (*лат.*).

** Так, друзья, я дроблюсь на части и остаюсь всегда одним и тем же (*нем.*).

остаётся в силе и для природы и для ее индивидуальных явлений. Все мы дети единой божественной природы, «гений» которой живет и в самом «неуклюжем филистерстве» и для которой, таким образом, все своеобразие индивидуумов коренятся в едином, хотя и невыразимом, основном законе. Как типичные большие люди эпохи Возрождения шекспировские индивидуумы словно оторвались от Бога, метафизичность их существа уместается в них между темным и ступней, в то время как герои Гете производят впечатление членов единого метафизического организма, плодов единого дерева — без того, однако, чтобы эта как-то в них живущая и вновь их в себя вбирающая «природа» создавала между ними качественное однообразие.

И вот образы эти, как бы с другой стороны, остались сросшимися с единством поэтической личности, они друг с другом связаны как проявления *единой* творческой субъективности, что в свою очередь не нарушает единственности их свойств. Личная, творчески-поэтическая точка, в которой пересекаются жизненные линии действующих лиц, находится у Шекспира в бесконечности, у Гете она никогда не выходит из поля зрения. Не в том смысле, будто все они как феномены, поддающиеся описанию, обладают фамильным сходством с их творцом, будто в каждом из них установимы черты гетевского существа или как будто они складываются из таковых, как из готовых кусков самого себя, которыми поэт распоряжается. Правда, такого рода позирования самому себе, такого рода проецирования собственного уже сложившегося бытия в образ фантазии встречаются у Гете достаточно часто и достаточно часто отмечались. Однако я здесь имею в виду не такое до известной степени натуралистически-механическое толкование, но нечто скорее чисто функциональное и принадлежащее более глубокому слою: не перенос содержания, но динамическую несомость или, точнее, вынесенность, выраженность (*Vorgetragensein*) создания создателем, творцом. Фигура обособлена не в том смысле, как у Шекспира, но она есть предлагаемое поэтом художественное создание, она так же «выросла», как и там, но не в той же мере из самой себя, а из оживленности, из мировой и художественной воли Гете: при всей их качественной исключительности и дифференцированности Мефистофель и Оттилия, Маргарита и Тассо, Орест и Макария все же остаются в пределах творческой сферы жизни поэта, и жизненные соки, питающие ее из единого источника, ощущаются неизменно во всех них — некая обратная ориентировка создания на создателя, но не на основании содержания, а на основании живого творческого процес-

са, не порывающего своей сплошной связанности и с тем, и с другим. В «Вертере» это с самого начала закрывается, а может быть, покрывается тем, что указанное *содержательное* тождество переживания и произведения в нем налицо. Но в «Мейстере» и в «Избирательном сродстве» художественный стиль всецело определяется тем, что мы всюду чувствуем рассказчика.

Здесь недостает формально-художественного реализма (совершенно еще независимо от выбора между натурализмом содержания и стилизацией), предоставляющего события и людей самим себе, так, чтобы они воздействовали непосредственно словно со сцены. На самом деле это действительно «рассказы», несомые стоящим за ними и осязаемым рассказчиком. При всей самостоятельности персонажей и разбросанности композиции, как, например, в «Годах странствий», поэт все же остается «единством апперцепции», правда, в особом смысле. Не в кантовском, где она означает идеальную, объективную связь содержаний познания за вычетом душевно-жизненного процесса, и не в субъективном смысле, для которого единичное содержание сознания значимо лишь как жизненное проявление данного субъекта и не более, а в той особой связи, которая существует только, может быть, между рассказом и рассказчиком. Рассказанное имеет объективное единство, некую для себя понятную связь своих элементов; рассказчик имеет в себе единство своей личности, которое означает и несет психологическую связь его представлений и его творчества. Но вот поскольку субъект осязаем в своей творческой активности в данном или за данным объективным образованием, второе единство внедряется в первое (что и обозначает в данном случае «осязаемость») и образование получает новое единое творческое средоточие. На нашем языке понятий, всегда пространственно-ориентированном, никак не возможно выразить того, что средоточие это и не совпадает, но в то же время и не расходится с объективным единством рассказанного. Однако выразимо это или нет, но в романах Гете всегда присутствует категория «рассказчик», в чем обнаруживается своеобразная категория субъективности, ставшей объективной, но не утрачивающей себя в этой объективности, категория, под знаком которой строится вся духовная сущность Гете.

Если отсюда еще раз взглянуть на Шекспира, то и Гете в своих драмах, начиная с «Ифигении», присутствует как бы в роли рассказчика. Когда говорят Макбет и Отелло, Корделия и Порция, то в идеальном мире того, что происходит и говорится, решительно ничего нет и ничего не ощущается вне их, нет Шекспира, который бы

ими двигал, как «тайный король», он всецело растворился в их единичных жизнях. Зато, несмотря на всю нюансировку, отличающую речь Антонио и Принцессы, Фауста и Вагнера, Пилада и Ореста, они все же обладают по сравнению с теми относительно общим основным ритмом, ибо, в конце концов, их устами всегда говорит Гете. Быть может, как раз эта непосредственность, с которой гетевские образы почерпнули свою жизнь из него самого, непрерывность обращения живых соков между ними, будто пуповина, связующая их, еще не отрезана – быть может, это и служит причиной того, почему Гете не решался браться за «настоящую трагедию» и считал, что «самая попытка его бы уничтожила». Именно в этой связи конфликт между субъективностью и объективностью имеет для Шекспира совершенно иной смысл, чем для Гете: в первом случае такого, собственно, и нет, проблема поставлена иначе, во втором же – конфликт преодолен, полюса ощутимы, дистанция между ними измерима, причем именно тем, что они связуются воедино некоей живой функцией. Никогда бы Шекспиру в голову не пришло назвать свое творчество «предметным», как Гете, который этой формулировкой, по-видимому, чувствовал себя спасенным. Шекспировская полнота жизни выливается в самый момент своего возникновения как будто мимо субъекта прямо в самостоятельные контуры его образов. Они предметны, но именно в абсолютном смысле этого слова, который не нуждается в предварительном субъективном противополжении.

Наконец, такого рода структурные отношения гетевских образов должны быть поставлены в связь с одним моментом, который снова приводит нас к первоначальной постановке проблемы индивидуализма. Почти каждый образ в больших творениях Гете представляет собой одну из возможностей созерцать мир или, иными словами, дает возможность, исходя из его особого бытия, построить картину мира. Мир этот может быть в достаточной мере малым; однако он все же имеет свойства «мира»: определенный характер видения и чувствования, который не только окрашивает все изображенные бытийные содержания, но однообразно воздействует как оформляющая сила на все промежуточные содержания; некое центральное сущностное свойство, вокруг которого могли бы вырасти картины некоей бытийной тотальности, лишенной пробелов и в строе, и в окраске своей, определяемой этим центральным свойством. Из всех шекспировских образов это могло бы быть применимо, насколько я себе представляю, только к Гамлету. Будь то Ромео или Лир, Отелло или Антоний – они не могут служить отправными точ-

ками для построения мира, но это легко сделать по-фаустовски или по-мефистофельски, исходя от Тассо или Антонио либо также от Шарлотты или Оттилии; Мастер в этом смысле – мир миров. Каждый их этих основных образов – а priori для целого мира как в смысле созерцания, так и в смысле оформления жизни, в то время как шекспировские образы всецело включили мирообразующую силу в свою жизнь. Правда, их окружает атмосфера жизни вообще и их индивидуальной жизни, но не настолько, чтобы эта атмосфера могла объективироваться в некоторую картину бытия вообще, сосредоточенную в ней и простирающуюся за пределы их судьбы и воли. Первым предшественником Гете, умевшим выращивать микрокосм художественного произведения из отдельных образов, из которых каждый был бы центром индивидуального духовного мира, – был Рафаэль. Если я не ошибаюсь, «Афинская школа» являет впервые художественную, символизирующую мир духа вообще связь личностей, каждая из которой должна служить тональностью для мировой симфонии. Как раз этим определяется для Гете то отношение, которое существует между представленными проявлениями отдельных фигур к общей совокупности их бытия. Это отношение имеет огромное значение для художественных стилей вообще. В полном соответствии с жизненным и художественным принципом античности отдельный драматический античный образ – носитель определенного действия и страдания, определенной судьбы и способа ее нести; человек со всеми своими особенностями и силами всецело отливается в форму, данную темой художественного произведения, так же как скульптуры Парфенона обладают именно той жизнью, которую требуют предмет и форма художественного момента; жизнь до точности заполняет эту форму, она – не нечто, разливающееся и утекающее за пределы этой формы, в более широком и, может быть, сверхартистичном потоке. Лишь в эллинизме ощущаем мы изображенный момент вынутым из обширной, струящейся жизни личности или же ее в себя вбирающим; причем жизнь не растворяется в этом мгновении, но лишь делается созерцаемой из него как из точки наблюдения.

Создания всех великих творцов человеческих образов – в каких бы формах ни выражались их разные стили – отличаются тем, что все сказанное ими кажется нам случайно осветившейся, заговорившей о себе и обратившейся к зрителю частью некоей целостной закругленной личности, несущей в себе бесконечность иных возможных проявлений. То, что нам в шиллеровских фигурах так часто представляется невыносимо театральным и бумажным, как раз и

сводится к этому: они не имеют душевной глубинности и жизненности, кроме того, что они говорят в словах своей роли. Границы их душевного объема точно совпадают с границами их актерской реальности, они подобны самому актеру, который до и после своего выступления – ничто, который не есть и в котором нет ничего из жизни изображаемых им образов, кроме того, что он говорит со сцены. Может быть, из всех образов Шиллера один Валленштейн окружен этой таинственной сферой, выходящей за пределы всех единичных проявлений или, иначе, той энергией личного средоточия, порождающего все проявления, которая дает почувствовать, что ее хватает и на многое другое. Гетевские же образы преисполнены этим «больше» в каждом моменте их являющейся жизни. Кем только не являются Ифигения или Тассо, Фауст или Наталия помимо того, что мы о них слышим! То, что они говорят, всякий раз – лишь луч бесконечно богатого внутреннего целого, в то время как шиллеровские фигуры всегда исчерпываются именно данным лучом. Образы зрелого Гете обладают тем исключительным свойством, что они имеют полную классическую закругленность, и в то же время все, что они изображают, является лишь собирательным и решающим отрезком неизмеримой жизненной тотальности или красочным отблеском, в котором нам дана их жизнь. Гетевские образы подобны ему самому в том не поддающемся дальнейшему разложению качестве – заставлять созвучать совокупную целостность единой, непосредственно не выраженной и не выразимой жизни в каждой ее проявлении, как бы оно ни было объективно или случайно.

Однако тот факт, что эта своеобразная жизнь образов, служащая источником и фундаментом их единичных проявлений и выходящая за пределы таковых, может быть объективирована и фактически объективировалась в «мировоззрении», связан, на мой взгляд, с более интеллектуалистическим, по сравнению с Шекспиром, существом Гете. Если сравнить хотя бы названных выше людей Шекспира и Гете, то последние все имеют какой-то налет теоретичности, некоей духовности, выходящей за пределы их природного бытия. И в то же время подобно тому, как последнее пребывает завершенным в себе или распространяется вовне словно лучами и путем реальных воздействий на окружающий мир, идеальное творческое начало теоретического человека естественно выбрасывает из себя круг целого мира. Иными словами, фиксируя в еще более глубоком слое отношение между вырастанием индивидуально определенных «миров» и теоретическим характером индивидуумов: внутренние элементы теоретического человека обладают, хотя бы потенциаль-

но, изначально логической структурой. Они оформлены таким образом, что из единичных моментов легко выводимы другие, что из уже проявленных можно сделать ясный и прямой вывод к связи других, еще не проявленных, даже не помысленных. Наоборот, из *бытийного* характера шекспировских образов явствует, что бытие как таковое не есть нечто логическое или могущее логически быть конструируемым; лишь качественные его определенности могут быть понятно друг из друга выводимы, само бытие требует изначального полагания, оно должно быть испытано и пережито, и чем более в каком-либо существе преобладает алогический факт его бытия, тем менее может оно с помощью выведения друг из друга данного и не данного быть расширено до целостности мирозерцания. Не более, быть может, чем психологическим выражением этого явления служит то обстоятельство, что шекспировские люди – *волевые* натуры и потому обладают той неисчислимостью и спонтанностью, которыми воля отличается от интеллектуальной тенденции к связному и порождающему часть за частью непрерывно и в пределах исчислимого. Не случайность поэтому, что единственный образ у Шекспира, сущностные качества которого могли бы послужить законом образования и индивидуальной окраской для определенного мирозерцания – Гамлет, – как раз не волевой человек, а интеллектуалистическая натура.

Это знаменательное свойство гетевских образов: что именем каждого из них можно окрестить целую картину мира, что единичные их проявления – лишь фрагменты идеально завершенного, целостного созерцания и целостного чувствования, – дает нам, наконец, возможность до конца уяснить себе, в каком смысле люди, созданные Гете, принадлежат той второй форме индивидуализма, которую мы назвали качественной. Она ведь означала то, что *инако-бытие*, отличающее одного человека от другого, обладает решающей ценностью; в то время как Фихте положил основание для первого типа индивидуализма тем, что «разумное существо как таковое должно быть индивидуумом, но не именно данным, тем или другим», здесь акцент переносится как раз на определенность индивидуума, на то, что каждый индивидуум по отношению к каждому другому – нечто единственное и неповторяемое. Все равно, берется ли единичная фигура как тип или допускается, что случайности могут породить еще одно или многие точно такие же существа, *смысл* каждого заключается в том, что оно различно, что оно выражает бытие способом, присущим ему одному, и стоит в связи мировых содержаний на том месте, которое оно одно может занимать.

Однако метафизическое понимание индивидуальности достигает всей своей созерцаемой полноты и живого оформления лишь тогда, когда основная окраска, к которой сводится единственность индивидуума, может растекаться по всему целому бытия за пределами индивидуума и определить тональность этого целого. Человеческое существо лишь тогда действительно всецело индивидуум, когда оно не только точка в мире, но само – мир, и то, что оно мир, может быть доказано только тем, что качество его обнаруживается как основание для возможной картины мира, как ядро духовного космоса, лишь частными осуществлениями идеальной тотальности которого являются все отдельные его проявления. И с другой стороны, при таком понимании человека как источника некоего мира, как имени для определенного мировоззрения (в чем и заключается смысл гетевских образов) каждый должен в глубочайшей основе своей индивидуально отличаться от каждого другого. Равенство всех этих миров не имело бы никакого значения, ибо в каждом случае было бы, так сказать, достаточно, если бы был только один такой мир и каждый человек обладал бы в нем точечным существованием. Бесконечность возможных картин мира и то, что человек есть центр и закон такой картины, имеют смысл лишь в том случае, если ни одна из этих картин не заменима другой и каждая увеличивает богатство тональностей, в которые дух транспонирует бытие как целое. Каждая из больших гетевских фигур является одним из методов того, как может быть понята, пережита и оформлена не только отдельная судьба или отдельная задача, но целый мир, – и лишь при этом до конца открывается его концепция индивидуума как качественно единственного, ни на кого «не похожего».

В своеобразном двойственном отношении к этому типу индивидуализма находится гетевская оценка «общечеловеческого», а именно: с одной стороны, это всеобщее является в то же время и подлинной, глубочайшей реальностью индивидуального (так, чтобы для усовершенствованного усмотрения «оно все более и более просвечивало сквозь национальность и личность»), с другой – оно в то же время является и ценностью отдельных существований, хотя бы путь к осуществлению этой ценности и лежал бы через противоположные инстанции («Смысл и значение моих писаний, – говорил Гете в глубокой старости, – торжество чисто человеческого»). Прежде всего не подлежит сомнению, что для Гете общечеловеческое не может означать тех общих черт индивидуальных явлений, которые отвлекаются от всего единственного и неповторяемого и складываются в абстрактное понятие «человека вообще». Такое вторичное

механическое разложение готового феномена и столь же механический синтез его элементов был приемом рационалистического просвещения. В противоположность этому Гете мог иметь в виду как раз лишь *основу* явлений, порождающую и несущую их во всем их многообразии. Индивидуальность является для него воплощением типа или идеи, жизнь которой ведь и состоит в ее разветвлении и осуществлении себя в бесчисленных отдельных формах.

Единство и множество не противоречат друг другу ни в своей действительности, ни в своей ценности, ибо множество есть способ бытия единства и притом на самых разнообразных ступенях бытия: единство природы вообще и многообразие всех явлений вообще; единство органического типа и особенности индивидуума; единство личности и богатство ее многообразных и противоположных проявлений. Тот факт, что это единство обнаруживает себя в пределах явлений как нечто всеобщее, как общность известных признаков, является само по себе чем-то, так сказать, акцидентальным, по меньшей мере чем-то внешним. Существенно же то, что оно есть носитель индивидуумов и живет в отдельных образованиях как реальный их корень или их метафизическая идея, будь то в совершенном самовыражении индивидуального или в случайном несовершенстве и отклонениях. Тут Гете для низших существ пользуется теми же типическими выражениями, как и для человеческих индивидуумов. Так, например, о двух видах ракушек, обнаруживающих при полном различии форм все же тождество некоторых существенных черт, он говорит: «Поскольку в присущем мне способе исследования, знания и наслаждения я всегда должен придерживаться одних лишь символов, то и эти существа относятся к тем святилищам, которые чувственно, воочию являют нам природу, стремящуюся к беспорядочному, саму себя непрерывно упорядочивающую и в этом всецело бого- и человекоподобную как в малейшем, так и в величайшем». Мало того, частичное равенство групп явлений по существу и принципиально отнюдь не является еще условием, подводящим их под некую общую для них всеобщность:

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

* Во всем вечно Единое, многообразно обнаруживающееся; малое есть великое, великое – малое, каждое по-своему (*нем.*).

«Высшая и единственная операция природы и искусства – образование, а в образовании – спецификация, с тем чтобы каждое становилось, было и пребывало как нечто особое, значительное». Подобно тому, как Гете ни минуты не сомневается, что нравственное требование как идея единственно и абсолютно всеобще, и притом все же убежден, что это требование принимает абсолютно индивидуальные формы и вменяет каждому поведение, значимое лишь для *него* и, быть может, ни для кого больше, – так и общечеловеческое отнюдь не теряет для него своего единства и фундаментального тождества тем, что способ его проявления дробится на любое множество многообразных, даже полярно противоположных явлений.

Отсюда проливается некоторый свет на предполагаемое отрицательное отношение Гете к «истории», и оказывается, что заявление это действительно не так уже бессмысленно. Гете понимал индивидуальность как модификацию общечеловеческого, которое находится в каждой из них в качестве ее субстанции или жизненной динамики, совершенно независимо от равенства или неравенства индивидуумов. При таком вырастании ее из бытийной основы человеческого вообще индивидуальность как случайный продукт истории, конечно, теряла для него интерес. Если мы вспомним первую форму индивидуализма, из которой рационализм логически выводил формальную свободу и самостоятельность всех людей и их естественное равенство, то мы поймем, что именно отсюда Гете вынес глубокое чувство, что оформление явлений происходит из *внутренней необходимости*, в то время как «история» способна объяснить это оформление лишь с помощью внешней причинности. Однако рационализм как раз робко связывал эту самостоятельность принципа с однородностью содержания, он уяснял себе внутреннюю природную основу, производящую единичные явления, лишь на сущностном равенстве этих явлений. Для Гете же, преодолевшего рационализм, общая основа усматривалась как раз – и не с меньшей очевидностью – в *различности* явлений. И вот мощь этой основы и оживляла, и порождала самые различия, которые рационализм был принужден приписывать исторической случайности.

Этот мотив индивидуального многообразия, вырастающего из единства, простирается, наконец, и на единичную личность. Никогда Гете не сомневался в единстве типа «человек» и в единстве отдельного человека. Очевидно, однако, уже к двадцати годам выработалось в нем представление, что единство это в себе дифференцировано, что оно осуществляется в некоторой полярности свойств и

сторон личности, что человек, так сказать, в одно и то же время велик и ничтожен, добр и зол, достоин удивления и презрения. Так, например, Прометей говорит о еще очень несовершенных людях:

Ihr seid *nicht ausgeartet*, meine Kinder,
Seid arbeitsam und faul,
Und grausam mild,
Freigebig geizig,
Gleichet den Tieren und den Göttern*.

И, очевидно, в том же смысле, применительно лишь к людям, сказано в «Вечном Жиде»:

O, Welt, voll wunderbarer Wirtung,
Voll Geist der Ordnung, trüger Irrung,
Du Kettenring von Wonn' und Wehe.**

Принципиальность этой концепции должна была корениться в собственном, присущем Гете, чувстве жизни. Ведь мы не знаем никого, кто бы столь целостно, столь безусловно чувствовал себя как устойчивое, пребывающее «я» и в то же время разрывался бы, даже сознательно, на такое количество противоречий и противоположных тенденций и объективно на такое количество совершенно разнородных способностей и деятельностей, ощущая, однако, бытийную правомерность и существенность в обособлении каждой из них. В этом — то фундаментальном единстве типа «человек» — все равно, будь оно идеальным вспомогательным понятием, биологической реальностью или метафизическим исповеданием, — и заключается «общечеловеческое»; т.е., собственно говоря, в самой жизни, разветвляющейся на бесчисленнейшие и многообразнейшие феномены и пребывающей в каждом из них как вечно тождественное, а не на отдельные равные друг другу единицы, которые могли бы в самих феноменах быть установлены путем разложения и абстракции.

Эта идея общечеловеческого, однако, являясь не только бытием, но и долженствованием, не только подлинной жизнью всякой индивидуальности, но и ее ценностью, относится тем самым к глубочайшим и наиболее основным формам понятий мировоззрения Гете.

* Вы не выродки, дети мои, вы трудолюбивы и ленивы, жестоки и нежны, щедро скупы, вы подобны зверям и богам (нем.).

** О мир, полный чудесного смятения, полный духа порядка и косного заблуждения, ты — кольцо, сплетенное из звеньев блаженства и страдания (нем.).

Как, собственно говоря, может абсолютно всеобщее быть ценным? Пусть оно обладает абсолютной ценностью, т.е. такую, которая по понятию своему не зависит ни от какого условия или вне ее лежащей цели, но все же трудно понять, каким образом кусок бытия, облеченный в эту ценность, может сохранить свою ценностную значимость и в том случае, если любой другой кусок будет обладать той же ценностью и в той же степени. В таком случае ведь качество это совпадает с бытием вообще, а акцент и отличие, связанные с предметом «ценного», будут поглощены абсолютной нивелировкой со всеми остальными. Каким бы значением ни обладала ценность сама по себе, носитель ее должен тем самым, что он – ее носитель, так или иначе выделяться среди других, чтобы стать ощутимым как ценный. Для нашего духа, функции которого связаны с различиями его содержаний, субъектом ценности может, по-видимому, быть лишь нечто так или иначе качественно или количественно индивидуальное, но отнюдь не нечто, лежащее вне всякой различимости. Эта психологическая относительность, с которой наши оценки связаны не менее, чем наши ощущения и наши мысли, предначертала – хотя и не в этой формулировке – направление кантовского мышления. То, что разумная воля отличается от воли, определяемой эвдемонистическими мотивами, – в этом для Канта и заключается ее специфическая ценность; те энергии нашего духа, которые образуют опыт, обладают не только высшей, но и совершенно иной ценностью, чем спекулятивный разум; эстетическое наслаждение по существу и ценности своей определяется тем, что оно отличается от чувственного, и т.д. «Разграничение» (*Grenzsetzung*), это основное достижение кантовской мысли, отвоевало с помощью такой связи оценок с различимостями и противоположениями новую область, в которой вращается всякое мировоззрение, не могущее мыслить смысл и содержание каждого единичного без его отличия от другого.

Если благодаря этому психологический опыт «восприимчивости к различиям» наложил свою форму на космос ценностей вообще, то позиция гетевского духа по отношению к этой ценностной проблеме значительно, если можно так выразиться, более метафизична: он действительно переживает единство и целостность бытия как ценность, как абсолютно ценное, помимо всякого сравнения. Здесь уже нет места для «так или иначе», для «больше или меньше». Конечно, и тут тотчас же возникает то затруднение, которое угрожает пантеизму при всяком дальнейшем развитии за пределы его основных положений и с которыми нам не раз приходится считаться в настоящем исследовании. Каким образом абсолютное единство бытия

приводит хотя бы к являющемуся и мнимому многообразию вещей, каким образом оно из себя порождает смену состояний – понять трудно. Ибо наш рассудок устроен таким образом, что порождение и смена постигаются им всегда лишь из воздействия одного элемента на другой. При абсолютно едином, не имеющем рядом с собою иного, мы не находим основания, почему бы ему выходить из своих однажды данных формы и состояния, оно пребывает в вечной застылости, ибо нет ничего, что могло бы мотивировать какую-либо перемену. Это затруднение, как было показано, преодолевается пантеизмом Гете тем, что для него бытие в его целостности изначально есть жизненный процесс, вечное зачатие и рождение, умирание и становление из единства или вернее: форма существования этого бытийного единства. Однако *ценность* этого бытия не находит себе возможного осуществления на том же пути, она нуждается в еще более радикальной переустановке, которая совершенно недоступна нашим эмпирическим способам оценки. Ибо эти способы связаны с тем, что по ту сторону оцениваемого предмета другой предмет имеет иную, либо большую или меньшую ценность, либо же вообще лишен таковой и что лишь исходя из совершенно нового, логически не поддающегося обоснованию чувства все бытие при всем своем единстве, исключаящем все остальное и всякое сравнение, может выйти из своего безразличия; оно в целом может получить ценностный акцент, который обычно проистекает лишь из соотношения его частей между собой. Ценность бытия в целом является, так сказать, декретом души, для которой нет ни доказательства, ни опровержения, выражением жизненастроения, которое само есть бытие и как такое ни правильно, ни ложно.

Быть может, эстетическая натура Гете располагала его к такому чувству ценности. Интеллектуалистический склад может, пожалуй, и привести к представлению о мировом единстве, о некоем *en kai pan*, в котором уничтожались всякие различия, однако до чувства абсолютной ценности этого целого оно не дойдет. Моральный склад в свою очередь может привести к абсолютной ценности, хотя бы, например, к кантовской «доброй воле», однако он не сможет обойтись без ценностных различий. Мало того, эта абсолютная ценность будет для него не столько реальностью, сколько идеалом, т.е. существенное его значение будет заключаться в масштабе, на котором отмечаются относительные ценности, реальности в их различности. Лишь эстетический склад духа, обладающий по сравнению с моральным большей широтой и, так сказать, большей терпимостью, по сравнению же с интеллектуальным – пафосом оценки, может

оценивать бытие как целое. На каждое впечатление он реагирует чувствами ценности и значимости – в то время как ценностная область этической природы покрывается всегда лишь отрезком из действительности, – и там, где эстетический склад обладает, как у Гете, той таинственной связью с тотальностью мира, той способностью дать воздействовать на себя целому как целому, там-то как раз он и будет отвечать на это целое тою *ценностною* реакциею, которая, так сказать, и является его природным языком. Гете сам нередко упоминает об этом объемлющем понятии ценности, об отказе от его релятивистической связанности, которая в пределах эмпирического мира всегда ограничивает его той или иной отдельной областью действительности:

*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, в этом и сказываются глубинные слои религии Гете и характер его религиозности: а именно, что абсолютное для него – ценность и что ценность для него не связана с различиями. Все религии масс так или иначе обусловлены психологически-эмпирическим фактом ощущения различия. Сколько бы бог для них ни считался абсолютном, неким *ens realissimum****, единственным источником и седалищем сущего и добра, он все же для них нуждается в некоторой противоположности; они не выходят из дуализма: человек, жаждущий искупления, и божество, дарующее искупление, уродство греха и блаженство святости, – богооставленная и богоисполненная часть бытия. Гетевское религиозное понятие «природы», в котором все – закономерная абсолютность *бытия*, уже сама по себе достойная поклонения, абсолютно благостная, совершенная и прекрасная, – понятие это по своему формальному принципу, очевидно, исключено из всех церковных религий. Таковые не могут признавать всего бытия, «какое бы оно ни было». Дуализм всех по-

* Как бы то ни было, но жизнь хороша! (нем.)

** Вы, счастливые глаза, что вы только ни видели, и как бы то ни было, но все было так прекрасно (нем.).

*** Реальнейшее сущее (лат.).

добных религий (даже буддийской, в которой, по крайней мере, страдание и искупление пребывают в абсолютной антиномичности) непримирим с гетевской религиозностью, в которой художественное жизненастроение яснее всего обнаруживает свою религиозную значимость. Гетевское мировоззрение можно рассматривать как гигантскую попытку понять единство бытия в целом, как непосредственно и в самом себе ценное: поскольку для него бог расширяется до природы, а природа – до бога, друг друга взаимопроникая и покоясь друг в друге, постольку имя бога для него – название ценностного момента бытия, который живет единой жизнью с природой, с моментом действительным. В творческом жизнесозерцании художника пантеизм и индивидуализм – уже более не исключают друг друга противоречия, но два аспекта одного и того же мироотношения. Гете – человек, обладавший тончайшей восприимчивостью к различиям, вернейшим ведением о единственности и несравнимой значимости каждого куска бытия, – распространяет в пределах эстетической сферы оценок на всякий предмет вообще этический принцип: рассматривать каждого человека как самоцель. Но как раз этим его картина мира и делается пантеистической: индивидуальная ценность каждой единичности, возможность выманить из каждой из них эстетическую значимость, столь же в ней коренящуюся, как и выходящую за ее пределы, – истолковывается как одна из форм единой красоты, которая из единого источника или в качестве единого источника питает собою *все бытие*.

Этим, наконец, дан формальный принцип, который для Гете снимает противоречие между его количественным индивидуализмом, между страстной оценкой того, в чем каждый единствен и отличается от других, и столь же страстной оценкой в его переживании «общечеловеческого». Последнее относится к категории коренных единств, которые не нуждаются в отличиях от других, чтобы быть ценностями; его отношение к человеческим индивидуумам повторяет в малом масштабе то отношение, которое обстоит между богом-природой вообще и всеми бытийными единичностями вообще. Этим, однако, нисколько не принижается ценность индивидуально-го, она пребывает как таковая, ибо *спецификация до бесконечности* есть способ, которым живет нераздельное единство, т.е. тип. Таким образом, оценка индивидуального и оценка всеобщего – оценка *единого* жизненного процесса. Лишь механистическое мировоззрение их разделяет, так как для него всеобщее есть абстрактное, добытое путем выделения одинаковых признаков, – как если бы они лежали рядом атомистично и отделимо один от другого. Это-то и раскрыва-

ет действительный смысл постоянно повторяемого Гете требования видеть в индивидуальном всеобщее. «Кто не способен усмотреть, что один случай часто стоит тысячи и все их в себя включает, тот ни для себя, ни для других никогда не сумеет принести ни радости, ни пользы».

Здесь дело не в том, что одно явление – представитель многих подобных ему, разделяющих с ним какой-нибудь внешний признак, но в том тождестве жизни, которая протекает через всех них; в том творческом единстве, которое из каждого делает символ целого, а потому из каждого другого в отдельности, а не в отдельных чертах, которые наше вторичное рассматривание друг от друга отделяет и распределяет на подобные и неподобные. И это оказалось возможным как раз потому, что бытие Гете понимал в категории *жизни* и через этот аспект как объективный он и получил право истолковывать отношение между индивидуальным и всеобщим без всякого антропоморфизма, согласно формуле своего собственного существа, как он сам говорит:

Und so teil ich mich, ihr Lieben,
Und bin immerfort der Eine*.

Глава шестая

ИТОГИ И ПРЕОДОЛЕНИЕ

«Он был немцем, – говорит Гете о Серло, – а эта нация охотно отдает себе отчет в том, что она делает». Он этим выражает опыт одной из решающих тенденций собственной жизни. Ни для кого, быть может, другого из творческих людей высокого уровня не было столь естественною потребностью сводить счеты с самим собой, осознавать жизнь в некоей периодичности, обозревать весь пройденный путь, не пропуская ни одного из пережитых содержаний. Проявлялось же это самым разнообразным способом. В молодости он время от времени совершает «капитальное аутодафе», со страстной самокритикой уничтожает бесчисленное множество своих созданий истекшего периода; либо же это происходит в форме духовной ранжировки или регистрации, он ищет те категории, под которые подходят его жизненные содержания: «Я должен, – пишет он Шиллеру, – то старое и новое, что у меня на уме и на сердце, заново

* Так разделяюсь я, друзья, и остаюсь всегда единым (нем.).

подвести под схему». В одном обзоре, подводящем итоги всем основным личным мотивам своей жизни, Гете определяет свое стремление как «никогда не завершенное, часто закругленное», что и символизируется столь характерным фактом, что он свои дневники еще раз объединяет в «Анналы». Эта же тенденция сказывается у него с детства в любви к описанию и анализу художественных произведений: он должен отчитаться во всем, что его впечатляет и что имеет какое-либо значение для его развития. Своеобразным примером может служить то, что он поодиночке характеризует свыше 200 стихотворений из «Волшебного рога мальчика», каждое – по его идеальной значимости и по его принадлежности к общим эстетическим законам, но всюду в стиле человека, стремящегося дать себе отчет во всех оттенках своего личного впечатления. И наконец, таковы же в позднейшие годы постоянные переиздания полных собраний его сочинений, которые служат некими останками, чтобы оглянуться на пройденное развитие и произвести его окончательную оценку с помощью отбора, классификации и пропусков. С какими же более общими и глубокими чертами существа Гете можно было бы связать эту его склонность?

Если я не ошибаюсь, то и здесь сказывается одна из тех основных идей, которая, так сказать, оформляет творческое бытие Гете и которую я называю «объективацией субъекта». Безусловно, каждая творческая личность может в конечном счете быть подведена под эту формулировку. Однако мы не знаем другого, кто бы субъективно столь богатую жизнь прожил как столь объективную данность и оформил ее в столь объективных категориях, как Гете. Обычно либо акцент ставится на субъективную сторону, так что и отделившееся создание есть не более чем самоистечение «я» и не выходит для своего творца из стадии внутреннего переживания, либо, наоборот, произведение далеко за собою оставляет субъекта как уже ненужный трамплин и, как бы чуждаясь внутреннего породившего его переживания, черпает свой смысл и содержание из собственной самодовлеющей объективности. В искусствах пространственных, в поэзии, в музыке, можно сказать, пожалуй, – во всех жизненных проявлениях вообще специфично лирические природы резко отделяются от натур специфично драматических. Жизнь Гете, рассматриваемая в целом, больше, чем какая-либо другая, преодолела эту противоположность и притом не благодаря прочному, изначально данному отношению элементов, а в живом развитии, которое вело от демонической субъективности его молодости к не менее динамической объективности его старости. Однако очень показательно, как уже в его

юности, когда весь переизбыток и подвижность его внутреннего извергались с совершенно исключительной и единственной в своем роде непосредственностью и неуклонностью во всех своих проявлениях и в самом способе жизненного оформления, — как уже тогда дает о себе знать объективация субъекта: так в страстном лепете лейпцигских писем к Беришу уже обрисовывается форма «Вертера», в котором безусловная субъективность спасается от самой себя через оформление и объективное образование. Среди самого бурного любовного неистовства он пишет Беришу: «Это бурное желание и эта столь же бурная ненависть, это неистовство и это сладострастие дадут тебе представление о юноше». Или же: «Правда, я большой чудака, но и славный мальчик». Несколько позднее, в двадцать лет: «Это у меня общее со всеми трагическими героями, что моя страсть охотно изливается в тирадах». Во всех этих юношеских важничавших самоописаниях уже сказывается великая аксиома — созерцать и переживать всю субъективность существования как объективную действительность, подчиненную категориям сверхсубъективного мира. Даже в самую страстную свою эпоху он никогда не страдал типичным для юности недостатком: считать свое существо и свой путь единственно правильными. То, что Гете каждому предоставлял быть самим собою и держаться своего направления, было той чертой, которая в глубине всегда удерживала его от фатовства и зависти. На двадцать первом году своей жизни он сильнейшим образом осуждал «пристрастие к нашим собственным ощущениям и склонностям, фатовство поворачивать чужие носы туда, куда смотрит наш нос». Объективность, усматривающая равноправность чужого и своего «я», была столь же поводом, сколь и следствием непрерывного отдавания себе отчета в самом себе.

Гете тем самым из определенной духовной формы, которая осуществлялась человечеством, правда, достаточно часто, но лишь фрагментарно, не только создал и показал возможности нового типа целостной, единой жизни большого стиля, но в то же время открыл новые области в теоретической и художественной культуре. Через Гете впервые — по крайней мере в Германии — научились доводить последние душевные интимности как до абстрактной, так и до поэтической всеобщности и объективности. Тогда существовало, да отчасти и до сей поры существует, представление, будто душевные события, обладающие известной степенью нежности, сложности и дифференцированности, тем самым навсегда обречены пребывать в сфере субъективного; их, казалось, можно лишь пережить, они допускают в лучшем случае лишь сугубо личное выражение, но они

слишком, так сказать, хрупки, чтобы вынести оформление до стадии объективированного духа. В эту-то область как раз Гете далеко продвинул предел возможного оформления. Такое стихотворение, как «*Warum gabst du uns die tiefen Blicke*»*, есть нечто абсолютно новое в истории человеческого выражения; то, что здесь обнажаются настолько предельные интимности чувства и притом поэтически, т.е. без малейшего оскорбления стыдливости, обнаруживает непредвиденные возможности объективации того, что дотоле считалось возможным лишь в сфере субъективного. То же можно сказать и о ряде изречений, касающихся глубиннейшего в жизни и наполняющих его творения, начиная уже с «Вертера». В данном случае, правда, французские моралисты, в особенности Ларошфуко, являются как будто его предшественниками.

Стоит, однако, приглядеться, чтобы убедиться, что французы остаются в сфере остроумного, где, несмотря на все меткие истины, не так уж много реального, так как чувствуешь, что интерес мыслителя сосредоточивается не столько на той глубине и ширине, из которой это почерпается, сколько на той остроте, до которой это поднимается. Гете являет в этом смысле прямую противоположность: для него важно исключительно содержание пережитого, а то, что это содержание кристаллизуется в форму сентенции, случается словно само собой путем органического процесса роста внутри самой души. Но главное то, что у французов все понимается только психологически и в лучшем случае подлежит известной этической, но не особенно глубокой оценке. У Гете же мы всегда чуем великую связь, которая соединяет душевное не только психологически, т.е. как связь содержаний сознания, но и как мировой элемент – со всем миром, как бытие и становление – с бытием и становлением в целом. Даже там, где он высказывает общие суждения о самых запутанных и деликатных душевных состояниях, это не только психологические обобщения, но мысли, направленные на жизнь вообще и на ту глубочайшую, космическую или метафизическую значимость, которая объемлет душевное или в нем открывается. Кое-где раньше, может быть, случайно и найдется нечто аналогичное, но никто до Гете не находил этой формы общезначимого выражения для интимнейших тонкостей и глубин. Лишь после него выработалась эта черта нашей духовной позиции, что душевно ценные переживания у нас развиваются навстречу целому космосу сверхиндивидуальной истины и мудрости. Объективация субъекта касается здесь не толь-

* Зачем ты дал нам глубоко проникающие взоры (нем.).

ко духовного оформления, но и субъективно-душевное делается объективным, благодаря тому что оно как существенное, как определение нашего бытия обладает мировым смыслом и как кусок, как судьба или носитель жизни вообще включается в реальное или идеальное, но всегда объективное всебытие. Нечего и говорить, как величественна и высока та «отчетность», которая заложена для самых интимных и личных сторон нашего существа в такого рода обобщении и объективации. Ибо мы поставили над собой закон, перед которым мы тем более ответственны, чем более этот закон возник из нас самих, значим лишь для нас самих и для *нашего* отношения к тотальности бытия и идеи.

Жизнь Гете уже достаточно часто сравнивали с «художественным произведением». Если этим хотели указать на высшую ее ценность, то это, во всяком случае, относится к мании величия современного эстетизма. Жизнь вырастает из собственных корней, и нормы ее автономны и не выводимы из нормативных образований, которые, может быть, из нее же и возникли: жизнь не может и не должна быть художественным произведением, так же как она не может и не должна быть логическим выводом или математическим вычислением. Гете сам высказал приблизительно в 1825 г., что для него жизнь выше искусства, которое ее лишь украшает. Пусть это «украшение» – лишь несколько беглое разговорное выражение, но, во всяком случае, включение жизни в идеал произведения искусства как объемлющий и здесь решительным образом отвергается. Конечно, известные нормативные формы одинаково присущи и жизни, и искусству, и лишь в этом смысле выражение это частично правомерно: несомненно, прослеживается аналогия с жизнью Гете, когда в художественном произведении внутренний, личной жизнью порожденный процесс обретает форму наглядного бытия, как если бы подобное проявление этого процесса выросло согласно объективным нормам, следуя исключительно закону и идее предмета. В порядке этой объективации субъекта и протекает работа Гете над его собственным «образованием».

Часто высказывалось мнение, что все развитие Гете было непрерывным процессом «самообразования». «Я изучал природу и искусство, – так признается он в глубокой старости, – собственно говоря, всегда лишь для того, чтобы дальше себя образовывать. Что люди из этого делают, мне безразлично». Ему это стало ясным еще сорок восемь лет до этого: «Дела мои идут в полном порядке и хорошо, – пишет он Шарлотте фон Штейн, – правда, нет ничего важного или трудного между тем, так как я, как ты знаешь, все трактую как

упражнение, то и это для меня достаточно привлекательно». Он вводил в себя все содержания бытия с тем, чтобы на них воспитывать свое «я» все выше и выше. Однако в этом «эгоизме» не было ничего сомнительного, ибо совершенствование своей личности было для него объективно-нравственной задачей, совершенно так, как если бы это было направлено на другое лицо. Собственное образование отнюдь не означало для него только прироста воспринятых материалов знания и умения, но означало, что он с их помощью все более и более становился «образом», т.е. существом, предстоящим другим и самому себе как объективный элемент мира. Он отлично знал, что человек как субъективное существо, направленное на самого себя, не может, так сказать, из самого же себя достигнуть такой объективной значимости, знания самого себя как мирового элемента; но что он для этого предварительно должен сделаться воспринимаящим и отдающим сосудом мира. Поэтому-то он и должен был неустанно учиться и неустанно творить, должен был, так сказать, пропускать бытие через себя, чтобы сделаться причастным его объективности. Чем более субъект его наполнялся мировой субстанцией, чем более и вернее отражалось в нем бытие, тем более сам он становился объектом, тем родственнее, тем подчиненнее становился он самому объективному бытию. Двойной смысл «образования», таким образом, оправдался: тем, что он, участь, исследуя, творя, сам себя образовывал, «образовывался», т.е. оформлял свой субъект в объективный образ, которым он не только был, но который противостоял ему как уже оформленное содержание.

Это высокое сознание позволяло ему в том же смысле, в каком он говорил о своем «эгоистическом» учении, называть свои произведения не более чем личной исповедью. «Мои работы всегда не что иное, как сохранение радости и страдания моей жизни», – пишет он в двадцать шесть лет. И спустя сорок лет: «Предметом моего серьезного рассмотрения является в настоящее время новейшее издание моих жизненных следов, которые обычно, чтобы дитя не оставалось без имени, называют сочинениями». Лишь тот, для кого субъект его настолько объективен, будет определять свои объективные достижения как нечто столь субъективное. И поэтому нет ни малейшего противоречия с только что приведенным изречением, когда Гете, также в глубокой старости, заявляет как раз, казалось бы, противоположное: «Что я сам? Что я сделал? Все, что я видел, слышал, наблюдал, я собрал и использовал. Произведения мои вскормлены тысячами различных индивидуумов; невежды и мудрецы, остряки и глупцы, детство, зрелый возраст, старость – все пре-

доставляли мне свои мысли, свои способности, свои надежды, свой способ бытия; я часто собирал жатву, посеянную другими. Мое творение – творение коллективного существа, и оно несет имя: Гете».

Единство субъекта и объекта, осуществление и возвешение которого составляет метафизический смысл его существования, достигает у него к старости наиболее высокой и чистой зрелости. В то время как вообще во всем его мышлении и поведении акцент всецело был передвинут на объективную сторону этого равенства, отныне с этой высоты и субъект может в свою очередь получить всеобъемлющее значение, могут отныне, как известно, даже его отчеты о самых предметных естественноисторических исследованиях слагаться в автобиографическую форму. В молодости это было бы субъективацией; теперь об этом не может быть и речи, его субъект отныне не более чем фокус предметностей, он же сам, в совокупности со всеми содержаниями, судьбой, опытом, сделался сам для себя предметом объективного наблюдения и переживания – а тем самым и объективной оценки. Так говорит он, например, о некоторой «сообразной природе человека» склонности считать известные явления более родственными, чем это допускается их фактическим сходством: «Я сам на себе замечал, что часто впадаю в эту ошибку». Другой раз, говоря о направлении в изучении природы, идущем от впечатления, от целого к наблюдению частей: «Я при этом отлично сознаю, что данный способ исследования природы, совершенно так же, как и противоположный ему, подвержен известным особенностям, мало того, даже известным предрассудкам». Так, в глубокой старости он часто непосредственно признается в субъективности своего познания – ибо и оно стало для него объективным феноменом. Указанный автобиографический тон гетевской старости есть особый вид исповеди, к которому вообще, по-видимому, склонен всякий художник в старости. Мне незачем приводить примеры, насколько часто поздние творения больших художников суть не что иное, как исповеди, как обнажения субъективного душевного ядра, уже лишенного оболочки стыдливости, ибо субъект уже чувствует себя оставившим свою субъективность и уже сопричастным предчувствуемому или внутренне усматриваемому высшему порядку. «Старость, – писал Гете, – есть постепенное выхождение из явления» – и это может означать как то, что сущность лишается своих покровов, так и то, что она из мира всего обнаруживающегося уходит в некую последнюю тайну; и, быть может, первое как раз оправдывается для нас безусловностью второго. И Гете ощущает единство своего личного существования с природой и идеей вещи настолько

глубоко, а с годами все глубже и глубже, что всякое художественное или естественноисторическое сообщение тотчас принимает стиль и тон рассказа о лично пережитом, как если бы каждое заново открывающееся ему предметное обстояние было новой ступенью его глубиннейшего развития. «Человек, — писал он в эти поздние годы, — усматривает себя только в мире и мир только в себе самом. Всякий новый предмет, если только его хорошо узреть, открывает в нас новый орган». И если то, как Гете в старости противопоставлял себя собственной жизни, являет собой великолепнейшую объективацию субъекта, то в этом лишь, с другой стороны, обнаруживается то же великое единство. Ибо не только прошлое, которое он мог считать завершившимся, стало для него чистым образом, но и только что прожитый день был таковым, мало того, самый момент переживания был для него объективным событием — не только в смысле одновременного самонаблюдения, раздвоения сознания, которого, несомненно, часто и не было налицо, по крайней мере, не более чем у многих других людей; нет — в том смысле, что внутренний тонус переживания, способ его непосредственного, субъективного протекания уже обладал характером объективности. Что бы он ни думал или ни чувствовал, было для него событием, как восход солнца или созревание плодов, он не только «я» как познающее противопоставлял переживаниям как познаваемым, но само переживание изначально было включено в космическое становление, что, быть может, в абсолютном совершенстве и символизируется в образе Макарии. Не только единичные жизненные содержания сделались для него объективными, но, так сказать, самый жизненный процесс — ведь для этой объективации уже больше не нуждался в форме противопоставленности. Категория, под которой он переживал свою жизнь, потеряла всю остроту противоположности, ибо это была та же категория, под которой самодовлеюще развертываются события космоса.

Это единство, однако, содержит в себе один элемент или одну предпосылку, которая на первый взгляд как раз противоречит его глубинной природе: через всю жизнь Гете с самого начала проходит черта смирения, которую он часто выражает и на которой постоянно настаивает. Включенность в действительность и в идею бытийного целого непосредственная самоотдача жизни в уверенности, что этим удовлетворяется норма предметных порядков, — эта основная формула гетевского существования непрерывно, по-видимому, нарушается постоянным чувством необходимого отказа, воздержания и самообладания. Одно из высказываний тридцатитрехлетнего Гете, быть может, и намекает, хотя и не непосредственно, на возможное

разрешение этого противоречия. «В одном я могу вас уверить, что в полном разгаре счастья живу в непрерывном отречении и ежедневно вижу, что при всей работе и труде свершается не моя воля, а воля высшей силы, мысли которой суть не мои мысли». Правда, элементы сопоставлены здесь в еще не разрешенной проблематике: субъективное чувствование и воление, которые чувствуют себя призванными включиться в некий потусторонний высший порядок и достигают этого лишь в форме отречения. Однако смысл этого отречения, взятого в самом общем, всю его жизнь проникающем смысле, сводится, на мой взгляд, к тому, что лишь на этом пути удавалась Гете объективация своего субъекта. Он непрерывно должен был преодолевать самого себя для того, чтобы интенсивность его жизни, ее блаженно-безблагодное течение могло сделаться предметным. Самоопределение и опредмечивание были не последовательностью двух актов, но одним и тем же актом, рассматриваемым с двух сторон. Ко всему горению и напору его души очень рано прибавилось самопреодоление как момент их оформления. Свершением и совершенствованием его души было как раз то, что она, выйдя за пределы свой только субъективной оживленности, сама для себя сделалась объектом; и она себе это отвоевала в форме постоянного самопреодоления, все более и более сознательного владычества над собой. Это было не разрывом его жизни, а ее целостной природой. Если Гете достиг только что упомянутых «образования», «становления образом» тем, что он в свое личное развитие привнес и вработывал все больше и больше космического материала, то впоследствии он очень хорошо знал, сколько для этого потребовалось строгого ограничения: образование – духовный рефлекс, тайна организма, вместе со своим ростом самому давать себе свою форму, т.е. свой предел. «Каждое образование, – писал он в семьдесят лет, – тюрьма, на железную решетку которой сердятся проходящие, на стенки которой они могут наткаться, заключенный же, в ней образующийся, сам натывается, но результат этого – подлинно добытая свобода». Таково же его отношение к природе, с верным упорством и восторженным погружением, одновременно с остановкой перед последними тайнами и убеждением в присутствии неисследимого, нам недоступного, – это то же жизненное единство, отдача себя и смирение. Отход от себя, с помощью которого Гете добывал свое объективное бытие, было в то же время и невзиранием на себя, отказом от того, чем субъект хочет быть и чем он стремится наслаждаться, пока пребывает в самом себе. Быть может, однако, внутренняя связь этих жизненных ценностей как раз обратная.

Быть может – но на это можно намекать лишь издали, – самопреодоление и отречение были для него прафеноменом его нравственной человечности, а все, что я назвал объективацией его субъекта, – лишь следствием, явлением, наглядным позитивом этого прафеномена, позитивом, в котором должно было выражаться ценностное своеобразие этого смирения, раз оно не было аскезой. Мы обычно в смирении на первом месте оттеняем и ощущаем момент страдания. Однако этот эмоциональный рефлекс для Гете совершенно не существен. «Отрекающийся» – человек, дающий своему субъективному бытию ту форму, с помощью которой он может включить в себя объективный порядок общества или космоса вообще; или, подходя с другой стороны: как только человек, выйдя за пределы простого истечения своего существования, пожелает дать себе форму, в которой он может созерцать себя как объект, как элемент мира, – он должен отречься. Всякая форма есть ограничение, отказ от того, что по ту сторону границы; и лишь через оформление создается каждое прочное, мирное бытие, которое противостоит субъекту и до которого сам субъект должен себя оформить. Владычество над самим собой и отречение, которое без всякого отношения к чему-либо определенному и без всякого наслаждения страданием, в качестве общего определения гетевского существования проходит через весь его жизненный путь, оказывается, таким образом, этической основой или этической стороной этой наиболее общей формулы его развития.

Быть может, это поддается выражению не только с этической точки зрения, но и исходя из еще более всеобщих предпосылок смысла жизни. «Гармоничность существования», под эгидой которой вырабатывался жизненный идеал Гете, отнюдь не является чем-либо однозначным. Она предполагает, в обычном понимании, некую идею религиозного, практического, теоретического или эмоционального порядка, по отношению к которой единичные энергии и содержания личности входят в отношение приспособления или сотрудничества, так что жизнь в целом настраивается на *один* идеальный или реальный тон. Это требует самообладания и отказа, так как простирающиеся во все стороны силы и потребности индивидуума не обладают сами по себе формой, требуемой той или иной дифференциальной идеей. Однако такого рода ограничения и окорачивания всего остального нашего существа не являются, так сказать, всецело органическими, так как они не возникли из подлинно-глубинных условий роста и так как образовывание не насквозь гармонично со стороны данной индивидуальности, но исходит от

идеи, которая так или иначе внешняя по отношению к ней, — причем это остается в силе, хотя бы смысл этого «внешнего» несколько и не исключал глубочайшую внутреннюю связь и сращение. Согласно гетевской норме, однако, гармония личности обладает, очевидно, совершенно иным основным тоном. Для его метафизического оптимизма она определяется задатками индивидуума, т.е. гармония есть название для их полной развитости, а негармоничное — рассматриваемое исходя из данности человека — обозначает все захирелое, одностороннее, не вполне развившееся, несовершенное состояние «энтелехии». Однако и это влечет за собою ограничения в более чем одном смысле. Но прежде всего не ограничение самости, как в разобранном случае, а ограничение *самостью* или на самости.

Ибо самость окружена всякими притязаниями, иллюзиями, чужеродными внешностями, которые спаяны лишь с периферией того, что мы суть изнутри. Подлинное «я», которое первоначально как будто и простирается сквозь всю эту толщу, часто должно еще научиться ограничивать себя своим собственным объемом, отказаться от всеобъятия и лишь путем этого отказа достигнуть своей самости. Не раз Гете говорит, что «большинство» художников «слишком уж охотно преступают тот круг, который природа положила их таланту», и что редко кто-либо «ограничивает» себя на том, к чему он способен. И наконец, решительно: «Кто хочет быть всеобщим, не делается ничем; *ограничение* необходимо художнику так же, как всякому другому, кто из себя (!) хочет создать что-либо значительное». Всякий почерпающий, подобно Гете, норму жизни из самой жизни может лишь самой жизни предоставить провести ограничивающую черту, требуемую этой нормой и внутренней гармонией: то, что мы — мы сами, и делаем то, что исходит из нас, — отнюдь не так первично и не разумеется само собою, но и это, и именно это возможно лишь через ограничение и отречение. Это требование, однако, которое приводит вместе с совершенным развитием всех данных сил к гармонии личного существования, отнюдь не означает того, чтобы каждому инстинкту была дана свобода беспорядочного роста, но каждый из них несет в себе то ограничение, которое накладывается на него согласованностью многих других ограничений в единстве органического саморазвития.

Здесь выступает еще одна глубокая связь мотива ограничения с основной формой жизни Гете. Тот, кто хочет воспитать себя для какого-нибудь достижения, производит ограничение инстинктов и сил, потребных для этого, так сказать, извне, ибо требование ставится не самой жизнью и приводящей в нее идеей, как бы она ни

была ей адекватна. Но тот, кто, как Гете, воспитывает свое *бытие*, тот ограничивает все эти силы и инстинкты лишь в ту меру и в той форме, которой они, так сказать, сами достигают или достигли бы, если бы им было предоставлено определяться своим положением в целом этой личности, своим отношением к ее центру. Самоограничение достигает здесь своего наиболее чистого смысла. Не ради какой-нибудь цели, но ради единства и совершенства всего несущего ее бытия, таким образом, в конце концов ради себя самой каждая энергия, каждая тенденция отказывается от того излишка, к которому ее, так сказать, увлекает ее эгоизм, который все же в собственном смысле ей чужд. Ограничение ее, таким образом, происходит как раз из той же силы и из того же средоточия всего существа в целом, откуда возник и ее рост. Итак, именно потому что Гете хотел не «стать» тем или другим, но лишь достигнуть того совершенства, которое как раз было только его совершенством и было предначертано вместе с его реальностью, поэтому и его самоограничение было органическим процессом, определяемым чисто изнутри, а его самовоспитание столь же природно слито с его саморазвитием, как любая страсть или продуктивность. «Тот, кто рано испытал обусловленность, — писал он, — легко достигает свободы; тот же, кому обусловленность навязывается поздно, получает лишь горькую свободу» — ибо обусловленность, ограничение, отказ должны быть изначально заложены в жизненном развитии, которое приводит человека к чистому «быть самим собою», т.е. к свободе; если организм уже готов, когда ему «навязывается» ограничение, то оно уже не может в него врасти, а пребывает для него в отчужденности, дисгармонии, «горечи».

Однако и самопреодоление Гете было, по-видимому, направлено на некий постоянный объект, который выступал не только в качестве определенного содержания, но переживался им как некое всеобщее, формальное состояние, развивающееся из души как таковой, а именно: романтическая тоска — стремление, томление (*Sehnsucht*). Он, пожалуй, был первым, понявшим, что томление есть функция, связанная с нашим существом вообще, от которой мы «раз навсегда не можем отделаться». В его природе, по собственному его признанию, изначально и слишком много было заложено этого томления, и он с годами стремился «усиленно бороться» с ним. То, однако, как он боролся, теснейшим образом совпадает с его общей жизненной тенденцией. Только что приведенное место полностью таково: «Поскольку человек уже раз навсегда не может отделаться от томления, лучше и благотворно направлять его на определенный объект».

Этим Гете отнюдь не хочет сказать, что оно должно устремляться лишь на достижимое. Он отлично знает, что этим бы отрицалось его существо как томления и что оно превратилось бы в кусок волевой телеологической рассудочности. В одном из набросков к «Поэзии и правде» мы читаем: «Никто, сколько бы он ни был богат, не может просуществовать без томления; истинное же томление должно быть направлено на недостижимое, мое было направлено на изобразительное искусство». Итак, он советует не рационалистическое ограничение томления, которое, как раз поскольку он открыл в ней типично формальную функцию души, не может быть утолено никаким материальным удовлетворением, а рекомендует связывать его в каждом данном случае с «определенным объектом». Его основной жизненный мотив: не давать звучать в себе ни одной душевной энергии в чистом виде, так сказать, впустую, но искать для каждой из них приложение, соответствие и упор в объективном мире, — мотив, на котором вообще зиждилось все равновесие, вся гармония и плодотворность отношения его субъективности к бытию, этот мотив и здесь является решающим. Даже там, где такой аффект, как томление, прорывается из глубиннейшего нутра самой души и пребывает в нем как элементарная функция его жизни, он разрушил бы эту душу, если бы из объективного бытия к нему не приходила бы цель, хотя и никогда не достигаемая. Чрезвычайно поэтому показательно, когда Гете говорит, что «ложные чувственные тенденции суть своего рода реальное томление, все же, во всяком случае, более выгодное, чем ложная тенденция, выражающаяся как идеальное томление». Хотя реальное томление и не может утолиться миром, все нас так или иначе с ним связывает; идеальное же отрывает нас от мира, потому что оно остается лишь субъективным состоянием и естественно ощущается и представляется как некое стремление к абсолюту, минующее или перескакивающее через мир как объективно данный.

В этом, может быть, и заключается глубочайшее основание для гетевского неприятия романтики. В наши дни нередко принято изображать это отношение по возможности как положительное и приписывать Гете решающее влияние со стороны романтики. Мне кажется, что документы отнюдь не оправдывают этой тенденции. То, что он воспринял от романтики, было связано с ней лишь акцидентально, тот специфический жизненный акцент, которым она обогатила историю духа, неизбежно был для него «ложной тенденцией». Я предварительно формулирую тот пункт, на который падает, по моему мнению, этот акцент лишь в самых общих и на первый

взгляд мало существенных чертах: романтика стремится к тому, чтобы базировать жизнь и всю ее совокупность, мало того, мир как пережитый вообще на душе; она есть лиризация кантовского идеализма и тем самым, правда, обращение его тенденции. Романтическая душа хочет как бы заползти во все индивидуальное многообразие вещей и отнимает этим у действительности всякое самостоятельное право; действительность, с одной стороны, для нее только средство (как это сказывается в ее сильном устремлении к наслаждению), а с другой – просто ее противоположность, что составляет сущность ее специфичной «иронии». Однако как раз та сила, с которой здесь душа изживает самую себя, выводит ее движение за ее пределы и притом, что понятно само собой, не к тому или иному единичному как конечному и окончательному, а к бесконечности или абсолюту. А то, что душа сама есть бесконечное – будучи a priori всего конечного, – выражается в том, что она единственное подлинное свое отражение находит в бесконечном, безразлично, понимает ли она его религиозно или иначе. Именно к этому бесконечному она ищет непосредственное отношение, и в этом, как мне кажется, заключается основное ядро ее жизнечувствования с двумя последствиями, одинаково противоположными гетевским оценкам. С одной стороны – глубочайшая внутренняя бесформенность.

Всякая форма есть граница и тем самым конечное, она стоит между субъектом, самим по себе бесформенным, и столь же бесформенной бесконечностью, и поэтому всюду, где она совершенна: в большом искусстве, в мышлении, ставшем истиной, в нравственно-оформленном деянии, – она подлинный посредник между субъектом и абсолютом. Гете был научен жизнью – или, по крайней мере, думал, что был научен со времени влияния на него классики и науки, – что непосредственное отношение между тем и другим не более чем обманчивый идеал, что между ними должны встать деяние и знание, живущие в сфере конечно-оформленного. Романтическая же душа, сколь бы она внешне не прилежала к совершенству форм, ее суверенная субъективность, которою она жила, могла иметь последнее, глубинное отношение вообще лишь к бесконечному и поэтому должна была перескакивать через промежуточную инстанцию ограниченных, т.е. оформленных, единичностей, через уважение к ним и работу над ними. Она водворилась как раз в точке по ту и по сю сторону той области, в которой Гете нашел в конечном счете решающий ценностный смысл своего существования.

Второе следствие в данном случае для нас еще существенней. Такого рода ничем не опосредованное отношение к бесконечному

или абсолюта для романтики отнюдь не означает, как для религиозной мистики, добытого обладания, полного слияния, но пребывает в стадии *томления* и причем не просто потому, что цель эта достижима вообще лишь в порядке приближения, но потому, что эта стадия ощущается как нечто окончательное и, как это ни парадоксально звучит, как нечто удовлетворительное, как естественное, постоянное состояние романтической души. «Томление» представляется мне типичным аффектом романтики и притом, имея в виду указанную ее направленность, – «идеальное томление»; ибо там, где душа кружит только в самой себе и все же знает о некоей бесконечности вне себя, которую она хотела бы объять, там неминуемо является томление как центральное проявление ее общего склада. Насколько для романтической души томление есть аффект *сам по себе*, в наиболее чистом виде обнаружил в стиле своей музыки Роберт Шуман, этот последний великий романтик. Такое, так сказать, несубстанциализированное томление и было то, что Гете преодолел в себе долгой работой; оно-то и осаждается на душе, не перекинувшей к бесконечности мостов знания и делания. Конечно, Гете знал томление, как немногие, – он ведь чуть было не погиб от него до своего путешествия в Италию. Но тут-то его спасла как раз Италия, которая впоследствии лишь благодаря сентиментальным недоразумениям могла сделаться почвой романтических переживаний. Казалось бы, Италия обладает достаточным количеством «романтических» элементов: поросшие плющом руины, виллы в темных кипарисовых рощах, развалины былых величий. Но Гете верно понял, что во всем этом нет ничего романтического, ибо на данной почве это не дышит томлением, а является само по себе определенной действительностью, формой, настоящим, лишенным «томления» по идее или по чему-либо еще. Глубочайшая сущность жизни Гете, очевидно, в значительной части своей есть преодоление томления, освобождение от него с помощью Италии, оформление и этого опасного элемента жизни, угрожающего нам бесформенностью и бесплодным созерцанием проблематического абсолюта: те «определенные объекты», на которые он хотел, чтобы было направлено томление, высвободили его из этой проблематики, подчинили и этот аффект закону развития его жизни, направленному на действие и познание, – без того однако, чтобы парализовалась и пропала сила, заложенная в этом аффекте. Томление этим одновременно преодолевается и делается плодотворным – потому-то романтика и внушала ему отвращение, что она не выходила из томления и ничего путного из него создать не умела. Но как раз душа ее должна кружиться в самой

себе, ибо это направляет ее – и здесь мы находимся на границах очень глубоких и темных связей, на которые сам Гете намекает лишь издали, – непосредственно на бесформенный абсолют, в котором томление может теряться, но откуда оно не может найти обратной дороги, – ситуация с единственным в конце концов для романтиков выходом в католицизм, за который они могли удержаться, потому что он давал единственное в своем роде соединение непосредственного и опосредованного отношения к бесконечному.

Гете ведь знал, что «никто не может существовать без томления»; но оно подобно тем природным силам, которые человек может включать в строй своих ценностей не непосредственно, а лишь в переложении. Поэтому незадолго до смерти он еще раз, правда, без прямого отношения к романтике, но имея в виду воспитанное ею хилое и придавленное молодое поколение, формулирует свой приговор в том смысле, что эта молодежь «прославляет томление как безусловно последнее». Это-то и является решающим. Томление не должно быть «последним», т.е. душа не должна жить постоянно самою собою настолько, что она ничего не знает, кроме непосредственного отношения к абсолюту. Поскольку она причастна бытию в целом, то должна в действии и в познании найти свое отношение к нему, и в этом-то и состоит последняя тайна ее жизни, что она находится на истинном пути как к самой себе, так и к бесконечному лишь в подобной ограничивающей, оформляющей «определенности». В этом заключается одно из последних осуществленных Гете разрешений жизненной проблемы: все дело в том, чтобы преодолеть томление как чистую, правда, данную жизнью, но в себе еще пустую силу путем ее «определения» и являясь, быть может, одним из глубочайших преодолений его жизни, оно тем самым обнаружило образцовую гармонию этой жизни; ибо благодаря тому, что это преодоление осуществлялось с помощью работы над миром вещей и форм, мыслей и достижений, душа его всегда находила свой путь к самой себе.

Жизнь Гете была в высшем, можно сказать, метафизическом смысле – настоящее. Он жил как «здесь», в котором только человек и должен «ориентироваться», так и «теперь»; «здесь» и «теперь» его плодоносная почва. И где же еще, как не в настоящем, должен был жить человек, который был настолько неустанно развивающимся, что он, когда обратили его внимание на противоречие со сказанным им раньше, ответил: он не для того дожид до восьмидесяти лет, чтобы каждый день повторять одно и то же! Если душевным предметом его преодоления в будущем было томление, то таким объектом

для прошлого было воспоминание. Правда, принято считать, что Гете умел забывать; сводить счеты с прошлым, спокойно отбрасывать все затруднения, связанные с последствиями наших поступков, избегать всяких оглядок и переживаний задним числом, поскольку это могло явиться задержкой, чтобы смотреть и идти вперед. Если его настолько считают свободным от всего того, что охотно называют излишними страданиями – ведь для жизненных целей большинства людей они действительно излишни, – то это является существенной долей, с одной стороны, преклонения, с другой же – моральной отчужденности, с которыми одинаково относятся к «искусству жизни» Гете.

И все же я считаю, что этим приписывается Гете поверхностность, в которой скорее виновны сами истолкователи, как раз наоборот: мало кто был обречен на то, чтобы страдать от прошлого так глубоко и тяжело, как Гете, так, как он, ощущать все бремя и оковы последствий своих поступков. Через мир его мыслей постоянно прослеживается мотив духов, от которых, раз они вызваны, уже отделаться нельзя; мотив «второго», рабами которого мы делаемся после того, как мы свободно могли располагать «первым»; мотив демонов, от которых «с трудом можно освободиться»: «нерасторжимые строгие духовные узы». «Ужасно, – пишет Гете из Рима, – как меня раздрают воспоминания» и более чем сорок лет спустя: «То, что тебе принадлежит, от этого не отделаешься, даже если отбросишь». А в одном месте «Маскированных шествий» он говорит о духах:

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

Распространяя это настроение на область сверхиндивидуально-исторического, он восхваляет Соединенные Штаты главным образом как раз за то, что они освобождены от «бесполезного воспоминания», и их будущим поэтам он желает уберечься от «рассказов о привидениях». И то же тон звучит опять-таки, когда он совершенно афористически без всякого обоснования вывода пишет: «Мы все

* Если их сразу не прогнать, они уйдут, но один-другой все-таки останется и застрянет в каком-нибудь углу; он хотя и притаится, но все-таки вылезет при самых невероятных обстоятельствах (нем.).

живем прошлым и гибнем от прошлого». Так что его «жизненное правило»: «если хочешь смастерить себе хорошенькую жизнь, не заботься о прошлом», вытекает, как и большинство жизненных правил, из горького опыта. И неужели же всерьез полагают, что Гете хотел действительно назвать свое существование «хорошенькой жизнью»? Множество подобных высказываний не может быть случайностью. Даже тогда, когда они входят в поэтические произведения, они все же в пределах своего окружения носят тот же своеобразный характер, который можно отметить в некоторых гармониях или тактах у Бетховена: каждое из них всецело включено в, так сказать, объективную связь пьесы, всецело понятно и необходимо в пределах чисто музыкальной логики, и вместе с тем оно уходит еще и в совершенно иное измерение, в измерение субъекта; хотя и кажется, что оно именно здесь лишь ради того, что ему предшествовало, и того, что за ним следует, все же откуда-то снизу и изнутри как раз в нем и вскрикивает душа. Моменты эти производят прорыв в художественно-музыкальной сплошной ткани, непрерывно проходящей также и через них, и сквозь прорывы эти непосредственно поднимаются страждущие стоны души, живущей под звуковой тканью. Также действуют у Гете отдельные места, каждое из которых, правда, выполняет свою необходимую роль в целом художественного произведения, но через которые в то же время прорывается нечто пережитое за пределами искусства. И подобно тому, как он непрерывно боролся с петлями и западнями, расставленными ему будущим в форме томления, так же он избегал опасностей, угрожающих ему со стороны прошлого. И вот счастливый инстинкт его преодолевал прошлое главным образом, по-видимому, путем перенесения в настоящее. Он имел своеобразный позыв к тому, чтобы снова увидеться с любимой женщиной много лет спустя после разрыва с ней: так было с Фридерикой, с Лили; и в полном соответствии с этим он пишет: «Насколько присутствие любимого предмета отнимает разрушающую силу у воображения и превращает томление в спокойное созерцание, на то я имею важнейшие примеры». Для этого человека несравнимо наглядной фантазии, подчас сливавшейся с галлюцинациями, минувшее жило в форме «демонов», «духов», от мучительного присутствия которых нельзя отделаться. Но единственное средство против духов – действительность. От того, что нас мучает в форме привидения, часто освобождает нас оно же, лишь только мы с ним встретимся в форме действительности. «Действительность, – пишет он уже в двадцать семь лет, – я могу по большей части до известной степени перенести; сны же, когда им это угодно,

могут меня размягчить». Непрерывная тяга к созерцанию, проходящая через всю духовную жизнь Гете, есть не только выражение его сущности как художника, которая в созерцании мира еще раз, так сказать, физически осуществляет свое с ним соединение, что и составляет метафизическую природу гения, но тяга эта была и противовесом темным внутренним силам, тем наличным светом, который рассеивал и растворял тени прошлого. Конечно, помимо этого особого способа вылечивать воспоминания с помощью настоящего, он во многих случаях просто-напросто, может быть, и насильственно, отворачивался от прошедшего, освобождался от него грубо и как будто бесчувственно: *это ему было необходимо*. С возрастом это стало для него, так сказать, органической функцией, и потому в глубокой старости он может говорить об этом во мнимо легком тоне: «Подумайте, что с каждым вздохом эфирная лефейская струя проникает через все наше существо, так что мы умеренно вспоминаем радости и едва вспоминаем страдания. *Я всегда умел ценить, использовать и взвешивать этот высокий божий дар*. Поэтому, когда речь идет об ударах и щелчках, которыми нас испытывали судьба, милая, друзья, противники, то память о них у человека решительного и хорошего давно рассеялась». Видеть в этом холодный, эвдемонистический эгоизм было бы в высшей степени поверхностно; обычно протравливают то давление, которое исходило не только от самих сотрясений его переживаний, но и от их воспоминания и дальнейшего влияния, так как обычно скорее замечают невероятную силу сопротивления и отпора, которая, правда, и одерживала победу в его творчестве, в видимом исходе борьбы. Эта жизнь, без передышки продвигавшаяся к новой объективной деятельности, к новому субъективному самооформлению, должна была в каждое свое мгновение быть всецело самой собой, быть собственным настоящим. Если он отделялся от томления и воспоминания, которые в нем были соблазнительней и подвижней, чем, пожалуй, в любом из нас, то это было великолепнейшим самопреодолением, триумфом над своим «я» в форме будущего и прошлого, в пользу этого же «я» в форме его подлинной, высшей и творческой жизни.

Самоограничение, самопреодоление в существовании, которые в его жизни были постоянно и преимущественно направлены на воспоминание и томление, составляли – достаточно на это лишь намекнуть – одно неразрывное целое с постоянным отданием себе отчета в самом себе. Ни одно другое понятие так не связывает теоретико-объективную картину с нравственным оцениванием; ведь отдавать себе отчет в самом себе означает: осуществлять единство

знания о себе и оценки себя, а также смотреть на себя с той границы, по сю сторону которой мы должны смириться и по ту сторону которой мы не посягаем. Метафизически основная воля созерцать и переживать свой субъект как нечто объективное не могла глубже и совершенней отразить свой этический диапазон и антиномичность, чем в отдаче себе отчета в самом себе. Так, сознание собственной действительности и той границы, строгое соблюдение которой давало жизни ее ценность и ее форму, осуществлялось в непрерывном акте на протяжении всей его жизни.

Глава седьмая

ЛЮБОВЬ

Гете принадлежал к тому типу людей, которые по самому своему природному складу имеют определенное отношение к женщинам. Из этого отнюдь еще не вытекает большой эротической страсти или опыта. Гете был одинаково далек от обоих типов, для которых на первом плане переживания стоит реальное отношение к женщине, — от раба женщины и от Дон-Жуана. Лишь одну нить вплетали женщины в ткань его существования, хотя она едва ли когда-либо и обрывалась совсем. Но он решительно отвергает, чтобы жизнь всецело наполнялась связями с женщинами: это приводит «к слишком многим путаницам и мучениям, которые нас съедают, или же к полной пустоте». Независимо, таким образом, от этих реальных связей, есть мужчины, которые обладают своеобразным знанием о женщинах; некий образ или значимость женского существа является для них в некоторой степени элементом их собственной природы. Ницше, который, насколько мне известно, никогда не имел эротической связи и который, по его собственному признанию, «никогда из-за женщин не старался», говорит, однако, в том же месте: «Не решиться ли мне на предположение, что я бабенок знаю? Это входит в мое дионисийское приданое». И, быть может, на том же основании и Рафаэль на вопрос, откуда он берет модели ко всем своим прекрасным женским образам, ответил: он не из моделей их берет, но пользуется «известной идеей, возникающей в его духе». Также и Гете признается в глубокой старости: «Моя идея о женщинах не абстрагирована из явлений действительности, но мне прирождена или возникла во мне, один Бог ведает как». Но что Гете был знатоком в смысле практической психологии в отношении к тем женщинам, с

которыми он встречался в действительности, кажется мне очень мало вероятным. На Лотту Буфф, *художественный* образ которой им обрисован со всей глубиной и потрясающей правдой, он, по собственному признанию, «никогда не обращал внимания» – слишком уж он ее любил. А то, что он более сорока лет спустя, выбрал себе Оттилию фон Погвиш в снохи, видимо, обнаруживает своеобразное отсутствие психологической проницательности. Если этот щедро оделенный природой и почти непрерывно эротически подвижный человек все же так мало испытывал счастья в любви – вспомним, как он, оглядываясь на свою восьмидесятилетнюю жизнь, говорит об «ударах и щелчках», которыми нас испытывают судьба и «милая», – то это, помимо иных глубин, в которые мы еще заглянем, быть может, коренится и в этом свойстве практически ошибаться в своем знании женщин. Действительно, люди данного склада обычно не обладают большой наблюдательностью по отношению к женщинам; но «идея» женщины им так или иначе прирождена, знание «прообраза», который Гете усматривает в каждом органическом существе и описывает как тот «закон, из которого в явлении могут быть обнаружены лишь одни исключения».

Такое знание о женщинах тем самым словно предопределено для поэтического изображения, возвышающегося над единичным явлением, и на этом знании мог Гете как раз основывать то, что его женские образы «все лучше, чем их можно встретить в действительности». Правда, во многих гетевских женщинах есть нечто завершенное, чего нет ни в одном из его мужских образов, какое-то бытийное совершенство по ту сторону единичных проявлений и свойств. Во всех этих женщинах – в Лотте и Клерхен, в Ифигении и в Принцессе, в Доротее и Наталии и многих других – ощущается эта неразложимая и в частности неуловимая черта совершенства в себе, которая в то же время знаменует отношение к вечному и которая нашла себе, так сказать, понятный выразитель в вечно женственном, влекущем нас ввысь.

И поэтому нет никакого противоречия, когда Гете постоянно осуждает в женщинах то, что они «неспособны к идеям», и в то же время говорит, что он может идеально изображать лишь в женском образе, что женщины – «единственный сосуд», в который он может вливать свою идеальность. То, что они «не имеют» идей, не мешает тому, что они для него суть «идея». Очевидно, он не находит идеальности в отдельных эмпирических женщинах, но тип «женщина», каким он живет в нем, в то же время, конечно, составляя последний смысл и норму также и этих реальных и несовершенных женщин, –

может всецело, как он это говорил, служить той серебряной чашей, в которую мы кладем золотые яблоки. Этот образ символизирует то, что, по-видимому, является ядром его интуиции о женщинах: что женщины суть нечто более замкнутое в себе, более целостное, так сказать, более тотальное, чем центрирующиеся вокруг единичных интересов мужчины, из которых каждый в лучшем случае повторяет в себе многообразие своего пола. Поэтому-то женщины по своей формальной структуре более предрасположены к такого рода «совершенству». Лучшей похвалой женщин в его устах служат поэтому слова: «Ваши *склонности* всегда живы и *деятельны*, и вы не можете и любить и пренебрегать». Для всех его женских образов, от «Гецца» через Ифигению и Наталию до Макарии, имеется одна основная форма, наполняемая самым разнообразным содержанием: внутренняя примиренность и сущностное единство элементов, которые в мужской природе пребывают в отчужденности или часто в борьбе. Поэтому Оттилия и обозначает свою вину, которая приводит ее к гибели, не по непосредственному содержанию ее, но лишь: «Я сбилась со своего пути». И в наибольшем отвлечении от содержания Гете так обосновывает свое понимание женской ревности: «Каждая женщина исключает другую по своей природе; ибо от каждой требуется все, что подлежит быть выполненным всем полом в целом».

Вполне понятно, таким образом, что его духовная позиция по отношению к женщинам изменяется в зависимости от того отношения к *форме единства*, которое характеризует ту или иную эпоху его развития. Когда он приехал в Веймар с хаосом разбегающихся и сталкивающихся стремлений в груди, с явным страстным позывом организовать свои силы и направить их в *единое* русло – то, что составляло последние глубины счастья и богатства, дарованных ему отношениями к Шарлотте фон Штейн, как раз, по всей вероятности, и было связано с гармоническим единством этой натуры, со спокойно прочной формой, в которой эта женщина примиряла все его эксцентрические и диссонирующие жизненные элементы. Образ замкнутой целостности, дарованный ею, указывал ему путь освобождения от всего дикого и дивергирующего в его натуре. Он это и высказывает совершенно отчетливо: он в ней нуждается, чтобы стать самостоятельным целостным существом. Она была для него символом целостности и единства, как для Микеланджело – Виттория Колонна. «Ты единственная, – пишет он ей, – в которую мне нечего вкладывать, чтобы найти в ней все». Поэтому он прославляет счастье, дарованное ему ею как позволяющее ему быть с нею вполне *открытым*, в то время как другие люди лишены «тех переходных то-

нов, которые в тебе все звучат». То, что он переживал как глубочайшую сущность женщины, казалось ему осуществленным в ней в некоем совершенстве, лежащем по ту сторону обычных фрагментарных его осуществлений, и это в эпоху его жизни, когда его собственное развитие нуждалось в опоре и образце именно этой формы жизни. Под старость его внутренне отношение к женскому принципу меняется. Начинают часто встречаться критически-осуждающие изречения о женщинах вообще; но если вдуматься, то почти все они сводятся к так называемому женскому недостатку объективности. Связь здесь, быть может, такова: юность Гете – я здесь предвосхищаю последнюю главу – управляется *эмоциональным* идеалом; его словно влечет к прямому, непосредственному осуществлению личного бытия и его целостности, сознание же этой целостности – не знание и не делание, а чувство. Позднее, после путешествия в Италию, эта жизненная тенденция раскалывается в двух направлениях: в отдаче себя научному познанию и в проявлении себя в действии и творчестве.

Этим его жизнь от субъективного обратилась на объективный путь. В то время, однако, как это обычно приносит с собой типично мужскую расколотость, оторванность единичного интереса и деятельности от центра и единства внутреннего существования – Гете было даровано, что все объективное его мышление и делание оставалось сугубо личным, биениями пульса целостной внутренней жизни. Этой единственной в своем совершенстве бытийной формой и определяется обнаруживающееся в его старости острое неприятие всего только субъективного, сказывающееся у нас столь часто по отношению к уже преодоленным стадиям нашего развития. Первичное и все же добытое единство его внутреннего существования отныне исполнилось таким предметным содержанием мирового знания и мирового делания, по сравнению с которым всякое субъективное, в самом себе вращающееся существование, отклоняющее объективные нормы, должно было казаться ему своего рода злым принципом. Тип «женщина» дал ему то, что мог ему дать, особенно с того времени, как он предстал перед ним в наглядной чистоте в образе Шарлотты фон Штейн. Но отныне субъективное единство и целостность стали для него само собой разумеющимся состоянием, и великое обращение его к объекту требовало от этого состояния, чтобы оно наполнялось новыми содержаниями и новыми конфликтами. В этом тип «женщина» больше уже не мог быть для него плодотворным. Мало того, он должен был решительно от него отойти как символ превзойденной эпохи, и поэтому – то он всегда порицал женщин

за отсутствие объективности, которую ему открыла новая эпоха; ведь они вполне довольствуются тем, что им что-нибудь «нравится», не различая и не оценивая мотивов этого нравления; они требуют особого внимания для себя, не применяя того же по отношению к другим; их легко переманить из одной точки зрения в другую, и если они страдают, то скорее винят в этом объекты, чем самих себя; наконец, в качестве необходимого результата всех этих субъективностей, они делаются жертвами догматики и записываются в рабыни чистых условностей.

Если его духовное отношение и оценка женщин в своем развитии настолько точно следовали основной линии его эволюции, то в этом можно усмотреть столь же причину, сколь и следствие того, что образ женщины не был для него абстрагирован из эмпирических случайностей, но был сверхиндивидуален и вырос из последних сущностных корней его природы. Но поскольку это касается лишь типа, идеи «женщина», то отнюдь еще не значит, что это можно установить и проследить для всех его единичных реальных переживаний в связи с женщинами, ибо переживания эти, как мне кажется, гораздо менее исходили из этого духовно-априорного отношения к женскому принципу вообще, чем просто-напросто из его чисто эротического темперамента. Правда, они подчас настолько действительно выросли из этого темперамента, что это многим казалось едва ли совместимым как раз с духовностью его жизни.

А именно: мне не раз приходилось от лиц духовно высоко организованных и очень далеких от банальной чопорности слышать сожаления о той роли, которую эротический элемент сыграл в жизни Гете. Не в смысле моральных сомнений, но лишь в том, будто этим нарушалось равновесие его жизни, такой, какой она должна была бы определяться своей центральной идеей благодаря излишней эротической заинтересованности и эротическим переживаниям.

Нельзя отрицать, что в такого рода замечаниях сказывается инстинкт ощущения опасности, которая угрожает со стороны эротических сил всякой в высоком смысле целостной и продуктивной жизни. Ибо либо стремления и осуществления этой области вплетаются в интимное течение всей этой жизни – и тогда последняя претерпевает почти неминуемо беспорядки, отклонения, депрессии; а именно: главным образом вследствие глубоко внутренней формальной противоположности: любовь есть непрерывный процесс, пульсирующая динамика жизни, вовлечение в неустанный течение сохранения вида – в то время как духовное бытие покоится на вневременном, в том или ином смысле этого слова, на содержаниях жиз-

ненного процесса, а не самом процессе. Либо – из всех остальных жизненных областей дифференцируется эротическая и выделяется в особую сферу, переходя в которую, мы делаемся «другим человеком». Таким путем, правда, устраняются все эти задержки и искажения, но жизненная тотальность осуждена на жестокий дуализм, взаимный обмен всех сил, составляющий их единство, прерван и по крайней мере стерилизован.

Всего этого однако, очевидно, с Гете не случилось, и мелкая морализующая критика оказывается беспочвенной перед лицом как величия его творения, так и несравненности его жизни в целом. Проблема же построения образа личности Гете заключается, таким образом, в следующем: почему эти последствия как раз и не наблюдались у него? Надо признаться, что ответ на это может быть добыт лишь из основных слоев жизни Гете вообще.

Сущностная формула, находящая себе в Гете наиболее чистое и сильное историческое осуществление, всегда ведь оставалась такой: жизнь, всецело послушная собственному закону, развивающаяся словно из целостно-природного инстинкта, соответствует тем самым законам вещей, т.е. познания и творения как чистые выражения этой внутренней, вырастающей из самой себя необходимости все же оказываются оформленными согласно требованиям объекта и идеи. Самим фактом своего переживания Гете каждое противостоящее ему предметное содержание настолько оформляет изнутри, как если бы оно само было рождено из единства этой жизни. Согласно общему смыслу этого существования развивались, по-видимому, и его эротические содержания. Ибо и они – как они нам даны в его письмах и интимных высказываниях, в «Поэзии и правде» и в лирике – таковы, как если бы они определялись только его нутром и неизбежным его развертыванием, как цветок появляется на ветке в тот момент и в той форме, которые требуются и которые выношены подлинной силой ее роста. Никогда, даже в тех крайних случаях, как в страсти к Лотте или к Ульрике Левецов, не ощущаем мы той одержимости, которая для эротического переживания символизируется любовным напитком и особым эмоциональным тоном, будто это чувство скорее нечто совершающееся с нами или над нами, чем выявление жизни, принадлежащей самой себе. Мы слышим, что Гете во всех своих чувственных порывах никогда не терял власти над собой. Он пишет Гердеру об одной красивой женщине, сильно его затронувшей: «Я бы не хотел осквернить такой образ прикосновением беглого вожделения». Вспомним к тому же, помимо многого другого, то, что он говорил Эккерману о своей сдержанности по от-

ношению к красивым актрисам, которые его сильно притягивали и «на полдороги шли ему навстречу». Однако эта определенность и оформленность эротического переживания волей является лишь внешним и далеко не самым важным феноменом того более глубокого факта, что оно определялось его бытием, законом и смыслом развития, следовавшего исключительно течению собственных, подлиннейших своих коренных соков. Поэтому, подобно его «отречению», которое он проповедовал и практиковал всю жизнь, это отнюдь не было обеднением, а было положительным принципом оформления его жизни. Ведь эта его эротическая сдержанность не была чем-то ущербным, но была некоторой оформленностью приращенной его любви из самых индивидуальных и жизненных истоков. В том-то и заключается счастье природы Гете, что предметы мира не более возбуждали его, чем было заложено возможности отдаваться им в его воле и в его разуме, в высшем смысле этого слова; он потому любил все эти вещи, что мог не бояться этой любви.

Иначе это можно выразить так: сколько бы мы в жизни Гете, даже в его творениях, ни находили субъективного, мгновенного, капризного – всегда остается чувство, что жизнь как целое никогда не теряет своего перевеса над той своей частью, которая в данный момент находится на поверхности. То, что ежеминутно живет как целое в каждом своем проявлении, сообщает этому проявлению чудесную температуру. То, в чем усматривали его холодность, не что иное, как именно этот перевес целостности жизни над ее единичным (и поэтому-то оно и должно было увеличиваться с самым ростом и объемом этой жизни). В эту форму складываются и события его любви, и она обнаруживает то несравненное сочетание, что весь человек уходит в чувство и что он, именно потому что весь, все же не теряет власти над этим чувством как единичным; что чувство это никогда не является оторванной сущностью, как это часто бывает с эротическим переживанием мужчины, но действительно как живой член организма, постоянно черпающий из его совокупной жизни если не счастье, то силу свою и свой закон. В общей сложности Гете обладал человеческим совершенством в том смысле, что он мог отдавать себя всецело, быть всецело увлекаемым, нисколько не будучи сдвинутым со своего центра. Такая примиренность обычно раздельных или друг друга исключаящих жизненных точек и тенденций вообще типична для жизни Гете. Практический идеал, высказанный им в «Эпимениде» – «Податливость при большой воле», – он сам осуществлял в бесчисленных отношениях к людям. Способность отдаваться и при этом сохранять себя, крайняя энергия и совершен-

ная уступчивость – абсолютная прочность и смысловая уверенность его глубочайшей жизни и при этом «Протеева натура», ежедневно меняющаяся, – за этими синтезами ощущается общая им всем великая жизненная формула, которую непосредственно не ухватишь, но лишь в подобных частичных и, так сказать, провинциальных ее выражениях.

Правда, такой характер чувства как жизненного процесса угрожает своему предмету некоторой проблематикой. В общем мы переживаем любовь, даже самую рядовую, в единичной душе как определенное взаимоотношение и взаимодействие; «другой» – отвечает ли он ей или нет, знает ли он о ней или нет – есть активный фактор ее, и при его хотя бы лишь идеальном участии возникает чувство в любящем. Гетевская эротика как будто прямо этому противоположна как чисто имманентное событие, которым все и ограничивается. Но это-то и поразительно, что в нем никогда не ощущается все то сдержанное, эгоистическое, даже не считающееся с людьми, что обычно связано с подобным солипсическим переживанием любви. «До самой глубины нашего существования, – пишет он в возрасте тридцати семи лет, – должны проникать наши отношения для того, чтобы из этого могло выйти что-либо разумное». Или: «Если нельзя любить безусловно, то с любовью уже не все благополучно». «Любится лучше всего в те времена, – утверждает он в шестьдесят два года, – когда еще думаешь, что ты один любишь, что ни один человек так не любил и не будет любить». Любовь есть «дар, который нельзя отнять, и было бы невозможно причинить вред или оставить без защиты некогда любимое существо». В этом-то, наконец, и обнаруживается та блаженная гармония, в глубочайшем смысле определяющая гетевское существование: гармония между совершенно свободным, будто знающим лишь о самом себе и лишь самого себя слушающим сущностным развитием и теми требованиями, которые исходят от вещей и идей.

Слова Филины: «Если я тебя люблю, то какое тебе дело» – совершеннейшее выражение единства обеих ценностей: идеальной и личной. С одной стороны, высшая нежность и самоотверженная отдача, по сравнению с которыми Платоново представление о любви на середине между именем и неимением кажется чем-то эгоистическим и внешним. За много лет до этого Гете на деле доказал эту чистейшую форму эротика: франкфуртские письма к Кестнеру, в которых он постоянно и совершенно открыто говорит о своей страсти к Лотте, относятся к наиболее совершенным из всех имеющихся на свете свидетельств чистоты, благородства, нравственно прочного

доверия к себе и другим. Здесь как будто в человеке заговорила любовь в своей автономности, свободной от стяжания и всего случайного. Он сам поэтому находит возможным свести слова Филины к сугубо сверхличному изречению Спинозы: «Кто любит Бога, не может захотеть, чтобы и Бог его любил». Но, с другой стороны, в этом все же обнаруживается любовь, которая проистекает именно из подлиннейшего существа личности, из ее абсолютной самости. Подобно тому, как он свершал свое творчество как «любovníк» и без целевой заинтересованности, что из этого выйдет, так и любовь была для него функцией жизни, нормируемой ее органической ритмикой, а не какой-либо идеей, с которой она все же гармонировала благодаря некоему глубочайшему изначальному с ней единству.

Этим определялось и своеобразно окрашенное отношение Гете к предметам его любви. Во всех его связях с людьми преобладала одна черта, которую можно было бы, пожалуй, обозначить как высшую деликатность, – внутренняя позиция, возникавшая там, где целостность человека пребывает постоянным источником и доминантой каждого отношения; ибо тем самым отдача себя и соблюдение дистанции, глубочайшее внимание к другому и властная уверенность никогда себя в этом не утратить – лишь две стороны одной и той же черты. Так же и в его отношениях с любимыми женщинами страстное, самоотверженное и рыцарское сплетается со своеобразным оттенком: как будто все они – лишь повод для осуществления именно в данный момент необходимой стадии его внутреннего развития и будто его настоящая эротическая связь – цветение собственных соков, для которых женщина была лишь весенним воздухом и весенним дождем. Если Карл Август однажды сказал, что Гете всегда все вкладывал в женщин и любил в них лишь свои идеи, то в конце концов в основе этого несколько неуклюжего выражения лежит то же, что и в приведенных словах, сказанных Кестнеру по поводу сделанного кем-то лестного описания Лотты: «Я поистине не знал, что все это в ней было, ибо я всегда слишком уж любил ее, чтобы обращать на нее внимание». Решающим здесь является то, что взаимодействие субъекта и объекта любви, которое даже в несчастной любви разыгрывается в пределах любящего индивидуума, для Гете отступало на задний план и любовь его была скорее вращающимся в самом себе чувством, была эпохой, создаваемой данным моментом его индивидуального развития. И хотя это – благодаря чудесному единству субъективного влечения и объективного требования в картине его существования – несколько не лишало любимого им существа ни его преданной страстности, ни его самоот-

верженной нежности, то все же этим объясняется частая смена предметов его увлечения. Говоря о своих произведениях, он в разных формах и в разное время высказывал, что, собственно говоря, безразлично, на какой предмет направлять свою деятельность, все дело в том, чтобы проявлялась сила, чтобы достигался максимум деятельности. Каким бы парадоксальным это ни казалось, данная основная максима его существования повторяется и в его отношении к большинству женщин. Так же, как ему было «безразлично делать горшки или блюда», в этом смысле ему было все равно — любить ли Фредерику или Лили, Шарлотту фон Штейн или Ульрику. Конечно, каждый раз любовь его была иной, женщина не была для него как для мужчины грубой нравственности женщиной вообще, без различия индивидуальностей. Но то, что любовь наступала в данный момент, что она несла этот ни с чем не смешиваемый отпечаток, определялось, так сказать, не эротическим взаимоотношением, а характером той периодичности, которая именно теперь проявлялась согласно закону его развития.

Гете изменял женщинам, потому что был верен себе. Он в одном месте делает очень своеобразное замечание по поводу «так называемой большей верности женщин». Эта верность происходит, по его мнению, лишь от того, что женщины «не могут преодолеть самих себя и не могут этого потому, что они более зависимы, чем мужчины». Этим он обесценивает ту верность, которая возникает из зависимости от других, которая не проистекает из полной свободы индивидуума; наоборот, по его мнению, каждое данное чувство должно вытекать из подлинного процесса жизни, который в его представлении есть непрерывное самоопределение, построение высшего, более совершенного бытия на развалинах прошлого. Тот, кто зависим, не может преодолеть себя, т.е. для него его подлинная внутренняя необходимость не развивает все новых и новых содержаний, новых оборотов, чувство еще безразлично прилежит к своему прежнему предмету и лишь в страданиях от него отрывается: у нас достаточно доказательств для тех страданий, которыми сопровождались для Гете его разрывы с женщинами, которых он любил. Его измены были самопреодолениями, т.е. повиновением закону собственной жизни, все выше и выше развивающейся и застраивающей все свое прошлое. Мы увидим, насколько глубоко эта эротическая ритмика Гете погружена в глубочайшее его чувство жизни, если сопоставим ее еще с одной из самых замечательных его мыслей, сообщаемой канцлером Мюллером и относящейся к его семьдесят пятому году: «Я отвергаю воспоминания в вашем смысле. Все, что нам встречает-

ся великого, прекрасного, значительного, не подлежит воспоминанию как бы извне, как если бы мы за ним гонялись. Оно с самого начала должно сплестись с нашим внутренним, воссоединиться с ним, породить в нас новое, лучшее «я» и, так вечно образуя, продолжать жить и творить в нас. Нет прошлого, к которому бы мы смели обратно тянуться, есть лишь вечно новое, которое образуется из расширенных элементов прошлого».

В этой концепции жизнь Гете преодолела последнюю застывшую. Отныне и переживания наших страстей – а мы вместе с ними – уже не пригвождены к определенному месту нашего прошлого, на котором мы могли бы их когда угодно найти такими, какими они были; но сами они суть пластические элементы жизнеоформления, которое каждое мгновение начинается заново. Хорошо, если это оформление оставит их на своем месте без изменения и создаст таким образом видимость верности их содержания; и гетевская жизнь доказала возможность этого в его отношениях к Шарлотте фон Штейн и к Христиане. Однако и там, где развитие требует решительного поворота, неверность отныне уже больше не является просто мертвой прерывистостью в жизни, пустым для нее тупиком. Но глубочайшая связность жизненного процесса как раз продолжается сквозь этот прорыв его содержаний, прежнее содержание не просто отменяется, как это должно было бы быть, если бы оно было не более чем вспоминаемым прошлым, но оно может – само всецело определяясь оживленностью «я», – вечно преобразовывая и преобразовываясь, содействовать «зарождению в нас нового лучшего «я»». Женщины были для него объектами того мнимого эгоизма, «я» которого в действительности отнюдь не является наслаждающимся субъектом, а является органически закономерным, а потому доверяющим своей ценности развитием; как он это однажды формулирует в кратком предписании, согласно которому художник должен поступать «в высшей степени эгоистично». Свои всегда продуктивные учение и работу Гете называл, «собственно говоря, всегда лишь эгоистичными»: он сам себя, говорил он, хотел на этом образовать. И этим он выставляет возвышенное понятие эгоизма. Никому из людей, за исключением Леонардо, не были в такой мере все царства мира его пищей. Вспоминается и Лейбниц – однако его интеллектуализм, который, правда, проглатывал и переваривал все ему доступное, тем не менее употреблял, по-видимому, все добытые материалы и силы для собственного питания, а не для построения совершенной целостной личности. Но для величественной объективности Гете собственное его «я» было элементом, включенным в целое бы-

тия, и его усовершенствование было для него долгом и смыслом жизни. Как учащийся, как принимающий в себя мир, как художник, он был «в высшей степени эгоистичным», таким же он был и по отношению к женщинам; но так же, как этот эгоизм, с одной стороны, включал в себя полную отдачу себя предмету, а с другой – был направлен лишь к тому самосовершенствованию, которое имеет объективную ценность и ростом которого растет и ценность всеединого бытия вообще, – таков и был эгоизм его любви.

И все же есть разница. Человеческий индивидуум, через который течение бытия протекает по некоему так или иначе неповторяемому изгибу и который чувствует себя самоцелью, не хочет, да и главное не может дать себя так же включить в гармоническое существование другого, как может быть в него включено всякое внеличное бытие. Гете отдавал себе в этом – хотя и в иных выражениях – совершенно ясный отчет: он охотнее всего имел дело с природой, ибо в общении с людьми заблуждается попеременно то один, то другой и, таким образом, «ничто не доходит до чистоты». Основная формула его существования – что развитие его мышления и творчества, следуя исключительно собственному закону, соответствовало в то же время требованиям предметов этого мышления и творчества – эта формула не безусловно была значима там, где предметами этими были люди; люди со своею все-таки самостью, с негибкими, в конце концов, очертаниями их существа и их судьбы, которые необходимо совпадают с существом и судьбою другого, как бы ни невероятна была его гармония и сила гармонизации. Конечно, Гете из глубочайших стремлений своей натуры и без всякого морального императива умел проявлять в своих любовных отношениях всю внимательность и самоотречение, всю нежность и всю преданную и осчастливливающую страстность. И все же равновесия не было. Почти для всех женщин, которых любил Гете, счастье кончалось диссонансом и страданием: для Эннхен, как и для Фредерики, для Лотты, как для Лили и как для Шарлотты фон Штейн. Конечно, причина такого исхода была каждый раз особой. Однако мы здесь, как мне кажется, имеем дело с типичной формой человеческой судьбы: ряд содержательно так или иначе родственных событий приводит каждый раз к одному и тому же результату, но каждый раз на ином и от прежних случаев совершенно независимом основании, который и является вполне исчерпывающим объяснением данного случая, и все же в основе всех их лежит им всем общая причина, исходящая из более глубокого слоя, не касающегося непосредственной причинности. Как раз то, что Гете жил такой «в высшей степени

эгоистической» жизнью – в каком бы возвышенном смысле мы это ни понимали, как бы далеко это ни было от узкой и беспринципной жажды наслаждений, как бы исключительно это ни гармонировало с целостностью бытия и законами вещей и идей, – это все же является глубочайшей метафизической причиной того, что он не был в состоянии дать длительное счастье ни одной женщине, даже в том более скромном смысле длительного счастья, которому нас жизненный опыт в конце концов научает. Несравненное счастье – осуществлять свое развитие в единстве с законами остального бытия, – ввиду которого он, вероятно, называл себя «любимцем богов», срывалось на окончательной самости человеческой индивидуальности с, так сказать, формальной необходимостью.

Однако еще раз обращалась эта формула, простирая свою власть и над своим же отрицанием: Гете сам разделяет полную страданий судьбу своих возлюбленных; ему самому, любимому женщинами, как мало кто из мужчин, любовь как будто и не приносила счастья, кроме как на быстро опускающихся высотах опьянения. Сам он однажды обозначил свой юношеский внутренний склад как «любвеобильное состояние» и признался, что он «в молодые годы слишком уже в себе лелеял то томление, что в нем было заложено». По мере возмужания, говорил он, я стал вместо этого «искать полного, конечного удовлетворения». Удовлетворение это, однако, он, видимо, уже не находил в том «любвеобильном состоянии», а прежде всего в Италии (ко времени пребывания там и относится эта цитата), вообще же – в исследовании и в делании. Но с какой невероятной силой Гете ни направлял потребности своей природы в русла этих ценностей, все же оставался некоторый надрыв или остаток, на который он не раз намекает и который он как бы насильственно заставлял себя забыть. Ему было семьдесят лет, когда он писал: «Каждый человек Адам; ибо каждый однажды изгоняется из рая горячих чувств». Даже в отношениях с Шарлоттой фон Штейн эпоха действительного счастья оказывается до жути коротка, если уметь читать письма не по одной их поверхности, и то счастье, которым он ей обязан, сторицею искупается тем ужасным, что он с нею пережил во время и после итальянского путешествия, все равно, как бы ни распределялась между ними так называемая вина. С этим страданием связался – поскольку вообще выразимы столь недоказуемые предположения – один, быть может, *самый большой* переворот его жизни; этим в нем застыло нечто, что больше уже не должно было оттаять. Весь случай с Христианой представляется мне результатом утомления и смирения перед лицом столь желан-

ного и недоступного любовного счастья, бегством в скромную безопасность полусчастья. Это своеобразная социальная ирония, что филистера из всех эротических связей Гете больше всего шокирует та, которая по своей внутренней структуре, безусловно, была наиболее филистерской.

И вот еще раз мстит за себя отодвинутая, на мертвой точке заглохшая любовь в мариенбадском романе. Потрясающее в этой элегии, сообщающее ей, быть может, единственное место в мировой литературе, заключается в следующем: совершенно непосредственное и полное жизни чувствование хочет выразить себя и находит для этого лишь застывшие, результативные, сентенциозные формы, которые выкристаллизовались из очень долгой жизни и не хотят снова растаять и дать себя вовлечь в этот поток жизни и любви, бьющий из первоисточника и не подвластный оковам формы. Это страстное настоящее не отлилось в единственную форму, которой еще располагал поэт, — в форму вневременности; за просветленной, помудревшей формой чувствуется пульс томления, как удары узника о стены, которые его сдавили. Быть может, ни одно стихотворение одним своим стилем так не выражало борьбу юноши и старика. В этом роке, тяготеющем даже над самым выражением и выражающемся в том, что самая высота стиля, в котором собрались весь размах и глубина его жизни, лишала его возможности высказать свою любовь так, как он ею действительно любил, — в этом отражается рок его действительности: счастье любви не могло себе найти длительного приюта в форме этой жизни.

Я сказал, что даже в этой несчастливиости его любви подтверждается, хотя бы и в плоскости отрицания, основной образ его бытия. Ему было дано для всего своего мышления и жизни, как они развертывались из его подлиннейшей, глубиннейшей необходимости, находить в предметах этого мышления и жизни — как он сам выражался — «ответные противоположности».

Подобно тому, как дух его — брат и отображение целостной тотальности космоса и его блаженства, каким оно нам мерещится в нашем смутном чувстве Греции, — закруглялся великолепно, даруя счастье другим, так и страдание, которое приносила его любовь предметам этой любви, было лишь «ответным противоположением» его собственного страдания, и мнится, будто из метафизического единства всего бытия рука со всей лучезарностью его жизни и его мира поднимается и тот мрак, который был в нем и в том, что его окружало и ему противостояло.

Глава восьмая

РАЗВИТИЕ

Из всех ценностных различий между индивидуумами, сказывающихся в форме их существования, одно мне представляется наиболее важным: является ли назначением человека достижение того или иного определенного содержания, призван ли и желает ли он направлять свое бытие и свою деятельность на некую сумму единичных требований или же он как целый должен быть чем-либо и делать что-либо всей тотальностью своего существа. Причем это нечто отнюдь может и не быть определенной, подлежащей формулировке целью или заданием, но должно заключаться лишь в том, что единство жизни, обнимая и неся в себе все это единичное – совершенно так же, как живое тело как единство относится к своим единичным членам, – является чем-то значительным само по себе, подчиненным в целом некоему идеалу, текущим целостным потоком, который поглощает и обнимает все единичные свойства и акты и не является суммой сложения таковых. Так называемая моральная оценка обычно направлена не на это. Для нее ценность индивидуума проистекает из ценностей отдельных черт его характера и единичных его решений, в то время как у указанного типа людей – наоборот: неизреченная, быть может, интенция и значимость, долженствование их жизненного единства определяют смысл и роль каждой единичности жизни.

Если существует какая-либо недвусмысленная характеристика гетевского образа существования, то это его принадлежность именно ко второму из двух типов. Его жизнь как *целое* имела над собой некий императив быть именно таким, а не иным, поступать именно так, а не иначе, которому самое объективное его достижение столь же подчинялось, сколь и вытекало из него. И это тем совершеннее, что нельзя установить того определенного содержания, которое бы его жизнь вообще должна была осуществлять. Ибо всюду, где это происходит, как, например, у специфически религиозных, научных, художественных людей, самая полная концентрация на этом одном все же оставляет целый ряд энергий совершенно незахваченными; наша природа слишком дифференцирована, чтобы быть в состоянии подчинять действительно *все* свои стороны единому долженствованию. Лишь в тех случаях, когда природа эта вообще должна, когда перед ней стоит, так сказать, «задача вообще», когда долг есть нечто функциональное, как сама жизнь, которой он обычно проти-

вопоставляется как нечто прочное, субстанциально-неподвижное, — лишь тогда может она с бесконечной гибкостью вливаться в задачи каждого дня, лишь тогда нет ни одной части ее целостности, которая бы действительно не подчинялась долженствованию ее существа. Поэтому не опровержением, а доказательством для этой структуры гетевского существования служит то, что мы не в состоянии указать определенного содержания для того идеального требования, которое столь отчетливо чувствуем над ним; такова, быть может, глубочайшая причина его острого неприятия всякой «профессии». Если какая-либо жизнь в целом имела долженствование, то это была его жизнь; не сочинять драмы, или заниматься естественными науками, или жить практической жизнью — все это лишь соответствующие долженствования отдельных одаренностей его натуры. Но жизнь эта была в корне своем настолько целостна и решительно собрана, что нераздельность ее нормировалась, как чувствуется, как бы единым, правда, не находящим себе имени, долженствованием, неким идеалом целостности, который лишь раскладывается на отдельные требования, так же как действительность его жизни разлагается на отдельные действительные достижения. То, как это общее требование, предъявлявшееся к тотальности жизни, осуществлялось в направленностях его жизненных эпох, и составляет отличный характер каждой из них.

Юность его непосредственно, хотя и в форме, для него самого не подлежащей сознательной формулировке, была подчинена этому идеалу в высшей степени, особенно до его возвращения из Италии. Как бы бескорыстно и преданно изначально ни были его творчество, делание, исследования, все же отчетливо чувствуется, что последним движущим мотивом всего было совершенство его существования. Это субъективный лирик, для которого данная форма жизни не только действительность, но и центральный ее идеал и тем самым нечто объективное. В высшем расцвете этой эпохи, в 1780 г., он пишет: «Эта жажда как можно выше вознести к небесам пирамиду моего существования, база которой мне дана и упрочена, перевешивает все остальное и не дает мне ни мгновения забвения. Я не смею медлить, я уже не молод, и, может быть, судьба сломит меня на середине и вавилонская башня останется недостроенной. Пускай, по крайней мере, говорят: она была смело задумана, и если я буду жив, то сил, дай бог, до верху хватит». В том же году (и часто в этом же смысле) пишет он Шарлотте фон Штейн: «Как видите, я все рассказываю о своем «я». О другом я не знаю ничего, ибо у меня достаточно дела внутри себя, о вещах же, встречающихся в отдельно-

сти, я ничего сказать не могу». И конечно, на том же основании мог он говорить в возрасте двадцати пяти лет, хотя и окруженный несслыханным богатством любви и дружбы, предметных интересов и надежд на предметные достижения: «Лучшая радость – жить в самом себе». Это было время, когда сила жизни как таковой, когда бурное течение самого ее процесса поглощало все отдельные содержания, как бы они ни были для него в поверхностных слоях ценны и значительны.

Правда, это не более чем типичное настроение и направленность молодости вообще. Ибо если и существует, в смысле основных жизненных категорий, какая-либо полярная противоположность между молодостью и старостью, то она заключается в следующем: в молодости процесс жизни перевешивает над ее содержаниями, в старости содержания – над процессом. Молодость прежде всего хочет проявить и ощутить свое существование, предмет же, вообще говоря, существен для нас лишь постольку, поскольку это протекает на нем, и то, что называют «ветреностью молодости», означает лишь то, что ее жизненные содержания еще не совсем самоценны и поэтому легко могут быть сменяемы, лишь этого потребует господствующий интерес, а именно: выявление распирающих сил, интенсивность жизненного процесса, ощущение субъективного бытия, которое равномерно обращает мир в свой материал – все равно вбирает ли оно в себя мир или себя ему жертвует. Старость же, замедляя самое течение, понижая жизненную функцию как таковую, повышает для себя сверхсубъективную значимость предметного содержания мира. Бытие вещей независимо от собственной ее жизни ощущается ею с оттенком некоей большей окончательности – и развитие это кульминирует в том, что втягивает самый субъект в эту свою формулу; причем безразлично, переживает ли отныне человек в познании и в действии собственное бытие согласно нормам объективных содержаний, а саму жизнь как субъективную функцию совершенно выключает из сознания и интенции или же в старческих произведениях великих художников, так сказать, трансцендентное ядро личности, проросшее через колебания эмпирической жизни, выражает себя в совершенно новых формах, торжествующих над полярностью субъективного и объективного. Несомненно, что сам Гете именно так ощущал эту противоположность, что и сообщает должную глубину одному на первый взгляд плоскому и странному его изречению: «Ошибки хороши, покуда мы молоды; не следует только волочить их за собою в старость». Ошибки для молодости «хороши», потому что ей вообще не важно познание в его предметной

ценности, но ей важно становление, рост, бытие; то, что им служит, хорошо, все равно – правильно оно или ложно как содержание, находящее себе критерий в сопоставлении с объектами. Старость же обращена к объективному, и ошибка поэтому идет вразрез со специфической интенцией старческой поры, формулируемой Гете как распадение и расхождение жизненного процесса на познание и действие, – в то время как молодость подчинена мощи этого процесса и одинаково предоставляет ему в качестве материала и правильное, и ошибочное. Как с истинным и с ложным, так же дело обстоит и с добром и злом. Моральные предписания нередко кажутся ему в молодости ничтожными по сравнению с всепреодолевающей силой естества. С одной стороны, управляющее им понятие целостной, динамической жизни независимо от добра и зла, а с другой – добро и зло сами суть *бытие*, суть лишь качественные его определенности. В старости же эти нормы приобретают для него все большую и большую значимость, и хотя он их и включает в природную жизнь исторического человечества и заставляет их сплетаться и корениться друг в друге, они все же для него решительно разделяются как «добродетель и порок». Юноше добро и зло кажутся нередко одним и тем же, потому что ему важны не содержания, а *жизненный процесс*, который не имеет никакого принципиального отношения к этому разделению, проистекающему от объективных норм: во всяком случае, для юноши «доброе и злое» – нечто, что мы *суть*, в то время как старческие понятия «добродетели и порока» – нечто, что мы *имеем*, что уже идеально, в большей степени отделилось от основы жизни.

Жизненная работа Гете – какое бы разнообразие в распределении акцентов нам ни обнаружило дальнейшее его развитие – всегда теснейшим образом связана, с одной стороны, со стремлением его субъекта к объективации, с другой – со свободным самоизживанием «я», сосредоточенного в самом себе и направленного на собственное совершенствование. То, что я только что обозначил как характерную черту его молодости: определенность идеалом личного *бытия*, проходит через всю его жизнь с теми поворотами и дифференциациями, на которые будет указано ниже, и это самым резким образом отличает его от других типов существования, изначально установленных на выработку и обработку *содержаний* жизни. Таким был Кант в высшем смысле этого слова. «Я по самой своей склонности исследователь, – гласит посмертная запись. – Я чувствую всю жажду познания и жадное беспокойство в этом преуспеть или также удовлетворение при каждом достижении. Было время, когда я

думал, что все это может доставить честь человечеству, и я презирал чернь, ни о чем не знающую. Руссо обратил меня на верный путь. Это ослепленное преимущество исчезает; я научаюсь почитать людей и считал бы себя значительно более бесполезным, чем простые рабочие, если бы не был уверен, что это исследование может дать цену всем остальным в деле восстановления прав человечества». Как бы подлинна и глубинна ни была такая страсть познания, но все же ценность субъективной жизни тем самым ставится в зависимость от критерия, принципиально совершенно к этой жизни равнодушного. Кант хочет сделаться сосудом познания, которое в нем реализуется из своего идеального бытия. И тот поворот, который в нем вызвал Руссо, отклоняет его ценностные акценты от того, что он есть «из склонности», и подводит его делание под некий порядок, который обстоит всецело за пределами его самого. Духовно-внутренний процесс его жизни всегда черпает свою форму, свое движение и свою ценность от объективных содержаний, в то время как у Гете жизненный процесс – первое и лишь им, его нормами и его силами определяются вид, судьба и смысл самих содержаний. Единство бытия, распадающееся на процесс и содержания, достигалось, таким образом, каждым из них с разных сторон. Но благодаря тому, что, как я на это указал, в юности процесс жизни перевешивает над содержаниями, а в старости – содержания над процессом, Гете имеет что-то вечно юное, в то время как в Канте изначально присутствует нечто старческое.

Те особые безусловность и непосредственность, с которыми эта черта заостряется в образе юного Гете, сказываются в преобладании и господстве чувства как той душевной энергии, которая является словно психологическим представителем или осознанностью этой направленности жизненной реальности. Молодость его всецело протекает под знаком: «чувство – все». Я привожу лишь несколько цитат, относящихся к началу его второго десятка. Вертер пишет об одном своем приятеле: «Кроме того, он больше ценит мой рассудок и мои таланты, чем это сердце, которое ведь есть единственная моя гордость, единственный источник всего, всей силы, всего блаженства и всего страдания. То, что я знаю, может знать всякий – сердцем моим владею я один». Или же непосредственно, без поэтического переноса обращаясь к другу, который хочет оказать на него религиозное влияние: «Что ты все стремишься убедить меня свидетельствами? К чему они? Разве я нуждаюсь в свидетельстве, что я есть, что я чувствую. Я ценю, люблю, молюсь лишь тем свидетельствам, которые показывают мне, как тысячи или только один человек до

меня чувствовал то, что дает мне силу и крепость». Он пишет о «Геце» вскоре после его появления: «Все это только думанное, что в достаточной степени меня сердит. Только бы красота и величие побольше вплетались в твое (т.е. мое) *чувство*, ты совершишь, скажешь и напишешь хорошее и прекрасное, сам не зная почему». Кестнер, характеризуя его в двадцать три года, пишет: «Он стремится к истине, больше однако ценит чувство истины, чем ее доказуемость». Ему ненавистно все то, что разрывает или разлагает на части первичное бытийное единство, выражающееся в чувстве, настолько, что он говорит об одной приписываемой ему критике: что бы он (критик) ни говорил, автор должен это перенести в свое собственное чувство, и лишь исходя из создавшегося таким образом чувства может он что-либо изменить. «Я ненавижу всякую специальную критику отдельных мест и слов. Пусть друзья мои обрекут мою работу на пламя для сожжения или переплавки, но я не допущу, чтобы было передвинуто хоть одно слово или переставлена хоть единая буква». Свое творчество он в двадцать четыре года выводит исключительно из жизни и чувства, совершенно как будто исключая даже возможность всякой объективной мотивации: «Идеалы мои с каждым днем вырастают в красоте и величии, и если моя *оживленность* и моя *любовь* меня не оставят, то еще многое впереди». И уже почти что в возрасте семидесяти лет он в следующих словах подводит итог той антиномии, которая, как мы увидим ниже, явится носителем всего последующего развития: «Мои первые выпущенные в публику создания суть в собственном смысле бурные извержения душевного (т.е. эмоционального) таланта, который, однако, не находил себе ни света, ни помощи». Он таким образом – и это самое важное – душу противопоставляет теоретическому, посредством которого можно найти «свет», и практическому, которое дарует «помощь».

Та же типичная для его молодой жизни установка на гегемонию чувства сказывается и в том трагическом исходе, к которому она приводит в «Вертере». Чудесная красота и характерность этого юношества, этого существования из безграничной глубины чувства обнаруживает здесь подлинную трагику, в самопротиворечии и обреченности этой жизни в момент ее абсолютизации. Конечно, чувство Вертера есть высшее потенцирование жизни; но благодаря тому, что она пребывает в самой себе, питается лишь сама собой, она неминуемо должна сама себя уничтожить – ведь впоследствии от этой же причины гибнут и Аврелия, и Миньона, от жизни исключительно чувством, которое, несмотря на свою имманентную ему бесконечность, все же уводит жизнь в тупик и заставляет «во мне бесполез-

но жить все остальные мои силы». «Я так счастлив, — пишет Вертер, — так погружен в чувство спокойного бытия, что искусство мое от этого страдает. Но я гибну от этого, я не могу превозмочь всей мощи великолепия этих явлений». Быть может, возможно установить здесь связь и в том смысле, что, как бы ни велики были полномочия чувства в психологическом представительстве существования в целом, оно все же не более чем *рефлекс* этого существования в сфере субъективного. Идеальный образ юности Гете был направлен к совершенству бытия как такового; во всем том, что он думал или делал, сказывалась прежде всего всенесущая и вседвигающая жизнь личности, интенсивность и внутреннее развитие которой и было для него самым ценным. Благодаря тому, однако, что тем самым чувство делается жизненной доминантой, возникает опасность, что оно отделится от жизни и выдаст себя за ее субстанцию, оставаясь ведь на самом деле не более чем субъективным отражением и символизацией нашего реального бытия. Вертер гибнет от этой опасности и этим сам уничтожает свое существование.

Но Гете избег этого исхода тем, что он создал Вертера, т.е. тем, что объективация и продуктивность заступили место чистого эмоционального состояния, колеблющегося в собственных пределах, этим намекая и предвосхищая ту большую перемену ориентации и сдвиг акцента в его жизни, к которому я и перехожу.

Я уже говорил, что это существование, основой и идеалом которого было живое бытие личности и чувство как таковое, в особой чистоте осуществляло лишь тип молодости вообще. Однако самый факт этого вытекает скорее всего из филогенетической природы чувства. Чем менее дифференцировано наше бытие и чем более оно сохраняет целостность своих состояний, своего смысла и своей ценности, тем легче удастся осуществить ему это в формах чувства преимущественно перед более расколотыми и опосредованными формами мышления и воления. Ведь первое состояние души — скорее всего чувства, «воля и представление» же — вторичные, быть может, *pari passu** развившиеся. Но именно этот идеал целостно-субъективного бытийного совершенства, прорывающийся из глубины жизни, нашедший себе в первом монологе Фауста метафизическое выражение, а в прогулке с Вагнером, так сказать, виталистическое, сосредоточивая все томление на прочувствованном переизбытке и завершенности переживания, — этот идеал придает обра-

* Равным образом (*лат.*).

зу молодого Гете такое волшебное очарование, такое предчувствие человеческого совершенства, такое неслыханное обетование, по сравнению с чем слегка меркнут все чудеса его позднейшего бытия и достижения, хотя они и обладают мощью действительности по сравнению с только возможным.

Может быть, здесь сказывается некая общечеловеческая судьба, которая лишь особенно отчетливо отражается на высших ее представителях именно потому, что мы «высшими» их называем на основании достижений, которые если не по времени, то по крайней мере по смыслу своему лежат уже за пределами юности; отсюда, очевидно, и проистекает то своеобразно-захватывающее впечатление, которое мы нередко получаем от портретов великих людей в молодости. До какой бы неслыханной высоты творчества и деятельности они впоследствии ни поднялись, это так или иначе все же покупается некоей ущербностью, односторонностью, словно понижением температуры, хотя то, что они потеряли и должны были потерять ради своих достижений, собственно, и не принадлежало им как нечто действительное, не будучи, однако, и только абстрактной возможностью, а находясь под той логически столь трудно уловимой категорией, в которой живое существо обладает своим будущим уже в настоящем, обвеемом еще не разрешенными и, может быть, неразрешимыми потенциальными энергиями как действительностью особого рода. На этом же полном предчувствиях и возможностях обнаружении некоего целостного бытия, по сравнению с которым все последующие конкретные достижения суть уже нечто разложенное и одностороннее, и основывается специфичная «любезность» юности; ибо как раз любовь направлена на целое человека, а не на те или иные единичные его совершенства или деяния, как бы ценны они ни были, которые в лучшем случае могут служить лишь мостом к этому целому. Очарование молодого Гете, завоевывавшего себе любовь всех сердец, как раз, по-видимому, и заключалось в таком безусловном и безудержном изживании и откровении своей как будто в себе самой нераздельной личности, его существования, которое еще не разделилось по дифференциальным руслам.

Уже кое в чем в первые веймарские годы, но решительным образом по возвращении из Италии обозначается в нем раздвоение идеала совершенства личного бытия на идеал совершенства в деятельности (как в творчестве, так и в деятельности), с одной стороны, и на идеал совершенства познания – с другой. Но в том-то и заключается несравненность его облика, что связанная с этим ущербность красоты и силы в его жизни была безусловно, я бы сказал, логиче-

ски неизбежным минимумом. И именно потому, что перемена эта была чисто внутренней судьбой его развития, некоей периодичностью, изначально предначертанной в органическом законе его существования. Когда сила переходит из формы собранности, которой она обладает лишь как юношеской возможностью, в свои осуществления, когда она из самодовлеющего жизненного акта распределяется по отдельным его содержаниям, она тогда естественно утрачивает многое от своего блеска и обаяния, которые раз навсегда и в несравненной степени присущи этой форме. Но в огромном большинстве жизненных путей тем самым парализуется и часть самой силы, поток витальности, растекшийся по множеству русел, отныне уже не столько питаемый единством своего источника, сколько ориентируемый на определенные цели, утрачивает свою мощь и напряженность. Гете избег этого исхода, его последствий и утрат. Правда, когда он от идеализма субъективной оживленности перешел к идеализму объективной деятельности и познания, юность с ее специфическими ценностями была утрачена, но не более. Присущее ему динамическое, интенсивное бытие сохранилось в качестве субстанции как теории, так и практики, на которые оно распалось; оно не провалилось и не распределилось между ними, как это случается в большинстве подобных развитий. Из единства первичного жизненного импульса, живущего в обеих сферах, и понятны те связанность и сопричастность их, которые он сам постоянно в них усматривал. Если он ненавидел всякое знание, не оживлявшее его деятельность, не признавал ни одного впечатления, не вызывавшего его к творчеству, и в практике находил критерий теоретически истинного, то в этом сказывается действенная общность корней, которая изначально определяла целостность его жизни. После того как корни эти разветвились на познание и делание, солидарная связь и того, и другого осталась как следствие и символ первичного ствола.

Ясное и принципиальное сознание этого поворота сказывается, например, в одной фразе, относящейся к 1805 г., когда Гете воспоминание о значительных предметах, главным образом о характерных природных картинах, после длинного промежутка сравнивает с первым впечатлением. «Мы тогда заметим, что объект все более и более выступает, что в то время как мы раньше самих себя ощущали в предметах и переносили на них радости и горе, ясное спокойствие и смятение, мы отныне, смиривши свою самость, признаем их законные притязания и научаемся познавать их особенности». К тому же припомним его высказывания о ценности практической установки как таковой, с которыми нам уже приходилось иметь дело и

которые у него с годами принимают все более и более решительную форму. Он еще был далеко не стариком, когда заявлял, что в его возрасте для него существует лишь *слово* и *дело* и что так называемое красноречивое молчание он давно уже предоставил милой и влюбленной молодежи, таким образом – отказ от эмоциональной жизненной эпохи в пользу теоретически-практической. Правда, он сам противопоставляет этому свое поэтическое творчество: как в связи с только что приведенной цитатой 1805 г., так и двадцать лет спустя он недвусмысленно утверждает, что первоначально свойственные ему способности к художественному, к эстетическому его оставили и что их заменили естественноисторические работы. В этом, однако, без сомнения, отражаются настроения поэтически бесплодных месяцев и лет. Факты показывают, что старость несколько не лишала его поэтических способностей, хотя и на них наложила отпечаток объективности. Оставаясь поэтом, он стал «рассказывающим», который дифференцирует собственную жизнь от ее содержания и снова собирает и объединяет их как в форме художественного произведения, так и в форме исследования и практического дела.

Намеченная здесь эволюция находит отражение во взаимоотношении первой и второй части «Вильгельма Мейстера». В «Годах учения» господствует идеал развития и изживания личности. Самоценность объективных достижений едва принимается в расчет, разве только в образе Терезы, которая в этом смысле, собственно говоря, уже указывает и предвосхищает «Годы странствий». Особенно показательны, что именно актер и дворянин получают особую оценку. Ибо для того и другого оценка эта, хотя и на совершенно различных основаниях, отнюдь не покоится на специфических содержаниях и на субстанциональных результатах их существования. Ведь результат деятельности первого абсолютно расплывчат, функционален, и сверхиндивидуальное ее действие направлено опять-таки лишь на функциональное образовывание и бытийное потенцирование публики, результат же бытия второго вообще не субстанциализирован. То, что существенно для того и для другого, так это как раз их освобожденность от жизненных содержаний, которые могли бы закрепить и заключить в какие-либо предметные и высшие порядки развитие личности, послушное лишь самому себе и вытекающее из бытийного своего идеала. К такого рода неопределенному и недифференцированному существованию и его оценке изначально предрасположены женщины, и как раз это специфично женское проведено в «Годах учения» во всех пяти возможных типах его осуществ-

ления как в Марианне, так и в Миньоне, как в Филине, так и в графине, как в Аврелии, так и в Наталии. В последней же – в наибольшей чистоте и совершенстве, в этом как раз и сказывается глубочайший смысл жизненной интенции Вильгельма, что он в ней находит утление своему томлению после того, как его эротическое отношение к другим женщинам уже показало тот параллелизм, который обстоит между преобладанием чувства и руководящим его идеалом бытия в целом. «Годы странствий» образуют во всей широте этого ценностного направления жизни точную, мало того, резкую противоположность. Весь акцент здесь ставится на объективном, на социальных установлениях, на сверхиндивидуальном разуме. Люди – не более чем анонимные носители определенных, содержательно-установленных функций. Место развития и образования, направленных на самих себя и ценных самих по себе, заступает подготовка к выполнению разного рода деятельностей, включаемых в объективное целое и подчиняющихся ему. В то время как воздух «Годов учения» настолько насквозь наполнен жизненными волнами, как это мыслимо лишь там, где жизнь ищется ради ее абсолютности, а бытие – ради его собственного совершенства, в «Годах странствий» мы вдыхаем разреженный воздух, ибо жизненные лучи, каждый из которых прикреплен к определенной цели, линейно дифференцированы и благодаря этому оставляют между собой пустые промежутки. Напряжение атмосферы между мужским и женским полюсом уже отпало, мужчины и женщины одинаково подчиняются одному объективному закону, который отныне уже не закон бытия, а закон действия и достижения, и на место чувства стала мудрость. Это означает новое понятие индивидуальности, резко противоположное предшествующему и ориентированное на понятие *человечества*.

Чем старше становится Гете, тем больше, так сказать, человечество заменяет для него человека. Жизнь убедила его в том, что единичный не может выработать в себе то подлинное индивидуальное совершенство, которое предносилось его юности, – так пусть это сделает человечество: «Век продвинулся вперед, но единичный все-таки всегда начинает сначала». Однако человечество достигает этого совершенства не путем качественно равномерного развития ее членов, а путем – Гете и для этой абстракции сохраняет принцип организма – развития их, основанного на максимальном разделении труда. «Все ваше общее образование и все меры для этого – глупое шутство, – говорится в «Годах странствий». – Главное, чтобы человек *что-нибудь* действительно определенно умел, производил бы

отлично, как мало кто-либо поблизости». В то время как в «Годах учения» личная жизнь дифференцируется как такая, и поскольку каждый индивидуум – мир, он в то же время и дифференцированный мир, в «Годах странствий» господствует устремление к единому, целостному миру, в пределах которого, таким образом, должны быть дифференцированы не лица, а одни лишь задания и функции, объективные составные части этого мира. В этом – глубочайшая связь и обоснование гетевского старческого идеала практического. Лишь делание, поскольку оно определяется своим содержанием и измеряется своим результатом, включается как часть в объективный и общественный мир, и человечество в этом последнем смысле требует, по мнению Гете, уже не дифференциации самодовлеющего, ищущего собственного совершенства человека, не его бытия и его чувствования, но его делания, его деятельности в соответствии с предметом. Поворот от человека к человечеству означает в то же время поворот от индивидуума как носителя индивидуального бытия к индивидууму как носителю индивидуального достижения, и ознаменовывал великое обращение Гете от ценности личной жизни к ценности объективных содержаний жизни.

Если формулировать «идею» гетевской жизненной интенции, если определить содержание его целостно-тотального долженствования, то ведь это не что иное, как объективация субъекта. Может быть, самую богатую, самую насыщенную, самую подвижную субъективную жизнь, какую мы только знаем, Гете в едва обозримой работе настолько воплотил в объективную духовность, что мы можем вычитать на вневременно распростершемся мире его творений почти без единого пробела весь объем и бесчисленные полюсы этого неустанного внутреннего становления, этой вечно звучащей, вечно воспринимающей и вечно творящей функции «я». Две возможные и чередующиеся опасности, угрожающие тому, кто может свое творчество назвать исповедью: либо впасть в натуралистическое самоизвержение, либо настолько прочно оформить жизненные содержания, что их связь с субъектом делается уже неощутимой, – эти опасности для Гете не существовали. То, что он говорит об «Избирательном средстве», что нет там строчки, которая не была бы пережита, но и нет ни одной такой, какой он ее пережил, выражает хотя и отрицательно и несколько внешне, но самое существенное: как то чисто субъективное, что он вкладывал в свое создание, так и то чисто объективное, каким это субъективное возрождалось в форме этого создания. Другие величайшие художники, чье творчество также ощущается как объективация субъекта: Микеланджело, Рембрандт

и Бетховен, – не могли, благодаря большой специализации выразительных возможностей пластики, живописи и музыки по сравнению со словесными средствами, со столь же безусловной широтой, как Гете, развернуть все богатство внутреннего бытия, будь то дух, чувство или этос. Это лишь новая формулировка не раз уже здесь отмечаемого величайшего человеческого достижения, а именно: благодаря глубокому укоренению своей индивидуальной реальности в космически-идеальном Гете достаточно было покорно подчиняться интенсивному росту процесса его субъективной жизни, вырастающего из самого себя, чтобы достигать и осуществлять объективно правильное и глубокое, художественно совершенное и этически требуемое. Мало того, единство это было настолько всеобъемлющим, что все самообладание, самовоспитание и отречение, которые ему были необходимы для достижения этих результатов, сами были неотъемлемой частью характера и ритма его непосредственной, субъективной жизни. Однако это субъективно-объективное единство осуществляется в разные эпохи его жизни разными путями. В юности оно обнаруживается в некоей наивной чистоте, когда он идеалы жизни словно накапливал на саму жизнь и центральный инстинктивный свой порыв направлял на совершенство личного бытия.

Следующую ступень можно обозначить как дифференциацию или объективацию. Как раз эта ступень особенно ясно иллюстрирует соотносительность значения этих понятий. Всюду, где единство субъективной жизни разлагается на отдельные деятельности и отдельные интересы, мы видим, как из единого, целостного средоточия личности притягиваются радиусы во внеличные объективные пределы, как будто ими выманенные и притянутые. Вся духовная и социальная история человечества обнаруживает – в качестве одной из немногих черт, до известной степени заслуживающей названия закономерности, – что всякое разделение труда есть шаг к объективации интересов и установлений; чем дифференцированнее общество, тем предметнее и безличнее вырабатываемые им нормы; чем раздельнее функции, тем в большей степени конечный результат, уже более генетически не связанный с единичной личностью, является чисто объективным целым, которое, так сказать, поглотило все субъективные взносы и каждому из них противостоит как нечто новое и чуждое. Таким образом, по мере того как в гетевском идеале юношески-целостное совершенствование жизни уступило свое место деланию и познанию, в той же мере мышление и бытийная направленность его делались объективной, вплоть до того, что в конце

концов каждое собственное непосредственное переживание становилось для него событием, подлежащим регистрации и объективно-му пониманию.

Дифференцируя себя в самом себе, он в то же время дифференцировал себя от мира, непосредственное эмоциональное единство «я» и мира сменилось картиной объективного мира, которая ожидала своей практической обработки и теоретической опознанности, причем первичное единство все-таки наряду с этим как-то сохранялось и оставалось все же конечной целью, добываемой на новом, отдельном пути. Если он, таким образом, в юности ощущает тотальность бытия в тотальности своего субъекта, то последняя впоследствии распадается для него как будто на множество рук, с помощью которых он хватается противоположащее ему инобытие; в первом смысле и восклицает Фауст:

Was der ganzen Menschheit zugeteilt ist,
Will ich in meinem innern Selbst geniessen*.

Но уже в конце «Годов учения» слышится вторая концепция в своеобразном изречении: «Лишь только человек притязает на многообразное наслаждение, он должен найти способность выработать в себе многообразные, друг от друга независимые органы. Тот же, кто во всей целостности своей человечности хочет наслаждаться всем и каждым, тот, кто все, вне его лежащее, хочет связать в единое наслаждение, тот проведет свое время в вечно неудовлетворенном стремлении». Изречение Фауста содержит в себе пантеизм в форме некоего панантропизма, и этим-то мотивом Гете как раз и воспользовался в восемьдесят лет, чтобы охарактеризовать отказ от своего юношеского пути: «Фауст, — писал он, — запечатлел определенный период в развитии некоего человеческого духа, который от всего того, что мучает человечество, *тоже* страдает, всем тем, что его волнует, *так же* охвачен, опутан тем, что оно ненавидит, и вдохновлен тем, что оно желает. Такие состояния в настоящее время очень далеки от поэта». В течение многих десятилетий Гете видел перед собою в качестве *задания*, подлежащего выполнению с помощью всех дифференцированных органов, как раз то, чем он в юности мнил *обладать*, и этим-то и показывает, что великий поворот его жизни был не ущербом, а лишь метаморфозой и что многое,

* Весь удел человечества хочу испытать в глубинах своей самости (нем.).

казавшееся жизнеспособным только в форме юношески-цельной жизни и юношеского чувствования, все же сохранилось и для старости в форме объективности. «Мне всегда представляется, — пишет он в зрелом возрасте, — что всякий раз, когда говорят о сочинениях или поступках без любовного участия, без известного партийного энтузиазма, то остается очень малое, о чем даже и говорить не стоит. Наслаждение, радость, участие в вещах — единственно реальное и в свою очередь порождающее реальность; все остальное суетно и обречено на неудачу».

Это есть объективация того «любвеобильного состояния», которым Гете характеризовал свою юность и из которого вытекает не принцип: мир есть мое представление, а принцип: мир есть моя любовь; правда, с соответственной характерной разницей смысла для первой и второй половины его жизни. Юношескому сердцу, которое стремится лишь к тому, чтобы ощущать себя, разворачивать свои любовные силы, едва хватало всего бытия для своей любви; охватывая целое, оно отдавалось целому — некий любовный пантеизм, столь великолепно выразившийся хотя бы в «Ганимеде». Впоследствии же, когда единство это решительнее раскалывается на субъект и объект, любовь ощущает себя скорее как порождающую; бытие отныне является ее объектом в том смысле, что она как раз и есть та сила в субъекте, с помощью которой ему дано бытие вообще, подобно тому, как в вышеупомянутом кантовско-шопенгауэровском положении: мир лишь постольку для нас объект, поскольку он порождается нашим представлением. Отныне «любовное участие — единственное, что порождает реальность», остальное все суета. Итак, вплоть до этого интимнейшего аффекта обнаруживается то развитие, которое ведет от субъективистски-целостного состояния его юности к многообразным формам разложения на субъект и объект и исходя из этих форм вновь устремляется к единству, но уже на высшей ступени.

Однако перелом обозначается еще острее тем, что наряду с такой глубокой оценкой любви и участия в их объективном смысле с внутренней их стороны намечается прямо противоположная (не только объективирующая) оценка. Достаточно сопоставить безудержные порывы в его юности, упоение чувством как таковым, страсть «претерпеть земные радости и страдания» хотя бы с рядом изречений, которые относятся к 1810 г. Он пишет Кнебелю: «Я живу, как бессмертные боги, и не имею ни радости, ни горя». Или: «Ничто мне не представляется столь дорогим, как то, для чего я должен отдавать самого себя». Или: «Любить — значит страдать. Лишь по при-

нуждению можно на это решиться, т.е. это необходимость, а не добрая воля». Все высказывания, сделанные им в молодости, согласно которым для него радость и горе – одно, субстанциально равны и равноценны, основываются на том, что единственно существенным для него было само чувствование как внутренняя подвижность, как пульсация и сгорание жизненной энергии; каким особым содержанием эта энергия наполнялась, было для него столь же безразличным, вернее, еще безразличней, чем впоследствии вопрос о том, за какое содержание ухватится единственно для него отныне ценная практика. Мы видели, как теперь для Гете добродетель и порок режут друг другу противопоставляются, но столь же резко противопоставлено страдание, оно кажется ему насильственно-сносимым, и в крайнем случае он лишь становится *по ту сторону* этого противопоставления, как он некогда становился, так сказать, по сю сторону его, повторяя и здесь эволюционную схему от недифференцированного единства через распад к преодолению дифференциации. Отныне он стоит *против* вещей, и поэтому самоотдача его должна проделывать более длинный, сложный и продуманный путь, чем тогда, когда эмоционально первичное единство субъекта и объекта находило в самоотдаче лишь свое, само собой разумеющееся, эмпирическое выражение. И наконец, его характеристика насильственности любви обнаруживает компенсацию чувства и бытийного идеала через волевое и рассудочное начало его старости. Благодаря тому что жизнь отныне установлена на сознательной воле, то, что было в юности целостным изживанием, должно казаться ему принуждением, и всякое принуждение основано на дуалистической противопоставленности. И лишь недобровольное принятие на себя всего связанного со страданием, есть рационализм старости, некий логический вывод, совершенно чуждый его молодости, которая спаивала в целостное единство своего бытия все логические, эвдемонистические противоположности.

Правда, сам Гете далеко не всегда осознавал, что в этой метаморфозе его действительности и его идеала переоформлялось не только одно и то же количество энергии, но и что в этом обнаруживались при всей их содержательной противоположности органически необходимые, идеально предначертанные ступени неслыханно-целостной жизни – жизни, которая как таковая, как развитие, как функция была настолько целостна, что не нуждалась в целостности отдельных содержаний. Он говорил в возрасте семидесяти лет с явным намеком на самого себя: «Даже величайший талант, который испытал раскол в своем развитии благодаря тому, что он имел по-

вод и побуждение развиваться дважды и притом в разных направлениях, едва ли в состоянии совсем загладить это противоречие и всецело соединить противоположное». И вполне понятно: в непосредственном переживании данного периода его *содержания* естественно наполняют наше сознание, т.е. как раз то, что противопоставляет этот период остальным. Гетевская старость и слышать не хотела о ритме и убеждениях его молодости и постоянно от них отрекалась, но это лишь показатель того, что вся сила первой перешла во вторую.

Это самосохранение отдельного периода ему хорошо известно, но именно потому, что он знает, насколько от этого зависит специфичная природа его жизни, т.е. полное перевоплощение ее единства в данную эпохальную интенцию, он тем энергичнее настаивает на этой интенции. Он однажды, познакомившись с древненемецкими картинами собрания Буассере, высказал это в следующих поразительных словах: «Так силится мы на склоне наших лет ради собственной своей устойчивости отгораживать себя от юности, которая приходит, чтобы свергнуть старость, и пытаемся равномерно ограждать себя от всех впечатлений, новых и беспокойных, и вот вдруг вырастает передо мною абсолютно новый, до сей поры совершенно неведомый мне мир красок и образов, который насильственно выгоняет меня из старой колеи моих воззрений и ощущений, — новая, вечная молодость. И посмей я здесь что-нибудь сказать, та или другая рука протянулась бы из картины, чтобы ударить меня по лицу, да и поделом было бы мне».

В отличие от развития людей, у которых духовный процесс отделился от своей бытийной основы и ведет, так сказать, автономную жизнь, не допуская никаких заключений о витальных свойствах индивидуума, сознание Гете всегда непосредственно питается его бытием, и всякий раз, как намечался поворот в его сознательных и идеальных направленностях, это всегда означало развитие целостной субстанциальной жизни его личности. Поэтому-то развитие это, с одной стороны, столь радикально, а с другой — спаяно столь глубоким единством и неразрывной сплошностью, поэтому-то он и переживает каждую данную эпоху со столь беззаветной отдачей и равнодушием ко всему предыдущему, в то время как наш обзирающий взгляд все же всюду различает те никогда не застывающие, всегда функциональные черты, которые пронизывают и оживляют смену всех этих форм.

Поскольку такого рода метаморфозы юношеских образований и совершенно противоположные им старческие формы, сохраняющие

при этом некое глубочайшее сущностное ядро, имеют вообще какой-либо биографический смысл, они основываются на одной редко осознаваемой предпосылке. Очень часто мы даже не можем непосредственно и ясно выразить эту непрерывность потому, что индивидуальную жизнь мы как раз знаем лишь в тех или иных возрастных категориях – подобно тому, как мы идеи, чистые содержания бытия можем схватывать всегда лишь в оформленности теоретической или практической, художественной или религиозной, пережитой и помысленной. Какова эта сама в себе сущая содержательность, мы можем лишь предчувствовать в своеобразной, никогда до конца не выполнимой абстракции, так как категории эти суть лишь руки, с помощью которых мы можем ухватить чистые категории бытия, неминуемо, однако, самим хватанием этим их оформляя и лишая себя против своей воли всякой с ними связи. Это же повторяется и в созерцании жизни. Мы не знаем ни одного жизненного события, ни одного осуществленного жизненного содержания, которое не было бы в то же время событием или содержанием определенного возрастного момента. Конечно, мы всегда можем вынуть эти содержания из категории пережитости и рассматривать их под иной категорией, только предметной, поэтической, безвременной и т.д. Но поскольку они обладают значимостью как пережитые, они постольку подчинены окраске, отношениям между частью и целым, форме подвижности, что характеризует тот возрастной отрезок, с которым была связана их пережитость. Чрезвычайно трудно разложить то безусловное единство, в качестве которого они выступают в данной окраске, на элементы чистого содержания и на физиономию данной возрастной ступени, и поэтому сомнительно утверждать выживание одного и того же душевного состояния, цели, содержания сквозь изменяющиеся общи проявления разных жизненных эпох. Это затруднение глубоко проникает всякое историческое воспроизведение индивидуальной жизни, но наше фактическое усмотрение его преодолевает, правда, не с помощью какого-либо контролирующего метода, но с помощью некоего инстинкта, который как будто различает в самых различных и в себе целостных феноменах протекающей жизни нечто идентичное и постоянное. Эта возможность и позволяет нам говорить об известных свойствах и интенциях в жизни Гете, которые как в проявлениях его молодости, так и в столь отличных проявлениях его старости остались неизменными и именно этим ясно и отчетливо обнаруживают противоположные жизненные формации юности и старости – подобно тому, как устойчивая субстан-

ция распознается по смене ее преобразований, а эта смена распознается по ее устойчивости.

Исходя из этих предпосылок, я привожу еще один – последний – пример, характеризующий перестановки в пределах жизненных ступеней Гете. Я уже упоминал о той невероятной противоположности настроений, между которыми метался его юношеский темперамент:

Himmelhoch jauchzend,
Zum Tode betrübt*.

Это была формула его юности, согласно собственному признанию и свидетельству других. Конечно, это не были капризы слабости, которая перескакивает от одного внутреннего направления к другому, потому что ей не хватает силы остановиться на одном, и которая нуждается в непрерывной смене и в резких контрастах раздражения, чтобы почувствовать каждое из них в отдельности и жизнь вообще. Как раз наоборот – это была могучая витальность, динамический напор его существования, который вынужден был настолько раздвигать полюсы своих содержаний и столь неустанно бросаться от одного к другому, чтобы только найти простор для своих движений и чтобы вообще найти применение своим силам. Степень жизни как чистой силы, требующей своего разряда, была в юности настолько невероятно велика, что она могла отбушевать лишь в непрерывном перескакивании между наиболее далекими полюсами противоположных настроений, оказываясь, естественно, нередко беспомощной, противоречивой и глупой перед рассудочным содержанием того, что она схватывала. Однако тут нам делается снова понятным то чувство, которое Гете тогда так часто выражал, что, собственно говоря, любовь и ненависть, добро и зло, счастье и горе – одно и то же. Так оно в действительности и было для него, ибо все эти логически друг друга исключаящие ощущения как раз в своей противоречивости служили ему для того, чтобы доставить достаточно широкое русло целостно могучему потоку его жизненной функции.

Но вот эта чисто витальная определимость юности превратилась у Гете, как мне кажется, в его глубокой старости в своеобразную интеллектуальную определимость: в те бросающиеся в глаза

* Ликование до небес – смертельная печаль (нем.).

противоречия как логического, так и предметного свойства, в которых вращаются все его позднейшие изречения. Те функциональные полярности, между которыми колебалась его юность, тем самым проросли в сферу безвременно-теоретической содержательности, эмоциональная амплитуда жизненных качаний откристаллизовалась в дистанцию между взаимно исключающими теориями. Сам факт этих противоречий для него не тайна, и он пытается довольно обстоятельно найти им объективное оправдание в «Годах странствий», а когда обращают на них его внимание, он отвечает то, что мы уже цитировали, а именно: он не для того дожил до восьмидесяти лет, чтобы каждый день повторять одно и то же. Один из тех, кто много с ним общался, замечает с изумлением, что Гете нельзя было утвердить на определенной точке зрения на вещи и что он, едва успеешь одуматься, стоял уже на совершенно иной. Правда, он настолько осознавал в себе высшее, формальное, индивидуально-априорное единство своего мышления, что перед этим противоречия в относительно единичном (которое все же обладало достаточной степенью высшей всеобщности) даже не возникали; но, с другой стороны, противоречия эти должны были представляться ему, упорно удерживающему высшую позицию, адекватным выражением для отношений между человеком и миром. Поэтому же Гете в самом творчестве идей всегда доходит до самого радикального, до безусловной всеобщности, потому что всякие возражения и опровержения, которые могли ограничить его абсолютизм, должны были казаться ему в момент творчества чем-то отрицательным, против чего его природа, постоянно устремленная к положительному, и сопротивлялась. Однако между его оценкой положительного, делающейся с возрастом все более и более безусловной, и отверганием всего, что только критика, только возражения – с одной стороны, и безусловностью и обобщенностью во всех направлениях мысли, неминуемо приводивших к противоречивости его высказываний, – с другой, существует глубокая связь. Ценность и жизнь отнюдь не так устроены (Гете и это хорошо знал, хотя и абстрактно), чтобы быть управляемы единой мыслью, прямолинейно устремленной в бесконечность. И если он этого добивался, то не путем ограничения единичной, отдельной максимы, а путем сопоставления безграничной всеобщности одной со столь же безграничной всеобщностью другой, противоположной ей. Но сам тот факт, что духовность его принимала именно эту форму, есть высшее и наиболее всеобщее осуществление той великой эволюционной формулы, согласно которой все то, чем обладала его юность в качестве жизни, жизненного идеала, чувства, –

все перешло в состав его старости с тем, чтобы вместе с ней принять участие в построении объективного мира в форме теоретических, а также практических содержаний.

Хронологическая фиксация этого поворота есть задача биографическая, а потому для меня не столь существенная, тем более что у Гете – и это я уже не раз отмечал как одну из характернейших черт его облика – решающие мотивы подготавливаются задолго до того, как наступает эпоха их господства, после чего они отнюдь не отмирают, а постоянно звучат и напоминают о себе. Это, можно сказать, то средство, с помощью которого его природа осуществляла сквозь все невероятные свои превращения свою столь же невероятную непрерывность. То, что он в глубокой старости назвал «повторной половозрелостью», новое цветение юношеской продуктивности, не что иное, как особое насыщенное проявление этой категории, перенесенной из области содержательной в область функциональную: из возвращения содержаний ранних периодов к возвращению энергии и ритмов того времени, без сохранения которых, впрочем, и первые не могли бы вернуться. В этом смысле, собственно говоря, вся его жизнь протекает под знаком «повторной половозрелости», которая иногда лишь переходит из хронического состояния в острое. И в то же время она обладает аналогичной функцией и в другом измерении времени, для которого нет столь же меткого термина: это предвосхищение состояний и мыслей, которые по содержанию своему относятся лишь к последующим эпохам. Подобно тому, как сущность жизни вообще заключается в том, что настоящее ее содержит в себе и ее прошлое, и ее будущее в некоем механически невыразимом единстве, так и у него, прожившего наиболее чистую жизнь как таковую, момент настоящего простирался в прошлое и в будущее – определенная форма процесса и динамики этой жизни, форма, для которой пережиток собственно прошедшего и предвосхищение собственно будущего было лишь ее выражением, выявляемым в ее отдельных содержаниях, и которая, быть может, и являлась одной из основ его веры в бессмертие.

Правда, и в этой вере чрезвычайно характерно сказывается разбираемая здесь основная смена в направленностях его жизни. В знаменитом изречении своем, к которому я еще вернусь, Гете выводит наше «убеждение в бессмертии» из «понятия деятельности»: «Если я до конца своего неустанно действую, то природа обязана предоставить мне иную форму существования» и т.д. Но полустолетием раньше он писал: «Что в людях столько духовных задатков, которые они при жизни не могут развить и которые указуют на

лучшее будущее, на гармоническое существование, в этом, друг мой, мы с тобой сходимся». И в том, и в другом – тот же мотив: требование будущего с тем, чтобы настоящее могло в нем актуализировать то, что в нем самом хотя и заложено, но еще связано и не осуществлено. Но в юности это – «гармоническое существование», совершенствование *бытия*, в котором эмоционально «лучшее» будущее должно продолжить настоящее, в старости – это деятельность, действие, бытийная основа которого, так сказать, пропадает и которое уж больше не интересуется своими качественно-эмоциональными последствиями.

Точная хронология во многих случаях не только не нужна и не возможна, но и может прямо-таки повредить всякому рассмотрению личности, направленному лишь на духовный его состав и стремящемуся ухватить эту непрерывность, эту память и предвосхищаемость его жизни. С другой стороны, однако, было бы грубым непониманием считать, что тем самым отрицается огромное значение последовательности в основных стадиях его развития. Ведь для нас здесь как раз важно то, что Гете осуществлял идею своего бытия в органически изживаемой эволюционной последовательности и притом в такой чистоте, как, пожалуй, никто из великих людей: или вернее – идея его изначально не была понятием неподвижной, но была идеей *жизни*. Во временной последовательности его жизненных эпох, и не только его убеждений, выражается безвременный, только смысловой порядок. И потому для нас здесь существенно (не биографически, а для выяснения предметной структуры его духовности) подтвердить вышесказанное тем, что поворот этот, легкие намеки на который обозначались уже в первые веймарские годы, в общих чертах своих окончательно совершился после путешествия в Италию. Обычно отсюда выводится новая эпоха его жизни, и Италию рассматривают как решающую директиву всей остальной его жизни. Мне кажется это верным лишь в особом, строго говоря, лишь в отрицательном смысле.

Несмотря на все плодотворное этого путешествия, на новые перспективы и добытые материалы, оно было прежде всего *завершением* жизненной эпохи и лишь постольку началом новой. Италия была для него – как я это развил в своем месте – утолением некоей жажды, разрешением противоречий, ставших нестерпимыми, подтверждением его глубинного чувства жизни через созерцание этой природы и этого искусства. Но если взглянуть на его последующие поэтические и иные создания, за исключением возникших под непосредственным впечатлением, вроде «Римских элегий», то обнару-

живается чрезвычайно мало следов его итальянского пребывания, всего его несравненного своеобразия и красоты; даже уже «Венецианские эпиграммы» овеяны далеко не итальянским воздухом. Новая дифференцированная эпоха, направленная на познание и делание, правда, по времени очень определенно наступает после Италии, но внутренне она все же – эволюционная ступень, взращенная сравнительно независимыми от внешних переживаний органическими силами. Это относится к неслыханному счастью этой жизни, что первый большой ее период нашел себе столь совершенное и исчерпывающее завершение. И потому не опровержением, а лишь значительным доказательством данной концепции является то обстоятельство, что четверть столетия спустя Гете с глубоким потрясением сознается, что не пережил ни одного счастливого дня с тех пор, как отправился домой через Ponte Molle, – и все же, когда еще не прошло года после посещения Рима, он прерывает свое второе пребывание в Италии резким заявлением, что Италия уже для него ничто. «Пирамида его существования» достигла своей вершины в Риме, и дальнейшее построение происходило на новой, заложенной рядом базе. Молодой Гете умер в Риме, и понятно, что он сам себе казался выходцем с того света, когда вновь ступил на итальянскую почву. Это было бы немыслимым, если бы добытое им в Италии было преддверием к его новой жизни – но это был лишь исход старой. Пускай он получил там ряд плодотворных *содержаний*, действенных и в последующем его развитии, но по отношению к *процессу* его жизни Италия была лишь кульминационным пунктом его прежней жизненной интенции, раздраженной и достигшей высшего самоутверждения благодаря преградам и противоречиям последних веймарских лет, как я на это, впрочем, выше уже указывал. В том же направлении дальше жизнь идти не могла, она должна была свернуть на путь новых оформлений и могла отныне сделать это тем свободней и решительней, чем окончательней прежняя эпоха поднялась до этой гармонической кульминации, не могущей уже больше быть превзойденной во внутреннем и внешнем своем совершенстве. Гете пишет из Рима: «Я был бы счастлив, если бы имел кого-либо милого мне при себе, с кем я мог бы расти, которому я по пути мог бы сообщать мои растущие знания, ибо в конечном счете результат поглощает приятность становления, как вечером постоянный двор поглощает труды и радости дороги». Опять здесь повторяется формула его юности: преобладающая ценность процесса, личного становления, динамики развивающегося существования по сравнению со всяким чистым результатом, со всяким окончательным, готовым со-

держанием. Этот тон горячего, полного чувства, субъективистского идеализма отзывался в Риме навсегда.

Но если типичное счастье его судьбы сказалось в том, что в тот момент, когда направление и напряженность его юношеской эпохи требовали высшего разрешения и завершения, ему пришла навстречу Италия и оформила «идею» его молодости, то не меньшим счастьем, пришедшим вместе с этим завершением, были и те страдания, которые ожидали его по возвращении. Всем известны те разочарования, которые встретили его теперь в Веймаре, страстные его жалобы на холодный прием друзей, на полное отсутствие понимания его настоящего бытия и стремлений. Он приехал еще со всей полнотой и порывом юноши – и должен был отойти от захлопывающихся перед ним дверей. Без сомнения, именно тогда лопнула в нем одна струна, для которой уже не было места прикрепления, и все самое сердечное и подвижное, что он высказывал с тех пор, всегда имело тон известной сдержанности, предметности, даже рационализации. Однако, каких бы страданий ему ни стоило это испытание, судьба и через них снова явилась повивальной бабкой для новой эпохи, к которой устремлялась вся внутренняя динамика и идеальная необходимость его жизни. Эпоха эта, заменявшая идеал субъективного бытия идеалом объективного делания и познания, уже больше не могла доверять водительству и душевной подоснове чувства – не мог же он сохранить неизменным прежний, исполненный чувства безусловной преданности и самоотдачи тон своих отношений к людям. Поистине потрясающе развитие от страсбургского периода, о котором он говорит: «Я вообще был очень доверчив» и до признания старика: «Я все больше чувствую склонность скрывать все лучшее, что я сделал и могу сделать». Перипетии этой длинной драмы относятся ко времени его возвращения в Веймар – но и в этом судьба, хотя и суровыми руками, расчистила для него снаружи тот путь, который ему был назначен изнутри. Сам он сваливает на чисто внешнюю причинность то, что было тайной целесообразностью его судьбы, и говорит, намекая на страдания и помрачения после своего возвращения: «Слишком велико было лишение, к которому должны были привыкнуть внешние чувства: тут проснулся дух и постарался себя обезопасить». И за этим следует описание его научных работ. Хотя он в этом просмотрел или умолчал о самом, собственно говоря, главном: об эволюции своей собственной жизни, которая была нечто более положительное, чем просто «себя обезопасить», тем не менее и в его отношении к судьбе повторяется формула его отношения к миру вообще. Ибо так же, как ему было доста-

точно следовать своим внутренним инстинктам, чтобы находить в мире «ответные противоположности», как автономная мысль, так сказать, уже несла с собою собственные правильность и достоверность – так и судьба вступала в его реальное жизненное развитие для того, чтобы даровать подобные же «ответные противоположности» каждой органически-необходимо становящейся эпохе его жизни, т.е. каждую из них с помощью внешней необходимости, внешнего толчка, внешней данности направить так, как она сама и без того направилась бы изнутри. Италия и веймарские разочарования дали ему в руки средства завершить свою юношескую эпоху с теми чистотой и наглядностью, каких требовала лишенная всяких оглядок решительность его нового пути.

Но вот в эпоху гетевской старости на фоне всего предыдущего развития начинают возвышаться симптомы следующей, третьей, ступени. Тот духовный ряд, на смену которого она выступает, легче всего охарактеризовать с помощью тех значений, которые принимает понятие *формы* в общей совокупности всей этой эволюции. Мне уже не раз приходилось останавливаться на той огромной проблеме, в истории разрешения которой все существование и творчество Гете занимает столь индивидуальное место: как может оформиться бесконечное? Не только типично человеческое *томление* устремлено на преодоление всякой данной, определяющей границы: в страсти, в чувстве, в нравственном совершенствовании, в воле к наслаждению, в проявлении сил, в отношении к трансцендентному. Но и *фактически* мы ощущаем себя включенными и погруженными в некую бесконечность: вокруг нас – мировой процесс, уходящий по всем измерениям в безграничное и облекающий наше личное бытие таинственным образом и отнюдь без определенных границ; внутри нас – жизненный процесс, вливающийся в наше «я» через бесконечное множество органов, мгновенными носителями которого мы являемся и поток которого, устремленный в бесконечность, протекает через нашу жизнь. Эта двойная бесконечность, бесконечность томления и бесконечность действительности, находит себе двояко оформленное противоположение. При всей нашей вплетенности в бесконечные ряды, при всей расплывчатости наших границ по отношению к непрерывности этих рядов мы все же индивидуумы, т.е. мы ощущаем, что эта непрочная периферия нашего существа все же сдерживается устойчивым, недвусмысленным средоточием, послушным в своих сменах лишь самому себе; из всего бесконечного и флуктуирующего материала бытия образуется наше «я» как единая и если не как субстанциональная и пластическая, то все же как

функциональная и характерологическая форма. Но потребность наша устремляется еще далее, в поисках еще более прочных, недвусмысленных, наглядных форм вещей, мыслей, бытийных содержания вообще. Мы к ним тянемся как к спасению от растворения бытия в этих уходящих все далее и далее бесконечностях, как к опорным точкам для нашего внешнего и внутреннего взора, для утомляемости наших восприятий и наших деятельностей.

Обе эти категории действительности, с одной стороны, и идеалы, с другой, находятся в постоянной борьбе. Ибо всякая форма означает нечто конечное, завершенное, ограниченное по отношению ко всему остальному, поэтому сила и страстность жизни постоянно выходят за пределы ее оформлений, стирают проведенные ею границы, перекидывают нас через них как через предварительные и относительные во внешнюю или во внутреннюю бесконечность, в безграничность, т.е. в бесформенное. То, как мы, несмотря на это логическое противоречие, все же переводим приданое бесконечного в необходимые для нас оформленности нас самих и нашего мира и притом все же можем сохранить богатство и мощь этой бесконечности; и как мы, с другой стороны, можем провозглашать форму в ее покое и строгости, не делая из нее нечто негибкое, узкое и только конечное, — такова, по-видимому, одна из формулировок глубочайшей проблемы жизни вообще. Каждое произведение искусства, выбирающее в себя всю и дальше текущую жизненную интенсивность своего создателя, каждая догма сколько-нибудь углубленной религии, каждая нравственная норма, дарующая нашим практическим силам наиболее всеобъемлющую и высшую цель, каждое подлинно философское основное понятие есть определенный способ вместить бесконечность мира и жизни в единую форму, так или иначе разрешенное противоречие между вечной текучестью и неисчерпаемостью бытия, с одной стороны, и его устойчивостью, наглядностью, конечностью, оформленностью — с другой.

Гетевская юность — основной своей интенцией — ставит акцент на текучую бесконечность жизни, а благодаря этому нередко является бесформенной, допуская даже, что его самообладание, сдержанность, наглядность изначально были в нем достаточно сильны, чтобы не доводить его до полной гегемонии неформенного бытия, как это случилось с представителями «Бури и натиска». Но беспокойные колебания его жизни, его собственная характеристика этой эпохи как эпохи «томления», стихотворения типа «Песня странника в бурю», страсть к Шекспиру, стиль писем к Кестнерам и к Августе фон Штольберг, неприятие всякого схематизма и узкой традиции —

все это показывает, насколько ритм его внутренней жизни был непрерывным претупанием границ, разрушением форм, самоотдачей жизни, ощущаемой как бесконечность. В середине первого веймарского десятилетия появляется первая тень границы, падающая на эту внутреннюю бесконечность: «Ах, Лотта, — пишет он, — что может человек. И что мог бы человек». И если он за несколько месяцев до этого писал, что он «все еще видит перед собой карьеру в невозможном», то это не без известного оттенка удивления. Тот, кто живет только из субъективно действительного, как юноша, тот легко попадает в объективно невозможное. От субъекта, от себя нет границ в объективном, объект чувствует себя, собственно говоря, всемогущим и лишь случайно ограничиваемым. И если впоследствии его глубокая старость как результат многолетнего углубления в объективное ограничивает жизненную интенцию, от метафизического вплоть до внешне практического, «возможным», то приведенные здесь выражения, в которых невозможно бесконечное уже отошло в своего рода *идеальную* действительность, являются словно прелюдиями его старческой концепции.

Если, как мы условились, бесконечное есть по преимуществу неоформленное, безобразное, то следующий период, стоящий под знаком классики, прежде всего переместил акцент на форму; и это уже в Италии, правда, еще не настолько, чтобы был замечен какой бы то ни было перевес последней или враждебность обоих принципов: для этого еще слишком силен преобладающий все границы жизненный поток, питавший его юность. Путешествие Гете в Италию есть одно из предельных совершенных достижений человечества, так как оно изображает момент уравнивания или объединения этой великой антиномии: эмоциональная бесконечность индивидуальной жизни, не сознающая своих границ, отлилась в формы, в наглядные и поэтические прочные пластические образы, в устойчивые и замкнутые максимы; и жизнь стала, если только допустимо это парадоксальное выражение, не менее бесконечной, оттого что она вместилась в формах, т.е. в конечном, а формы не стали более зыбкими, менее пластическими, менее верными специфической ценности формы как таковой оттого, что они вобрали в себя этот поток жизни, всегда бивший через край. С этой точки зрения итальянское пребывание Гете есть новый зенит его жизни. «Ифигения», быть может, наиболее совершенное выражение этого. Здесь, по крайней мере в двух главных образах, дана вся безграничная полнота жизни, чувства, страсти; и все же она отливается в красоту и замкнутость внутренней и внешней формы, но не теряясь в ней, настолько, что

глубокое витальное противоборство обеих стихий, в котором здесь столкнулись молодость и старость Гете, звучит в некоей само собой разумеющейся гармонии. «Тассо» же во многих отношениях есть уже ступень, ведущая от этой точки равновесия к преобладанию формы. Правда, в самом Тассо жизнь еще проявляется во всей своей бесконечности, в самом по себе бесформенном напоре своей динамики. Но мир уже не представляет ей никаких форм, в которые она могла бы облечь себя, на которых она могла бы успокоиться. Тассо *противостоит* прочно оформленному миру, выражается ли эта оформленность в дворцовом законе, в негибкой стройности характера Антонио или в том «подобающем», которое для принцессы есть единственно дозволенное. В действительности сам Тассо — лишь «волна, гонимая бурей», и должен разбиться о непреступные твердыни форм. Уже самое художественно-стилистическое выражение это символизирует; что делать ему, в речах которого бушует безмерная и бесконечная страсть, со всеми этими людьми, непрерывно выражающимися отточенными сентенциями. Правда, и в «Ифигении» уже немало острой диалектики логического словопрения; но противоположности еще спаяны сердечной теплотой, которая разлита по всему произведению и сосредоточивается в главных героях; чувство пребывает еще в состоянии равновесия и единства с практико-этическими и сентенциозными элементами, в то время как в «Тассо» между ними уже образовался провал. Великий кризис гетевской жизни здесь снова поставил враждующие принципы лицом к лицу, но беспомощность чистой жизненной интенсивности, выливающейся за все границы в расплывчатость своих бесформенных эмоций, — решена: победа осталась за практически-нормативным, как оно представлено Антонио, и за рассудительностью, как оно преобладает в сентенциозной природе остальных персонажей, и в конце концов сам Тассо признает справедливость этой победы. И все-таки это была еще борьба, юношеская жизненная интенция (как раз *молодость* Тассо постоянно подчеркивается) еще не утратила всей своей силы и своих прав, хотя и начала уступать другому большему жизненному принципу.

Но в «Незаконной дочери» победа формы уже изначально предопределена, рассматривать ли содержание пьесы с субъективной или с объективной стороны. Не то чтобы здесь был недостаток внутренней жизни, как это часто несправедливо в ней порицалось, но жизнь уже больше не живет своим автономным ритмом, как чувство, которому в счастливой гармонии отвечают формы возможного существования, как в «Ифигении», или которое мощно, хотя и бес-

помощно, их омывает, как в «Тассо». Жизнь уже не хочет ничего иного, как отливаться в прочные социальные устои, и весь вопрос лишь в том, в какие именно. Люди уже больше не окружены бесконечностью (как это чудесно намечено в глубоко религиозном существе Ифигении, постоянно направленном к божественному, и в характере Тассо, по природе своей обреченном на вечную неудовлетворенность), а потому глубокие противоположности бесконечности и формы уже не могут праздновать непостижимого счастья своего примирения и обнаруживать всей мощи своих столкновений. Трагедия заключается лишь в том, что та жизненная форма, которая возложена на героиню объективными, так сказать, историческими силами судьбы, противоположна той форме, к которой она стремится, но которая нисколько не менее объективна и исторически оформлена. И самая художественная форма обнаруживает тот же поворот: в то время как в «Ифигении» и в «Тассо» еще звучат лирические ноты субъективной непосредственности, «Незаконная дочь» гораздо более картинно-изобразительна, на место красочности, которая сама по себе всегда обладает некоей неопределенностью границ, поскольку она чиста, интенсивна, появился линейный стиль. Очевидно, что этот антагонизм бесконечности и формы есть не что иное, как абстрактное выражение для того эволюционного хода, в котором жизненный акцент переместился с чувства на познание и действие.

Ибо чувство как таковое не поддается принципу формы, а скорее подчиняется принципу интенсивности и цвета, оно обладает, так сказать, имманентной ему безмерностью, которая получает свою границу, быть может, лишь в отказе внутренней силы или со стороны препятствия извне. Всякое же познание и всякое действие изначально основаны на формах, на чеканке и прочности, которые даны, если не всегда как действительное осуществление, то, во всяком случае, как смысл этих энергий. Гете встретился с классикой как образцом всякой формы в тот момент, когда он во что бы то ни стало должен был найти себе форму для жизни и созерцания. Неудивительно, если он, опьяненный этим открытием, не заметил, что есть содержания, которые не поддаются этому стилю. Но духовно-историческим последствием этого заблуждения Гете явилось то, что многим из нас еще теперь представляется, будто все, что не укладывается в классический стиль, собственно говоря, вообще лишено формы.

Гетевское преклонение перед «формой» выступает с годами все определенной и определенной, доходя до формализма. Он все более

и более, как бы минуя индивидуумов, интересуется их связями, которые, с одной стороны, суть лишь оформленности из материала людей и их интересов, а с другой – предписывают единичному иначе недостижимую форму, отграничивая его от остальных и отводя ему определенное место. Все выше и выше оценивает он «целесообразность», а именно как формальную структуру практического мира, ибо он часто даже не указывает, *какой именно* цели должно служить действие, протекающее в данной форме. Все более и более безусловно необходимым кажется ему «порядок», настолько, что он даже провозглашает, что скорее потерпит несправедливость, чем беспорядок. Отныне сама природа обнаруживает – что для него разумеется само собой – параллельные свойства:

Wenn ihr Bäume pflanzt, so sei's in Reihen,
Denn sie lässt geordnetes gedeihen*.

То, что в позднейших его политических и социальных изречениях столь резко консервативно, даже реакционно, ничего не имеет общего с классовым эгоизмом, но основывается, с одной стороны, на тенденции дать место всему *позитивному* жизни. Во всем революционном, анархическом, слишком поспешном он видел задержки, негативности, расход сил, направленный только на разрушение. Порядок казался ему необходимым как условие *позитивных* жизненных достижений. Ибо – и это с другой стороны – он в этих высказываниях распространяет и на человеческие отношения космический принцип порядка и формальной слаженности. Поскольку это представлялось ему осуществимым лишь путем строго иерархической и аристократизирующей техники, постольку это может быть оспариваемо и обусловлено его эпохой, но все же это не касается последних, природных мотивов. Так, отныне полемика его направлена и против чисто духовной неформальности и беспорядочности по отношению как к прошлому (также и собственному), так и к настоящему; хаотичное отныне для него враг по преимуществу. Шестидесяти лет он видит «главную болезнь» века Руссо в том, что «государство и нравы, искусство и талант должны были смешиваться в одну кашу с неким безымянным существом, которое, однако, (!) называли природой». Но он отлично сознает значение этой эпохи для самого себя, ибо продолжает: «Разве я не был охвачен этой эпиде-

* Если сажаете деревья, то да будет это рядами, ибо она (природа) дарует преуспевание всему упорядоченному (нем.).

мией, и разве она не оказалась благотворной причиной развития моего существа, которое я теперь не могу помыслить иным». И приблизительно в то же время Гете следующим образом отзывается о фантастике, господствующей в духовной жизни: «Хотят объять все и от этого все время теряются в элементарном, сохраняя, однако, бесконечные красоты в единичном (недостает, таким образом, оформления целого). Нам, старым людям, — хоть с ума сходить, когда приходится смотреть, как вокруг нас мир гниет и возвращается к элементам, с тем чтобы из этого, бог знает когда, возникло нечто новое».

Эта этически-витальная оценка формы находится, по-видимому, в глубокой связи с тем типичным для его старости перевесом художественной формы над художественным содержанием, который был рассмотрен выше, настолько сильным, что значительность предмета казалась ему даже препятствием для совершенства художественного произведения. Самоценность предмета, так сказать, перехватывает за те границы, которые наложены на него художественным оформлением: по собственной своей значимости предметы включены в сплошные, бесконечные связи реального мира, искусство их изолирует, вставляет их в обрамленную картину и оформляет их, сообщая им границы, которых лишено их природное бытие и его ценностная сфера. Таким образом, чистота его позднейшего артистизма имеет свои корни в метафизике периода его старости.

И в этом опять-таки обнаруживает он себя, так сказать, типичным человеком, с тою лишь разницей, что подобные метаморфозы, обычно идущие рука об руку с понижением сил, являются в нем чем-то положительным, стадиями его развития, проистекающими не из ущербности, но из органической эволюции энергии, лишь изменяющей свои способы выражения. Вообще говоря, молодость мало заботится о формах, потому что ей кажется, что она одним своим запасом сил может соответствовать всякой встречной ситуации или требованию; старость ищет чеканных, исторически или идеально предустановленных форм, потому что они освобождают от необходимости все нового и нового приложения сил, сомнительных попыток, абсолютно личной ответственности. Для Гете же это лишь новое принципиальное оформление, в котором выступает его мощь приблизительно так же, как скромность и смирение, которые у бесчисленного множества людей проистекают от их собственной слабости и неустойчивости, для истинно же религиозного человека являются как раз выявлением его высших центральных сил. Это распределение категориальных акцентов на бесконечность и на форму в молодости и в старости основывается, кроме всего прочего, просто и

на различии тех отношений, в которых находятся единичные проявления жизни в той или иной ее стадии к общему ее наличию. Чтобы молодость ни переживала – с точки зрения той полноты будущего, которую она еще имеет перед собой, – мера ее вообще не поддается никакому учету, жизнь настолько необозрима, что значение единичного достижения или опыта является, собственно говоря, *quantité négligeable**, подобно тому, как всякая конечная величина, как бы она ни была велика, приближается к нулю, будучи сопоставлена с бесконечностью. Но так как старость имеет перед собой замкнутый горизонт и полагает границу жизни с приблизительной точностью – знаменатель дроби (числителем которой является единичное переживание, подлежащее в своей значимости фиксации) делается величиной конечной, а вместе с ним и вся дробь, и само переживание. Радость и страдание, достижение и неудача – суть отгнанные определенные, учитываемые части жизненного целого; этим мы окончательно оставили за собою огромное число величин, совершенно пропадающих как неподдающиеся учету, в той бесконечности, которая разворачивается перед юношей. Достаточно указать на эти различные отношения между единичностями и целым жизни, чтобы тотчас же стало очевидным, что к ним могут быть сведены и функциональная бесконечность как жизненный принцип юности и прочная, ищущая упорядоченности оформленность старости. Но именно тем самым становится столь же очевидным, что это *может* быть не более чем перемена ликов жизни, основанная на перемене не в запасе силы, а в точке зрения на этот запас.

И все же, *может быть*, в этом же следует искать объяснения для одной своеобразной отрицательной черты в общем облике Гете.

На этих страницах я с достаточной настойчивостью указывал на глубокую, само собою разумеющуюся гармонию между его природным, действующим от *terminus a quo*, призывом к созданию, оформлению, действию и ценностными нормами для созданного и добытого как на всеобъемлющую формулу его творчества, на то, что ему более, чем кому-либо, достаточно было следовать лишь своим непосредственным импульсам, действовать согласно своей природе, чтобы в результате создавалось нечто соразмерное теоретической, поэтической, нравственной норме. То, что он даже самое свое трудное и совершенное создавал, согласно собственному выражению, «играя» и как «любитель», безусловно, остается в силе для того Ге-

* Величина, которой можно пренебречь (фр.).

те, которого мы ищем, для «идеи Гете». Однако вывод из этой гармонии между субъективными проявлениями жизни и объективностью вещей и норм: будто все сотворенное им объективно, совершенно – фактами отнюдь не подтверждается. Мало того: в совокупности созданий ни одного из великих творцов мы не можем указать столько посредственного, столько теоретически и художественно неудачного, непостижимо неудачного.

Изобразительные художники высшего разряда с самого же начала должны быть исключены из сравнения, так как у них по самому своеобразию их искусства в одном движении их руки сосредоточивается столько от их гениальности, что здесь абсолютно бесценное и «богом оставленное» исключено, так сказать, а priori, во всяком случае, *может* встретиться лишь очень редко. Но хотя Данте и Шекспир, Бах и Бетховен отнюдь не достигают каждым своим созданием и каждой частью создания высоты тех достижений, которые определяют их художественный разряд вообще, тем не менее число недостигающих этого совершенства произведений даже приблизительно не может равняться числу таковых у Гете. Та масса не-поэзии и банальных приблизительноностей, которые заключены хотя бы в его театральных речах, стихотворениях, посвященных отдельным лицам, революционных драмах, относится к наиболее поразительным случаям всей истории духа. Конечно, высота, занимаемая им как единым и целостным образом, от этого не страдает, потому что она у художника определяется не средним пропорциональным его достижений, но, при некоторых само собою понятных оговорках, исключительно высотой его *высших* созданий; все, что оказывается значительно ниже таковых, в этом смысле совершенно безразлично, как если бы оно никогда и не было создано (разве только поскольку оно действует как «дурной пример»). Все же эти явления ценностных выпадений у Гете остаются загадкой, для которой я не нахожу достаточно удовлетворительного решения. Та точка зрения, с которой я рассматривал это явление в начале данной книги, отводит этим отрицательным ценностям возможное место как факта его жизни вообще, но ведь Гете не только проживал субъективный жизненный процесс, который мог протекать через такого рода провалы, но и противостоял, одновременно или, по крайней мере, потом, созданиям этого процесса как судья; а отсутствие и *этой* задержки, с помощью которой человек ставит себя словно над своей жизнью, недостаточно удовлетворительно объясняется колебаниями этой жизни. Можно было бы в крайнем случае думать о своего рода суверенной небрежности, которая на любой повод чем-нибудь да

откликается, только чтобы от него отделаться, пожалуй, с некоторой иронией по отношению к публике и к самому себе.

Однако подобное объяснение в том или ином случае, может быть, и подходит, но то, что оно остается в силе для всего круга такого рода продуктов, исключается необыкновенным числом таких. Зато мы, может быть, имеем некоторое указание в повышенной оценке формы как таковой, тем более что все эти своеобразно пустые, легковесные произведения относятся к периоду его старости, в то время как одновременные значительные проявления его творчества никак не допускают объяснения исключительно старческой слабостью. Он обладал, в конце концов, столь сильной потребностью вообще оформлять субъективную жизнь и объективные бытийные содержания, каждое из них включать в определенную связь эстетически-формального и теоретически-всеобщего свойства, давать образ даже минимальнейшему, что благодаря этому сверхформальное значение содержаний от него подчас и ускользало. Вспомним при этом всецело сюда же относящуюся, саму по себе не менее загадочную, неслыханную его терпимость, которую он обнаруживал в старости к совершенно посредственной литературе. Один великий современный французский поэт как-то выразился о посредственных стихотворениях: «Писать стихи – это всегда очень хорошо», и причем отнюдь не иронически. На самом деле это интерес, которым часто обладает творческий человек к оформлению мировой материи согласно собственным творческим формам только как формам и который не легко понятен только воспринимающему.

С другой стороны, мне кажется чрезвычайно показательным то, что интерес Гете к художественному и духовному оформлению приводит, как раз наоборот, к нетерпимости, как только он чувствует другую, противоположную витальную идею, которую он оставил за собой в своем развитии по направлению к форме и порядку, а именно: принцип и интенцию бесконечного. Она наличествует в самых различных, открытых и более скрытых модификациях как в Жан Поле, так и в Клейсте, и в Гельдерлине. Пускай безмерное, гранесокрушающее в одном заметно на поверхности, в другом – лишь интимнейшая жизненная устремленность – безразлично: с точки зрения позиции гетевской старости по сущности своей все три оказывались на стороне бесконечного, и как раз значительность их должна была еще обострить неприязнь Гете, в то время как содержательная незначительность всевозможных мелких писателей как раз особенно ярко подчеркивала, так сказать, формальную сторону духовного оформления жизни. Именно та терпимость, которая была у

Гете по отношению к ним, была у него и по отношению к самому себе. Он довольствовался тем, что каждым из этих бесчисленных написанных на случай продуктов он всякий раз вырывал момент из жизни, текущей в бесконечность и растворяющейся в этой бесконечности все определенные грани оформленных содержаний. Конечно, можно в этом видеть гипертрофию оформляющего инстинкта, ибо все же остается сомнительным, имеет ли форма иной окончательный смысл, чем совершенство той жизненной субстанции, которая в конечном счете ведь все же бесконечна. Предметное разрешение этого вопроса не входит в нашу задачу. Но подобно тому, как Гете охотнее сносил несправедливость, чем беспорядок – в то время как опять-таки вполне правомерен вопрос, не является ли справедливость конечной целью всякого порядка, – так он после известного возраста предпочитал, как это ни парадоксально, написать незначительное стихотворение, чем не писать никакого, если только жизненный момент поддавался подобному оформлению. И не исключена возможность, что и то упорство, с которым он непрерывно настаивает на необходимости делания и деятельности, не всегда указывая при этом конечную ценность и содержательный смысл такого делания, объясняется тем же стремлением к ограничивающей, так или иначе упорядочивающей, оформляющей обработке бесконечной мировой материи.

И вот я наконец дохожу до той точки, которая уже намечалась с разных сторон и к которой должно было привести рассмотрение периодов развития Гете под категорией формы. Наряду с господством этой категории в глубокой старости его обозначаются следы дальнейшей стадии его духовного развития, которая, хотя и осталась фрагментарной, все же может быть обозначена лишь как прорыв, как преодоление принципа формы. Решающим симптомом являются прежде всего насилия над традиционным строем речи, особенно во второй части «Фауста». Сюда уже относятся такие стяжения слов, как: *Glanzgewimmel*, *Lebestrahlen*, *Pappelzitterzweige*, *Gemeindrang*. Еще решительнее в случаях асиндетического сопоставления – как бы брошенных отдельных выражений вроде:

Worte die wahren.
Ather im klaren,
ewigen Scharen,
überall Tag*.

* Слова истинные – эфире в светлом – вечным сонмам – всюду день (нем.).

И еще шире: в хаосе классической «Вальпургиевой ночи», не поддающемся логической организации. Во всем этом сказываются специфические черты *искусства старости*, в котором многие из величайших художников достигают несравненной в пределах их творчества ступени выразительности: Микеланджело – главным образом в *Pietà Rondanini* и поздних стихах, Франц Хальс – в «Регентшах сиротского дома», даже Тициан – в старческих своих произведениях, ярче всего Рембрандт – в поздних офортах и портретах, Бетховен – в последних сонатах (особенно в обеих виолончельных) и квартетах – кончая «Парсифалем» и «Когда мы мертвые пробуждаемся». Я пытаюсь найти понятийное выражение для того общего, что ощущается во всех этих явлениях. В этом старческом стиле охотно усматривают импрессионизм, будто старики утратили силу оформить и связать единое целое и будто ее хватало лишь для кульминации отдельных моментов, которые все же оставались субъективными; так, как если бы они не достигли формы, обстоящей в себе, которая может быть осуществлена лишь в непрерывной, взаимодействующей связности отдельных импульсов, идей, прозрений. Такое толкование, на мой взгляд, чрезвычайно поверхностно. Самый факт, конечно, неоспорим: во всех подобных созданиях ощущается субъективизм, прорывающийся в могучих волнах, и ломка синтетически целостных форм. Весь вопрос в том, в каком смысле здесь следует понимать форму и в каком – субъект. Во-первых, те формы, которыми пренебрегает искусство старости, суть исторически унаследованные формы. Старческое искусство великих художников совершенно равнодушно к тому, какие живописные средства, какие музыкальный синтаксис и гармония, какое отношение между поэтическим выражением и выражаемым содержанием, какая грамматическая структура и какая логическая связь обычно признаются за нормативные. Но несомненно то, что оно идет еще дальше и проявляет известную беззаботность не только по отношению к формальным императивам, данным в историческом развитии, но и по отношению к принципу формы вообще, мало того – даже, пожалуй, несет в себе отрицание и вражду к этому принципу. То, к чему оно в глубине стремится, ускользает не только от той или иной формы, но, может быть, и от возможности быть выраженным, так сказать, в форме *формы*.

Но ведь и форма, поскольку дело идет о духовно воспринимаемом, о духовно оформляемом – всегда принцип объективности, и в этом заключается ее метафизическое значение как в этике, так и в

искусстве. Когда мы какому-нибудь содержанию приписываем или сообщаем форму, она обладает, помимо данного своего осуществления, идеальным, по крайней мере безвременным, предсуществованием; когда она «творится», творец следует чему-то предначертанному во внутреннем созерцании, во внутренней данности – как уже в греческом метафизическом мифе творец *смотрел* на вечные идеи или формы, создавая вещи по образу их и подобию. Каждый кусок бытия, каждое содержание, не исключая душевного события как реального, – единственно; именно оно не может существовать дважды, оно – безусловно лишь оно само в данном месте пространства и времени, и в этом смысле каждому реальному содержанию может быть приписана метафизическая субъективность: он не может выйти из этого бытия для себя, заключенного в свои границы. Материя бытия по смыслу своему – бесформенное и поэтому *indefinitum* и *infiniteum** может быть в целом своем и в каждой части, безусловно, лишь однажды; форма же – наоборот: ограниченное и ограничивающее может реализоваться бесчисленное множество раз. Потому-то оно и есть объективное, что оно нечто большее каждого своего осуществления, хотя бы оно и выступило лишь в данном осуществлении в первый и последний раз, ибо для него, в идеальном его обстоянии, безразлично, осуществляется ли оно в том или ином, в одном или в тысяче кусков материи. В этом заключается объективность формы; это делает каждое конкретное существование по сравнению с ней случайным, основанным лишь на самом себе, субъективным; и такое существование лишь постольку становится объективным, поскольку на нем ощущаются следы формы. Чем более наше делание, наше мышление, наше творчество вырываются из данной непосредственности только материального с тем, чтобы проникнуться формой, тем объективней она обстоит, тем более она оказывается причастной той идеальной свободе принципа формы от всей субъективности однажды протекшего бытия. Вот почему искусство старости, в чьем великольном неприятии исторически унаследованных форм скрывается отрицание принципа формы вообще, представляется только субъективным.

Но, может быть, здесь ставится не более и не менее, а вопрос о преодолении всего этого противоположения, быть может, выступающий здесь *субъект* – уже отнюдь не случайный, отъединенный, подлежащий освобождению через форму субъект, как это происхо-

* Неопределенное... бесконечное (лат.).

дит в молодости, когда субъективная бесформенность нуждается во включении в исторически или идеально предсуществующую форму, чтобы развиваться по направлению к объективному. Но в старости большой созидатель человек — я, конечно, имею в виду лишь чистый принцип и идеал — несет форму в себе и для себя, форму, *которая отныне есть безусловно только его собственная форма*; с безразличием отвернувшись от всего того, чем внутренне и внешне обременяют нас временные и пространственные определмости, его субъект, так сказать, сбросил свою субъективность — это и есть «постепенное выхождение из явления», однажды уже приведенное гетевское определение старости. Человек уже более не нуждается в объемлющей раме, чтобы на ней ткать единичные свои проявления и действия, потому что каждое из них непосредственно отображает весь жизненный объем, который в этом человеке действителен и возможен. Это, таким образом, прямая противоположность импрессионизму, который любое переживание, любое отношение между субъектом и тем, что в том или ином смысле вне его, выявляет односторонне лишь от лица самого субъекта, в то время как здесь дана та степень абсолютной углубленности, при которой субъект становится чистым, объективно духовным бытием настолько, что для него уже больше не существует, так сказать, ничего внешнего.

Но поскольку и старый человек тоже живет в мире, поскольку и его могут коснуться единичности и внешности этого мира, раз он в качестве художника в конце концов ведь всегда говорит о нем и о вещах в нем, то понятно, что речь его и все его духовное бытие становится символичным, т.е. что он уж больше не желает схватывать и называть вещи в их непосредственности и самобытности, но лишь постольку, поскольку биения пульса его внутренней одинокой, самой с собой живущей, являющейся самой для себя миром жизни могут явиться знаками этих вещей, или наоборот. Гете говорил однажды в глубокой старости — я уже приводил это высказывание в своем месте — об эквивалентности самых различных жизненных содержаний и обосновывал это тем, что он «свою деятельность и свои достижения всегда рассматривал лишь символически». Но в этом сказывается его, с годами все возрастающая, подчас дорогою ценою проводившаяся воля к единству жизни. Ведь, может быть, такое символическое истолкование жизненных содержаний есть вообще единственное средство представить себе жизнь до известной степени как единство. Наша «деятельность и наши достижения» как цели и как ценности, как случайное или необходимое, как удача или неу-

дача суть нечто настолько бесконечно раздробленное, бессвязное, самопротиворечивое, что жизнь, рассматриваемая с точки зрения непосредственных ее содержаний, представляется нам смутным, безнадежным многообразием; только в том случае, когда мы решимся видеть в каждом единичном делании лишь подобие, а в нашем практическом существовании, каким оно нам эмпирически дано, — лишь символ более глубокой, подлинно действенной реальности, открывается возможность усмотреть некоторое единство, усмотреть тот скрытый единый корень жизни, который отпускает из себя все эти центробежные единичные проявления.

Но тем самым вскрывается и мистический характер этой старческой символики. Гете однажды, с явным намеком на самого себя, обозначил «квиетизм» и «мистику» как существенные черты старческого возраста. Под мистикой он, несомненно, разумел лишь то, что я назвал символикой; ведь как раз *Chorus mysticus** и возвещает символичность всего мира как данности:

Alles Vergängliche
Ist nur ein Gleichnis**.

Гете этими двумя терминами недвусмысленно охарактеризовал эпоху старости — именно в том, в чем некоторые элементы ее выделялись из прежних форм его существования. «Квиетизм» этот — не что иное, как «выхождение из явления», бытийное пребывание субъекта в самом себе, субъекта в совершенно ином, уже не относительном смысле, когда он был еще противопоставлен объекту. Он теперь сам все то, что он мог вмещать и знать о мире, и потому находится к так называемому миру лишь в отношении «символичности». Таким образом, отпадает всякая противоположность между такого рода субъектом и формой. Ибо объективация, которая прежде даровала субъекту форму, так или иначе вне его предсуществующую, хотя и заключенную в собственных его творениях, отныне включена как его достояние в непосредственность жизни и самопроявления субъекта, освободившегося от самого себя и вернувшегося к самому себе. Говорить здесь о «собственной» форме, обнаруживаемой совершенным бытием и искусством старости, — почти что излишне. Согласно своей чистой, хотя эмпирически, очевидно, ни-

* Мистический хор (лат.).

** Все преходящее лишь подобие (нем.).

когда до конца не реализованной идее и интенции, жизнь эта вообще больше не имеет «формы», которую можно было бы отделить от материала ее субъективности: самый принцип формы теряет свою силу перед абсолютно объективной самобытностью такого субъекта.

В этом смысле можно утверждать, что все бесформенности, весь распад синтеза в гетевской глубокой старости – признаки того, что основное, великое устремление его жизни: объективация субъекта, оказалась под конец его жизни если не в новой, то *перед* новой таинственно-абсолютной ступенью совершенства.

Если мы этим коснулись глубочайшего нерва последнего периода жизни Гете, поскольку он отличается от предыдущих – хотя он лишь вплетается в дальнейшее их развитие отдельными проблемами и намеками, – то мы тем самым стоим перед новым аспектом всей тотальности этой жизни. Не раз высказывалась мысль, что и научные теории Гете, так же как и все его понимание жизни – причем и то, и другое как в значительном и великом, так и в сомнительном и бесплодном, – всецело определялось художественной стороной его натуры. Он говорит в позднем обзоре: «Я, собственно говоря, рожден для эстетического». Характер его природопочитания, убежденность в видимом присутствии идеи в явлении, «наглядность» его мышления, значение «формы» в его картине мира, его страсть к гармонии и закругленности как теоретического, так и практического бытия – все это в совокупности и взаимодействии своем не что иное, как определимость душевного бытия через *a priori* художественности: то, что он художник, – прафеномен всех его жизненных феноменов. Однако он сам намекал на то, что за прафеноменами, за пределами доступного нашему исследованию, все же стоит нечто самое последнее, которое недоступно взору и обозначению. Таким образом, артистический фундамент и функциональный закон его существования имеют за собой нечто еще более глубокое, некую неизреченную сущность, которая несет и объемлет и само его эстетически определяемое явление. Конечно, это не только его привилегия, но именно в этом слое обитает последняя реальность всякого человеческого существования. Все дело в том, что этот слой у Гете особенно ощутим именно потому, что единичности, что первичные феномены его существа уже объединены в некое единство, в наглядном их несущем и пропитывающем прафеномене художественного и притом в такой степени, как мало у кого. Он обладал – несмотря или именно благодаря как одновременным, так и последовательно эволюционным антиномичностям своего существа – такой степенью единства уже в

пределах эмпирического, какую мы должны еще отыскивать в темном представлении некоего ноуменального абсолюта внутри нас. Благодаря этому в нем то, что вообще эмпирично и выразимо, отделяется от всего остального, что должно остаться тайной, гораздо чаще и определенной, чем там, где непосредственные единичности как будто прямо конвергируют в эту тайну.

Весь объем его существования, даже поскольку оно кажется лишь выражением прафеномена художественного, был бы немислим, если бы само это художественное не было излучением или орудием высшего, более всеобщего или, если угодно, более личного. Оставаясь в более эмпирическом и психологическом слое, можно было бы выразить это в том смысле, что художник не достигает *чисто как художник же* некоей последней ступени, если он в то же время не есть нечто большее, чем только художник. Конечно, мы находимся на совершенно правильном пути в углублении образа Гете, когда все проявления его жизни, даже интеллектуальные, этические, чисто личные, сводим к общему знаменателю художественного — однакo последняя инстанция этим еще не достигнута. Правда, фиксировать ее в понятиях нельзя, а можно лишь представить себе ее во внутреннем, эмоционально окрашенном созерцании. И не только из-за той трансцендентальной глубины, в которой обитает это последнее ядро личности не у одного Гете, но и у всех людей вообще, но потому, что у него, этого наименее специализированного из людей, более, чем у кого-либо другого, это ядро в своей окраске не поддается никакому точному определению, которое неминуемо оказалось бы слишком односторонним и исключительным.

Мы ощущаем в нем яснее, чем в каком-либо ином историческом образе, ту своеобразную, мало выясненную категорию, которая определяет для нас всякого живущего, лишь только мы его до известной степени узнаем; всеобщее его личности, которое, однако, не выделимо как нечто абстрактное из единичных его черт и проявлений, но есть некое единство, доступное лишь непосредственному душевному знанию. Это совершенно иной путь схватывания всеобщего в единичном, чем тот, по которому идет рассудок в образовании понятий. Конечно, и рассудку доступны единичные феномены индивидуума, и он, например в случае Гете, отвлекает от них общую черту художественности. Но совершенно так же, как мы «знаем» всякого близкого нам человека, помимо всех подобных определенных, подлежащих обозначению черт, как бы исчерпывающе ни было их количество, и знание это протекает в особой, не рассудочной, а лишь

переживаемой категории, подобно ни с чем не смешиваемой неопи-суюмостью черт его лица, — совершенно так же имеем мы и для Гете, величайшего исторического примера этой возможности, своеобразное сущностное созерцание, которое не исчерпывается единичными ни его качествами и достижениями, ни суммой их, ни тем всеобщим, которое могло бы быть из них добыто с помощью понятий. И вот воззрение это оказывается действительным именно в каждой отдельной единичности, так же как для метафизически ориентированного человека все единичные данности основаны и проникнуты тем абсолютным, бытийным единством, которое не может быть обозначено с помощью одной из них и не может быть добыто путем абстракции из всей их совокупности. Тот, кто не чует за Гете и в Гете поэте, в Гете, прожившем свою жизнь так, а не иначе, в Гете исследователе, в Гете любящем, в Гете культурном творце этого лично-всеобщего, единство которого не слагается из множества; кто не чует этих, так сказать, формальных ритмики и динамики, сущность которых заключается не в отношении к миру многообразного, а к тому единству бытия, которое «требует молчаливого преклонения», — тому Гете не даст того, что только он один может дать. Я чувствую себя совершенно свободным от всякого идолопоклонства перед ним; могут быть более глубокие, более достойные поклонения существования и достижения, чем его жизнь и творчество, но степень его величия в только что указанном смысле — единственна: я не знаю ни одного человека, который бы оставил потомству в том, что в конце концов — не более чем единичные проявления его жизни, созерцание такого великого единства бытия вообще, стоящего настолько выше всех этих единичностей.

Если попытаться найти то, что ближе всего к этому высшему, доступному лишь созерцанию и само поддается описанию, то встречаешься с чем-то, пожалуй, еще более всеобщим, с чем-то еще более характерным для самой формы личности, чем стихия художественного. Жизнь представляется тогда наиболее совершенной, когда мы существуем, следуя исключительно призыву духовной детумесценции, и уверены, что мы тем самым творим объективно ценное, могущее оправдать себя перед только содержательно-предметными критериями. Я достаточно часто указывал на это как на проходящую формулу жизни Гете, и если рассмотрение наше обнаружило, что в юности в нем преобладал процесс, а в старости — объективные содержания, то это было не более чем перемещениями акцента, чем эволюционными стадиями в пределах общего отношения его жизни к бытию мира. Внутренние же факторы его личности, ко-

торые были носителями этой эвдемонии его существования, были, с одной стороны, общий запас сил натуры, с другой – таланты. Обычно и то, и другое дано в людях в значительной степени друг от друга независимо. Сколько обреченных на бесплодие, на ложное отношение к внешнему миру, сколько погибло от того, что у одних не хватило сил для их талантов, у других – талантов для их сил. Или же потому, что у одних дарования были таковы, что силы в них расточались бесплодно, а у других развитие дарований не соответствовало постепенному росту их сил. Либо в машине больше пару, чем это может выдержать ее конструкция, либо последняя рассчитана на такую работу, для которой ей пару недостает. Но из всех счастливых гармоний, которые приписывались природе Гете, гармония между силой и талантами была, пожалуй, самой глубокой, для него самого – решающей. Конечно, и у него силы подчас упирались в тупики «ложных тенденций» и искали себе выход там, где талантами им не было уготовано достаточно широких каналов. Но если приглядеться, это всегда были лишь отходы для разбега, после которых тем совершенней восстанавливалось равновесие между силой и талантом; причем силы соответствовали субъективно изживавшей себя жизни, а таланты были теми средствами, с помощью которых эта жизнь могла протекать в соответствии с бытием вне ее и с объективными нормами. Таким образом, гармония его внутренней структуры являлась носительницей гармонии этой структуры со всем объективным. И вот мы видели, как эта коренная субстанция его жизни развертывалась в стилистических противоположностях между его молодостью и старостью с такой напряженностью, какую из великих известных нам людей мы встречаем разве только у Фридриха Великого, – не говоря уже о религиозных внутренних переворотах (протекающих при совершенно особых условиях), в которых, однако, усматривается не столько развитие от одного полюса к другому, сколько скачок.

Но в этом сказывается еще и другая, следующая основная форма равновесия жизни Гете: в картине ее ощущается как раз та мера устойчивости, верности себе, которая вызывает максимальное впечатление смены и живого обновления, и та мера изменчивости, при которой целостно устойчивое проходящее единство производит наибольшее впечатление. Благодаря тому что каждая из этих витальных форм выявляла свою противоположность и в этой противоположенности – свое собственное совершенство, осуществлялся специфически *органический* характер гетевского существования, ибо организм есть для нас то существо, которое, в отличие от всякого ме-

ханизма, объединяет в себе течение непрерывной смены с устойчивой, тождественной самостью, уничтожающейся вместе с самим существом. В Фридрихе Великом эта проходящая нить, заплетающаяся в молодости и в старости в столь разные узоры, ощутима не столь ясно. Правда, и у Гете нечего искать единого духовного и жизненного содержания, сохраняющегося неизменным от начала до конца; если бы и удалось таковое найти (хотя бы в художественной или пантеистической тенденции), то не оно явилось бы в данном случае решающим. Устойчивое содержание есть само по себе всегда нечто негибкое, и, строго говоря, оно не то устойчивое, которое сдерживает воедино изменчивость жизни и которое гораздо теснее слито с этими изменениями, чем это доступно содержанию, зафиксированному в понятии. Это на самом деле нечто функциональное, или закон, который живет лишь сменой и в смене, или — выражаясь образно — толчок, являющийся носителем индивидуального существования с начала до конца и в своей чистоте и тождественности проносящий его сквозь все направления и извивы. Сам Гете был убежден, что характер человека живет лишь в его поступках: «Источник, — говорит он в связи с этим, — мыслим лишь постольку, поскольку он течет» и «История человека есть его характер». Я всем этим хочу только сказать, что единство и перманентность эволюционных превращений жизни, наиболее наглядным примером чего является жизнь Гете, не есть нечто стоящее вне этих переживаний; быть может, даже самая противоположность устойчивого и изменчивого есть лишь вторичное разложение, с помощью которой мы приспособляем нашему пониманию непонятный сам по себе факт жизни.

Для того, как и насколько самые противоположные моменты развития несут в себе пребывающее, оформленное единство, мы находим у самого Гете указание, чрезвычайно показательное для него самого. А именно — один из основных духовных мотивов его заключается как раз в том, что жизнь в любой момент, в любом месте своего развития есть или, во всяком случае, может быть ценностью совершенной и самостоятельной, а не только подготовлением к конечной стадии или завершением предшествующей. «Человек на разных жизненных ступенях, хотя и делается другим, но он не может сказать, что он делается лучшим». Далее, описав требования, которые должен выполнить писатель на всех ступенях своего творчества, он продолжает: «Тогда и написанное им, если оно было правильным, на той ступени, на которой оно возникло, останется и впредь правильным, хотя бы автор впоследствии развивался и изменялся сколько ему угодно». В глубочайшем смысле сюда же отно-

сится и замечание Гете, что создание великого художника на каждой стадии своего завершения есть уже нечто законченное.

Это самодовление каждого жизненного момента как выражение фундаментальной ценности жизни вообще заключается в независимости не только от будущего, но и от прошлого. Я напоминаю его чудесное заявление о «воспоминании», которого он «не признает», потому что жизнь есть постоянное развитие и повышение и не может привязываться к чему-то застывшему, данному в прошлом, а должна включать таковое в качестве динамически действенного в обогащаемое тем самым настоящее. Ему было восемьдесят два года, когда он говорил: «Поскольку я всегда стремлюсь вперед, то я забываю, что я написал, и со мною очень скоро случается, что я собственные произведения рассматриваю как нечто совершенно чужое». Его глубокое неприятие всякого телеологического рассмотрения относится сюда же; его убежденность в достаточном смысле каждого момента существования не могла мириться с представлением, чтобы какой-либо из них получал санкцию от конечной цели, лежащей выше и вне его. Если угодно, можно в этом видеть также перенесение на временное течение жизни пантеистической тенденции, для которой в каждом куске бытия обитает вся тотальность бытия вообще, так что ни один не может выйти за пределы себя, да в этом и не нуждается. Каждый период жизни содержит в себе все ее целое, но каждый раз в иной форме, и нет никакого основания к тому, чтобы черпать их значение из какого-либо отношения к предшествующему или последующему. Каждый из них обладает, таким образом, собственными возможностями красоты и совершенства, несравнимыми с возможностями других, равных ему по красоте и совершенству, периодов. Так он, исходя из категории ценности и из непосредственного ценностного ощущения собственной жизни, ощущал живое единство и тождество, связующие непрерывность развития и резкую противоположность жизненных эпох.

Но так как каждая из этих эпох – по крайней мере по идее своей или в пределе – была совершенна в себе, Гете действительно целиком изжил себя. Если великое волшебство этой жизни заключалось в том, как она связала непрерывное свое развитие с таким самодовлеющим совершенством своих моментов, то и старость его несла в себе свое совершенство. Она не была, как у многих других, лишь завершением прошедшего, черпающим свой смысл и свое достоинство лишь из этой, так сказать, формальной своей роли и во всем остальном лишь из содержания того, что было, подобно вечер-

ним облакам, прощальным венцом ушедшего солнца. Но она была обязана своим значением только самой себе, не допуская сравнения ни с чем прежним, хотя и была связана с ним непрерывным развитием. Однако именно благодаря этой своей замкнутой положительности она и не указывала ни на какое потустороннее продолжение пути, но, как и все гетевское существование, срослась со здешним и простиралась в трансцендентное не более, чем все это существование в каждом своем моменте. Этому сейчас же как будто противоречат знаменитые слова, сказанные Эккерману, что природа обязана даровать ему новую форму существования, если здешняя больше не вмещает его сил. Я здесь совершенно отвлекаюсь от его веры в бессмертие, спекулятивная мистика которого не имеет ничего общего с эволюционными стадиями эмпирической жизни. Мне важно лишь обоснование путем ссылки на неизжитую силу, на неисчерпанные возможности, и я не отрицаю, что вижу в этом самообман со стороны Гете – нечто, конечно, недоказуемое, основывающееся на «впечатлении», которое не поддается никакому контролю и слагается из целого ряда невесомых моментов. Богатство его природы лишь предоставляло совокупности его сил бесконечное множество возможностей оформления, и так как он в каждый данный момент мог хватывать лишь одну из них, вливая в нее свою силу, все остальные, кроме данной возможности, оставались, конечно, нереализованными, и вот, ощущая это, он думал, что имел *силу* и для всех остальных. Правда, он мог бы делать горшки *или* блюда, но ему казалось, что он мог бы делать горшки и блюда. Я же полагаю, что сила его действительно изжила себя до конца; и это отнюдь не минус, а относится как раз к чудесам его существования. Он был из тех, кто действительно доходит до конца и не оставляет после себя остатка. Мы здесь, по-видимому, подходим к последней формулировке того, что я выше говорил о гармонии между его силой и его талантами: не только его таланты развернулись в его силах без остатка, но и сила его исчерпала себя до конца в его талантах. Насколько вообще о таких вещах можно судить, нереализованными остались лишь абстрактные возможности его существа (что является, так сказать, лишь логическим, а не витальным или метафизическим выпадением), но свои конкретные возможности он исчерпал и ради них мог не «улететь в вечность».

Все эти совершенства, заложенные в «идею» Гете и получившие свою созерцательную наглядность ближе к идее, чем у кого-либо другого из людей, можно в заключение обозначить как совершенст-

во чистой человечности, не дифференцированной никаким специальным содержанием. Мы ощущаем его развитие как типично человеческое —

auf deinem Grabstein wird man lesen:
Das ist fürwahr ein Mensch gewesen*.

Во всех и среди всех несравненных его свойств в высшей мере и в наиболее четкой форме вырисовывается та линия, по которой, собственно говоря, пошел бы каждый, если бы он был исключительно предоставлен, так сказать, своей человечности. Сюда же относится и то, что он во многом был дитя своего времени и исторически во многом преодолен: ибо человек как таковой — существо историческое и единственное в нем, по сравнению со всеми другими существами, — это то, что он в то же время и носитель сверхисторического в форме душевности. Конечно, достаточно связывалось неясности и злоупотреблений с понятием «общечеловеческого», и всякие попытки аналитиков абстрагировать его из индивидуумов — напрасны.

В действительности оно сводится к еще мало исследованной и не подлежащей здесь рассмотрению, но практически постоянно проявляемой способности нашего духа: непосредственно различать в данном, особенно в душевном явлении то, что есть в нем сугубо индивидуальное и что типичное, получаемое им от его вида или рода. С помощью некоего интеллектуального инстинкта или действия определенной категории мы ощущаем в некоторых сторонах человеческого явления большую увесистость, более широкое выхождение за пределы однажды данного бывания, что мы и называем общечеловеческим и подразумеваем под этим прочное постоянное свойство или эволюционный закон вида «человек», некий центральный нерв, являющийся носителем жизни этого вида. И в этом-то и заключается несказанно утешающее и возвышающее явления «Гете»: что один из величайших и исключительнейших людей всех времен как раз пошел по пути этого общечеловеческого. В развитии его нет ничего из того, так сказать, чудовищного, качественно одинокого, ни с чем не сравнимого, что так часто обнаруживается в жизни великого гения, в нем абсолютно нормальное доказало, что оно может расширяться до пределов величайшего, а всеобщее — что оно, оставаясь таковым, может быть высшей индивидуальностью. Всякое еще не духовное существо стоит вне проблемы ценности и

* На твоём могильном камне прочитают: это поистине был человек (нем.).

права. Оно только есть. Но все величие и связанность человека стягиваются в единую формулу: он должен оправдать свое бытие. Он мнит достигнуть этого тем, что, минуя всеобщность человеческого существования вообще, он то или иное единичное содержание этого существования доводит до совершенства, которое измеряется предметной шкалой, значимой лишь для данного содержания, интеллектуального или религиозного, динамического или эмоционального, практического или художественного. Но Гете – и это высший пример бесконечного ряда приближений – в сумме и единстве своих достижений, в их отношении к его жизни, в ритме и окраске, в периодичности этой жизни не только требовал, но и жил *обще- и абсолютночеловеческим* как ценностью, лежащей вне и выше всех единичных совершенств: это было великое оправдание чисто человеческого *из себя самого*. Он однажды обозначил смысл всех своих *писаний* как «триумф чисто человеческого», но это было и совокупным смыслом всего его *существования*.

А.Юдин

Георг Зиммель и Михаил Бахтин

Во второй половине XIX – начале XX в. в философии происходит переход к новым формам рациональности. Классические представления о сознании уступают место неклассическим. Если классическая философия рассматривала сознание как однородную, прозрачную и понятную для себя реальность, как «чистое сознание» и искала решения проблем обоснования знания внутри самого сознания с помощью рефлексии, то неклассическая философия приписывает сознанию многомерность и изучает его в комплексе с иными внешними реальностями и через них («общественное бытие – общественное сознание» в марксизме, «жизнь – сознание» в философии жизни, «бессознательное – сознание» в психоанализе, «язык – сознание» в аналитической философии и т.д.).

Этот методологический поворот проявляется также и в литературоведении. Если в XIX в. анализ и изучение литературных произведений и литературного процесса в целом опирается как на методологический фундамент 1) на гегелевскую эстетику (что особенно характерно для литературной критики); 2) на позитивистский, культурно-исторический подход, то в XX в. наблюдается движение в сторону структурно-семиотических методов. Обобщенно это можно охарактеризовать как движение от изучения литературы как идей и отражений общественного сознания – к изучению художественных языков. Иными словами, если в XIX в. литературоведение рассматривало литературное произведение как продукт сознания и ставило вопрос «Какова идея произведения?», или «Что хотел сказать автор?», или (в позитивистском литературоведении) «Какие общественные мнения отражает произведение?», то в XX в. литературное произведение рассматривается как языковая или знаковая структура и ставится вопрос о ее значении и о функционировании ее в качестве специфического знака. Этот методологический поворот в литературоведении растянулся более чем на полстолетия и совершался, несомненно, под влиянием вышеуказанного перехода от классических к неклассическим воззрениям в философии. Чтобы

убедиться в этом, достаточно краткого перечня интеллектуальных биографий крупнейших литературоведов XX в. и испытанных ими влияний.

Особое место в этом процессе занимают научное наследие и методологические идеи («эстетика словесного творчества») М.М.Бахтина. Хотя его основные работы были написаны в 1920–1930-х годах, оказывать влияние на мировую науку они начали в 1960–1970-х, т.е. тогда, когда в литературоведении наметился переход к постструктуралистским воззрениям. Можно сказать, что ознакомление с работами Бахтина стало одним из обстоятельств, инициировавших этот переход. Встает принципиально важный вопрос о философских истоках: проделал ли Бахтин всю методологическую работу в одиночку не только в поле литературоведения, но и в поле философии? Следует отметить, что, несмотря на обилие литературы, вопрос о философской почве Бахтине остается непроясненным. А между тем это отнюдь не исключительно историко-философская проблема. Учитывая тот факт, что в 1980-е годы развитие мировой науки о литературе происходило, можно сказать, под знаком Бахтина, непонимание истоков его мышления означает непонимание истоков современного литературоведения. В этой связи установление контекста формирования воззрений Бахтина, его, так сказать, исходного мыслительного материала поможет очертить путь, проделанный мыслью Бахтина, и понять, на какой вопрос, возможно, уже поставленный в ходе развития культуры, он, собственно, искал ответ.

Мы полагаем, что в своих философских поисках он исходил из такого направления, как философия жизни, и опирался, в частности, на идеи немецкого мыслителя, философа, социолога Георга Зиммеля (1858–1918), труды которого активно печатались в России в начале XX в. и были хорошо известны.

Помысленное однажды может быть помыслено вновь, и сходство в структуре мысли, интуитивно ощущаемое совпадение координат мышления у двух разных философов, не может быть случайным. Должна существовать какая-то связь. Именно из этого мы исходим в нашем сопоставлении воззрений Георга Зиммеля и Михаила Бахтина, поскольку никаких иных доказательств связи между ними, по-видимому, нет. Нас интересует не факт преемственности, а идеальная связь, не принадлежность к тем или иным философским школам, но некий идеальный путь, прокладываемый философской мыслью, точнее, небольшой его отрезок.

Ни в работах М.Бахтина, ни в публикующихся архивных материалах нельзя встретить имени Георга Зиммеля или каких-либо ссылок на его произведения. Поэтому сразу отпадает историко-философский подход, ориентированный на понятия «влияние», «заимствование», «преемственность». Следует, однако, заметить, что само это отсутствие в некотором роде замечательно. Бахтин не мог не знать работ Зиммеля, который активно сотрудничал в неокантианском журнале «Логос», издававшемся также на русском языке. Но важнее другое: одним из направлений, с которыми Михаил Михайлович регулярно вел полемику, была философия жизни, а ведь Зиммель был одним из ее виднейших представителей. Но ни в «Философии поступка», ни в «Авторе и герое в эстетической деятельности», ни в «Проблеме содержания, материала и формы» (далее в тексте ФП, АиГ, ПСМФ), где часты критические замечания в сторону Ницше, Бергсона, ни, наконец, в статье «Современный витализм», прицельно направленной против философии жизни, правда, в ее биологизированном варианте, мы не найдем имени Зиммеля. Мы рассматриваем философские подходы этих двух мыслителей как моменты эволюционирования философского мышления, можно сказать, философской картины мира в целом и настаиваем лишь на определенной общности их исходных установок и путей решения проблем. Кроме того, еще одно обстоятельство говорит в пользу избранного нами подхода. Эссеистичность стиля Зиммеля, отсутствие у него склонности к выработке точных понятий и их систематизации, с одной стороны, усложняет возможность прямого сопоставления, а с другой – не оставляет никакого иного выхода, кроме как постоянно удерживать контекст его мышления в целом, или, лучше сказать, усматривать в каждом отдельном случае его принципиальные философские установки, или, можно сказать, систему координат его мысли. Итак, мы исследуем мыслительную работу, проделываемую двумя философами, заключая в скобки вопрос о характере связи между актами их мысли.

Важнейшим, принципиальным соображением, лежащим в основе мышления и Зиммеля, и Бахтина, следует признать различие между динамической действительностью и культурной формой: между жизнью и формой в терминологии Зиммеля и между событием бытия и миром культуры в терминологии Бахтина. Здесь еще нет новости, новость заключается в том, что данное различие производится в принципиально иной плоскости, нежели свойственное классической философии противопоставление сознания и бы-

тия. Последнее вместе с проблемой первичности того или другого отпадает как несущественное, и сознание мыслится как момент жизни или события бытия через характеристику приобщенности. Это отношение структурное, а не субстанциональное. Акцент же переносится на противостояние жизни, безысходно длящейся, неотчуждаемой до конца действительности и формы или форм, т.е. жизненных содержаний, абстрагировавшихся от единого течения и образовавших автономные миры. Сознание и форма здесь далеко не тождественны. Абстрагирование не может произойти без высоко развитого сознания, но и форма обладает измерениями, которые не контролируются сознанием, и может даже определять последнее, как, например, социальные формы. Если уж проводить связь между классическим пониманием сознания и понятием культурной формы, то последнему соответствует понятие объективного духа в идеалистической философии. Теперь на его место стал мир культурных форм. Индивидуальное же сознание мыслится на стороне жизни. Зиммель сосредоточивает всю эту проблематику в своей формулировке кризиса или (в другом месте) трагедии современной культуры: «Дух производит бесчисленные порождения, которые порождают собственное самостоятельное существование, независимое как от души, их сотворившей, так и от любой другой воспринимающей или же отклоняющей их души... Дух... переживает бесчисленные трагедии, сопряженные с глубоким противоречием между той и иной 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»¹. И далее: «...разрыв между ним (объективированным духом. — А.Ю.) и развитием субъективного духа стремительно растет»². Практически в каждой своей работе Зиммель начинает с определения этого «первого глубинного дуализма», что служит для него методологической основой во всех познавательных начинаниях. Еще раз подчеркнем, что речь идет не о дуализме между сознанием и бытием, но о дуализме, раскалывающем и само сознание: «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»³. А вот классическая формулировка этого «дуализма» в ФП: «И в результате встают друг против друга два мира, абсолютно не сообщающихся и не пронизаемых друг для друга: мир культуры и мир жизни, единственный мир, в котором мы творим, познаем, созерцаем, живем и умираем;

мир, в котором объективируется акт нашей деятельности, и мир, в котором этот акт единожды действительно протекает, свершается»⁴.

Большим достоинством понятия жизни, выдвинутого философией жизни, несмотря на всю его неоднозначность и сопротивляемость к уточнению (что в общем-то соответствовало намерениям тех, кто его использовал), было исключение всякой потусторонности (см. критику «иномирников» у Ницше). Таким образом, был вовсе отброшен вопрос о метафизических истоках идеальных формообразований, в свое время оставленный Кантом в подвешенном состоянии, благодаря чему идеальность стала мыслиться как часть жизни, ее инобытие, но в то же время без подведения под понятие субстанции. Отсюда жизнь в ее наглядности, т.е. индивидуальная жизнь, стала полем поиска схождения всех противоречий. Возникла проблема описания переживания и, следовательно, феноменологического метода как попытки в живом сознании обнаружить устойчивые образования.

Нетрудно видеть и сходства, и различия между формулировками Зиммеля и Бахтина. Думается, что Зиммель не располагал адекватным философским языком для выражения своих базовых интуиций. Указанное различие он может зафиксировать лишь диалектически (отсюда и понятие «дуализм»). Не случайно в последней своей работе Зиммель сбился на исторически более привычную терминологию и заговорил о «метафизике жизни» («Созерцание жизни. Четыре метафизические главы»). В этом смысле спасительна именно эссеистичность Зиммеля: в ней меньше логической систематики и больше интуиции, сквозь которую проступает сетка координат его мысли. Разница зиммелевской и бахтинской формулировок кризиса современной культуры состоит в том, что между ними появился и утвердился феноменологический метод. Бахтин прошел школу Гуссерля. У него упомянутое различие проведено феноменологически, а не по логическому содержанию. Ключевую роль здесь играет «план» (план и планы видения): «Акт нашей деятельности, нашего переживания, как двуликий Янус, глядит в разные стороны... но нет единого и единственного плана...»⁵. Феноменологически уточняются и понятия, исключая спекулятивные импликации. Если к зиммелевской «жизни» примысливается момент активности как рецидив субстанционального мышления, то бахтинское «событие бытия» лишь пустое место, точнее, время и место – хронотоп, – где разворачивается поступание, активность же переносится вовнутрь поступка.

Именно спекулятивные привычки философского языка и мышления приводят к тому, что Зиммель заговаривает о «трагедии» культуры, иными словами, эстетизирует познавательную проблему, придает теоретически понятию противоречию момент эстетического самодовольствия там, где следует искать ответ и методически четко наметить пути решения познавательной задачи. Для Бахтина, производшего феноменологическую очистку мышления от эстетических элементов спекулятивной метафизики, дурная неслиянность мира жизни и мира культуры – проблема, но никак не трагедия, проблема, ключ к решению которой следует искать в личности, месте, где структурно сходятся все противоречия (см. заметку «Искусство и ответственность»).

Первостепенная важность такого подхода, особенно для дальнейшей эстетической и литературоведческой переориентации М.Бахтина, еще и в том, что он определяет содержательное понимание формы. На наш взгляд, неверно рассматривать Бахтина как последователя неокантианского направления. Ибо для неокантианцев (как для баденской, так и для марбургской школы), которые воспроизводят в модифицированной форме кантовский безысходный дуализм, форма изначальна и пуста (кантовские понятия чистого рассудка, риккертские ценности), она абсолютно противостоит действительности, она – над действительностью, но никак не в ней. И не может быть и речи о ней как о ставшем, отложившемся в форму содержания жизни. Для Бахтина же форма – эстетическая, художественная форма, в частности, – всегда производится в акте деятельности, и понять форму – значит, понять «идеальную, смысловую историю» этого акта, его «идеальную, смысловую закономерность»⁶. Отсюда и понятие автора как носителя формы, идеального, с одной стороны, и носителя акта, в котором идеальное приобщается к жизненному единству, – с другой. Содержательность понимания формы, ее жизненные корни, в частности, и применительно к искусству в высшей степени свойственна и Зиммелю.

Обратной стороной этого содержательного понимания формы является тезис о невыводимости жизни из формы, т.е. из ее же содержаний. Примером может служить критика рационализма в книге о Гете, ибо рационализму как раз свойственно «выводить жизнь из ее содержаний, лишь из них придавать жизни силу и право, ибо самой жизни рационализм не доверяет»⁷. Еще более резко звучит эта критика у Бахтина, который, опираясь на феноменологический метод, обнажает нелепость подобной тенденции: «Все попытки преодолеть дуализм познания и жизни (звучит совсем по-зиммелевски.

– А.Ю.), мысли и единственной конкретной действительности изнутри теоретического познания совершенно безнадежны»⁸. И дальше тоже в духе Зиммеля: «Отвлеченное от акта-поступка смысловое содержание можно сложить в некое... единое бытие, но, конечно, это не единственное бытие, в котором мы живем и умираем (курсив мой. – А.Ю.), в котором протекает наш единственный поступок, оно принципиально чуждо живой историчности»^{9*}. Даже терминологию современной философии: «Вся современная философия вышла из рационализма и насквозь пропитана предрассудком рационализма...»¹⁰. Весь этот комплекс соображений о невыводимости жизни из ее содержаний, о невозможности теоретически схватить жизнь в ее единственности и непрерывности у Зиммеля реализуется в замечательном, можно сказать, феноменологическом различении сознания и формы, точнее, сознания и его содержаний: «Мы никогда не обладаем сознанием в его чистой собственной жизни, а всегда имеем лишь содержания, образы, то и это, короче говоря, неподвижно дискретное, которое связано не в самом себе, а только в постоянно протекающем сознании... мы – только сосуд содержаний или, вернее, существование содержаний; несущий или производящий процесс мы постичь не можем, так как в момент его постижения он уже есть содержание»¹¹. Бытийность, неотчуждаемость сознания выражена здесь с предельной феноменологической четкостью.

Если в формулировке исходного дуализма жизни и форм философский язык Зиммеля еще может внушать некоторые сомнения в правомерности наших выводов и сопоставлений, то в подходе к решению этических вопросов сходство конфигурации мышления обоих философов просвечивает особенно наглядно, вплоть до буквального совпадения в отдельных аспектах. Для Бахтина нравственная философия, т.е. феноменологическое описание мира поступка, является, так сказать, первой философией. И средоточием понимания этической действительности выступает категория должествования. По Бахтину, должествование есть категория бытия, а не этики. Оно «не имеет определенного и специально теоретического содержания»¹². Должествование есть нечто неотчуждаемое от поступка, оно безысходно принадлежит событию бытия и не может быть абстрагировано в качестве формы: «Должествование возникает лишь в соотнесении истины (в себе значимой) с нашим дейст-

* Надо сказать, что неокантианству подобные соображения совершенно чужды.

вительным актом..., и этот момент отнесенности есть исторически единственный момент, всегда индивидуальный поступок...»¹³. А между тем именно Зиммель ставит себе в заслугу отказ от содержательного понимания долженствования и истолкование его как модуса самой жизни, действительности: «Только если мы постигаем долженствование, еще по ту сторону всех отдельных содержаний, как первичный модус, посредством которого индивидуальное сознание переживает жизнь в целом, становится понятным, почему из факта долженствования никогда нельзя было извлечь, в чем же состоит содержание нашего долженствования»¹⁴. Именно Зиммель впервые подверг критике и устранил противоположность жизни и долженствования как противоположность двух порядков, дуализм мира сущего и должного: «Согласно обычному представлению, жизнь – развертывающаяся субъективная действительность, которой противостоит идеальное требование долженствования, происходящего из другого порядка, отличного от того, из которого проистекает жизнь»¹⁵. Обычное представление – это как раз кантовское и неокантианское противопоставление норм и действительности, которое подвергается критике и со стороны Зиммеля¹⁶, и со стороны Бахтина¹⁷.

Бытийное понимание долженствования закономерно приводит к критике нормативизма в этике, т.е., по сути, к критике этики как таковой в ее традиционном понимании, согласно которому нравственное определяется как соответствие поступка отвлеченной, общезначимой норме, а этика в целом есть не что иное, как совокупность таких норм. Таков, по Бахтину, «грех» материальной этики: «Нет специально этических норм, каждая содержательная норма должна быть специально обоснована в своей значимости соответствующей наукой: логикой, эстетикой, биологией, медициной, одной из социальных наук»¹⁸. Формальная, кантовская этика не выдвигает содержательных норм, но она также теоретизирует долженствование и отнимает у поступка его собственную нравственную основу. Подобным же образом и Зиммель указывает на ошибочность подхода, пытающегося черпать нравственную необходимость из потусторонней метафизической реальности, из общих моральных принципов, противостоящих жизни как закон¹⁹. На место этого философия жизни и вслед за нею Бахтин усматривают источник нравственного – в единственности свершающегося, в неповторимости поступка, в его обусловленности всею целостностью жизни как в индивидуальном, так и в общем плане. Согласно Зиммелю, долженствования развиваются «из тотал-

льности жизни индивида, так что совершаемое им действие требуется и оценивается не как отдельное, объективно одинаковое для любого числа индивидов, а соответственно связи идеального формирования жизни, которое предначертано как бы идеальными линиями именно этому субъекту, следуя принципиальной единственности смысла его жизни, — подобно тому, как его жизнь в качестве действительной есть его индивидуальная и неповторимая жизнь»²⁰. Фиксируя самоосновность этического феномена, Зиммель вводит логически, возможно, несколько неуклюжее, но очень выразительное понятие «индивидуального закона». Подобный подход к этическому можно было бы назвать экзистенциальным. Нравственное измерение присуще лишь экзистенции, лишь внутри нее конституируется нравственная ценность поступка, которая не может быть отчуждена, объективирована в качестве общезначимой нормы. В своем понимании начала этического Бахтин с еще большей четкостью и наглядностью указывает на samozаконность экзистенции и формулирует свой «индивидуальный закон» в координатах хронотопического мышления: «Признание единственности моего участия в бытии есть действительная и действенная основа моей жизни и поступка... по отношению ко всему, каково бы оно ни было и в каких бы условиях ни было дано, я должен поступать со своего единственного места, хотя бы только внутренне поступать»²¹. Единственность места экзистенции в бытии — вот основа этического измерения поступка. Свою формулу индивидуального закона Бахтин фиксирует в замечательном по своей выразительности, несмотря на некоторую языковую ненатуральность, а может быть, и благодаря ей, определении — «не-алиби в бытии»²². Именно поэтому и Зиммель, и Бахтин видят задачу философии в нравственной сфере — в анализе этического феномена, понимая под этим должествование как модус сознания. Сравним формулировки исследовательской задачи. У Зиммеля: «правильно понять внутреннюю структуру и связь сознания в этическом феномене»²³. У Бахтина: «Должествование есть своеобразная категория поступления-поступка..., есть некоторая установка сознания, структура которой и будет нами феноменологически вскрыта»²⁴.

Наконец, итоговым как в этической части философии жизни, так и в нравственной философии Бахтина выступает понятие ответственности. Именно ответственность представляет собой сокровенную суть поступка, такую внутреннюю структуру экзистенции, где сходятся все противоречия и феноменологические планы бытия,

здесь соотносятся и как-то сливаются отвлеченные содержания и непрерывный процесс жизни, согласуются общезначимая автономная теоретическая истина и единственным и неповторимым образом располагающийся вокруг экзистенции мир. Правда, в философии Зиммеля, точнее, в его текстах это понятие не занимает центрального места, однако очевидно понимание центральности его значения, сходство координации внутренних моментов его содержания и отношений с другими понятиями: «Смысл индивидуализации ведь не только в качественном различии между людьми. Индивидуализация означает также и, быть может, прежде всего ответственность человека перед самим собой, которую он ни на что не может перенести и от которой его никто не может освободить; и она существует лишь при строгом подчинении периферии жизни единому центру, собственно “личности”»^{25*}. У Бахтина же понятие ответственности развертывает все свои импликации, предполагаемые исходными посылками, самой координатной организацией мысли и того, и другого философа: «Что же гарантирует внутреннюю связь элементов личности? (А следовательно, культуры и жизни. – А.Ю.) Только единство ответственности»^{26**}.

И еще один пункт, по которому мы хотели бы провести сравнение между философами, – это круг вопросов, объединяющихся вокруг проблемы и понятия формы. Иными словами, мы движемся в область эстетики. Здесь сопоставление носит более вероятностный и более, так сказать, идеальный характер, поскольку мы не находим у Зиммеля специальных работ, посвященных эстетическим вопросам. Даже там, где предмет его исследования более всего относится к сфере искусства (работы «Гете», «Микеланджело»), автора интересует главным образом философская и общекультурная сторона (философское мировоззрение Гете, философская сторона художественного творчества Микеланджело). Однако здесь опять выручает уже упомянутый эссеизм стиля Зиммеля, благодаря чему обращения, в том числе, и к эстетической проблематике встречаются у него повсеместно, хотя и без глубокой и специальной проработки материала в том смысле, что Зиммель не рассматривает эстетических и ис-

* Возможно, именно здесь зародыш понятия ценностного центра Бахтина.

** Стоит отметить, что в данном случае вероятность прямой связи между мыслителями наибольшая, поскольку основное изложение этических воззрений Зиммеля – статья «Индивидуальный закон (К истолкованию принципа этики)» была помещена в журнале «Логос» в 1914 г. и была хорошо известна читающей философской публике в России.

художественных категорий и понятий и останавливается на обрисовке философских предпосылок решения проблем.

До сих пор мы рассматривали второй полюс жизненного дуализма, категорию формы, лишь в аспекте ее содержательности, т.е. приобщенности к единству жизни. В этой связи форма рассматривается и определяется прежде всего как ставшее, окаменевшее содержание жизни. Если же обратиться к предметному рассмотрению формы как таковой, т.е. задаться вопросом: как происходит формообразование и как мы наблюдаем форму в предмете, то здесь следует отметить, что понятие формы у Зиммеля, как и у Бахтина, проникнуто *антропологическими* интуициями. Обратимся к работе первого «К вопросу о метафизике смерти», где удивительным образом предвосхищен бахтинский подход к анализу временного целого героя в АиГ. Зиммель здесь, возможно, впервые рассматривает смерть в ее формообразующей для образа человека функции (имеется в виду в общежизненном, а не только эстетическом плане): «Тайна формы в том, что она – граница»²⁷. Очевидно, что такое понимание формы определяется именно системой мыслительных координат философии жизни и в его основе лежит интуиция целостной, т.е. ограниченной, *индивидуальной жизни*: «Она (форма. – А.Ю.) есть сама вещь и одновременно прекращение вещи, область, где бытие и больше-не-бытие вещи составляют единство». Для органического существа «граница пролегает не только в пространстве, но и во времени» (там же). Но, разумеется, временные границы носят не механический, а, так сказать, *ценностный* характер, хотя сам Зиммель не употребляет такого определения. Временные границы не просто обрамляют жизнь, но проникают ее и создают как единое смысловое целое. Смерть – вовсе не противоположность жизни, ведь она «происходит именно из жизни. Она сама создала ее и включает ее в себя. В каждый момент жизни мы – те, кто умрет, и этот момент был бы иным, если бы это не было данным нам и действующим в нем определением. Так же как мы еще не существуем в момент нашего рождения и нечто от нас непрерывно рождается, мы и умираем не в наш последний момент»²⁸. Зиммелю, пожалуй, не присуще столь четкое ощущение границ между индивидуальными сознаниями, какое впоследствии стало основополагающим методологическим принципом у Бахтина. В процитированном рассуждении смерть мыслится скорее экзистенциально, т.е. изнутри самой индивидуальной жизни, как своя или, если воспользоваться более точной бахтинской терминологией, в категории «я-для-себя». Однако, несмотря на отсутствие четкого различения в этом вопросе, мы

находим у Зиммеля и подступы к пониманию формообразующей функции смерти в эстетическом значении, в плане оформления эстетической ценности: «Вследствие того что эта граница одновременно совершенно тверда и вместе с тем совершенно текуча для нашего сознания, что каждое изменение в том и другом сразу же невыразимо изменило бы всю жизнь, смерть представляется нам как находящаяся вне жизни, тогда как в действительности она внутри нее и в каждый момент придает этому внутреннему состоянию такой образ, какой мы только и знаем»²⁹. Нечеткость различения экзистенциального и эстетического значения смерти, отношения к ней изнутри и извне обусловлена, по-видимому, опять-таки спекулятивно-метафизическими импликациями исходного понятия жизни, которое провоцирует на смешение жизни вообще и индивидуальной жизни, скрадывает границу между ними и позволяет мыслить в одном плане и субстанциальное, умозрительное, и конкретно-воззрительное, даже эмпирическое, а заодно скрадывает границу и между индивидуальными *жизнями*. Ведь использование смерти для оформления образа может совершаться только по отношению к *чужой* жизни и, если уж продумывать до конца, только из другой индивидуальной жизни.

Именно эту экспликацию бытийных предпосылок феномена эстетического оформления впоследствии осуществил Бахтин, который произвел, так сказать, феноменологическую редукцию спекулятивно-метафизического резидиума понятия жизни и разработал архитектурный подход к ней. Суть архитектурного подхода как раз и заключается в выдвигании границ между индивидуальными сознаниями в качестве фундамента любых жизненных формований (эстетических, разумеется, в том числе) и как методологического принципа их анализа: «Как пространственная форма внешнего человека, так и временная эстетически значимая форма его внутренней жизни развертывается из избытка временного видения другой души... Этими трансгредивными самосознанию, завершающими его моментами являются границы внутренней жизни... и прежде всего временные границы: начало и конец жизни, которые не даны конкретному самосознанию..., — рождение и смерть в их завершающем ценностном значении...»³⁰. Отсюда и выдвигание в архитектурном анализе на первый план таких категорий, как *я* и *другой*.

Зиммель не актуализирует необходимость другого сознания для того, чтобы могло состояться формообразование в эстетическом событии. И дело здесь, видимо, не только в том, что Зиммель в

принципе не задается целью аналитического описания эстетического феномена, ведь и в анализе области этического (где у Бахтина также важнейшую роль играет архитектурный подход) он обходится без подобного различия. Однако система координат зиммелевской философии жизни принципиально допускает такое «усовершенствование». Просто в данном случае эстетизирующую роль второго сознания берет на себя сознание самого исследователя. Именно в его сознании конституируется образ, эстетическая ценность, только этот факт остается неотрефлексированным, и акцент делается на содержании. Исследователь слишком захвачен открытием оформляющего значения смерти и оставляет в стороне сам процесс конституирования формы и ценности. Однако то, что архитектурный подход принципиально органичен для данной конфигурации мысли, можно увидеть там, где Зиммель анализирует такие жизненные события, где сам материал подсказывает факт взаимодействия двух сознаний и подталкивает к осознанию его методологического значения для образования формы вообще.

Большой интерес в этом смысле представляет его текст «Фрагмент о любви». Уже само по себе симптоматично, что анализ феномена любви Зиммель начинает с тезиса о том, что «любовь принадлежит к великим формообразующим категориям сущего»³¹, а не ставит задачу объяснить, скажем, смысл любви – религиозный, метафизический, мистический или еще какой-либо. Любовь интересует Зиммеля не как этическая или религиозная ценность, а как аффект, не просто затрагивающий те или иные стороны человеческой психики, но захватывающий сознание в целом и запускающий духовную работу, направленную на строительство образа другого человека: «Человек, которого я созерцаю и познаю, человек, которого я боюсь или чту, человеку, которому дало форму произведение искусства, – это всякий раз особое образование» (там же). И далее: «Любовь... творит свой предмет как совершенно самородное образование»³². Очевидно, что Зиммель здесь весьма близок к феноменологической, можно даже сказать, архитектурной точке зрения. Только вместо категориальной фиксации сознания, выполняющего работу формообразования, философ использует язык прямого описания его действий изнутри, в первом лице, работает, так сказать, «эффектом вживания». Такой язык, возможно, менее точен, но гораздо более выразителен, а Зиммелю вообще свойственно было жертвовать строгостью изложения ради художественной его выразительности. При этом следует отметить, что такой несколько художественный прием, как описание формообразующей работы созна-

ния из категории «я», очень часто использовал в ФП и АиГ Бахтин. Как видно из данной цитаты, здесь также присутствует отчетливое понимание прямой связи между любовью и эстетическим отношением или, по крайней мере, тождества способов работы сознания в том и в другом случае. Опять-таки нельзя не вспомнить анализ эстетической любви в работе Бахтина АиГ, где утверждается практически тождественный тезис – только с большим акцентом на другой формирующей сознание – о том, что любовь (как и эстетическое отношение) «есть принципиально трансгредиентный дар одаряемому...; отсюда обогащение носит формальный, преображающий характер, переводит одаряемого в новый план бытия»³³. Отличие в использовании Бахтиным феноменологического различения планов бытия (сознания), в то время как Зиммель мыслит единым планом жизни (у Бахтина же таковой подразумевается в АиГ и открыто заявлен в ФП). Даже такие частности, как терминология «завершения»³⁴, некоторые детали анализа эпоса³⁵ (например, предвосхищение бахтинского понятия «абсолютного эпического прошлого»), свидетельствуют об общем направлении движения исследовательской мысли, подсказанном общностью исходных посылок.

Таким образом, в зачаточном виде архитектурный подход уже присутствует в зиммелевской философии жизни или, будем говорить, вызревает в ней, настоятельно требуется выработанной ею категориальной моделью мира.

Еще раз подчеркнем, что мы оставили в стороне вопрос о влияниях и заимствованиях. Нам важно было установить некоторые подвижки в традиции мышления, точнее, смысловую закономерность эволюционирования определенной конфигурации мысли, приведшей, как мы считаем, к образованию философского подхода, ставшего методологической основой для наиболее глубоких и плодотворных эстетики и анализа литературы в нашем веке.

Именно фигура и философия Георга Зиммеля помогает, во-первых, установить этот путь, без которого, возможно, не было бы Бахтина, а во-вторых, актуализировать глубинные интенции философско-гуманитарного мышления последнего. В свете исходной проблемы философии жизни Зиммеля и архитектурной ответственности Бахтина проблемы дуализма, противостояния жизни и культуры отчетливо просматривается недостаток структурно-семиотического подхода к литературе, господствовавшего до 70-х годов XX в. Литература изучается лишь как готовый результат, как семиотический механизм (в лучшем случае как семиотическое машинообразование) и совершенно упускается из виду как творческий процесс, как свер-

шение в жизни, как «событие бытия». В этом смысле проделанную М.М.Бахтиным вслед за Г.Зиммелем методологическую работу можно рассматривать как выработку языка описания литературы одновременно в двух планах: и в плане культуры, и в плане жизни, и как знаковой системы, и как творческого акта *самой жизни* – т.е. в едином плане единого мира.

Примечания

Приведем библиографию основных работ Г.Зиммеля, представленных на русском языке до 1919 г., т.е. в период философского становления М.Бахтина: Проблемы философии истории. – М., 1898; Религия. – М., 1909; Социальная дифференциация. – М., 1909; Статьи в журнале «Логос»: К вопросу о метафизике смерти // 1910, кн.2; Микель Анжело // 1911, кн.1; Понятие и трагедия культуры // 1911–1912, кн.2-3; Истина и личность // 1912–1913, кн.1-2; Индивидуальный закон (К истолкованию принципа этики) // 1914, кн.1, вып.2. Но поскольку, как было сказано, мы не стремимся доказать прямую преемственность, мы цитируем в дальнейшем работы Зиммеля по современному изданию: Зиммель Г. Избранное в 2 т. – М., 1996. Работы М.М.Бахтина цитируются по изданию: Бахтин М.М. Работы 1920-х годов. – К., 1994.

- 1 Зиммель Г. Указ. изд. – Т.1. – С.445.
- 2 Там же. – С.473.
- 3 Там же. – С.411.
- 4 Бахтин М. Указ. изд. – С.12-13.
- 5 Там же. – С.12.
- 6 Там же. – С.91.
- 7 Зиммель Г. Указ. изд. – Т.1. – С.161.
- 8 Бахтин М. Указ. изд. – С.15.
- 9 Там же. – С.17.
- 10 Там же. – С.33.
- 11 Зиммель Г. Указ. изд. – Т.2. – С.142-143.
- 12 Бахтин М. Указ. изд. – С.14.
- 13 Там же. – С.13.
- 14 Зиммель Г. Указ. изд. – Т.2. – С.118-119.
- 15 Там же. – С.117.
- 16 Там же. – С.124.
- 17 Бахтин М. Указ. изд. – С.13, 2-7.
- 18 Там же. – С.27.
- 19 Зиммель Г. Указ. изд. – Т.2. – С.120.
- 20 Там же. – С.121.
- 21 Бахтин М. Указ. изд. – С.42.
- 22 Там же. – С.53.
- 23 Зиммель Г. Указ. изд. – Т.2. – С.120.

- 24 Бахтин М. Указ. изд. - С.14.
- 25 Зиммель Г. Указ. изд. - Т.2. - С.104.
- 26 Бахтин М. Указ. изд. - С.7.
- 27 Зиммель Г. Указ. изд. - Т.2. - С.77.
- 28 Там же. - С.78.
- 29 Там же. - С.82.
- 30 Бахтин М. Указ. изд. - С.171.
- 31 Зиммель Г. Указ. изд. - Т.2. - С.201.
- 32 Там же. - С.202.
- 33 Бахтин М. Указ. изд. - С.159.
- 34 Зиммель Г. Указ. изд. - Т.2. - С.60.
- 35 Там же. - С.64.

Именной указатель

- Август Карл 364
Анджелико Фра 190
Аристотель 12, 166, 167, 271, 295
- Байрон 297
Бах 210, 402
Бериш 339
Бетховен 69, 279, 354, 382, 402, 405
Боттичелли 174, 175
Буассере 386
Буфф Лотта 357
- Вагнер 376
Ван Гог 70
Веласкес 320
Виланд 268
Винкельман 288
Вольф 253, 254
- Гельдерлин 403
Гераклит 183, 184
Гердер 267, 361
Гете 192, 194-208, 210-265, 267-272,
274-278, 280-312, 314-318,
320-332, 334-369, 372-374,
376-378, 380-392, 394, 396-398,
400-404, 407-417
Гиберти 177
Гипократ 214
Говард 241
Гомер 253
- Данте 27, 170, 402
Джорджоне 189
Донателло 177
- Жан Поль 403
- Кант 11, 14, 15, 18, 20, 27, 28, 32,
33, 46, 48, 59, 60, 88, 242, 256,
284, 287, 299, 333, 373, 374
Кестнер 363, 364, 375, 395
Киприан 132
Клейст 403
Кнебель 384
Колонна Витгория 188, 358
- Левцов Ульрике 361
Лейбниц 228, 366
Лессинг 288
Линней 261
- Маркс 99
Медичи 175, 178, 189, 210
Микеланджело 172, 175-184,
186-193, 204, 358, 381, 405
Мориц К.Ф. 249
Мюллер Иоханес 204, 365
- Ницше 65, 191, 192, 356
Ньютон 247
- Платон 42
- Рафаэль 204, 289, 326, 356
Рембрандт 175, 176, 210, 279, 381,
405
Рескин 103
Роден 189
Ронданини 186
Рубенс 189
- Серло 337
Силезиус Ангелус 77
Синьорелли 175, 177
Спиноза 31, 105, 173, 253, 266, 364

- Тициан 189, 405
- Фейербах 284
- Фихте 328
- Фридрих Великий 412, 413
- Хальс Франц 405
- Ходлер 190
- Шекспир 199, 273, 321-325, 327, 328,
395, 402
- Шеллинг 238
- Шефтсбери 247
- Шиллер 197, 199, 200, 206, 243, 247,
316, 327, 337
- Шлейермахер 20, 54
- Шопенгауэр 65, 252
- Штейн Шарлотта фон 267, 282,
341, 358, 359, 365-368, 371
- Штольберг 267, 395
- Шуберт Франц 180
- Шуман Роберт 351
- Эккерман 205, 361, 415
- Юлий II 175
- Якоби 223, 226

Содержание

А.Юдин. Георг Зиммель: почему он не стал философским классиком?.....	3
Индивидуальный закон (К истолкованию принципа этики).....	11
Конфликт современной культуры.....	61
Понятие и трагедия культуры.....	80
Религия. Социально-психологический этюд.....	105
Глава I.....	105
Глава II.....	116
Глава III.....	124
Глава IV.....	137
Глава V.....	148
К вопросу о метафизике смерти.....	158
Микеланджело (К метафизике культуры).....	172
Гете.....	194
Предисловие.....	194
Глава первая. Жизнь и творчество.....	195
Глава вторая. Истина.....	211
Глава третья. Единство мировых элементов.....	235
Глава четвертая. Раздельность мировых элементов.....	276
Глава пятая. Индивидуализм.....	312
Глава шестая. Итоги и преодоление.....	337
Глава седьмая. Любовь.....	356
Глава восьмая. Развитие.....	370
Приложение. А.Юдин. Георг Зиммель и Михаил Бахтин.....	418
Именной указатель.....	434

Зиммель, Георг

З-62 Избранные работы. – К.: Ника-Центр, 2006. – 440 с. – (Серия «СДВИГ ПАРАДИГМЫ»; Вып. 4)

ISBN 966-521-392-X

Георг Зиммель (1858–1918) – немецкий философ и социолог, представитель философии жизни, прямо или опосредованно оказавший влияние на развитие философии и социологии XX в. Рассматривая историю культуры сквозь призму конфликта между жизнью и культурой, Зиммель предложил оригинальную интерпретацию, по сути, главной проблемы эпохи модерна, что дало основание Ю. Хабермасу назвать его «философствующим диагностом своего времени». Непреходящим достоинством работ Зиммеля является эссеистическая выразительность их стиля.

Книга рассчитана на широкий круг читателей.

ББК 71.0

Георг Зиммель (1858–1918) – німецький філософ і соціолог, представник філософії життя, який прямо чи опосередковано здійснив вплив на розвиток філософії та соціології XX в. Розглядаючи історію культури крізь призму конфлікту між життям і культурою, Зиммель запропонував оригінальну інтерпретацію, власне, головної проблеми епохи модерну, що дало підставу Габермасу назвати його «діагностом свого часу, що філософствує». Справжнім достоїнством робіт Зиммеля є есеїстична виразність їхнього стилю.

Книга розрахована на широке коло читачів.