

**ОДЕСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ім. І. І. Мечникова
ОДЕСЬКА ГУМАНІТАРНА ТРАДИЦІЯ**

Δόξα / ДОКСА

**ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ
З ФІЛОСОФІЇ ТА ФІЛОЛОГІЇ**

ВИП. 12

**Німецька традиція в філософії,
гуманітаристиці та культурі**



**Одеса
2008**

УДК 168.522 (477=430):001.2

Д 670

ББК 72.4(4УКР+4НІМ)01ж

Друкується за рішенням Вченої ради Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова (протокол № 8 від 22 квітня 2008 р.).

Редакційна колегія:

докт. філософ. наук,
проф. М. М. Верников (Одеса);
докт. філософії,
приват-доцент М. Вішке (Берлін);
докт. філос. наук,
проф. Е. А. Гансова (Одеса);
Н. А. Іванова-Георгієвська (Одеса) –
відповідальний секретар;
докт. філос. наук,
проф. М. В. Кашуба (Львів);
канд. філос. наук,
доц. В. Л. Левченко (Одеса) –
головний редактор;
докт. філос. наук,
проф. І. М. Попова (Одеса);
докт. філос. наук,
проф. О. І. Хома (Вінниця).

докт. філол. наук,
проф. О. В. Александров (Одеса);
докт. філол. наук,
проф. Н. В. Бардіна (Одеса);
докт. філол. наук,
проф. О. І. Бондар (Одеса);
докт. філол. наук,
проф. Т. С. Мейзерська (Одеса);
докт. філол. наук,
проф. Є. М. Черноіваненко (Одеса);
докт. філол. наук,
проф. Н. М. Шляхова (Одеса) –
науковий консультант.

Редакція випуску – Н. А. Іванова-Георгієвська, В. Л. Левченко

Рецензенти:

докт. філос. наук, проф. М. І. Дейнеко (Одеса);
докт. філос. наук, проф. М. С. Дмитрієва (Одеса);
докт. філол. наук, проф. В. Д. Нарівська (Дніпропетровськ);
докт. філол. наук, проф. А. О. Ткаченко (Київ).

Видається за сприяння посольства Німеччини в Україні

Свідцтво Держкомінформу України серія КВ № 6910 від 30.01.2003 р.
Постановою президії ВАК України збірник внесено до переліку наукових видань, в яких можуть публікуватися основні результати дисертаційних робіт з філософських наук (постанова №3-05/7 від 30.06.2004) і філологічних наук (постанова №1-05/7 від 04.07.2006).

Адреса редакції – вул. Дворянська, 2, Одеський національний університет ім. І. І. Мечникова, філологічний факультет, Одеса, 65026, Україна;
e-mail: nelly@raco.net

© “Одеська гуманітарна традиція”, 2008

© Одеський національний університет ім. І. І. Мечникова, 2008

Це видання є спільним проектом Одеського національного університету імені І. І. Мечникова і міського наукового товариства “Одеська гуманітарна традиція”. Збірник наукових праць “Діџа/Докса” має міждисциплінарний характер, редакційна колегія публікує статті, що містять результати наукових досліджень переважно у галузі філософії та філології. Кожен випуск присвячений окремій тематиці.

Випуск 12 присвячений вивченню німецької традиції у філософії, гуманітаристиці та культурі, котра створювалася впродовж віків зусиллями видатних діячів філософії, науки, мистецтва і становить на сьогодні ґрунтовну систему теоретичних принципів і положень, художніх ідей і форм, що не втрачають своєї значущості і продуктивної сили. Автори цього збірника доводять цей висновок своїми дослідженнями у різні способи, вдаючись до аналізу окремих вчень, витворів мистецтва, явищ культури, а також розглядаючи в сучасних філософських і наукових теоріях, в художній практиці реалізацію певних ідей і принципів німецької традиції.

В першому розділі «Ідеї німецької філософії як засади сучасної гуманітаристики» автори статей відкривають джерела багатьох змістових і методологічних положень сучасних гуманітарних наук у теоретичних положеннях німецької філософської традиції. Саме вона заклала принципи раціональності, що становлять тепер основи гуманітарного пізнання. І саме в ній формувалися теоретичні вчення, що ставали методологічним підґрунтям гуманітарним наукам. Автори розділу дослідили процес формування суб’єктивності в німецькій філософії, міркування філософів про природу філософського пізнання, історію онтології, віднайшли в німецькій традиції джерела біографічного методу і правової онтології, проаналізували процеси пошуків нових шляхів до сенсу світу через трансформацію ідей німецької філософської спадщини.

Статі другого розділу «Ідейні пошуки в німецькому філософському просторі» присвячені розгляду багатьох ідей, вчень, положень німецької філософії від середньовіччя до найсучасніших теорій. Автори пропонують оригінальні дослідження, самостійні висновки, що зумовлені часто нетрадиційним поглядом на класичні постаті. Так, критиці піддається шкільне прочитання Декарта і Ляйбніца, постать Гегеля розглядається в незвичному ресоматизаційному контексті. В статтях здійснено порівняльний аналіз ідей Флоренського і Гете, німецького та українського романтизму, Вебера і Флоровського, наведені результати глибинних пошуків джерел певних філософських концепцій: трансцендентального критицизму Канта, сентименталізму як риси романтичного світогляду, концепції модерну Габермаса та інш.

Третій розділ «Мистецтво і мистецтвознавство як поле втілення німецьких традицій творчості і дослідження» розглядає різні художні тексти

на підставі певних методологічних вимог і принципів німецької традиції. Так, тут аналізу підлягають середньовічний храм і книга, фольклорна оповідь і переклади поетичних творів, традиції німецької класичної драматургії і можливості біографічного методу в літературознавстві.

Розділ четвертий «Німецька мова в компаративістському контексті» містить дві статті, що в них на підставі порівняльного аналізу наводяться висновки щодо функціонування фразеологізмів і щодо природи словотворчих мікрокатегорій у різних мовах.

В п'ятому розділі «Переклади» надруковані надані для нашого збірника перекладачами тексти, що не виходили друком раніше ані українською, ані російською мовами. По-перше, це статті німецьких романтиків, перекладені українською професором зі Львова Марією Кашубою, нашим давнім співробітником. Також це важливий текст Шляйєрмахера про герменевтику, що надав редколегії в своєму перекладі російською мовою наш вільнюський колега Андрій Лаврухін. Кияни запропонували переклад цікавої статті італійської дослідниці долі філософської герменевтики Гадамера в Італії професора Донатели Ді Чезаре – в перекладі українською Вікторії Березіної. І, зрештою, ми друкуємо переклад Ольги Королькової статті нашого постійного автора, члена редколегії Мірко Вішке з Німеччини про критику Гегелем релігії. Отже, цей випуск знайомить із текстами німецької філософської традиції різних періодів.

Редколегія висловлює щирі вдячність київському філософу Вахтангові Кебуладзе, що працює у лабораторії наукового перекладу, за надані консультації щодо сучасного написання українською мовою іноземних, в першу чергу німецьких, прізвищ.

Ми сподіваємось, що для читачів нашого збірника цей випуск виявиться цікавим і корисним для їх наукових потреб виданням, що допоможе сформувати більш чітке уявлення про характер і потужність німецької філософської думки, про глибину і впливовість культурних і мистецьких традицій Німеччини.

Редакційна колегія

ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ

АФАНАСЬЄВ Олександр – канд. філос. наук, доцент кафедри філософії та методології науки Одеського національного політехнічного університету.

БЕВЗЮК Наталя – канд. іст. наук, доцент кафедри філософії та основ загальногуманітарного знання Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова.

БЕРЕЗІНА Вікторія – аспірантка кафедри філософії Київського національного університету ім. Т. Шевченка.

БОГАЧОВ Андрій – канд. філос. наук, доцент кафедри філософії Київського національного університету ім. Т. Шевченка.

ВІШКЕ Мірко – доктор філософії, приват-доцент Інституту філософії університету ім. Мартіна Лютера (м. Галле-Віттенберг, Німеччина).

ВОЙЦЕЛЬ Кирил – магістр теології, аспірант Інституту догматичної теології Люблінського католицького університету (Польща).

ГАНСОВА Емма – докт. філос. наук, професор кафедри філософії та соціально-політичних наук Одеського регіонального інституту державного управління НАДУ при Президентові України.

ГОЛУБОВИЧ Інна – канд. філос. наук, доцент кафедри філософії природничих факультетів Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова.

ГОМІЛКО Ольга – докт. філос. наук, професор, головний науковий співробітник відділу філософії культури, етики і естетики Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України (м. Київ).

ГОРБАНЬ Вікторія – канд. філол. наук, доцент кафедри російської мови Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова.

ГРИБКОВ Тарас – канд. філос. наук, перекладач відділу міжнародних зв'язків Львівської державної музичної академії ім. М. В. Лисенка.

ГРИБКОВА Юлія – канд. філос. наук, старший викладач кафедри іноземних мов Львівської державної музичної академії ім. М. В. Лисенка.

ГУРКАЛО Ірина – аспірантка кафедри філософії та методології науки Одеського національного політехнічного університету.

ДАРЕНСЬКИЙ Віталій – канд. філос. наук, докторант Державної академії керівних кадрів культури і мистецтв (м. Київ).

ДІ ЧЕЗАРЕ Донатела – доктор філософії, ординарний професор філософії мови філософського факультету Університету «La Sapienza» (Рим, Італія).

ІВАНОВА-ГЕОРГІЄВСЬКА Неллі – старший викладач кафедри філософії та основ загальногуманітарного знання Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова.

КАРПЕНКО Мирослава – канд. філос. наук, доцент кафедри філософії та основ загальногуманітарного знання Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова.

КАШУБА Марія – докт. філос. наук, професор кафедри політичних наук та філософії Львівського регіонального інституту державного управління НАДУ при Президентові України.

КИРИЛЮК Олександр – канд. філос. наук, професор, завідувач Одеською філією Центру Гуманітарної Освіти НАН України.

КЛОКОВА Марія – магістр філології, вчителька російської мови і літератури Одеської середньої школи № 121.

КОБЗАР Олена – канд. філол. наук, доцент кафедри ділової іноземної мови Полтавського університету споживчої кооперації, докторант НаУКМА (м. Київ).

КОЛЕСНИК Олена – канд. філос. наук, доцент кафедри філософії та культурології Чернігівського державного педагогічного університету.

КОНОВАЛОВА Ірина – студентка 5 курсу філософського факультету Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова.

КОРОЛЬКОВА Ольга – канд. філол. наук, доцент кафедри культурології та мистецтвознавства Одеського національного політехнічного університету.

КРИШЕВСЬКА Ліана – асистент каф. історії і теорії музики та вокалу Південноукраїнського державного педагогічного університету ім. К. Д. Ушинського.

КУЗНІЩИН Дмитро – канд. філос. наук, доцент кафедри естетики та етики Санкт-Петербурзького державного педагогічного університету ім. О. Герцена.

ЛАВРУХИН Андрій – канд. філос. наук, доцент академічного департаменту філософії Європейського гуманітарного університету (м. Вільнюс, Литва).

ЛЕВЧЕНКО Віктор – канд. філос. наук, доцент кафедри філософії та методології науки Одеського національного політехнічного університету.

МАЛИШКІН Євген – канд. філос. наук, доцент кафедри історії зарубіжної філософії Санкт-Петербурзького державного університету.

МЕНЖУЛІН Вадим – канд. філос. наук, доцент кафедри філософії та релігієзнавства НаУКМА (м. Київ).

МУСИЙ Валентина – канд. філол. наук, доцент кафедри світової літератури Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова.

МУХУТДІНОВ Олег – канд. філос. наук, доцент кафедри історії філософії Уральського державного університету (м. Єкатеринбург, Росія).

ОПОЛЕВ Віктор – канд. філос. наук, доцент кафедри філософії та методології науки Одеського національного політехнічного університету.

ОСЕНЬ Валентин – поет і перекладач (м. Одеса).

ПАЛАТНИКОВ Григорій – доцент кафедри комп'ютерних технологій Інституту післядипломної освіти Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова.

ПАНАСЮК Дмитро – аспірант кафедри філософії та основ загальногуманітарного знання Одеського національного університету ім.

І. І. Мечникова.

ПАНКОВ Олександр – канд. соціол. наук, доцент кафедри соціології Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова

ПАРХОМЕНКО Роман – канд. філос. наук, докторант кафедри соціальної філософії Московського державного університету ім. М. В. Ломоносова.

ПАТКУЛЬ Андрій – канд. філос. наук, старший викладач кафедри онтології та теорії пізнання Санкт-Петербурзького державного університету.

ПЕТРИКОВСЬКА Олена – канд. філос. наук, доцент кафедри філософії природничих факультетів Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова.

ПОГОРЕЛОВ Олег – канд. філос. наук, професор, зав. кафедри філософії та основ загальногуманітарного знання Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова.

ПОРОЖНЮК Алла – канд. філол. наук, доцент кафедри української мови Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова.

РАЙХЕРТ Костянтин – аспірант кафедри філософії природничих факультетів Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова.

САКОВСЬКА Христина – методист Львівської державної музичної академії ім. М. В. Лисенка.

СЕКУНДАНТ Сергій – канд. філос. наук, доцент кафедри філософії та основ загальногуманітарного знання Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова.

СОБОЛЕВСЬКА Олена – канд. філол. наук, доцент кафедри філософії та основ загальногуманітарного знання Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова.

ТОМАШЕВСЬКА Юлія – асистент кафедри філософії та методології науки Одеського національного політехнічного університету.

ФІЛЮК Катерина – аспірантка Інституту філософії НАН України ім. Г. С. Сковороди (м. Київ).

ШЕВЦОВ Сергій – канд. філос. наук, доцент кафедри філософії природничих факультетів Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова.

ШПОЛЬБЕРГ Анжеліка – канд. філол. наук (м. Бостон, США).

Розділ 1.

**ІДЕЇ НІМЕЦЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ ЯК
ЗАСАДИ СУЧАСНОЇ ГУМАНІТАРИСТИКИ**

Александр Афанасьев

НЕМЕЦКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ ТРАДИЦИЯ И РАЦИОНАЛЬНЫЕ ОСНОВАНИЯ ГУМАНИТАРНОГО ЗНАНИЯ

Говорить о специфической немецкой философской традиции как целостном явлении весьма затруднительно, если учесть огромное разнообразие школ, направлений, индивидуальностей. Нет такой философской темы или проблемы, где влияние немецкой философии не было бы значительным. И все же в разработку философских основ гуманитарного знания, выделение проблемного поля методологии гуманитарных наук, немецкие философы внесли особый, значительный вклад. Можно долго перечислять выдающихся немецких мыслителей XX, XIX, XVIII веков, работавших в этом русле, но с углублением во временную толщу яркость этих имен не тускнеет. Влияние их идей ощутимо в постановке и решении многих современных проблем, в том числе проблемы рациональных оснований гуманитарного знания. Причем, логика развертывания данной темы захватывает самые разные школы и направления: рационалистов и иррационалистов, материалистов и идеалистов, объективистов и субъективистов, философов исторической и историцистской, сциентистской и антисциентистской ориентации. Целью статьи является анализ влияния идей немецких философов на развертывание актуальной современной проблемы рациональных оснований гуманитаристики.

Особое значение в этом плане имел сформулированный И. Кантом идеал научности. Он, с одной стороны, определил математику и естествознание как всеобщую форму научного знания, задав образец научности и во многом определив форму развития науки. Но, с другой стороны, тем самым была заложена традиция, в рамках которой многие гуманитарные дисциплины и их особая методология не могли обрести научный статус. Гегелевские и марксистские установки на единый научный идеал, развившие эту сторону кантовского наследия, вынуждали игнорировать многие специфичности социальных и гуманитарных проблем. Ведь статус научности гуманитарное знание приобретало лишь в том случае, если преодолевалось индивидуальное, единичное, эмпирическое, а субъект познания и социально-исторической деятельности возносился на трансцендентальный и абсолютный уровень. Справедливости ради следует подчеркнуть, что стремление соответствовать такому высшему проявлению научности, корни которого все-таки восходят к кантовскому идеалу математического и естественнонаучного знания, способствовало развитию многих дисциплин социально-гуманитарного цикла: социологических, лингвистических и др., – соответствовавших строгим идеалам научности. В указанном пла-

не нельзя не заметить влияние классической немецкой философии, особенно гегелевской, нацелившей науку на изучение культурно-исторических форм деятельности абсолютного субъекта истории. Это предопределило бурное развитие гуманитарных наук XIX и XX веков, особенно исторических дисциплин: гражданской истории, истории литературы, искусства, религии, мифологии, языка, философии, науки, государства, права, хозяйства и т. д. Их неполное соответствие строгим научным (читай – естественно-научным) идеалам объяснялось скорее молодостью и неразвитостью этих наук, чем сущностными характеристиками. Здесь нельзя не отметить и роль философии Маркса, современные критики которого часто упускают из виду вклад марксизма именно в развитие наук социально-гуманитарного цикла. Сама социально-экономическая концепция Маркса не без оснований претендовала на роль научно-философской теории, поскольку во многом соответствовала идеалам научности своего времени и сама участвовала в их формировании [1, с. 54–57].

Единство научной методологии, приверженцами которого были как Гегель, так и Маркс, не столь очевидно для других немецких философов. Здесь сказалось влияние идеи Канта о двух сферах бытия, двух мирах, в которых существует человек: природном мире и внеприродном, человеческом мире. Но если для Маркса это означало лишь специфику социальных законов, отличных от природных, но отнюдь не предметное или методологическое противопоставление, то в ряде направлений послекантовской философии, особенно начиная с романтиков, сформировалось представление о принципиальном различии природы и культуры, природы и социума. Отсюда недалеко до идеи о различии и противостоянии гуманитарных и естественных наук и применяемых ими методов.

Одним из первых, кто усомнился в абстрактном естественнонаучном идеале научности, был Г. Гердер, который привлек внимание к таким феноменам как народ, эпоха, культура. Да и Ф. Шлейермахер, отдавая должное Целому и Вечному, пытался обратить внимание на исторические реальности. Он считал, что философия должна изучать не столько теоретический разум и естественнонаучное мышление, сколько повседневную обыденную жизнь. Изучая повседневность, познание неизбежно повернет от поиска общих законов к обнаружению единичного и индивидуального. Это уже совсем не кантовская постановка вопроса: научное познание должно ориентироваться на индивидуальное. Соответственно, естествознание и математика, как и вообще «науки о природе», теряют свой образцовый статус и начинают отгесняться «науками о духе», ныне называемыми гуманитарными. Для нас не столь важно, что разработчики этой темы не пришли к единству относительно психологических, культурных, ценностных или исторических оснований наук о духе. Гораздо существенней, что их специфика была зафиксирована. В. Дильтей даже проводил различие

между науками о природе и науками о духе по трем основаниям: по предмету познания, по материалу и по их методу [6, с. 15].

В работах В. Дильтея, И. Дройзена, Г. Зиммеля, Ф. Шлейермахера и др. сложилась достаточно развитая концепция специфичности гуманитарных наук, как наук о духе, т. е. о духовной жизни, мире переживаний и соответствующих культурно-исторических образованиях. Их усилиями отрицалась идея методологического монизма, доказывалась необоснованность переноса естественнонаучных идеалов и подходов на гуманитарную сферу, утверждалась независимость особой духовной реальности, неподвластной естественным наукам. Отличительными особенностями этой тенденции стали психологизм в онтологическом обосновании предмета гуманитарных наук, интуитивизм, вживание, понимание в методологии гуманитарного знания, антипозитивизм в гносеологии и эпистемологии. Их критики усматривали в этом изрядный налет иррациональности на гуманитарных науках, несовместимый с идеалами научности. Но сам факт философского анализа гуманитарной сферы и ее рациональных и нерациональных феноменов свидетельствует о попытках выявления рациональных оснований гуманитаристики и о стремлении отгеснить нерациональные аспекты и сузить сферу иррационального.

В этом смысле возрождение кантовской идеи о конструктивной роли разума, в частности неокантианцами, имела немаловажное значение, а лозунг «назад к Канту» скорее означал движение вперед на пути расширения сферы рационального. Сказанное относится и к марбургской школе, где познание означало рациональное конструирование предмета, и к баденской школе, где наука понималась как переход от иррациональной действительности к рациональным понятиям. Даже индивидуализирующий метод, исключая формулировку общих законов истории, означал скорее наступление рационального на иррациональное, чем наоборот.

Сторонники единой методологии обычно акцентируют внимание на противопоставлении Г. Риккертом гуманитарных и естественнонаучных методов. «Я, — отмечает Риккерт, — противопоставляю генерализирующему методу естествознания индивидуализирующий метод истории» [7, с. 75]. На этом ставится точка, из-за чего позиция философа существенно искажается. Между тем, Риккерт, различая методы гуманитарной и естественнонаучной областей, не проводил жесткого различия предметных сфер, тем самым, допуская применение методов в разных предметных областях. «Конечно, и естественнонаучный метод также применим в области культуры, и ни в коем случае нельзя утверждать, что существуют только исторические науки о культуре. И наоборот, можно до известной степени говорить об историческом методе в науках о природе» [7, с. 54].

Попытки выявить рациональные основания гуманитарного знания не прекращаются и в XX веке, в частности в связи с разработкой проблемы

интерпретации. Г. Гадамер показал, что исходные позиции для интерпретации уходят в необозримую, не поддающуюся рациональной реконструкции основу изначального дотеоретического понимания мира, укорененную в традиции, языке, общности жизни. К этому изначальному запасу понимания существенно ближе не естествознание, а именно гуманитарная сфера: литература, искусство, мораль, исторические сказания, жизнеучения. Важно подчеркнуть, что, если гуманитарные науки часто натываются на островки иррационального в своем предмете, это не означает сужения сферы рационального, а, напротив, попытки их рационального «схватывания». Ю. Хабермас подчеркивает, что интерпретаторы вынуждены соблюдать стандарты рациональности, поэтому всякая интерпретация является рациональной, а надежная интерпретация достигается лишь при рациональной реконструкции всех условий, в которых интерпретируемое высказывание претендует на значимость [8, с. 51].

Разумеется, рациональные основания гуманитарного знания являются исследовательской темой мировой философии, но именно немецкие философы внесли решающий вклад в эту сферу философского знания. Даже краткий экскурс в историю философского осмысления гуманитарных наук в немецкой философии позволяет выявить две тенденции. Первая тенденция акцентировала внимание на том, что гуманитарные науки как минимум в некоторых аспектах весьма схожи с естественными и используют те же методы и средства познания и представления знания, представляя общенаучные идеалы. Вторая тенденция подчеркивала другую особенность: гуманитарное знание существенно отлично от естественнонаучного и пользуется специфическими концептуальными установками и средствами познания и представления знаний. Причем специфичность усматривалась в признаках, на первый взгляд, несовместимых: от иррациональности до особых стандартов рациональности гуманитарных наук. Указанные тенденции не обязательно представлять взаимоисключающими. Напротив, можно продемонстрировать их взаимодополнительность, в частности на пути различения объектной и субъектной рациональности [2, с. 3–7].

Объектная рациональность подразумевает достаточно жесткие критерии: законы логики, четкие правила и образцы познавательных действий, каузальные схемы объяснения, научные законы, систематичность и др. требования науки. Перечень этот достаточно длинный и в перспективе уходит в бесконечность, поскольку идеалом такой рациональности является Абсолютный Разум. В этом смысле объектная рациональность тяготеет к универсальности, хотя в своем реальном функционировании рациональность далека от этого идеала. В то же время объектная рациональность не тождественна научной. С одной стороны, в научной рациональности присутствуют явные и неявные ценностные установки и личностные факторы, от

чего объектная рациональность стремится избавиться. С другой стороны, объектная рациональность подразумевает некоторые вненаучные феномены духа, например, апелляцию к разуму в теологии, искусстве, обыденном сознании и т. д., которым придается бессубъектный характер. Объектная рациональность есть своеобразная установка сознания: стремление устранить влияние субъекта, представить рассматриваемое явление таким, каким оно есть «на самом деле». Объектная рациональность может быть нацелена на любые феномены внешнего мира, человеческой деятельности, психики, культуры, но только под одним углом зрения – рассматривая их как особые предметы, которые подчиняются объективным законам. В объектной рациональности весьма затруднительно выявить специфику гуманитарного знания, и тезис о единой рациональности здесь вполне уместен. Это и служило основанием для отрицания особых методов и познавательных средств в гуманитарных науках и для ориентации на естественнонаучные идеалы, к которым гуманитарные науки якобы должны стремиться, чтобы конституироваться в качестве полноценных наук.

В то же время духовная активность субъекта не всегда ориентирована идеалами строгого научного познания. Вместо установки сознания на устранение влияния субъекта может иметь место противоположная установка на включение субъекта в рассматриваемое явление или просто не быть таких установок. Подобные феномены духовной и практической деятельности вряд ли попадают автоматически в разряд иррационального, хотя под единый идеал рациональности их невозможно подвести. Но в некотором смысле рациональность может хотя бы потенциально покрывать многие, если не все формы духовной активности, в том числе вненаучные. Во-первых, последние могут быть рационально описаны и объяснены в тех или иных теориях. Во-вторых, они, как правило, соответствуют некоторым культурным или социальным нормам, природа которых, в конечном счете, рациональна. Даже гнев или иные, на первый взгляд, абсолютно иррациональные эмоциональные всплески духовной деятельности индивидов или групп осуществляются в некоторых культурных нормах и уж, во всяком случае, описываются и объясняются определенным рациональным образом. В-третьих, сами индивиды, осмысливая свои многообразные духовные проявления на сеансах психотерапевта, в дневниках и автобиографических очерках, в письмах и устных повествованиях, облачают их в определенные рациональные формы. Все это не относят к научной рациональности, поскольку последняя связывается с объектной рациональностью, требованиям которой вышеназванные проявления духовности действительно не соответствуют. Однако в рамки субъектной рациональности они укладываются.

Субъектная рациональность многообразна, охватывает довольно

пестрый спектр духовной сферы деятельности: от науки до обыденности, от уникального до всеобщего, от знания до ценности, от обоснования до верования. Иррациональными их иногда называют лишь с позиций жесткой научной рациональности. Именно констатация феноменов субъектной рациональности служит поводом для отрицания единой рациональности, для противопоставления гуманитарной сферы духа естественнонаучной, для поиска особых, специфических методов и средств гуманитаристики.

Не претендуя на полноту описания, отнесем к субъектной рациональности пять наиболее часто встречающихся проявлений духовной деятельности, расположенных в порядке удаления от объектной рациональности.

Во-первых, имеется в виду фиксация нетипичного. В ряде случаев невозможно абстрагироваться от места, времени, ситуации и прочих специфичностей, «единичностей» при изучении человека, его деятельности или мышления и выйти на абстрактно-рациональные, идеальные конструкты. Это встречается в исторических исследованиях, когда существенным оказывается изучение традиций данной семьи, отдельной фабрики или поместья, что нередко ближе к литературе, чем к науке, но без чего не будет сколько-нибудь полного представления изучаемой эпохи. Аналогичные примеры можно обнаружить в психологии при нестандартном поведении индивида или группы, в литературоведении и художественной критике, сталкивающихся с уникальным талантом и т. д.

Во-вторых, субъектная рациональность предполагает учет личностного и вообще субъективного при ссылке на разумность. Если для объектной рациональности степень объективности гуманитарного знания, как и вообще всякого знания, прямо пропорциональна степени его удаленности от субъекта, то для субъектной рациональности мера личностной вовлеченности прямо и непосредственно коррелирует с мерой объективности и точности гуманитарного знания, например, если целью исследования является точная характеристика исторического персонажа или деятеля искусства. Кроме того, установлено, что субъективное понимание исторических событий или социальных фактов участвует в построении самих фактов, в частности, в различных формах нарратива [4, с. 33] и существенно при анализе любого текста [5, с. 459–460]. К тому же субъектная рациональность предполагает учет изменений исследуемого субъекта в ходе диалога с субъектом-исследователем [3, с. 383]. Очевидно, что стандарты жесткой объектной рациональности тут не работают.

В-третьих, к субъектной рациональности можно отнести ценностные представления, играющие явную роль, например, в процессе художественного освоения действительности и не столь явную роль в

научном творчестве. В содержании сознания всегда присутствуют сплав знаний и ценностей. Но оценочные суждения ученого не входят непосредственно в состав порождаемого знания, они остаются в контекст открытия, который опускается при экспликации или трансляции научного знания. В этом плане гуманитарному исследованию на предмет обнаружения субъектной рациональности подвергаются и естественнонаучные тексты.

В-четвертых, субъектная рациональность охватывает индивидуальные мнения, впечатления, особенно злободневные, в журналистике, литературной, художественной, музыкальной критике. Например, в литературоведении можно различать исследования, более близкие к науке и более отдаленные от нее. Первые тяготеют к объектной рациональности, если там соблюдаются критерии объективности, экспериментальной проверки, воспроизводимости опыта и др. Вторые – к субъектной, если там преобладает не позиция ученого, а мнение профессионала, просто делящегося впечатлениями на злободневную тему, не заботясь об их соответствии Абсолютному Разуму, Вечной Истине, Полной объективности. Часто идеальные конструкции трудно или невозможно построить из-за такой особенности гуманитарного знания как большая сложность изучаемых объектов, по сравнению с естественнонаучными, поэтому «впечатления» оказываются единственно возможными, а то и более точными или более понятными, чем громоздкие и противоречивые теоретические конструкции. Кроме того, в гуманитарных исследованиях обнаруживается более сложная, чем в естествознании, ситуация наблюдения: очень часто она оказывается той внутренней позицией, от которой очень трудно, а порой невозможно, отвлечься. Хотя в общем виде субъектная, как и объектная, рациональность понимается как апелляция к доводам рассудка, а не к эмоциям, и к intersubjectивным положениям, а не к личным, особенно непрофессиональным, мнениям, но в конкретных социокультурных ситуациях личные мнения могут иметь общезначимый контекст, а чувства и эмоции – вписываться в некоторые культурные нормы, в особенности, когда провоцируются соответствующей логической аргументацией. Так возникают праведный гнев, истинная скорбь, высшие чувства, которые не покрываются ни рамками иррациональности, ни рамками объектной рациональности.

В-пятых, субъектная рациональность соотносится с представлениями, включающими социально-политическую, нравственно-эстетическую и др. заинтересованность субъекта: групповую, национальную, общечеловеческую. Примером могут служить идеологии, представляющие свой частный интерес как общезначимый. Общезначимой она и выглядит для сторонников данной идеологии. Идеологии, в частности, соответствуют всем пяти, выделенных К.

Хюбнером [9, с. 220–222], основным формам интерсубъективности, в которых проявляет себя рациональность. Действительно, в любой идеологической системе налицо ясность и общая приемлемость понятий и построенных из них суждений, т. е. семантическая интерсубъективность. Имеет место обоснованность чьих-либо высказываний эмпирическими фактами, бесспорными для всех участников дискуссии, т. е. эмпирическая интерсубъективность. Обнаруживается обоснованность высказываний логическими выводами, т. е. логическая интерсубъективность. Бросается в глаза ясность, воспроизводимость и общеприемлемость определенных образцов деятельности, т. е. операциональная интерсубъективность. Наконец, присутствует ясность, понятность и общее согласие относительно правил поведения, т. е. нормативная интерсубъективность. Кстати, это дает основания считать идеологию ненаучной по одним признакам и одновременно научной – по другим.

В качестве выводов отметим огромный вклад немецкой философии в становление и разработку проблемы рациональных оснований гуманитарного знания. Многовековую дискуссию об общенаучных или специфических основаниях гуманитарных наук можно во многом прояснить на пути различения субъектной и объектной рациональности, ориентирующих человеческую деятельность по принципу взаимодополнительности, что позволяет четче выявить рациональные основания гуманитаристики, точнее определить специфику гуманитарного познания, в котором решающую роль играет субъектная рациональность, обнаружить способность гуманитаристики создавать строго научное знание на основе объектной рациональности.

1. Афанасьев А. И., Василенко И. Л. Идеалы научности и формационный подход // Матеріали I Міжнародної науково-практичної конференції «Європейська наука XXI століття: стратегія і перспективи розвитку-2006». – Т. 5. – Дніпропетровськ: Наука і освіта, 2006.
2. Афанасьев А. И. Объектная и субъектная рациональность гуманитарного знания // Наукове пізнання: методологія та технологія. Науковий журнал № 1 (15), 2005. Серія: філософія, соціологія, політологія. – Одеса, 2005.
3. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. – М.: Искусство, 1979.
4. Брокмейер Й., Харре Р. Нарратив: проблемы и обещания одной альтернативной парадигмы // Вопросы философии. – М., 2000, № 3.
5. Гадамер Г.-Г. Истина і метод. – Т. 1. – К.: Юніверс, 2000.
6. Дильтей В. Описательная психология. – СПб.: Алетейя, 1996.
7. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. – М.: Республика, 1998.
8. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. – СПб.: Наука, 2000.
9. Хюбнер К. Истина мифа. – М.: ИФРАН, 1996.

Елена Петриковская

ПОИСКИ СУБЪЕКТИВНОСТИ В НЕМЕЦКОЙ ФИЛОСОФИИ: ОТ КАНТА К ХАЙДЕГГЕРУ

Попробуйте дать обобщенный портрет человека, не прибегая к философскому лексикону, разработанному в немецкой культуре. Хотя вопросы антропологии сегодня вызывают острые споры и разногласия, вам трудно будет обойтись без мыслительных конструкций, разработанных в кантианстве или феноменологии, особенно при попытке создать пространство диалога между наукой, религией и философией. Даже в условиях постмодернистского разоблачения ряда метанарративов такие понятия как свобода воли, самотрансценденция, духовность, целостность, самоощущенность, открытость человека миру, жизнь, переживание, телесность и др. не потеряли свою философскую значимость.

Многие думают, что порок антропологической философии – стремление уложить человека в границы его сознания. На самом деле ее целью во все времена было освободиться от ошибок и установок узкоантропоцентричных систем. Именно на это направлены усилия выдающихся немецких философов И. Канта, Э. Гуссерля, М. Шелера, М. Хайдеггера, Э. Кассирера, Х. Плеснера.

В немецкой философии впервые была реализована задача формирования антропологии как сферы философского анализа. Для этого были соблюдены два условия: придание проблеме человека черт всеобщности и универсальности и проецирование проблемы человека на субъект-объектную оппозицию, понимание человека в качестве Я (субъекта), познающего и преобразующего мир (объект). Разделение Кантом «Я» эмпирического (знание человеком себя) и трансцендентального «Я» (обеспечивает единство сознания, ответственность) сыграло важную методологическую роль в познании человека. В построениях немецких философов игра трансцендентального и эмпирического субъекта занимает центральное место.

С нашей точки зрения, специфика конституирования философской антропологии в XX веке заключается в настойчивых усилиях по преодолению эмпиристско-натуралистической почвы антропологии. Решается вопрос о возможности постижения человеческой индивидуальности и ее онтологического статуса, отличного от способа бытия как других предметов, так и идеальных сущностей. Для обоснования возможности постижения специфической формы бытия субъективности подвергается критике натуралистическое объяснение психической жизни. «Ведь именно натуралистическое истолкование психического как естественнонаучного феномена и было причиной резкого разделения психологии и теории познания, которое отстаивали неокантианцы. Если

предпосылка этого разделения устраняется, т. е. доказывается, что познавательные акты неверно истолковывать как естественные процессы и что возможно их постижение изнутри целостной психической жизни, тогда оказывается, что теория чистого субъекта – это неоправданная идеализация, которая не может быть операционализирована в анализе познавательной деятельности, в особенности в сфере гуманитарного знания» [4, с. 21]. Представители философской антропологии XX века формулируют задачи философской психологии или антропологии: прояснение специфического статуса той реальности, которая наделена способностью спонтанного, деятельного отношения к миру, а также определение условия возможности познания реальности душевной жизни или самопознания.

Однако, как возможен прогресс в аргументации по сравнению с кантовским разделением трансцендентального и эмпирического субъекта?

В 1949 году Н. Гартман отметил, что антропология явилась реакцией на трудности, с которыми столкнулась теория познания – основная философская наука Нового времени. «Оказалось, что познание является лишь одной из многих связей сознания с окружающим миром. Реагирование, действие, любовь и ненависть являются другими, параллельными трансцендентными («выходящими за пределы сознания») отношениями, и притом первичными, тогда как познание вторично и во временном отношении образуется лишь в зависимости от них. В этом виделось указание на устройство человеческого существа, и поэтому науку о человеке пришлось поместить перед теорией познания» [2, с. 320]. Однако, полагает Гартман, смысл, который вкладывала в слово «антропология» предшествующая традиция, недостаточен. «К истинному пониманию человеческого существа относится, очевидно, знание о тех бытийных отношениях, в которых находится человек. Ибо человек – существо, зависящее от тысячи условий. ...Надо было понять человека, включая его сознание, исходя из его встроенности в целостность реального мира» [2, с. 321]. Гартман отмечает, что в конце концов пришли к проблеме онтологии, которую нужно создавать заново и которая в основе должна иметь категорию «становление».

Концепция Хайдеггера представляет интерес как попытка построить учение о человеке на основе отказа от идеала абсолютной прозрачности трансцендентального субъекта для самого себя и в обращении к тем подлинным непосредственным реалиям бытия, которые открываются человеку через способы его собственного существования. Хайдеггер решительно отвергал требование *erosche* и использовал феноменологический метод при разработке неидеалистической философии бытия [6, с. 484]. С. О. Кошарный принципиальные расхождения между Гуссерлем и его учениками – теоретиками экзистенциализма – передает следующим образом. Феноменология

обвиняється ими в онтологічній неукорененості трансцендентального суб'єкта. «Адже за допомогою методологічної процедури “епохе” проблема буття у точному значенні даного терміна, тобто онтологічне питання загалом, виключається з феноменології, котра завдяки редукції вимагає, щоб світ як феномен був відокремлений від будь-якого трансцендентного буття, полишаючи суб'єкта наодинці лише з “іманентною трансценденцією”, тобто з формоутвореннями та структурами його свідомості. Це полишення феноменологією екзистенційних питань відкритими, зрештою, доходить у ній до заперечення того, що світ може бути чимось більшим, ніж інтенціональним предметом свідомості. Те, що лишається феноменології, – це розбудовувати егологію без справжньої онтології, тобто досліджувати лише власне буття свідомості» [9, с. 156].

В протиположність цьому підходу, у Хайдеггера постиження бытия ставится в зависимость от характера некоего бытийствующего, вопрошающего о бытии. И этим бытийствующим является человек. Такой ход мысли Хайдеггера явился конкретизацией известной идеи Дильтея, утверждавшего, что жизнь постигается только жизнью. Следовательно, рассмотрение проблемы бытия должно начинаться с анализа вопрошающего, то есть человека. В своей онтологии Хайдеггер исходит из существования реального человека. Таким образом, онтология у Хайдеггера получает собственно антропологическое обоснование. Перед нами уже не онтология объекта, в которой элиминируется субъективность и не онтология субъекта, исключающая всякую объективность, а онтология человека, который создает свой мир и постигает его сквозь призму своей деятельности. Онтология Хайдеггера не дает универсального понятия бытия, но обнаруживает основные структуры и способы вопрошания, которыми определяется человеческое переживание и понимание бытия. Согласно новому пониманию онтологии, человек находится в бытии еще до того, как начинает заниматься самоосмыслением в актах рефлексии. Эта бытийная укорененность в реальной жизни может быть раскрыта с помощью герменевтики фактичности человеческого существования. Если классическая онтология в постижении бытия исходила из такого бытийствующего, которое являлось чем-то внешним по отношению к существованию человека и его сознания, то новая онтология исходит из анализа вот-бытия, в котором осуществляется постижение бытия как такового. Причем постижение бытия, являющееся одним из способов бытия человека, носит характер понимания и не сводится только к научному или рациональному познанию. Мы постигаем вещи, но то, что мы называем вещами, предметами, объектами – все это оказывается, в конечном счете, не чем-то сугубо внешним, а принадлежащим нашему собственному способу бытия и именно благодаря этому понимаемым.

У Хайдеггера мы наблюдаем крушение *animal rationale* и превращение его в *Dasein*. Это превращение следует рассматривать не просто как изменение философского взгляда на человека, но и как изменение самого человека. С методологической точки зрения следует отметить выход за рамки философии сознания, осуществленный Хайдеггером (и не осуществленный, например, Дильтеем). Подход к изучению внутреннего опыта (первоначальный, первичный донаучный опыт) Дильтей разрабатывает на основе новоевропейской традиции «философии сознания», которая при рассмотрении любых проблем исходит из совокупности ментальных актов субъекта. Хайдеггер преодолевает рамки философии сознания в направлении герменевтико-прагматической позиции.

В ходе Давосской дискуссии с Кассирером в 1929 г. сам Хайдеггер так прокомментировал свою постановку антропологического вопроса: «Вопрос о человеке может быть существенным для философа только таким образом, что философ отвлекается от самого себя и что этот вопрос не может быть поставлен антропоцентрически, но должно быть показано следующее: лишь в силу того, что человек есть существо, которое трансцендентно, т. е. открыто к сущему в целом и к самому себе и через этот эксцентрический характер выдвинуто в целостность сущего вообще, может иметь смысл вопрос и идея философской антропологии. Не в том смысле, что человек эмпирически исследуется как данный объект, и не в том смысле, что набрасывают проект антропологии человека, а в том смысле, что вопрос о сущности человека единственно тогда имеет смысл и право, когда он мотивирован из центральной проблематики самой философии, которая выводит человека из самого себя и возвращает в целостность сущего, чтобы при всей его свободе открыть ему здесь ничтожность его *Dasein*, ничтожность, которая не является поводом к пессимизму и меланхолии, а является поводом к пониманию того, что подлинное действие есть лишь там, где есть сопротивление, и что философия имеет задачу извлечь человека, попросту использующего продукты духа, из его ленивого и затхлого состояния и вернуть к суровости его судьбы» [7, с. 132].

Существующая антропология не удовлетворяет Хайдеггера, потому что в ней отсутствует однозначный, онтологически обоснованный ответ на вопрос об образе человеческого бытия. В рамках традиционной антропологии вопрос о бытии сущего «человек» оказывается забытым, это бытие берется как само собой разумеющееся.

Замысел Хайдеггера – поставить антропологическую проблематику на иные онтологические основания. Не искать специфически существенный признак человека как сущего в отличие от всего иного сущего, а аналитически описать те бытийные структуры *Dasein*, в которых конституирует себя его бытийное понимание.

«То, что я называю *Dasein*, – объясняет Хайдеггер, – сущностно

определено не через то, что обозначают как дух, и не через то, что называют жизнью, а все дело в том, что это есть изначальное единство и имманентная структура сопряженности человека, который определенным образом пленен телом и в этой плененности, собственно, связан с сущим, посреди которого он находится, не в смысле взирающего на него духа, а в том смысле, что Dasein, заброшенное среди сущего, в качестве свободного осуществляет прорыв в сущее, – прорыв, который всегда историчен и в самом предельном смысле случаен. Настолько случаен, что высшая форма экзистенции Dasein может быть сведена к чрезвычайно немногим и редким мгновениям длительности Dasein между жизнью и смертью, что человек лишь в крайне редкие мгновения экзистирует на острие своей собственной возможности, обычно же движется среди своего сущего» [7, с. 132]. Следует прояснить для себя значение сознания. В сознании заключено знание, которое отнесено к зримому в том смысле, что знание есть обладание-увиденным. Сознание вращается в области зрения, где его озаряет *lumen naturale*. Свет приносит ясность. Ясность способствует тому, что я могу достигать вещей.

Со времен Декарта субъективность есть *fundamentum inconcussum* (лат. непоколебимое основание). Она не опрашивается относительно своего бытия. Бытие-в-сознании-своей-самости, бытийный характер сознания, определяется субъективностью. Как полагает Хайдеггер, нововременное мышление, вследствие субъективности, образует препятствие для того, чтобы вывести вопрос о бытии на его путь [7, с. 113].

Итак, чтобы преодолеть метафизический круг субъективности Хайдеггер призвал философов мыслить бытие. В работе «Бытие и время» Хайдеггер проводит феноменологически-онтологический анализ человека как существа, способного поднять этот вопрос и тем самым открытого для бытия. Его фундаментальная онтология становится экзистенциальным анализом человека как «присутствия» (Dasein). «Хотя цель Хайдеггера состоит в том, чтобы таким путем добиться, так сказать, самопроявления бытия, в действительности он никогда не идет дальше человека. И поскольку ясно выявляется конечность и временность человека, вполне естественно, что эта работа может оставить впечатление, даже если оно и неправильно, что бытие для ее автора в сущности конечно и временно» [6, с. 487]. В своих поздних работах Хайдеггер также пишет об открытости человека бытию и необходимости ее сохранения. Раскрыл ли он бытие? Его высказывания о бытии, сделанные вне рамок его экзистенциального анализа человека, напоминают пророчества. В связи с этим Ф. Коплстон называет его загадочным мыслителем, не способным внятно объяснить, что именно забыли философы и почему забвение бытия может быть гибельным.

Онтология спрашивает о сущем как сущем. «Бытие и время» возобновляет полемику «вокруг сущности» [10, с. 2], что означает у

Хайдеггера – вокруг «бытийного вопроса», вопроса о смысле бытия. Каким путем можно проникнуть в смысл бытия вообще? Хайдеггер объявляет: отправляясь от самого вопроса, точнее, от возможности спрашивать. Вопрос указывает на то, что поставленное под вопрос уже понято – по крайней мере, как мишень вопроса. Бытие уже некоторым образом понято, и это понимание бытия лежит в основании всякого отношения к сущему, обращения с сущим, обращенности к сущему. Всякое полагание сущего заключает в себе априорное знание и априорное понимание бытия этого сущего. Когда само понимание бытия, предшествующее опыту сущего, становится предметом мысли, мы имеем дело с полаганием фундамента онтологии. «Это рассуждение само по себе показывает, что автор «Бытия и времени» остается в формальных границах трансцендентального метода Канта, хотя кантово понятие «опыта» есть лишь частный случай того, что называется «пониманием» в экзистенциальной аналитике Dasein» [11, с. 178]. Трансцендентальным Кант называл знание, занимающееся не столько предметами, сколько нашей способностью познания предметов, «поскольку оно должно быть возможно a priori» [5, с. 25]. У Хайдеггера речь идет о том же: онтология занимается не столько сущим, сколько «нашей» (то есть, по Хайдеггеру, присущей Dasein) способностью деятельно соотноситься с сущим, в основании которой a priori лежит понимание бытия сущего. И поскольку понимание как таковое есть сторона бытия некоторого особого сущего, именуемого Dasein, онтология должна иметь онтический фундамент (то есть опираться на анализ этого сущего).

Таким образом, само понимание бытия, предшествующее опыту сущего, становясь предметом философской рефлексии, превращается в фундамент «фундаментальной онтологии» и в фундамент новой антропологии.

Собственно, понимание бытия возможно для Dasein только как понимание своей собственной конечности. Можно согласиться с А. Г. Черняковым, что понимать принципиальную важность конечности Хайдеггер учится у Канта. Метафизика как наука должна быть метафизикой конечного существа. Х.-Г. Гадамер отметил: «Для Хайдеггера дело заключалось в том, чтобы перестать мыслить сущность конечности как стену, о которую разбивается наш порыв к бесконечному, и научиться позитивно понимать конечность как собственную основу всего состава человеческого бытия» [1, с. 22].

Хайдеггер считает, что Гуссерль анализами категориального созерцания высвободил бытие из его сцепки с суждением. Вследствие этого произошла переориентировка исследовательской области вопроса. Вопрос о смысле бытия вне понимания бытия как бытия сущего. Достижение Гуссерля состояло в этом усмотрении бытия, феноменально присутствующего в категории [7, с. 111]. Благодаря этому Хайдеггер обрел

почву: «бытие» – не пустое понятие, не чистая абстракция, образованная путем дедукции. Но после того как Гуссерль достиг бытия в качестве *данного*, далее о нем он не спрашивает, не разворачивает вопрос: «Что значит бытие». Ибо для него само собой разумелось, что «бытие» означает бытие-предметом. Для Хайдеггера предметность есть способ присутствия, точнее предметность – это бытие присутствующим в измерении или «пространстве» субъективности, – идет ли речь о субъективности конечного субъекта (у Канта) или же о субъективности абсолютного субъекта (у Гегеля), который в знании-самого-себя пронизывает как объект, так и субъект, а также их отношение [7, с. 111].

Что понимает Хайдеггер под «фактичностью»? Исходить надо из неокантианского контекста, в котором фактичность образует понятие, противоположное логичности. Логическое ориентируется на всеобщее и вне-временное, фактичность нацелена на временное, случайное, индивидуальное, конкретное, однократное, неповторимое. В это общепонятийное противопоставление встраиваются ранние лекции Хайдеггера, наименованием «фактичность» охватывающие догегоретическую жизнь, конкретно данную и проживаемую. Но подлинно хайдеггеровского звучания фактичность достигает лишь с тематизацией прежде всего конкретной личной истории человека. В качестве фактичности рассматривается экзистенция как данная, то есть экзистенция, жить и «быть» которой имеет всякий. Фактичность, о которой говорит Хайдеггер, это фактичность данной экзистенции, которая имеет сформировать себя как неизменно собственную. Человеческое вот-бытие характеризуется своим бытием-возможным, то есть тем обстоятельством, что оно имеет быть своей жизнью как всегда его собственной и таким вот образом схваченной. В герменевтике фактичности речь идет, прежде всего, о том, чтобы указать на эту возможность всегда собственной экзистенции. В лекции летнего семестра 1923 г. Хайдеггер определяет: «Фактичность есть обозначение для бытийного характера «нашего» «собственного» вот-бытия. Точнее, выражение означает: каждый раз это вот-бытие..., поскольку оно в меру бытия имеет «место» в своем бытийном характере. Иметь место в меру бытия означает: первоначально, никогда не в качестве предмета созерцания..., но для себя самого вот-бытие имеет место в *как* своего собственнейшего бытия. Будучи всегда собственным, вот-бытие не означает изолирующего ограничения рассматриваемым извне одиночкой и, следовательно, одиночками, но «собственность» – это как бытия, указание пути возможного бодрствования» (цит. по: [3, с. 47]).

Итак, фактичность указывает на данную экзистенцию ввиду ее виртуального, присущего ей возможного бодрствования. Зачем нужна герменевтика этой фактичности? В истолковании нуждается фактичность, поскольку в ней речь идет о колеблемом бодрствовании, которое чаще

всего упускается или скрывается и только в силу герменевтического осмысления способно всплыть на поверхность сознания. Для Хайдеггера герменевтика – само истолкование, а не методология или учение об искусстве истолкования. Кроме того, Хайдеггер выделяет особенный аспект герменевтики – извещение, герменевтическое как «принесение послания и вести». Извещение герменевтики намеревается вскрыть нечто сокрытое. Особенное извещение требуется, только если раскрываемое сокрыто. Цель и необходимость герменевтики состоит в борьбе с самосокрытием фактичности. Хайдеггер исходит из того, что человек хронически не понимает и упускает себя. Человек имеет склонность отдаваться во власть публичной истолкованности «кем-то» («Man») вместо того, чтобы брать на себя свою собственную экзистенцию. Против самоотчуждения вот-бытия мобилизуется герменевтика.

Отдавая себя во власть истолкованности кем-то, вот-бытие становится чуждым себе в той мере, в какой оно себя в качестве вот-бытия как раз таки не осознает, то есть в качестве сущего, которое имеет быть своим собственным *вот*, своей собственной разомкнутостью. Вот-бытие отличается тем, что открыто для своего собственного умения-быть, то есть способно осознать свою свободу. Когда оно некритично отдает себя в руки чужому определению кем-то, оно устраняет диалог с самим собой.

Задача герменевтики фактичности – известить вот-бытие об этом бытии-возможным, то есть обнаружить вот-бытие ему самому как сущее, которое как таковое не может стать «предметом индифферентного теоретического образа мыслей». Заявляется оппозиция теоретическому определению человека. Хайдеггер предостерегает: объективирующий, безразличный, свободный от точек зрения взгляд теоретика «загораживает подступ к решающему в контексте философской проблематики сущему: вот-бытию, из которого и для которого философия есть» [3, с. 48].

Предметом философствования Хайдеггера является существование человека, пласты индивидуализированного бытия, обозначенного экзистенциалами: забота, историчность, страх, смерть. Он внес существенный вклад в антропологию, предприняв попытку описать герменевтическую ситуацию переживания человеком своего жизненного мира. И в духе антропологизма он толкует экзистенциальную сферу бытия человека, осуществляя феноменологическое описание онтологического статуса экзистенциалов с позиций *Dasein*.

Философская антропология Хайдеггера теснее всего связана с Кантом, который описывал ту совокупность условий, находимых на стороне субъекта познания, которые делают возможным превращение природных форм в формы мысли. «Коперниканский поворот Канта к сознанию как горизонту конституирования предметов, заново осмысленный Гуссерлем применительно ко всей сфере возможной

интенциональности, получил новый импульс в тезисе о методологическом примате экзистенции» [8, с. 15]. Кантовский эпистемологический подход был радикально развит, антропологически доработан в вариантах экзистенциальной философии, отталкивающихся от Хайдеггера. Суть преобразований можно выразить так. Кроме чисто познавательного оснащения (априорные формы чувственности, чистые понятия рассудка, идеи разума), субъект обладает также некоторыми предшествующими познанию жизненными установками, которые вырабатываются в процессе жизни индивида. Они определяют жизненную траекторию индивида, а значит и важные аспекты его познавательной деятельности, в том числе и содержание добываемых знаний.

Эти возможные позиции субъекта не являются следствием истории его жизни в среде культурных предметов. Их можно рассматривать как результат свободного выбора, предшествующего всякому, в том числе социальному опыту данного субъекта. По сути, это описание возможных позиций возможного субъекта.

1. Гадамер Х.-Г. Актуальность прекрасного.– М.: Искусство, 1991.– 367 с.
2. Гартман Н. Старая и новая онтология // Историко-философский ежегодник-88.– М.: Наука.– С. 320–324.
3. Гронден Ж. Герменевтика фактичности как онтологическая деструкция и критика идеологии. К актуальности герменевтики Хайдеггера // Исследования по феноменологии и философской герменевтике.– Мн.: ЕГУ, 2001.– С. 45–54.
4. Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2001–2002 годы. Под редакцией М. А. Колерова.– М.: Три квадрата, 2002.– 878 с.
5. Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Сочинения в 6 томах.– Т. 3.– М.: Мысль, 1964.– 799 с.
6. Коплстон Ф. От Фихте до Ницше / Пер. с англ., вступ. ст. и примеч. д. ф. н. В. В. Васильева.– М.: Республика, 2004. – 542 с.
7. Мартин Хайдеггер – Эрнст Кассирер. Давосская дискуссия // Исследования по феноменологии и философской герменевтике.– Мн.: ЕГУ, 2001.– С. 124–135.
8. Плеснер Х. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию.– М.: РОССПЭН, 2004.– 368 с.
9. Феноменологія буття людини: сучасна західноєвропейська філософська рефлексія.– К.: Український Центр духовної культури, 1999.– 278 с.
10. Хайдеггер М. Бытие и время. Перевод В. В. Бибихина.– М.: Ad Marginem, 1997.– 452 с.
11. Черняков А. Г. Кант и Хайдеггер: метаморфозы философской антропологии // Актуальность Канта: Сб. статей / Отв. ред. Д. Н. Разеев.– СПб.: Изд-во С.-Петербур. Ун-та, 2005.– С. 177–193.

Виктор Ополев

**КОНЦЕПЦИЯ НАЧАЛ-ОСНОВАНИЙ В ФИЛОСОФИИ
ГЕГЕЛЯ И ПРОБЛЕМЫ МЕТОДОЛОГИИ
ГУМАНИТАРНОГО ПОЗНАНИЯ**

Немецкого философа Г. В. Ф. Гегеля справедливо принято считать последним крупным представителем европейской философии так называемого классического периода ее становления. И действительно, в его теоретических построениях основные интеллектуальные установки классической философии получили свое предельное воплощение и достигли той критической точки, начиная с которой всякая система, по законам синергетики, неизбежно становится нестабильной и «обязана» перейти в качественно иное состояние. Историческая роль Гегеля в этой связи находит выражение не столько в его последователях, идущих по стопам его философии, хотя и реформирующих ее, а в большей степени – в его противниках, сознательно противопоставлявших свои философские взгляды гегелевским и пытавшихся, можно сказать, аннигилировать последние. Именно на этом пути возникли направления, весьма репрезентативные для философии недавнего прошлого: позитивизм, экзистенциализм, философия жизни, интуитивизм и даже феноменология и неокантианство. Вместе с тем, помимо этого бесспорного и достаточно хорошо изученного значения теоретических построений Гегеля как своеобразного поворотного пункта в развитии европейской философии, – в его сочинениях содержатся рассуждения или даже концепции, в достаточной мере отвечающие духу целого ряда не упомянутых выше направлений современных философских исследований и вполне способные не только интегрироваться с этими исследованиями, но и придать некоторый импульс их развитию. Все это, в частности, касается некоторых проблем современной эпистемологии гуманитарных наук и учения Гегеля о началах, или началах-основаниях вещей (в широком значении последнего слова). Показать возможность указанного взаимодействия и является основной целью настоящей статьи.

Для этого необходимо перейти от рассмотрения мира в целом, как это было принято в классической философии, к построению отдельных миров, специальных картин мира [7, с. 10–18, 28–37]. От абсолютных начал типа «бытие» и «ничто» – к началам, имеющим положительное содержание, но выполняющим схожие роли в определенных локальных процессах. Попробуем оценить, в какой мере содержательная логика Гегеля в интересующей нас части применима к анализу подобных процессов, если их рассматривать как самостоятельные, ни от чего не зависящие и ни к чему не сводимые образования. При этом будем считать, что самостоятельное подразумевает независимое и равноправное в

эпистемологическом и в некоторых иных смыслах положение рассматриваемого явления или процесса с любыми другими образованиями, существующими в мире. В данной статье мы, оставив в стороне все, что относится к природе, будем рассматривать из концепции Гегеля только то, что относится к сфере духовного и к сфере культуры.

Образования духовной культуры в плане их бытия нельзя рассматривать по аналогии с горами или камнями, лежащими, скажем, на дне озера либо реки. Для того чтобы существовать длительное время, явлениям культуры недостаточно однажды возникнуть, им для этого необходимо постоянно в определенном смысле возникать, регулярно воспроизводиться. Можно сказать, что бытие камня требует простого сохранения условий его существования, бытие же духовных образований, помимо этого – ещё и предпосылок их воспроизводства, воссоздания вновь и вновь. Другими, дополнительными условиями, являются, пожалуй, способность приспосабливаться к изменениям окружающей среды, понимаемой в достаточно широком смысле, и способность к развитию. Культурные явления подобны сказочной птице Феникс, они имеют постоянную склонность сгорать, превращаться в пепел, а затем возникать из него. Упомянутый здесь «пепел» – это прежде всего тексты, затем произведения изобразительных искусств, архитектура, техника и другие материальные «свидетельства», или, говоря иначе, овеществлённая духовность. Однако для того чтобы разгорелся большой огонь, дающий основную энергию тепла и света, нужен другой – маленький, иницирующий его. Вот таким маленьким огнем, применительно к духовным процессам, и является то, что Гегель и некоторые другие философы называют началами.

Эти начала относятся к необходимым условиям существования духовных явлений и представляют собой, по существу, начала-основания. Опираясь на них, образования духовности постоянно воспроизводятся, возникают вновь и вновь и приобретают длительность существования, достаточную для того, чтобы оказаться в составе более «мощного» и устойчивого образования, а именно – культуры. Ведь одна из основных функций и вместе с тем признаков культуры – сохранение, социальная трансляция [5].

Кроме того, начала-основания образований духовной культуры сами относятся к сфере духовного. Они в этом плане должны быть соприродны тому, что они обуславливают. Гегель построил онтологию духовного, в которой всё это систематически и подробно обосновывается, хотя сама эта теория имеет формально и более общий характер, то есть её предмет составляют не только собственно духовные явления. Однако это другое, вещественное опосредование в данном процессе – лишь момент. Действительное значение последнего – это роль глины в работе

скульптора или печатного станка в деятельности литератора, главная суть происходящего остается все же в области духовного. Глина, перо и бумага – вторичные условия, из них мысль не возникает и ими не движется, благодаря им она только приобретает некоторые, хотя и важные, но все же не основные качества. Начала-основания, относясь к сфере духовного, тем не менее отличаются от определяемых ими духовных сущностей. Это особые образования или структуры духовности, специфические по статусу существования, функциям и смыслу. Гегель в известной мере преодолевает возникающую в связи с отмеченной соприсродностью методологическую трудность, связанную со сложностями различения в реальной практике познания этих двух родов духовного, относя начала к составу абсолютной идеи¹. Гегель дает один из вариантов решения проблемы их разграничения, апеллируя к четко выраженному онтологическому обоснованию. При этом он следует не по самому радикальному из возможных в данном случае вариантов основного пути, однако по такому, который больше других учитывает специфику именно духовных явлений.

В дальнейшем начала-основания определяют относящиеся к ним явления в двух главных аспектах, разграничение которых прочно укоренилось в западном мышлении, а именно – в плане содержания и в плане бытия, или существования. То, что утверждается Гегелем о содержательных аспектах, вполне согласуется с духом большинства современных трактовок, интерпретация же экзистенциальных аспектов в этом плане требует значительно более существенных изменений. В содержательном плане начала обуславливают сущность зависящего от него явления. Эта сущность в данном случае понимается, прежде всего, как сумма его простых и неотъемлемых свойств. Последние могут видоизменяться, как-то эволюционировать, модифицироваться, но они всегда присутствуют. Кроме того, в том или ином явлении или образовании духовности его свойства всегда представлены конкретно, в деталях, сущность же при этом выражает их абстрактную, бедную определениями, как выразился бы сам Гегель, суть. Однако без нее, этой сути, все эти детали-подробности, характерные для реальных событий, процессов или вещей, оказались бы бессмысленными. Начала также, согласно Гегелю, обладают вместе с тем некоторым импульсом и способностью к саморазвитию. Это приводит к тому, что явления, относящиеся к духовной культуре, либо так или иначе связанные с нею, не только возникают, становятся и всегда каким-то образом, что называется, разворачиваются во времени, но проходят, кроме того, определённые этапы, в известной последовательности сменяющие друг друга. Иными словами, в подобных процессах всегда должна наблюдаться также и определённая структура генезиса.

Однако для того чтобы выполнять все эти функции, начала сами

обязаны быть. И здесь мы переходим к проблеме существования. Производное как бы заимствует свое бытие от того, что его обуславливает, в нашем случае даже допустимо сказать – порождает, хотя, конечно же, далеко не все предпосылки существования и эволюции образований духовной культуры сосредоточены в том, что называют началами. Но их роль значительна. Характеристики бытия начал при этом, естественно, переносятся и на производное от них. Используя одну из самых простых градаций², можно сказать, что бытие может быть трех видов: случайным, в достаточной степени вероятным и, наконец, необходимым и безусловным. Существование начал должно быть в достаточной мере надежным, и ему, конечно же, лучше всего относиться к последней категории этой градации.

Важнейшим условием надежности является независимость этих начал, хотя бы в их основных характеристиках, от того явления или образования культуры, которое они определяют, для чего самим началам необходимо иметь соответствующую «почву», быть укоренёнными в чем-то независимом и от них самих, и от того, что они обуславливают. Таков порядок рассуждения Гегеля и вместе с ним, можно сказать, практически всей классической философии. Но это же условие вполне может быть принято и сейчас: бытие всякого действующего начала-основания должно (или по меньшей мере – может, способно) иметь собственные и, весьма желательно, надежные основания и предпосылки. Собственные в данном случае означает – не связанные с релевантным для них явлением. Но далее необходимо показать, за счёт чего и как такого рода бытие по меньшей мере возможно.

Гегель решает эту проблему при помощи хорошо известного построения мысли. Начала, согласно Гегелю, относятся к составу абсолютной идеи, и от неё они получают основные характеристики своего существования, как, впрочем, и содержание тоже. Таким образом, начала, с одной стороны, выступают в качестве того опосредствующего элемента, благодаря которому всё устойчивое и положительное в духовной культуре оказывается в конечном счёте обусловленным абсолютной идеей, с другой – сами начала получают высшую степень надежности и необходимости бытия. Согласно логике Гегеля, в пределах тех правил, по которым он, следуя канонам классического философствования, строит свою интеллектуальную игру, правил, по которым спекулятивным аспектам теоретических построений отдаётся безусловный приоритет над фактами, а объяснениям – над предсказаниями, проблема получает в данном случае окончательное и в определенном смысле наилучшее из всех возможных решение. Создаваемая им теоретическая конструкция приобретает благодаря этому глобальный, всеохватывающий характер. Кроме того, она в достаточной степени эффективно отделяет главное от

второстепенного, необходимое и устойчивое – от случайного и преходящего и является в то же время логически непротиворечивой (насколько последнее вообще достижимо на деле). Все «концы», таким образом, сходятся в рамках единого целого.

Помимо прочего, Гегель посредством понятия абсолютной идеи, подобно многим другим, как до него, так и после, концептуализирует, по существу, ту «тягу» (стремление) к абсолютному и завершённому, которая присуща, вероятно, человеческому сознанию вообще. Мир бесконечен, но мы его постоянно фрагментируем, чтобы выделить нечто законченное. Истина не достижима, но мы стремимся к определённости и ясности суждений и т. п. Там, где этой тяге не противостоит реальная и достаточно весомая сила, глаза закрываются, они перестают видеть. Горизонт превращается в стену, условность – в табу. Это стремление к завершённости и абсолютизации имеет, по-видимому, в первую очередь, практическую основу. По крайней мере, одно из оснований этой устремленности заключается в универсальных структурах практики, в том, что иначе можно назвать поступками, действиями, актами и т. п. Мы не можем, не завершив одного действия или акта, приступить к другому, если эти акты связаны между собой. Лишь после того, как кушатель подан, мы садимся к столу и приступаем к еде лишь после того, как уже сядем. Некоторые, а точнее сказать – достаточно многие, из подобных разграничений закреплены в общественном разделении труда, разделении функций, и закреплены различного рода общественными установлениями. Завершённость, законченность одного действия оказывается условием «старта» следующего. Благодаря этому в частности складывается и закрепляется в сознании, на самых разных его уровнях, установка на завершённость. И эта завершённость может иметь также и чисто номинальный или формальный характер. Закончить и забыть, закончить и перестать думать и т. п. Вместе с тем интеллектуальная установка это уже не нечто такое, что просто специфично для некоторой практики, она способна приобретать самодовлеющий характер, и её влияние может выходить далеко за пределы её практических истоков.

Разницу в методологическом плане между практикой и установкой сознания определить, пожалуй, можно одной существенной особенностью. Последняя заключается в том, что практику мы способны осознавать (и, как правило, делаем это, когда речь идет о достаточно серьезных вопросах), критически оценивать и, посредством этого, так или иначе контролировать ее. Превращаясь, таким образом, в объект, практика выступает для нас как нечто условное и обусловленное, имеющее определенные границы и предрасположенное к изменению. Установка же сознания есть прежде всего то, чему мы обязаны следовать, она, можно сказать, вынуждает нас делать то-то и то-то, а её невыполнение

влечет санкции в виде так или иначе понимаемой неудовлетворенности результатами мышления или действий. Осознание соответствующих образований сознания (если о нем вообще в том или ином случае имеет смысл говорить) происходит при этом, как правило, в виде рационализирующей экспликации, основная функция которой состоит в том, чтобы обосновывать и закреплять, придавать характеристики устойчивости и воспроизводимости соответствующему объекту. Затем уже при наличии особых и далеко не всегда имеющих место обстоятельств может формироваться критическая рефлексия в явном или скрытом виде. Скажем, понятие ценности появилось для обозначения как раз таких структур сознания, которые приобрели самодовлеющий характер и потеряли по меньшей мере в некоторых случаях реальную связь с тем, что их вызвало к жизни. Вместе с тем каждое из такого рода образований сознания оказывается чем-то таким, что фундаментальным образом определяет очень многое. Здесь как бы по мере все большего «забвения» истоков и практических оснований происходит, обратно пропорционально этому, увеличение их значения и роли. Соответствующая мысль, можно сказать, становится в итоге как бы «плотью» сознания, чем-то в достаточной мере безусловным и непререкаемым.

Основываясь на такого рода образованиях сознания, Гегель дает в известном смысле завершенную трактовку начал, обуславливающих бытие и содержание явлений духовной культуры, давая весьма определённые и, следует отметить, предельно позитивные ответы на все или, по крайней мере, главные вопросы, поставленные в пределах его собственной логики. «Ядро» или, точнее сказать, некоторая онтологически трактуемая суть всякого начала, есть, согласно Гегелю, «чистая» мысль, относящаяся к структуре абсолютной идеи и обладающая предельно надежным, устойчивым и необходимым существованием.

Вместе с тем, если взглянуть на этот результат – не отрицая при этом само существование и функции начал – с иной точки зрения, которая стала в западноевропейской духовной культуре приобретать всё больший авторитет, то оказывается, что гегелевская трактовка не столько решает соответствующую проблему, сколько скорее устраняет её, выводит из поля зрения исследовательского внимания. Расставив, как говорится, все точки над *i*, дав систематическое истолкование начал в полном соответствии с логикой классической западноевропейской философии, Гегель вместе с тем наглядно продемонстрировал, показал её границы и дал, таким образом, возможность обнаружить (точнее, наверное, было бы сказать, имея в виду начальный этап всего этого процесса, – почувствовать) слабые места самой логики, нормативных оснований присущего ей образа мышления. Благодаря работам Гегеля, европейская культура в определенных своих компонентах пережила кризис и в итоге обновила

некоторые из своих фундаментальных презумпций или по меньшей мере как-то упорядочила и прояснила саму эту сферу³. Основания мышления вынуждены меняться, когда культура сталкивается со «зримым» противоречием и попадает таким образом в ситуацию выбора пути. Здесь уже не приходится искать лучшего решения известной проблемы – в этом плане достигнут предел применительно к рассматриваемому нами случаю, – а необходимо менять саму модель (идеал) решения, систему нормативных требований, предъявляемых к его построению и оценке. То, что считалось логичным, правдоподобным и убедительным, теперь перестает быть таковым.

Одним из первых оказывается под сомнением и в конечном счёте отбрасывается, открывая вместе с тем новые исследовательские горизонты, наименее эпистемологически защищённый и наиболее спекулятивный компонент теории Гегеля – абсолютная идея. И дело тут заключается не в использованной терминологии и не в особом «месте», которое соответствующий компонент занимает в структуре универсума, – всё это могло бы быть как-то модернизировано в зависимости от «духа» времени, – а в отрицании основных функций абсолютной идеи применительно к культурным явлениям. Эти функции, как считает Гегель, заключаются прежде всего в прочном объединении всех начал. Благодаря этому все многообразие социокультурных явлений сводится к одному – и нужно сказать, содержательно отнюдь не пустому – основанию. Культура, а вместе с нею также общество и история, приобретают в данном случае единую корневую систему. Отказ от самой идеи «абсолютной идеи», от неё как определённого рода теоретического конструкта, означает здесь переход к плюрализму, к распаду культуры на отдельные образования, существующие сами по себе и в достаточной степени независимо друг от друга. Суверенность – их основное качество, а взаимовлияние, если оно признаётся и попадает в сферу исследовательского внимания, всегда второстепенно. Такова одна из метафизических посылок нового понимания, складывающегося уже после Гегеля, но не без его влияния.

Характерные черты этого, достаточно нового для определённого времени понимания нетрудно обнаружить в учении о локальных цивилизациях О. Шпенглера и в концепциях других, близких ему по «духу» авторов: в философии символических форм Э. Кассирера, в поисках изначальной смысловой заданности (своего рода исторической интенциональности) отдельных культурных феноменов, таких как наука и техника (М. Хайдеггер) и т. д.

Другая существенная черта, не только отвергаемая, но и в положительном смысле преодолеваемая новым видением и пониманием, – тотальный рационализм (его также можно охарактеризовать и как

классический рационализм). Как мы уже знаем, согласно Гегелю, начала, взятые сами по себе, в их собственной основе, представляют собой «чистую» мысль. Их структура состоит из той же «плоти», что и абсолютная идея. Обнаружение начал в других, чувственных, формах есть нечто производное от этой основы, в известном смысле инициируемое ею. Из всего этого вытекает два неизбежных вывода.

Согласно первому из них, по-настоящему адекватным средством воспроизведения начал в человеческом мышлении является теория, или, как мог бы выразиться сам Гегель, – начала наиболее адекватно постижимы только «в форме понятия», поскольку «в себе» они представляют собой логические сущности. Иные средства познания, такие как представления, образы, чувства, способны дать в этом случае лишь приближённую картину, и в конечном счете должны быть преодолены, а их содержание переведено в теоретическую форму организации знания. Другое следствие заключается в том, что начала могут быть, – а в исторической перспективе это происходит неизбежно, – отображены в знании полностью, что называется, стопроцентно.

Здесь стоит также отметить, что скрытой посылкой, на которой базируются эти два вывода и одновременно элемента учения об универсуме является, конечно, принцип «подобное познается подобным». Последний, хотя и редко упоминается, по крайней мере, в последние сто лет, отнюдь не утратил полностью своего бывшего влияния в качестве предпосылки мышления и в наше время. Более глубоким – а можно также сказать абстрактным (в данном случае это почти одно и то же) – основанием его является, по-видимому, принцип тождества. Нам нравится находить сходство и единообразие в вещах, в объектах восприятия. И там, где оно нам открывается, а формы его весьма разнообразны, мы склонны видеть нечто более значительное, фундаментальное, далеко выходящее за рамки простого сходства, а именно, онтологию, предельные законы бытия. Указание на сходство, поэтому, почти всегда признаётся в достаточной степени весомым аргументом.

С точки зрения неклассической трактовки оснований, начала устойчивых культурных образований, оставаясь в сфере духовного (натуралистический редукционизм мы здесь не рассматриваем), имеют такую «природу», которая в известном смысле противоположна «чистой» мысли, логическим конструкциям, но для обозначения которой ещё в общем-то не выработано более или менее общепринятой терминологии. Более того, как это ни может показаться странным, человечество, обращаясь к этой тематике в течение многих столетий, так и не научилось, а, точнее, не выработало способности достаточно чётко и общезначимо мыслить (и, следовательно, говорить об этом спокойно и взвешенно,

рассматривая соответствующий предмет, без той излишней горячности и её издержек, которые обычно свойственны первым прикосновениям к теме) объект чувственного, непосредственного восприятия в тех случаях, когда этот объект относится не к природе в самом широком ее понимании, а к сфере духовного.

Однако здесь мы уже касаемся вопросов, тематически выходящих за рамки исследовательских задач настоящей статьи. Вернемся поэтому к рассмотрению философии Гегеля и попытаемся дать резюмированный ответ на вопрос, какие из принципиальных положений его понимания начал-оснований, независимо от того, к чему их относит сам автор, к миру в целом или каким-то его «конечным» составляющим, могли выступать (или служить) предпосылками более поздней, а точнее сказать, современной трактовки начал-оснований различного рода культурных, или духовных, образований. На наш взгляд, таких положений его философии можно указать по меньшей мере три:

1. Признание Гегелем многообразия начал, обуславливающих одни и те же явления. Этот плюрализм выводит его понимание за рамки классической философской традиции, требующей всегда единственного начала, будь то начало вещей, подобное «архе», или начало познания. При этом данное многообразие не сводится им только к различению исторического, гносеологического и онтологического начал [6], но оно касается и других сторон соответствующего явления или процесса. Нечто становится началом не потому, что оно в том или ином смысле оказалось исторически первым – первым, с точки зрения реального времени, – в определенном ряду событий (по этому поводу Гегель пишет: «Надо начать, но начало остается лишь относительным началом. Мы выходим за его пределы, но не в бесконечность, а только доходим до дальнейшего начала, которое, разумеется, и есть лишь условное начало» [3, с. 28–29]), но по другим, более серьезным причинам.

Последние заключаются в том, что, во-первых, некое событие (или основание), выступающее в роли начала, не вытекает, не предполагается и не следует из предшествующего ему начала или начал и, во-вторых, оно реально «функционирует» начиная с определенного момента времени в качестве начала. При этом подобное функционирование предполагает, что данное начало обуславливает вполне определенный аспект сущности или, можно сказать, своеобразной конституции, или, согласно Гегелю, понятия (идеи) связанного с этим началом явления или процесса. Причем, начало «отвечает» и за появление в реальном времени соответствующей ему характеристики сущности феномена, и за ее наличие во всяком настоящем.

Правда, Гегель делает в своем учении известную «уступку» философской традиции, сводя, в конечном счете, многообразные начала

отдельных явлений к единому, абсолютному началу – мировому духу, идее мира, однако это сведение в известном смысле формально. Оно отнюдь не мешает присутствию в его философии положений о плюрализме начал-оснований, обуславливающих различные локальные явления, и в первую очередь – культурные и исторические.

2. Утверждение о том, что начала духовных и культурных образований, включая сюда и мышление в его субъективном и объективном вариантах, сами являются духовными образованиями – подобное порождается подобным.

3. И, наконец, начала явлений согласно Гегелю, оказываются «живыми», «инициативными» образованиями, способными к некоему подобию целенаправленного самодвижения, а не просто «пассивными» условиями существования вещей. В этой связи, говоря об абсолютном начале мира, прообразе и модели (а не только «вместилище») всех остальных начал, он пишет: «Мир сотворен, сотворяется теперь и будет вечно твориться... Сотворять – это и есть деятельность абсолютной идеи» [3, с. 27–28].

Заключая настоящее исследование необходимо сказать, что, хотя далеко не все из положений концепции Гегеля были в достаточной степени новыми для философии его времени (так, например, указания на инициативность начал вещей можно найти в учении о монадах Лейбница, и нечто подобное, безусловно, содержится в философских взглядах Фихте, в христианском богословии и т. д., а принцип «подобное порождает подобное» известен, что называется, издревле), тем не менее собранные вместе и углубленные эти характеристики дают вполне новаторскую и, что важно подчеркнуть, неклассическую трактовку начал. Причем эта концепция, а точнее – тот ее аспект, который был представлен выше, как нам представляется, в наибольшей степени созвучна философско-методологическим основам целого ряда направлений современных гуманитарных исследований, в особенности тем из них, которые связаны с анализом мышления, знания и когнитивных аспектов познавательной деятельности. При этом можно в принципе утверждать, что в общем-то далеко не все возможности, которые содержатся в подобном применении учения Гегеля о началах-основаниях существующего, к настоящему времени в достаточной мере реализованы.

Примечания

1 Трудности разграничения связанных и взаимодействующих между собой явлений и удержания в сознании соответствующего различия в процессе мысленного оперирования им относятся вообще к тем факторам, которые склоняют нас к отнесению этих явлений к разным «природам» и, следовательно, к определенному мысленному

(спекулятивному) полаганию этих последних. Легче всего реализуется процедура различения, если соответствующие объекты находятся в отношении предельной контрастности. Так, если один из них относится к материальному, природному, вещественному, а другой – к духовному, социальному, психическому или культурному, то различение реализуется наиболее просто. Эти объекты как бы сами собой «распадаются» и удерживаются в этом состоянии, зато их оказывается очень сложно, если вообще не невозможно, объединить без использования опосредующих, соединяющих, элементов. Все это прежде всего относится к онтологическому пути решения данной проблемы, основной признак которого – опора на полагание особых «миров», каждый из которых фиксируется посредством определенной «картины мира». Это полагание может быть как рациональным, так и интуитивным, базирующимся на само собой разумеющемся, подразумеваемом и т. п. Наряду с онтологическим путём решения такого рода проблем существуют и другие.

² Поскольку проблема здесь рассматривается в самом общем виде, то большая детализация здесь и не требуется.

³ Ситуация здесь аналогична той, с которой столкнулась, например, античная философия, а вместе с ней и античная культура в целом, оказавшись «перед лицом» учений Парменида с Зеноном или парадоксальных утверждений школы софистов.

1. Гегель Г. В. Ф. Политические произведения.– М.: Наука, 1978.– 438 с.
2. Гегель Г. В. Ф. Философия права.– М.: Мысль, 1990.– 524 с.
3. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук.– Т. 2.– М.: Мысль, 1975.– 695 с.
4. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук.– Т. 3.– М.: Мысль, 1977.– 471 с.
5. Мамардашвили М. К. Наука и культура // Методологические проблемы историко-культурных исследований.– М.: Наука, 1982.– С. 38–57.
6. Ополев В. Т. Категория «начало» в философии и мышлении Гегеля // *Sententiae: наукові праці спілки дослідників модерної філософії (Паскалівського товариства)*.– V (№1/2002). Вінниця: УНІВЕРСУМ–Вінниця, 2002.– С. 34–43.
7. Степин В. С. Идеалы и нормы в динамике научного поиска // *Идеалы и нормы научного исследования*.– Мн.: Изд-во БГУ, 1981.– С. 10–64.

Инна Голубович

**«ПСИХОЛОГИЧЕСКОЕ ТОЛКОВАНИЕ» В
ГЕРМЕНЕВТИКЕ ФРИДРИХА ШЛЕЙЕРМАХЕРА И
ОСНОВАНИЯ БИОГРАФИЧЕСКОГО ДИСКУРСА В
СОВРЕМЕННОМ ГУМАНИТАРНОМ ЗНАНИИ**

Наше время – время биографического и автобиографического бума. Как справедливо подчеркнул С. Б. Рындин, XX век дал такое невиданное многообразие автобиографических форм, что может быть смело назван «веком автобиографии» [11], такая характеристика справедлива и в отношении биографии. В современном гуманитарном знании биографическая проблематика становится одной из центральных. Биографическая методология в многообразии своих проявлений приобрела статус междисциплинарной и заняла устойчивую нишу в социологии, психологии, литературоведении, культурной антропологии, исторической науке и т. д.

В этой связи стоит обратиться к истокам интереса к биографическому в современной культуре. И если разговор о биографическом жанре как таковом и его существовании в культуре уведет нас, как минимум, в эпоху античности, то путь к истокам биографических интенций в методологии гуманитарного знания будет не столь уж долгим. Цель настоящего исследования – анализ «психологического толкования» в концепции создателя универсальной герменевтики Ф. Шлейермахера, а также попытка выявления в психологическом толковании теоретико-методологических оснований для дальнейшего развития биографической проблематики в гуманитарном знании.

Об устойчивом и теоретически обоснованном интересе к биографии открыто заявил, прежде всего, Вильгельм Дильтей (1833–1911). Для него выяснение специфики «наук о духе» [3–7] оказывается в то же самое время определением проблемной зоны биографической методологии. Теория «исторического понимания», предложенная В. Дильтеем, вывела жанр биографии из тени, превратила его из дополнительного, декоративного, иллюстративного («экземпль») в основной метод гуманитарного исследования, утвердила его в качестве «высшей и даже инструктивной формы» наук о духе. Дильтей обращается к биографии как к «праклеточке истории» и как никогда высоко оценивает познавательные возможности самого биографического метода.

По его мнению, биография в известном смысле является наиболее философской формой исторического изображения [6]. Статус биографии внутри общей историографии должен соответствовать положению антропологии внутри теоретических наук об исторически-общественной деятельности. Жанр биографии, в задачи которого входит описание

«совокупной действительности индивидуального существования, описание его природы и исторической среды», становится для Дильтея вершиной исторической науки (им обозначенной как историография). «Постижение и истолкование собственной жизни-автобиографии – наиболее совершенная экспликация. Здесь «Я» постигает свой жизненный путь так, что осознается человеческий субстрат, историческое отношение, в которое оно вплетено» [7, с. 141].

Если исследовать основания обращения Вильгельма Дильтея к биографии и автобиографии, то мы неизбежно приходим к Фридриху Шлейермахеру (1768–1834). Его влияние на творчество Дильтея значительно и многогранно, мы ограничим свою задачу лишь обнаружением «биографического потенциала» герменевтики Шлейермахера, который затем актуализировал Дильтей¹. Как нам представляется, наиболее серьезное влияние на становление и развитие биографического дискурса в рамках методологии гуманитарного знания оказало конституирование Шлейермахером герменевтики как общеполитической науки и введение психологического толкования в структуру герменевтической теории и практики. По поводу философского содержания герменевтики Ф. Шлейермахера существуют различные позиции, ряд исследователей не считают ее философской. В частности, А. Л. Богачев предлагает историю философской герменевтики начинать с Г.-Х. Гадамера и его работы «Истина и метод. Основы философской герменевтики» (1960), а варианты, предложенные Дильтеем и Шлейермахером, считать общей, универсальной герменевтикой [1]². Сам Дильтей считал, что именно Шлейермахер стоит у истоков превращения герменевтики в общеполитическую науку. В письме отцу он, разъясняя, что такое герменевтика, отмечает: «Речь идет о теории понимания письменных произведений (а не одной лишь Библии) – науке, прежде всего распространенной в отношении Библии, и конституированной Шлейермахером в общеполитическую науку» (См. об этом: [10, с. 34]). Сам Шлейермахер также убежден, что герменевтику должно мыслить философски. «Так как искусство вести речь и понимать ее (в процессе общения) противостоят друг другу, а речь составляет лишь внешнюю сторону мышления, то герменевтику должно мыслить только в связи с искусством, т. е. философски» [14, с. 42]. Философское содержание Шлейермахер связывал также с проблемой явленности в речи тотальности мышления создателя толкуемого произведения. В связи с необходимостью учитывать такую тотальность в процессе понимания он, во многом, и приходит к мысли о недостаточности лишь грамматического толкования. «Подобно тому, как всякая речь имеет двойное отношение к тотальности языка и к тотальности мышления своего создателя: так и всякое понимание состоит из двух моментов, понимания речи как вынутой из языка, и

понимания речи как факта в мыслящем» [14, с. 44]. Учет второго момента и приводит к выделению в качестве особого вида толкования – психологического.

Аксиома психологического толкования – понимание всякой речи только в связи со всей жизнью, к которой она относится³. Речь познается только как жизненный момент говорящего и обусловлена всеми остальными жизненными моментами. Мыслительный ряд – это момент «бьющей ключом жизни». Из этого должно исходить понимание.

Таким образом, понимание есть взаимопроникновение двух моментов (грамматического и психологического). Однако, согласно Шлейермахеру, взаимопроникновение не есть смешивание. Работа с каждым видом толкования осуществляется по отдельности. Используется метафора восхождения к цели (максимально полному пониманию) по разным сторонам горы [13]). Взаимопроникновение психологического и грамматического происходит в точке встречи, на вершине.

Отношение к иерархии двух видов истолкования в текстах Шлейермахера трактуется двояко и противоречиво, что дало повод последователям и интерпретаторам ученого «смещать оптику» в пользу грамматического или психологического. Такая изначальная двойственность провоцируется и тем, что Шлейермахер не оставил цельного авторского текста «Герменевтики». Мы располагаем его собственными записями и конспектами учеников. Их подготовка к печати и изданию в разных вариантах также обусловлена колебаниями между тем, какой стороне отдавался приоритет – психологической или грамматической. Версия Х. Киммерле 1959 года, следуя авторитету Дильтея, исходит из приоритета психологической стороны толкования над грамматической. Более сдержанная трактовка представлена в тексте, изданном Ф. Люке в 1838 году и переизданном М. Франком в 1977 г. Именно эта версия выбрана для русского перевода, сделанного А. Л. Вольским [2, с. 24].

С одной стороны, Шлейермахер указывает, что оба момента (грамматический и психологический) совершенно равнозначны, и «несправедливо было бы считать грамматическое толкование более низким, а психологическое более высоким» [14, с. 46]. Приоритет того или иного зависит от исследовательских задач. Психологическое толкование оказывается более высоким, если язык рассматривается как средство, с помощью которого человек передает свои мысли, а грамматическое – более высоким, если язык предстает как условие мышления всех единичных субъектов.

Однако, Шлейермахер неоднократно указывает на то, что лучший вариант – обойтись лишь грамматическим истолкованием. Тогда психологическое толкование стало бы излишним. При чтении ряда мест

«Герменевтики» создается впечатление, что психологические приемы толкования – лишь вынужденная уступка перед лицом базисного непонимания текста, которое герменевтике следует преодолеть. Изменение исходной предпосылки герменевтического опыта от понимания к непониманию, совершенное Шлейермахером, заставляет задуматься о дополнительных источниках и процедурах толкования.

Шлейермахер говорит о различии талантов истолкователей, специализирующихся в применении грамматического или психологического метода, и о том, что эти таланты истолкователей, как правило, не встречаются в одном человеке одновременно. Нам представляется, что талант психологического истолкования не как метода и четкого правила, а как искусства, которое не может ограничиться лишь правилами, в тексте «Герменевтики», дошедшем до нас «из вторых рук», фактически не проявился. Примеры применения психологического истолкования – комментарии к сформулированным правилам – выглядят достаточно упрощенно, чаще всего это лишь общие положения. Однако на позиции «недостатка таланта» в данном случае мы настаивать не можем из-за недостатка текстов, имеющихся в распоряжении современных исследователей, и их специфики (конспекты, фрагменты, часто записанные слушателями, которые не поспевали за быстрой, изобилующей примерами речью учителя). Лекции Шлейермахера, по свидетельству слушателей, были переполнены обширным фактическим и литературоведческим материалом, который для потомков оказался навсегда утрачен. Возможно, внутри этого материала Шлейермахер и проявил талант психологического толкования.

Скрещение психологического и грамматического относит нас к «кресту» толкования (Шлейермахер проводит аналогию с «крестом новозаветного толкования») [15]. Весьма вероятно, во всяком случае, поводы для такого предположения дает сам Шлейермахер, обращение к психологическому толкованию – своеобразный «крест» герменевтической практики, ее неизбежный удел. В этом смысле, как нам представляется, не стоит излишне «психологизировать» Шлейермахера и заложенную им традицию, как это сделал, в частности, Г. Шпет. Последовательный рационалист и сторонник феноменологии, он боролся против всяческих форм психологизма. Шпет критикует Шлейермахера как яркого выразителя психологизаторской тенденции: «Объективная структура слова, как атмосферою земля, окутывается субъективно-персональным, биографическим авторским дыханием ... До сих пор историки и теоретики «литературы» шарят под диванами и кроватями поэтов, как будто ... они могут восполнить недостающее понимание сказанного и черным по белому написанного поэтом. На более простом языке это нелитературное занятие трогательно и возвышенно называется объяснением поэзии из

поэта, из его «души», широкой, глубокой и вообще обладающей всеми гиперболически-пространственными качествами. На более «терминированном» языке это называют неясным по смыслу, но звонким греческим словом «исторического» или «психологического» метода, – что при незнании истинного психологического метода и сходит за добро» [17, с. 74–75]. Однако исследователи указывают, что в отношении Шлейермахера это оценка не вполне справедлива и спровоцирована именно «субъективным» антипсихологическим и антибиографическим прочтением Шпетом текстов Шлейермахера, часто весьма далеким от оригинала (См.: [9, с. 47]).

Насколько психологическое толкование в понимании Ф. Шлейермахера соотносится с психологическим в привычном для нас понимании? Как нам представляется, у Шлейермахера психического, субъективно-эмоционального, душевного практически нет. А те исследователи, которые «обнаруживали» субъективно-психологическое в данной концепции, скорее приписывали Шлейермахеру свои собственные интенции. Напомню, психологическое толкование у классика герменевтики основано на понимании речи как «факта в мыслящем», а никак не в чувствующем, переживающем те или иные психические и эмоциональные состояния.

Шлейермахер «впускает» в герменевтику жизнь, жизнь автора как целостность и единство. Законность права на такое вторжение он обосновывает истолкованием речи как «жизненного акта» («устройство предложения связано с ... устройством жизненного акта [14, с. 57]) . И речь, и жизнь подчинены «всеобщим герменевтическим правилам». Однако для Шлейермахера жизненные акты – это, прежде всего, мыслительные акты: «насколько мыслительные акты индивида всегда одинаково выражают всю его жизненную определенность и все его жизненные функции, настолько совпадут и законы психологического толкования» [14, с. 58].

Шлейермахер стремится расширить жизненный контекст и призывает понимать говорящего «только на фоне его национальности и эпохи» [14, с. 45]. Однако этот призыв остается на уровне общего правила, а там, где речь идет о конкретном герменевтическом опыте (герменевтический опыт, рекомендации, операции, а не общие правила, подчеркивает ученый), психологическое толкование оказывается сведено к изучению «мыслительного комплекса как момента жизни определенного человека» [14, с. 167].

Прежде всего, речь у Шлейермахера идет о духовном и ментальном контексте, провоцирующем скорее создание не психологической, а «когнитивной герменевтики» (См.: [18]). Его интересует внутренний мир создателя текста, но не душевно-психологический, а духовно-

интеллектуальный. Индивидуальность автора должна быть исследована с точки зрения рождения замысла (*за-мысл-а* – курсив мой – *И. Г.*) и его воплощения в композиции (второе составляет специфику технического толкования в рамках психологического, хотя момент разведения психологического и технического не вполне представлен в тексте «Герменевтики», иногда они употребляются как синонимы).

Замысел рассматривается как «истинный внутренний зародыш произведения», в связи с этим исследуется та роль, которую замысел играет в жизни автора. В связке «замысел – жизнь автора» есть свой минимум и максимум. Максимум значимости замысла в том произведении, которое можно обозначить как «истинный труд всей жизни», тогда замысел заполняет собой всю жизнь. Минимум значимости замысла – в произведении, сочиненном на случай [14, с. 178]. Шлейермахер пишет о необходимости изучить «мысли-при», «сопутствующие мысли», не вошедшие в произведение: чтобы «...иметь наиболее полный обзор медитации писателя как таковой, включая и то, что не вошло в композицию... важно знать продумывались ли писателем эти мысли или нет» [13].

С осторожностью относится Шлейермахер к данным о внешней стороне жизни автора толкуемого произведения. Для него такое знание, чаще всего явленное в жизнеописаниях, является знанием «из третьих рук, и, стало быть, с примесью суждения, которое можно оценить только путем подобного же толкования» [14, с. 155]. Шлейермахер предлагает по возможности обходиться без такого рода сведений. Однако в дальнейшем Шлейермахеру стали приписывать тот род биографического психологизаторства, о котором и писал Шпет, по-видимому, читавший труды Шлейермахера невнимательно и пристрастно.

Психологическое представлено у Шлейермахера также концептом воли – воли автора к воплощению замысла. В данном контексте воля – «сила психологического фактора», которая в единичном «сопоставляет элементы, доселе несоединимые» [14, с. 207].

В большей степени «психологизированы» сам процесс понимания, процедуры истолкования и деятельность толкователя. Прежде всего, это касается интуитивного метода толкования – дивинаторного (*divinatorische Methode*), или пророческого (*prophetisch*). Толкователь «как бы превращается в того, чью речь он толкует». Перевоплощаясь в другого, он пытается непосредственно схватить индивидуальное [14, с. 156].

Шлейермахер пишет об особом свойстве (еще одном «таланте») толкователя – «дивинаторной отваге» [13]. Именно с нее начинается освоение текста – поначалу «чуждого», даже если он нам известен. Понимать «дивинаторную отвагу» можно двояко. С одной стороны, истолкование перед лицом непонимания, которое никогда нельзя вполне

разрешить, – это риск не понять, прийти к неправильному результату. В этой связи всегда остается сомнение в результатах «дивинации», сомнение в рамках научного дискурса, которое преодолевается в Божественном бесконечном. Кроме того, «дивинаторная отвага» в какой-то мере компенсирует отсутствие правил для применения правил в каждом конкретном случае и оказывается необходимым компонентом герменевтики как искусства. В дальнейшем Шлейермахеровская «дивинация» была действительно психологизирована Дильтеем и особенно Коллингвудом [8]. Последний отстаивал метод «эмпатического понимания» как один из наиболее адекватных в историческом познании (среди наиболее серьезных критиков такого подхода был К. Поппер [19]).

Для лучшего понимания психологичности «психологического толкования» у Шлейермахера обратимся к его «Монологам», написанным в 1800 году [16]. Между «Монологам» и «Герменевтикой» – достаточно большой временной интервал. Исследователи подчеркивают, что в основе имеющихся сегодня сугубо герменевтических текстов – лекции, записанные в 1819 году, дополненные записями 1826–32-го годов. Однако мы посчитали возможным сопоставить две работы, поскольку именно в «Монологам» – главном этическом сочинении ученого – наиболее ярко представлены основания понимания Шлейермахером феномена жизни, соотношения внутренней и внешней индивидуальной жизни, ее духовного и душевного содержания.

В пользу обращения к «Монологам» говорит и то, что эта работа написана самим Шлейермахером, причем, по словам С. Л. Франка [12], написана на одном дыхании, почти экспромтом, под влиянием внезапного вдохновения. «Многоти» не оставляют ни малейших сомнений, появившихся после чтения «Герменевтики», в том, что «талантом» психологического толкования, проникновения в глубины внутреннего мира личности, их автор обладал в полной мере и даже с тем необходимым «избытком», о котором Шлейермахер будет говорить позже. С. Франк даже усилил эту характеристику, назвав Шлейермахера «гением жизни»: «По своим природным задаткам, как и по характеру своего творчества, он был гением жизни. Таким он является нам в самых замечательных своих литературных произведениях, в «Монологам» и «Речах о религии», таким он обнаруживается во всей истории своей жизни» [12, с. 15].

Во-первых, Ф. Шлейермахер четко противопоставляет внутреннюю деятельность духа и внешние проявления жизни и, безусловно, отдает приоритет первой, лишь ее считая достойной созерцания и изучения. «Кто вместо деятельности духа, которая тайно совершается в его глубинах, знает и видит лишь ее внешние проявления, – кто, не умея созерцать самого себя, составляет себе образ внешней жизни и ее изменений лишь из отдельных разбросанных впечатлений, – тот остается рабом времени и

необходимости» [16, с. 353].

В этом смысле, можно предположить, что и в более поздней «Герменевтике» ученый исходил именно из такого понимания жизни, в кантианском и фихтеанском духе, максимально далекого от натуралистически-психологических и социально-детерминистских моделей.

Подлинное «Я» обнаруживается лишь во внутреннем действии и еще категоричнее: «...позор тому, кто и самого себя созерцает лишь как чужой – чужого! кто не ведает и своей внутренней жизни...» [16, с. 361].

Во-вторых, обращение к внутреннему миру как подлинному у Шлейермахера не имеет ничего общего с индивидуализмом. Такое обращение – это возможность созерцать в себе как своеобразное, так и общечеловеческое. «Созерцать в самом себе человечество и, раз найдя его, никогда не отвращать взора от него, – вот единственное верное средство никогда не сходить с его священной почвы и не утратить благородного чувства собственного я» [16, с. 362].

Таким образом, вряд ли стоит приписывать «психологизм» мыслителю, который чувствует недоверие к внешнему, телесно-чувственному, и воспекает внутренний духовный мир человека, «на свой лад» выражающий человечество через «своеобразное смешение его элементов».

И если Г. Шпет мог говорить о «психологизме» Ф. Шлейермахера, в контексте своей эпохи и научной ситуации, то сегодня на фоне предельной «психологизации» и индивидуализации (породившей затем предельную депсихологизацию и деиндивидуализацию), обращаясь к концепции Шлейермахера уже трудно увидеть в ней «психологизм», столь осторожно, с оговорками, с постоянным указанием на границы вводятся им психологические моменты. Если когда-то через его концепцию открывался для методологии гуманитарного знания универсум индивидуально-личностного и психического (Дильтей признавал в «Описательной психологии», что именно Шлейермахер вместе с Гумбольдтом сформулировал учение об индивидуальности), то сегодня взгляд на «психологическое толкование» Шлейермахера скорее научит трезвому, разборчивому обращению с индивидуально-личностным и психическим.

Ф. Шлейермахер обосновывает для гуманитарного знания право жизнью истолковывать речь. Гуманитаристика в своем последующем развитии отстаивает также свое право речью истолковывать жизнь, такая стратегия становится одной из ведущих в биографическом дискурсе. Его важнейшим постулатом становится единство нарративного и экзистенциального измерений. Данный подход открывает гуманитарному

знанию простор наивной речи, ведет к созданию специальной герменевтики наивной речи и письма. Однако классическая герменевтика в лице Ф. Шлейермахера ставит ограничивающий знак. Для него применения искусства герменевтики достойна лишь поэтическая творческая речь. «Не всякая речь тотчас становится предметом истолкования. Ценность одних речей для него нулевая, других же – абсолютная; большая их часть располагается между этими двумя полюсами» [14, с. 50]. При этом Шлейермахер подчеркивает, что нулевая ценность – это не абсолютное ничто, а некий минимум. Минимум составляет повседневная речь делового общения и обыденный разговор в повседневной жизни – это сфера банального, не стоящего герменевтических усилий. Вместе с тем Шлейермахер предоставляет аванс повседневному, говоря о том, что из минимума развивается значительное, оригинальное и в максимуме – гениальное.

Проблематика часть-целое, которая является центральной для Шлейермахера и в самом фундаментальном смысле выражена в «герменевтическом круге», разрабатывается также в контексте психологического понимания. Речь идет в одном варианте о связке «произведение автора (часть, отдельный поступок) – жизнь автора (целое жизни автора)», в другом варианте – «литературный жанр, культурные и литературные тенденции эпохи (целое) и жизнь и творчество отдельного писателя (часть)». Об этом круге говорит в своих лекциях Ф. Шлейермахер, рассматривая специфику биографии и задаваясь вопросом: «какую форму должна принять историческая продукция, именуемая биографией» [14, с. 192]. С одной стороны, жизнь есть «непрерывность исполнения моментов времени», однако такую последовательность отдельных частей невозможно отобразить в биографии, которая не может быть строгой хроникой и неизбежно содержит пробелы. Чаще всего пробелы зависят от автора биографии, именно он решает, что заслуживает сообщения, а что нет. В целом же при таком подходе биография предстает как набор отдельных деталей. Вместе с тем в основе идеи жизнеописания лежит непрерывность жизни. Эту непрерывность также невозможно изобразить непосредственно, а только по частям. Тогда значимой будет проблема отношения отдельной части к целостности и единству жизни. «Следовательно, детали следует располагать во времени таким образом, чтобы читатель видел непрерывность. Простая рядоположенность деталей вне указанной непрерывности составляет лишь материал, элементы к биографии. Непосредственно из них нельзя составить никакой биографии; они остаются, даже если отдельные части составляются во времени и снабжаются соединительными формами, простым набором частей, в котором отсутствует внутренняя взаимосвязь во временном процессе» [14, с. 192]. В этом пассаже – набросок биографической

методологии, которая в дальнейшем станет одной из важнейших в структуре гуманитарного знания.

Подводя итоги, можно сделать вывод, что в проекте универсальной герменевтики Ф. Шлейермахера содержится значительный «биографический потенциал». В концепции Шлейермахера этот потенциал не был актуализирован в полной мере, однако получил развитие у его последователей.

Примечания

¹ Очень многое связывает Вильгельма Дильтея с Фридрихом Шлейермахером. Дильтей вместе с Л. Йонасом участвовал в подготовке собрания сочинений Шлейермахера, работал над его архивом. Герменевтике Шлейермахера посвящено его конкурсное сочинение, отмеченное двойной премией, а принципам этики Шлейермахера – диссертация. В 1870 году Вильгельм Дильтей публикует первый том биографии Шлейермахера, принесший ему мировую известность (См. об этом: [10, с. 15–270]).

² Однако А. Л. Богачев не отрицает, что Шлейермахер был автором первого проекта философской герменевтики [1, с. 54].

³ Шлейермахер не проводит принципиального разграничения письменного текста и устной речи в русле своей концепции генетического происхождения текста из устной речи (См.: [2, с. 31]).

1. Богачев А. Л. Філософська герменевтика. Навчальний посібник.– К.: КУРС, 2006.– 408 с.
2. Вольский А. Л. Фридрих Шлейермахер и его герменевтическая теория // Шлейермахер Ф. Герменевтика. Пер. с нем. А. Л. Вольского.– СПб., 2004.– С. 5–41.
3. Дильтей В. Введение в науки о духе. Опыт полагания основ для изучения общества и истории. Пер. В.С.Малахова // Дильтей В. Собр. соч. в 6-ти томах. Под общ. ред. А. В. Михайлова и Н. С. Плотникова.– Т. 1.– М.: Дом интеллектуальной книги, 2000.– С. 271–703.
4. Дильтей В. Категории жизни // Вопросы философии.– М., 1995.– № 10.– С. 129–144.
5. Дильтей В. наброски к критике исторического разума // Вопросы философии.– М., 1988.– № 4.– С. 130–146.
6. Дильтей В. Описательная психология.– СПб.: Алетейя, 1996.– 160 с.
7. Дильтей В. Типы мировоззрения и обнаружение их в метафизических системах // Новые идеи в философии. Сб. 1. Философия и ее проблемы.– СПб., 1912.– С.119–181.
8. Коллингвуд Р.Дж. Идея истории. Автобиография.– М.: Наука, 1980.– 486 с.
9. Кузнецов В. Г. Герменевтика и гуманитарное познание.– М., 1991 (<http://kosilova.textdriven.com/narod/studia3/kuznetsov12.htm>)
10. Плотников Н. С. Жизнь и история. Философская программа Вильгельма Дильтея // Дильтей В. Собр. соч. в 6-ти томах. Под общ. ред. А. В. Михайлова

- и Н. С. Плотникова.– Т. 1.– М.: Дом интеллектуальной книги, 2000.– С.15–270.
11. Рындин С. Б. О книге Мишеля Лейриса // Лейрис М. Возраст мужчины.– СПб., 2002.– С. 223–250.
 12. Франк С. Л. Личность и мировоззрение Фр. Шлейермахера // Шлейермахер Ф. Речи о религии. Монологи.– М.–К.: REFL-book, ИСА, 1994.– 432 с.– С. 6–44.
 13. Шлейермахер Ф. Академические речи 1829 года. Пер. Е.М.Ананьева // Метафизические исследования. Вып. 3–4.– СПб., 1998.
 14. Шлейермахер Ф. Герменевтика. Пер. с нем. А. Л. Вольского.– СПб.: Европейский дом, 2004.– 242 с.
 15. Шлейермахер Ф. Избранные тексты по герменевтике, критике, поэтике, диалектике и теории языка. О понятии герменевтики, ссылаясь на догадки Ф. А. Вольфа и учебник Аста. Пер. с нем. А. В. Лаврухина (в печати).
 16. Шлейермахер Ф. Монологи // Шлейермахер Ф. Речи о религии. Монологи.– М.–К.: REFL-book, ИСА, 1994.– С. 346–416.
 17. Шпет Г. Г. Эстетические фрагменты. Вып. III.– Пг., 1923.
 18. Шульга Е. Н. Когнитивная герменевтика.– М: ИФРАН, 2002.– 235 с.
 19. Popper K. On the Theory of the Objective Mind. - In.: Akten des XIV Kongresses für Philosophie, Wien, 2-9 September, 1968, vol. 1, Universitat.– Wien, 1968.

Нелли Иванова-Георгиевская
**ФЕНОМЕНОЛОГИЯ И МАРКСИЗМ О ПРИРОДЕ
ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ¹**

В нашем философском пространстве разговор о взаимоотношениях феноменологии и марксизма непременно должен был состояться. Во-первых, потому, что многолетнее господство в отечественной философии марксизма в его прикладном варианте «придворной идеологии» означало, кроме прочего, вытеснение и третирование феноменологии, трактуемой как субъективный идеализм (совсем другой вопрос, насколько это определение соответствует самой феноменологии), когда все профессиональные исследования феноменологической философии могли быть осуществлены только под титлом «критика буржуазной философии». Теперь феноменология вправе спрашивать, почему долгое время в нашей стране не можно было воспринимать только радикально критически. Во-вторых, потому что после разрушения советской общественной системы, обеспечивающей и одновременно нуждающейся в процветании диалектического и исторического материализма, феноменология, похоже, стремится вытеснить своего бывшего «гонителя», ибо претендует, как и он до нее, на «царский путь», «царский трон» и «царственную роль». Теперь марксизм вправе спрашивать, почему его не просто оттесняют с передовых позиций философской мысли, а фактически вытесняют из философского пространства, причем во многом за счет продвижения феноменологии (совсем другой вопрос, насколько действительно свершилось это вытеснение). Наконец, повод для разговора об отношениях марксизма и феноменологии дает реальная жизнь философии за пределами нашей страны. В частности, Б. Вальденфельс в своей работе „Einführung in die Phänomenologie“ [1] раздел XI посвящает описанию различных вариантов встречи, взаимного сопротивления и взаимодействия феноменологических и марксистских идей в европейской философии XX века, что требует серьезного исследовательского внимания.

В данной статье сопоставляется понимание философии, ее природы, возможностей, задач основоположниками феноменологии и марксизма, что прояснит, пусть в одном аспекте, характер сложных взаимоотношений феноменологической философии и диалектического и исторического материализма. Такое сопоставление не только обнажит противоположность феноменологической и марксистской философии, но и обнаружит их родственные черты, позволяющие понять возможность такой легкой заменяемости одной системы другой в нашем философском контексте.

И у основоположников марксизма, и у основателя феноменологии внимание к сущности философского знания было обращено в связи с решением собственных философских задач. Для Маркса это вопрос об

историческом развитии человеческого общества, в контексте которого он, формулируя концепцию материалистического понимания истории, находит место в системе общественных отношений и идей для философии, проясняя ее природу, возможности и задачи. Гуссерлем вопрос о сущности философского знания формулировался в рамках решения проблемы обоснования науки и познания как такового, диктующей философии определенные требования достоверности и беспредпосылочности.

Классики марксизма и феноменологии демонстрируют сознательно критическое отношение к предшествующей философии. У Маркса и Энгельса, например, эта критичность достигает радикального звучания, ибо о предыдущей философии говорится всегда в сниженном, даже пренебрежительном тоне, находящем свое выражение даже в способе написания данного слова, практически всегда выделяемого курсивом. Основоположники марксизма вообще констатируют завершенность философии, в силу непонимания ею собственной природы и задач не способной справиться с построением подлинно обоснованного знания о мире и человеке: «всей философии в старом смысле слова приходит конец» [15, с. 11]; «в философской области пробил смертный час старой метафизики» [15, с. 40]. Они критичны к любой философской спекуляции, лишенной подлинной эмпирической обоснованности, жестко высмеивая «балласт философских выражений» [15, с. 20], порывы философов разрешать противоречия спекуляции, не покидая спекулятивной почвы [11, с. 84], в результате чего категории, утратившие связь с реальным движением жизни, кажутся «родившимися в голове, полной чистого разума» [8, с. 132], а вещи нашего мира – «узорами, для которых канвой служат логические категории» [8, с. 130]. Маркс и Энгельс свое учение, предлагаемое взамен отжившей философии, вообще стараются не считать философией, а вполне в духе позитивизма называют его то положительной наукой [11, с. 26], то системой абстракций [11, с. 26], то положительным познанием мира [15, с. 11]. «Если схематику мира выводить не из головы, а только при помощи головы из действительного мира, если принципы бытия выводить из того, что есть, – то для этого нам нужна не философия, а положительные знания о мире и о том, что в нем происходит; то, что получается в результате такой работы, также не есть философия, а положительная наука» [13, с. 35]. Они видят свою задачу в указании отличительных черт этого нового «положительного знания» и в его обосновании. В последующей марксистской традиции за этим знанием все же сохранилось наименование философии, поскольку последователи осознавали его универсальный мировоззренческий характер и методологическую роль по отношению ко всяческому научному познанию. Продолжатели марксизма подчеркивали научность этой философии, чем старались и сохранить идущее от основоположников утверждение

принципиальной научности (то есть прежде всего эмпирической обоснованности) этого учения, и утвердить его подлинно философский характер, противоположный всякому «буржуазному» позитивизму².

Основоположник феноменологии тоже демонстрирует критичность по отношению к философскому познанию и к современной ему науке, причем, также за недостаточную их обоснованность и истинность, неспособность давать аподиктически достоверное знание «о самих вещах». По его мнению, философия возникала с притязанием быть строгой наукой, которая была бы способна удовлетворить «самым высоким теоретическим потребностям» [7, с. 255], но утратила этот свой пафос, реализовавшись в различного рода учениях, отмеченных релятивизмом и субъективизмом, скептицизмом, натурализмом, историцизмом, объективизмом, за что, собственно, сам Гуссерль их и критикует [7]. Его критический взор успевает заметить и ограниченность современного ему позитивизма, утверждающего истинный характер только той теории, которая могла быть сведена к определенным фактам, что, по мнению Гуссерля, вообще устраняло собственный предмет теоретического познания и попросту делало невозможным его получение, поскольку общее не может путем индуктивного вывода получаться из единичного вследствие различного их бытийственного статуса [5, с. 127–128]; и против насилия неокантианства, устанавливающего между субъектом и объектом познания систему понятий, формирующих предмет познания, что также приводило к невозможности получения знания о «самих вещах»; и против «мировоззренческой философии», опирающейся на глубокомыслие мудрости вместо ясного рационального познания и потому дающей изменчивые представления о мире и человеке, подверженные воздействию исторической ситуации [7, с. 311].

Критикуя предшествующую философию и создавая такой образ философского знания, которому только предстоит быть реализованным, классики марксизма и феноменологии возможности такой реализации усматривают в ресурсах собственных учений. При этом образы философии, преподнесенные по-марксистски и по-гуссерлевски, оказываются удивительным образом похожими, обладающими одинаковыми чертами, причем, часто даже описываемыми одинаковыми словами в этих разных учениях. Конечно, тщательный анализ значений этих описаний и определений в контексте рассматриваемого учения открывает во многом различное, порою даже противоположное понимание познания, задач философии, специфики философской рациональности и т. п. Объяснить как первое, так и второе призван анализ, проделываемый в данной статье.

Марксизм и феноменология хотят видеть философию наукой, в их понимании это означает – обоснованным знанием, свободным от

некритически усвоенных предпосылок. Оба направления считают, что в своих построениях философия может опираться только на безусловно данное, на нечто, очевидностью своей самоданности не дающее никаких поводов к сомнению. Но как различны эти очевидности у рассматриваемых классиков: для Маркса это сама жизнь в ее фактичности, взятая в «естественной установке»; для Гуссерля это «всеобщий прафеномен интенциональной жизни», понимаемый как самоданность предмета сознанию, открываемая в результате осуществления феноменологической редукции [3, с. 132].

У Маркса в качестве единственно допустимого основания познания называются эмпирические факты, события самой жизни в их эмпирической фактичности, которые убеждают именно силой своего наличия здесь и теперь. Никакое научное познание не должно игнорировать эти очевидные данности: «предпосылки, установленные эмпирическим путем, – действительные предпосылки, от которых нельзя отвлечься» [11, с. 18]; именно «эмпирическое наблюдение открывает связь общественной и политической структуры с производством» [11, с. 24–25]; изучать следует «согласно эмпирическим данным, а не согласно понятию» [11, с. 27–28]; «если вещи берутся такими, каковы они в действительности, всякая глубокомысленная философская проблема сводится к эмпирическому факту» [11, с. 43].

Уже «Манифест коммунистической партии» содержит критику немецкого социализма и философии, перенесших французские идеи на свою национальную почву, за их отрыв от действительной жизни Германии, за их необоснованность эмпирическими фактами³: эти учения вытканы «из умозрительной паутины, расшиты причудливыми цветами красноречия, пропитаны слезами слащавого умиления» [10, с. 453]. Материалистическое понимание истории, сформулированное Марксом, «не разыскивает в каждой эпохе какую-нибудь категорию, а остается все время на почве действительной истории» [11, с. 37].

Роль эмпирического созерцания в познании настолько велика, что у классиков марксизма даже появляются оксюморонные высказывания о нем, встречающиеся неоднократно: «эмпирически универсальное» [11, с. 34], «безусловно эмпирический факт» [11, с. 36]. Правда, при этом подвергаются критике односторонний эмпиризм и абсолютизация индукции, для него характерная. «Эмпирическое наблюдение само по себе никогда не может доказать достаточным образом необходимость» [14, с. 544], поэтому в научном (=философском) познании значительна роль теоретического мышления, без которого «невозможно связать между собой хотя бы два факта природы или уразуметь существующую между ними связь» [14, с. 382]. Отсюда велико внимание основоположников марксизма к проблемам диалектического метода, предписывающего теоретическому

познанию определенные требования.

Окончательной обосновывающей инстанцией в марксизме оказывается практика: «доказательство необходимости заключается в человеческой деятельности, в эксперименте, в труде: если я могу сделать некоторое *post hoc*, то оно становится тождественным с *propter hoc*» [14, с. 544; аналогично – 15, с. 18]. Философия и наука, пребывающие в рамках идеалистического понимания мира, по мнению Маркса и Энгельса, значительно уступают в степени приближения к истинному знанию обыкновенному человеку, в своей практической деятельности находящему основу для заключений: «в обыденной жизни любой лавочник умеет различать истину и иллюзию, а наша историография не дошла до этого банального познания. Она верит каждой эпохе, что бы та ни говорила о себе» [11, с. 49]. То есть вместо того чтобы искать в действительной жизни общества основания для различных теоретических выводов и этим обосновывать достоверность научных теорий, идеалистическая историческая наука и философия остаются в сфере вторичной, где отыскать подлинные аргументы невозможно. Если ученый или философ хочет представить обоснованную критику или опровержение каких-либо либо теоретических положений по поводу жизни человеческого общества, ему следует покинуть область умозрения и теоретических рассуждений и обратиться к самой жизни: «действительное опровержение фраз совершается не теоретическими дедукциями, а изменением условий жизни» [11, с. 39].

Гуссерль в стремлении к обоснованию истинного познания отказывается считать безусловным бытие мира, открываемое в нашем эмпирическом созерцании. Он не может игнорировать, что все наши полагания, совершаемые в естественной установке, опираются на неявные предпосылки. Поэтому свою задачу видит в критическом прояснении этих предпосылок с тем, чтобы опираться в дальнейших рассуждениях на нечто очевидное [3, с. 66]. Разворачивая размышление в традиции трансцендентальной постановки проблемы, в поисках безусловных оснований познания, делающих возможной научную теорию как всеобщее и необходимое знание, Гуссерль может принять в качестве абсолютного, как до него Декарт, только абсолютно данное, чье бытие оказывается несомненным. Таковым является сознание, бытие которого открывается в акте рефлексии [2, с. 107].

Для Гуссерля познание – тоже всегда опытное познание, правда, опыт в его понимании не сводится к эмпирически переживаемому в естественной установке. В феноменологии утверждается, что познание всегда начинается с естественного чувственного восприятия, но, в отличие от эмпиризма, утверждающего это восприятие основой для выведения знания общего характера путем индукции, Гуссерль заявляет: «Всякое

познание “начинает с опыта”, но из этого не следует, что оно “возникает” из опыта» [5, с. 75]. Он показывает, как познающий разум, обнаружив результат естественного опыта восприятия вещи как феномен сознания, на его основании в акте интеллектуальной интуиции усматривает сущность данной вещи [5, с. 226], а не выводит ее из совокупности единичных чувственных впечатлений. Основоположник феноменологии отказывается от эмпирических теорий абстракции, так как нельзя вывести из единичного общее, поскольку оно там фактически не находится: единичное имеет реальное существование, характеризуемое пространственно-временными координатами, а общее – идеальное, понимаемое как внепространственное и надвременное [5, с. 127–128]. Общее может быть только усмотрено разумом, что Гуссерль называет идеирующей абстракцией [5, с. 226]. Этот опыт оказывается сверхчувственным, хотя акты разумного созерцания сущности трактуются как фундированные в восприятии, то есть как способные давать достоверное знание только при наличии чувственного фундамента, на основании которого и становится возможной интеллектуальная интуиция как средство получения истинного знания общего характера.

При этом Гуссерль утверждает, что феномен становится познавательным только в том случае, когда значение, которое мы можем помыслить в понятии, осуществляется, т. е. совершается отнесение этого мыслимого содержания к некоторой предметности, данной в созерцании. Отсутствие такого осуществления значения делает феномен сознания лишенным полноты смысла, т. е. помысленное какое-либо содержание без наполнения мыслимого действительно созерцаемым (в различных модусах: восприятия, воспоминания, фантазирования и пр.) не является знанием, ибо бессмысленно. Аналогично у Маркса и Энгельса утверждается познавательный характер только тех понятий, теорий, которые осмысленны. Правда, здесь полнота смысла достигается не на пути подтверждения того, что мы мыслим, тем, что мы созерцаем разумом, обратившись к феномену сознания. Классики марксизма недвусмысленно высказываются об этом, говоря, что в одном рассматриваемом ими случае, «у Санчо философские категории потеряли последний остаток связи с действительностью, а значит и последний остаток смысла» [11, с. 452]. У Гуссерля же весь процесс познания описывается как формирование полной нозмы на основании разнообразных нозтических актов [2, с. 216–276], когда совершается постепенное наполнение интенционального предмета, изначально мыслимого в качестве «пустой всеобщности», содержательными элементами, полученными в созерцании [3, с. 123].

Отсюда понятно, почему истинный характер знания обосновывается в феноменологии созерцанием, в том числе и прежде всего интеллектуальным созерцанием сущностей. Гуссерль даже формулирует

«принцип всех принципов: любое дающее из самого первоисточника созерцание есть правовой источник познания, и все, что предлагается нам в «интуиции» из самого первоисточника (так сказать, в своей настоящей живой действительности), нужно принимать таким, каким оно себя дает, но и только в тех рамках, в каких оно себя дает» [2, с. 60]. Уже в «Логических исследованиях» истина связывается с очевидностью как переживанием «совпадения мыслимого с присутствующим, пережитым», но это не фактически пережитое в естественной установке, понятное любому лавочнику, как это мы наблюдали у Маркса, а «совпадение пережитого смысла высказывания и пережитого соотношения вещей», а идея этого переживания и есть истина [5, с. 186]. Очевидность оказывается единственно адекватной формой присутствия в переживании истины: не потому истинно, что мы переживаем психологическую уверенность в очевидности, в потому очевидно, что истинно [5, с. 186].

В определении истинного характера знания решающая роль отводится Гуссерлем именно разуму, который должен здесь проявить всю степень своей ответственности: он должен по-декартовски удостоверять, исходит ли он в своих заключениях из данного из самого первоисточника, т. е. не полагается ли он на предубеждения и непроверенные предпосылки, берет ли явленное «таким, каким оно себя дает, но и только в тех рамках, в каких оно себя дает» [2, с. 60].

Таким образом, Гуссерль, как и классики марксизма, тоже связывает возможность обоснования познания с опытом созерцания, но трактует этот опыт в рамках трансцендентального исследования, методически ограниченного требованиями феноменологической редукции.

Материалистическая диалектика и феноменология создавались их авторами первоначально в виде определенного метода, способного служить инструментом истинного познания. Методологический характер этих учений неоднократно подчеркивается в работах разного периода. Энгельс недвусмысленно заявляет, что от всей прежней философии имеет смысл оставить для применения только диалектический метод как наивысшее достижение мысли [15, с. 11, 15, 54]. Маркс согласен с утверждением Гегеля о том, что метафизика, как и вообще вся философия, резюмируется в методе [8, с. 128], и тоже подчеркивает прежде всего методологический характер материалистической диалектики. Формулируемое ими учение основоположники марксизма преподносят поначалу не столько как определенное знание о мире, природе, обществе и т. д., сколько как руководство к познанию. Они показывают, что абстракции, создаваемые ими, в отличие от традиционной философии, «не дают рецепта или схемы, под которые можно подогнать исторические эпохи» [11, с. 26] и утверждают, что их учение есть не некое завершенное знание о мире, а определенное руководство к изучению действительности.

Растолковывая своим корреспондентам ошибочность вульгарной трактовки Марксова материалистического понимания истории, Энгельс в ряде писем подчеркивает принципиально методологический его характер. «Наше понимание истории есть прежде всего руководство к изучению, а не рычаг для конструирования на манер гегельянства. Всю историю надо изучать заново, надо исследовать в деталях условия существования различных общественных формаций, прежде чем пытаться вывести из них соответствующие им политические, частноправовые, эстетические, философские, религиозные и т. п. воззрения» [16, с. 4]. То есть материалистическое понимание истории не является окончательным познанием истории, и категория общественно-экономической формации не содержит в себе во всей полноте знания обо всех сторонах жизни общества, которые могли бы быть из нее выведены (сконструированы), а являются только руководством к изучению.

Марксистская философия есть прежде всего диалектика как метод познания, принимающий во внимание связи изучаемого объекта с прочими и его динамику, учитывающий конкретно-исторические условия его существования: диалектика «берет вещи и их умственные отражения в их взаимной связи, в их сцеплении, в их движении, в их возникновении и исчезновении» [13, с. 22]. В связи с этим возникает необходимость развития диалектической логики, превосходящей формально-логические требования к мышлению. Диалектическое мышление, руководствующееся законами диалектики о единстве и борьбе противоположностей, переходе количественных изменений в качественные, отрицания отрицания, представляется классикам марксизма соответствующим современному им уровню развития научного познания и общественного развития.

Диалектику ни в коем случае нельзя трактовать как «инструмент простого доказывания», ибо она, «прорывая узкий горизонт формальной логики, содержит в себе зародыш более широкого мировоззрения» [13, с. 138]. Поэтому диалектика в конце концов оказывается не только методом, но и учением о развитии всего сущего. Причем, классики марксизма утверждают универсальный характер этого учения, поскольку диалектика есть учение о «всеобщих законах движения и развития природы, человеческого общества и мышления» [13, с. 145]. Считая создание диалектики высшим достижением гегелевской философии, Маркс и Энгельс переосмысливают ее в контексте материалистического мировоззрения, материалистически истолковывая единство природных, общественных законов и законов мышления.

Оказавшись перед необходимостью обоснования научной теории, Гуссерль задумывал феноменологию тоже в качестве метода познания: метода достижения беспредпосылочного рассмотрения очевидно самоданного. Отказываясь наивно совершать полагания в естественной

установке, феноменолог совершает акт радикальной рефлексии, обращаясь к сфере сознания, и осуществляет процедуры феноменологической редукции и эйдетической дескрипции [3, с. 97–103]. Редукция состоит из феноменологического эпохе, налагающего методический запрет на апофантические суждения, эйдетической редукции, позволяющей изменить установку сознания от созерцания единичного к интеллектуальному созерцанию сущностей, и трансцендентальной редукции, выводящей в поле условий возможного опыта познания [2, с. 72–74, 125–136]. Феноменологическое познание, совершающееся в этом трансцендентальном поле, не может регулироваться нормами и законами только формальной логики. Поэтому перед Гуссерлем возникала задача разработать в пределах феноменологической философии трансцендентальную логику, которая могла бы стать нормативным основанием для эйдетической дескрипции, регулировать движение луча внимания, исходящего из Я – полюса всех дальнейших полаганий.

Гуссерль в течение всей своей творческой жизни «оттачивал» этот методический инструментарий, но постепенно уяснил, что, как это было и в случае с диалектикой, феноменология может претендовать на роль универсальной философии, ибо она вовлекает в свою сферу в конце концов все сущее, рассматривая его в трансцендентальном измерении и обеспечивая ему универсальное обоснование, свободное от всякой предпосылочности и наивности. Свою собственную работу создатель феноменологии характеризовал как «начало радикального прояснения смысла и генезиса понятий мира, природы, пространства, времени, одушевленного существа, человека, души, живого тела, социальной общности, культуры и т. д.» в процессе «развертывания универсального логоса всякого мыслимого бытия» на основании трансцендентальной intersubjectивности [2, с. 289]. А поэтому трансцендентальная феноменология определяется Гуссерлем как истинная и подлинная универсальная онтология, заключающая в себя все региональные бытийные возможности [2, с. 290], глубочайшим основанием которой является универсальное самоосмысление [2, с. 292]. Гуссерль формулировал задачу – не для себя одного, но для всей будущей философии – на основе такой науки об универсальных априори развивать систему дисциплин, охватывающих все возможные бытийственные регионы, в том числе и проблемы «смерти, судьбы, возможности «подлинной» человеческой жизни как исполненной некоего особого смысла, а также проблема «смысла» истории и т. д.», что позволит осуществить идею универсальной философии [2, с. 291].

Утверждение универсального характера собственных учений предопределило ту значительную роль, которую их авторы отводили так понимаемой философии. Маркс был озабочен возможностью научного

обоснования необходимости и закономерности социальных изменений в обществе, и роль прежней философии в изучении мира казалась ему исчерпанной: «Философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его» [9, с. 4]. В том, что материалистическая диалектика сумела стать идеологическим обоснованием и орудием социальных изменений, сомневаться не приходится. Остается вопрос, сохранила ли она в этом практическом осуществлении, в дальнейшем развитии свою природу философии как ответственного размышления, свободного от предпосылок.

Автор феноменологии тоже видел в своем учении возможность воздействия на социокультурную ситуацию Европы XX века. Отмечая кризис науки, философии, культуры, связанный, по его мнению, с особенностями развития европейской науки и ее осмыслением себя самой, он именно для феноменологии предусматривает миссию спасения Европы от кризиса [4]. Существуют свидетельства, что Гуссерль вполне осознанно нес в себе такую миссию основоположника учения, способного вывести европейское человечество из кризиса, что порою даже раздражало его окружающих. Так, Хайдеггер в одном из писем Ясперсу 1923 года пишет: «Гуссерль получил приглашение в Берлин; он ведет себя хуже приват-доцента, путающего должность ординарного профессора с вечным блаженством... Прежде всего мнят себя Praeceptor Germaniaе, учителем Германии... Он живет миссией «основоположника феноменологии»... И вот это намерено сегодня спасти в Берлине весь мир» [12, с. 91].

Определяя источники кризиса, Гуссерль показывает, как, возникнув на заре греческой культуры, научно-теоретическое познание постепенно утратило свою связь с источником, обеспечивающим осмысленность всех его идеализаций. Анализ генезиса понятий, предпринятый Гуссерлем, открывает страшный грех науки – объективизм, – состоящий в том, что наука стала претендовать на истинность своих понятий, забыв, что они когда-то формировались путем обобщения практических действий, совершаемых в пределах донаучного жизненного мира, а поэтому на самом деле наука только накладывает на действительность готовую сетку идеализаций, смысл которых стерт, таким образом предопределяя значения и смыслы мира, а не постигая их [6]. Способность феноменологии открыть источники кризиса и призыв вернуться к жизненному миру, чтобы получить возможность наполнить опустошенные научные понятия смыслом на основании вновь проделанного осуществления значений, должны обеспечить выход из кризиса европейскому человечеству, возможный при условии, если оно доверится ответственности своего разума.

Завершая свое описание взаимоотношений феноменологии и

марксизма, Б. Вальденфельс отмечает, что в конце концов проявили свою несостоятельность основные интенции этих учений: «Требования тотальности исторического разума, с одной стороны, а с другой – телеологии разума и смысла, осуществление которой поручалось конечной инстанции, проявили себя сомнительными и тут, и там. Если марксизм особенно и пострадал от этих непомерных претензий, то, может быть, потому, что ему отозвалось то, что обошло другую философию, а именно: несчастье быть осуществленным» [1, с. 122]. Мне было важно проследить, как некоторые подобные положения, сформулированные рассматриваемыми философами в качестве исходных, даже при различной их интерпретации внутри данных систем, необходимо привели и феноменологию, и марксизм к претензии на истинность в последней инстанции и на сотериологическую миссию. Для меня остается открытым вопрос о правомерности для философии подобных претензий.

Примечания

¹ Статья написана по материалам доклада автора на Международной конференции «Феноменология и марксизм» Украинского феноменологического общества в 2003 г.

² Безусловно, в нашей традиции позитивистская сущность марксистского «положительного знания» всячески смазывалась, хотя заявления на этот счет самих классиков не вызывают сомнений в принадлежности разрабатываемого ими учения к позитивизму: «Современный материализм является по существу диалектическим и не нуждается более ни в какой философии, стоящей над прочими науками. Как только перед каждой отдельной наукой ставится требование выяснить свое место во всеобщей связи вещей и знаний о вещах, какая-либо особая наука об этой всеобщей связи становится излишней. И тогда от всей прежней философии самостоятельное существование сохраняет еще учение о мышлении и его законах – формальная логика и диалектика. Все остальное входит в положительную науку о природе и истории» [13, с. 25]. Такой вывод можно сделать не только в связи с приводимыми мною наименованиями «*позитивная наука*» и т. п., даваемыми самими Марксом и Энгельсом, но и в связи с указаниями классиков на необходимость сведения любой абстракции и спекуляции к *эмпирическим фактам* для подтверждения их жизнеспособности, истинности и осмысленности [11, с. 18, 448, 452], чтобы «развенчать философскую борьбу с тенью действительности» [11, с. 11], а также в утверждении в первую очередь методологического характера своего учения, взявшего от старой философии в качестве орудия познания и основного предмета познания *диалектический метод* [8, с. 128; 15, с. 11]. «За философией, изгнанной из природы и из истории, остается, таким образом, еще только царство чистой мысли, поскольку

оно еще остается: учение о законах самого процесса мышления, логика и диалектика» [15, с. 54].

³ Причем, сам этот отрыв и эту необоснованность Маркс и Энгельс объясняют эмпирически, обращаясь к историческим обстоятельствам: умозрительная философия становится в их объяснении отражением общественно-политической незрелости Германии.

1. Вальденфельс Б. Вступ до феноменології / Пер. з нім. М. Д. Култаєвої .– К.: Альтерпрес, 2002.– 176 с.
2. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга I. Общее введение в чистую феноменологию / Пер. с нем. А. В. Михайлова. Вступительная статья В. Куренного.– М.: Дом интеллектуальной книги, 1999.– 336 с.
3. Гуссерль Э. Картезианские размышления / Пер. с нем. Д. В. Складнева.– СПб.: Наука, Ювента, 1998.– 316 с.
4. Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия / Пер. с нем. Н. А. Колпаковой и Т. Н. Панченко. Сверка-редактирование и примечания В. В. Бибикина // Культурология. XX век: Антология.– М.: Юрист, 1995 – С. 297–330.
5. Гуссерль Э. Логические исследования: Прологомены к чистой логике.– К.: Вентури, 1995.– 256 с.
6. Гуссерль Э. Начало геометрии. Введение Ж. Деррида / Пер. с франц. и нем. М. Маяцкого.– М.: Ad Marginem, 1996.– 268 с.
7. Гуссерль Э. Философия как строгая наука // Труды семинара по герменевтике (Герменеус). Вып. 1: Сб. науч. тр. /Одес. гос. консерватория; общ-во «Одесская гуманитарная традиция».– Одесса: Принт Мастер, 1999.– С. 255–316.
8. Маркс К. Нищета философии // Маркс К. и Энгельс Ф. Соч.: 2-е изд.– Т. 4.– М.: Госполитиздат, 1955.– С. 65–185.
9. Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К. и Энгельс Ф. Соч.: 2-е изд.– Т. 3.– М.: Госполитиздат, 1955.– С. 1–4.
10. Маркс К. и Энгельс Ф. Манифест коммунистической партии // Маркс К. и Энгельс Ф. Соч.: 2-е изд.– Т. 4.– М.: Госполитиздат, 1955.– С. 419–459.
11. Маркс К. и Энгельс Ф. Немецкая идеология // Маркс К. и Энгельс Ф. Соч.: 2-е изд.– Т. 3.– М.: Госполитиздат, 1955.– С. 7–544.
12. Мартин Хайдеггер / Карл Ясперс. Переписка 1920-1963 / Пер. с нем. И. Михайлова под редакцией Н. Федоровой.– М.: Ad Marginem, 2001.– 416 с.
13. Энгельс Ф. Анти-Дюринг // Маркс К. и Энгельс Ф. Соч.: 2-е изд.– Т. 20.– М.: Госполитиздат, 1961.
14. Энгельс Ф. Диалектика природы // Маркс К. и Энгельс Ф. Соч.: 2-е изд.– Т. 20.– М.: Госполитиздат, 1961.
15. Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии.– М.: Политиздат, 1978.– С. 5–55.
16. Энгельс Ф. Письма об историческом материализме (1890–1894).– М.: Политиздат, 1978.– 32 с.

Олег Мухутдинов

ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ К ИСТОРИИ ОНТОЛОГИИ

Онтологические исследования прежде всего касаются проблемы «первой философии», т. е. науки, лежащей в основании всего философского знания и определяющей направление его движения. В разное время различные дисциплины – и с различной степенью основательности – притязали на право носить гордое имя «первой философии». В полном соответствии с буквой знаменитых вопросов Канта и формальным определением вытекающих из них задач свои претензии на первенство среди прочих дисциплин выдвинула философская антропология. Однако эти претензии были подвергнуты сомнению, поскольку разворачивающаяся в «Критике чистого разума» трансцендентальная философия ни в коем случае не укладывается в прокрустово ложе эмпирических построений антропологии. Более того, в силу определенных причин, о которых речь будет идти позднее, сама идея антропологии покоится на требующих прояснения догматических предпосылках, что делает невозможным ее центральное положение в области исследования сущего как оно есть в целом. История XX века привела к тому, что как раз эти предпосылки понимания антропологии оказались объектом самой резкой критики. В результате было высказано предположение, что «первой философией» является этика. Но также и этика, несмотря на те серьезные результаты, которые были получены на ее почве, оказалась подверженной отчасти влиянию традиционных представлений новоевропейской метафизики, а отчасти – влиянию затемняющих отчетливое восприятие сути дела предрассудков.

Дискуссия относительно этико-антропологических оснований метафизики затронула в основном практическую сторону существования в действительности. С другой стороны, разгорелась бурная полемика, предметом которой стала проблема теоретического фундамента системы знания. В высшей степени примечательным является тот факт, что речь при этом шла о возможности интерпретации сущности критической философии Канта. В 1929 г. в Давосе состоялся диспут, во время которого Кассирер, отстаивающий общую позицию неокантианства, утверждал, что главная «Критика» является не чем иным как теорией познания. Хайдеггер, в противоположность не только неокантианцам, но и многим исследователям из числа приверженцев феноменологического метода, рассматривал критическую философию как онтологию. Несколько фрагментов с надлежащей ясностью и отчетливостью формулируют возникающее в этом случае затруднение.

Тезис Гуссерля о том, что «трансцендентальная дедукция в первом

издании критики чистого разума движется на феноменологической почве» [10, s. 119], трансформируется в положение Хайдеггера: «Метод „Критики“ по своему основному содержанию есть то, что начиная с Гуссерля мы понимаем, осуществляем и стремимся радикально обосновать в качестве феноменологического метода» [7, s. 71]. Согласие в отношении метода работы Канта не устраняет принципиального разногласия в понимании идеи онтологии. Если для Хайдеггера феноменология содержательно представляется как наука о бытии сущего (онтология), то с точки зрения Гуссерля понятие бытия, как его понимает Хайдеггер, является бессмысленным (см., напр.: [12, s. 51]). Замечание Ясперса, во многих вопросах выступавшего единомышленником Хайдеггера, также не оставляет шансов для онтологической интерпретации «Критики», т. к. на Канте «кончается всякая „онтология“» [3, с. 144].

Лишь одно можно констатировать с уверенностью: серьезные затруднения существуют не только в том, что касается определения идеи «первой философии», но и в отношении понятия онтологии. Очевидно, что идея онтологии понимается различным образом не только представителями неокантианского и феноменологического движений, но и исследователями-феноменологами. Вопрос о том, возможна ли и как возможна феноменология в качестве онтологии, должен быть решен в более обстоятельном исследовании (положительное решение этого вопроса должно основываться не только на исторической интерпретации). В рамках изучения истории онтологии как основополагающей дисциплины метафизики более интересным оказывается другой факт. Когда Кассирер утверждает преимущество теории познания в критической философии Канта, он опирается при этом на идею, согласно которой трансцендентальное исследование занимается видами нашего познания a priori. Дисциплина, которая имеет дело с видами познания, а не с предметами, должна называться теорией познания. Такая точка зрения является на первый взгляд само собой разумеющейся и может служить основанием для критики онтологии. Тем не менее остается не вполне ясным, почему в таком случае нельзя избрать в качестве исходного пункта дискуссии кантовское понятие онтологии. Прояснение этого понятия может дать представление о том, насколько построение системы критической философии соответствует идее онтологии, в противном же случае право неокантианской партии не будет вызывать никакого сомнения. Предварительное формальное определение понятия онтологии в рамках метафизики «докритического» периода поможет пролить свет на основные проблемы истории онтологии.

Согласно дефиниции Баумгартена «*Ontologia est scientia praedicatorum entis generaliorum*. Онтология – наука, содержащая всеобщие предикаты

сущего» [4, § 4]. Эти предикаты суть вместе с тем *prima cognitionis humanae principia*, первые принципы человеческого познания [4, § 5]. В силу этого понятие метафизики приобретает двусмысленность: метафизика – это наука, которая содержит первые принципы человеческого познания, но в то же время она является наукой первых принципов того, на что это познание направлено. Метафизика является наукой первых принципов сущего как такового и в целом. Поскольку онтология в рамках этой метафизики понимается как *philosophia prima*, постольку определяется и методологический подход к исследованию сущего: основанием познания сущего в традиционной онтологии является *λογος*. Для целей настоящего исследования можно вкратце выделить два ведущих значения этого слова: прежде всего, *λογος* означает речь, его второе значение – поскольку всякая речь предполагает наличие способности понимания, т. е. разума – разум [9, s. 16], [8, s. 32–34]. Оба этих значения находят отражение в греческом определении человека как *ζῷον λόγον ἔχον*. Латинская интерпретация этого выражения – *animal rationale* – в целом определяет положение человека в его отношении к действительности. Поэтому метафизика характеризуется как рациональное познание, познание посредством одних только понятий, т. е. познание из чистого разума. Критика разума должна с неизбежностью затрагивать и основанную на идее разума онтологию.

Кант дает дефиницию онтологии в сочинении, исследующем успехи метафизики в Германии со времени Лейбница и Вольфа. «Онтология – это наука (часть метафизики), составляющая систему всех рассудочных понятий и основоположений, поскольку они относятся к предметам, которые даны чувствам, и, следовательно, могут быть удостоверены опытом». Далее, онтология «содержит условия и первые начала всякого нашего априорного познания» [2, с. 180–181]. Таким образом, онтология является не чем иным, как трансцендентальной философией. Если «Критика чистого разума» содержит идею трансцендентальной философии, то согласно приведенным здесь основаниям она представляет собой трактат по онтологии.

Задача трансцендентальной философии заключается в исследовании определяющей понятие разума трансценденции. Идея такой трансценденции предпосылается в качестве некоей непосредственно очевидной данности во всех антропологических и этических конструкциях, но именно эта идея в наибольшей степени нуждается в прояснении. При этом речь отнюдь не идет о явлении локального характера, в центре внимания оказываются условия возможности отношения к сущему в целом. Трансцендентальная философия является основополагающим исследованием онтологической трансценденции.

Проблема онтологической трансценденции формулируется в вопросе

о возможности синтетических суждений a priori. Целью этого вопроса является поиск условий, при которых содержание созерцания может быть приведено к объективному единству апперцепции. Трансцендентальная философия содержит поэтому два раздела. В трансцендентальной эстетике рассматриваются условия, при которых объекты познания могут быть даны. Этот раздел занимается анализом форм созерцания, которое является условием возможности непосредственного отношения к действительности. Поскольку это созерцание связано с воздействием внешних объектов, оно является чувственным. Пространство и время суть формы созерцания явлений как действительных объектов чувственного познания. При этом «время есть формальное условие a priori всех явлений вообще» [1, с. 108]. Последний тезис нуждается в прояснении. Кант понимает бытие сущего как objectivitas, Vorhandensein, т. е. как бытие естественно сущего (природы). Поскольку время является условием возможности созерцания всех явлений внешнего и внутреннего опыта, можно сказать, что время является условием всякого онтического познания. Это определяет самостоятельное положение трансцендентальной эстетики в критической философии, вопреки утверждению представителей неокантианства, которые считали, что эстетика должна быть сведена к логике [7, с. 77]. В действительности, трансцендентальная эстетика содержит априорные условия, позволяющие применять онтологическую систему понятий и основоположений рассудка к предметам возможного опыта.

Система понятий и основоположений чистого рассудка разворачивается во втором разделе учения о началах познания – трансцендентальной логике, которая является онтологией в собственном смысле слова. Задача трансцендентальной логики заключается в том, чтобы указать источник происхождения чистых рассудочных категорий и установить способ, каким данные опыта подводятся под эти категории. Сами категории в таком случае являются всеобщими онтологическими предикатами и представляют собой формы единства для синтеза содержания чистого созерцания, т. е. формы единства синтеза времени. Применение чистых рассудочных категорий к явлениям опыта связывается таким образом с понятием трансцендентального определения времени, которое Кант называет схемой подведения явлений под категории. Схематизм чистого рассудка становится возможным в результате деятельности трансцендентальной способности воображения, т. е. способности синтетически возводить различные представления – в данном случае эмпирические явления и чистые рассудочные категории – в образ единого познания. Идея схематизма лежит в основании высшего основоположения всех синтетических суждений a priori: «всякий предмет подчинен необходимым условиям синтетического единства

многообразного [содержания] созерцания в возможном опыте» [1, с. 234]. Это означает, что условия возможности опыта – время как чистое созерцание, трансцендентальная способность воображения как условие онтологического синтеза и чистые рассудочные категории – рассматриваются как условия возможности предметов опыта.

В таком случае основной целью критической философии является не построение теории познания, а исследование условий возможности онтологии. Одно из решающих открытий Канта, оставшееся вне поля зрения неокантианства, заключается в признании времени в качестве определяющего основания отношения к действительности. Именно в этой точке осуществляется расхождение традиции трансцендентальной философии с представлениями догматической метафизики. Кант рассматривал идею познания а priori только в отношении предметов чувственного созерцания. Гуссерль расширил область априорного знания и ввел понятие категориального созерцания. Конструктивная критика кантовской концепции а priori не помешала Гуссерлю сформулировать близкое духу идей Канта положение: «идеальные условия возможности категориального созерцания вообще соотносятся с условиями возможности предметов категориального созерцания и возможностью категориальных предметов как таковых» [11, s. 189].

Одним из наиболее серьезных следствий произошедшего поворота стало изменение представления о взаимоотношениях между логикой и онтологией. Школьная формальная логика опиралась на идею познания посредством одного только разума. В рамках такой логики понятие бытия было представлено как «неопределенное непосредственное», пустое мышление и пустое созерцание. Отношение к идее бытия определялось «логическими» предрассудками. В феноменологической трансцендентальной логике возникает требование построения онтологии на основании идеи первоначального созерцания. Эта задача формулируется в фундаментальной онтологии «Бытия и времени» Хайдеггера.

Хайдеггер обнаруживает, что за «логическими» предрассудками скрываются нуждающиеся в разрешении проблемы. Так, утверждение, согласно которому бытие есть наиболее общее, а следовательно, абстрактнейшее понятие, приводит к вопросу о характере единства бытия в противоположность многообразным определениям существующего. Это единство не является единством родового понятия, но представляет собой единство по аналогии, т. е. единство в отношении к первой причине. Положение о невозможности логической дефиниции понятия бытия в силу возникающей в этом случае ошибки наличия *circulus vitiosus* в определении приводит к проблеме онтологического различия, которую Хайдеггер формулирует в тезисе «бытие не есть сущее» [8, s. 4]. Наконец, тезис о непосредственной самоочевидности смысла понятия бытия

наталкивается на парадоксальный вывод: несмотря на отсутствие в общепринятой логике и онтологии ясного и отчетливого понятия бытия, тем не менее, существует смутное, неотчетливое предонтологическое понимание смысла этого понятия. Задача фундаментальной онтологии – это движение от предонтологического к онтологическому понятию бытия. Такое движение является необходимым, поскольку условия возможности онтологии как науки о бытии сущего являются одновременно условиями возможности онтических наук.

Вопрос о бытии должен быть поставлен. Из предварительного анализа структуры этого вопроса становится очевидным: поскольку всякий вопрос является исследованием, исследование же – отношение к действительности, то отсутствие вопроса означает, что отсутствует и детально разработанная аналитика человеческого существования и определяющей это существование трансценденции. «Бытие и время» является поэтому новой разработкой идеи трансцендентальной логики.

Трансцендентальная логика «Бытия и времени» содержит исследование условий возможности онтологического познания и представляет собой попытку феноменологического обоснования метафизики. Метафизика принадлежит сущности человека в качестве естественной предрасположенности его существования. Поэтому фундаментальная онтология является онтологией человеческого существования. Тем не менее, «Бытие и время» не содержит философской антропологии. Главная цель работы – экспликация времени в качестве горизонта понимания бытия. Традиционная онтология в ее отношении к бытию исходила из связки «Бытие и разум». В таком случае, «Бытие и время» выражает не просто название книги, но является определением сущности новой идеи онтологии.

В лекции зимнего семестра 1930/31 г. Хайдеггер заявляет: «Принимая во внимание заглавие “Бытие и время”, можно вести речь о понятии *Ontochronie*» [6, s. 144]. Дело, между тем, отнюдь не обстоит таким образом, что происходит простая замена понятия *льгпт* на *чсьнпт*. В фундаментальной онтологии становится очевидным, что *льгпт* обладает собственным временным содержанием. Речь является одним из элементов, конституирующих существование в мире. Онтологическая дефиниция существования в марбургском докладе 1924 г. гласит: «Существование в его предельной возможности есть само время» [5, s. 118].

Но о каком времени в данном случае идет речь? В том же докладе Хайдеггер утверждает: «Das Dasein ist die Zeit, die Zeit ist zeitlich. Das Dasein ist nicht die Zeit, sondern die Zeitlichkeit» [5, s. 123]. Существование является и не является временем. Что такое *die Zeitlichkeit*?

Для того чтобы ответить на этот вопрос, необходимо показать основные элементы временной конституции существования.

Фундаментальная онтология рассматривает существование как таковое, так, как оно есть в действительности. Это повседневное существование в строго феноменологическом смысле понимается как будничность. Будничность есть действительность бодрствующего существования. Поэтому само понятие будничности является экзистенциально-временным предикатом. Представление о времени с точки зрения «существования день за днем и при свете дня» – это представление о настоящем времени «теперь» или «сейчас». Время «сейчас» – буквально «вот это время». Прошедшее и будущее в этом смысле не являются формами настоящего времени, но определяются из их отношения к «теперь». Наука подвергает объективации это обыденное представление о времени. В свою очередь, идея объективированного времени лежит в основании всех социально-исторических систем, опирающихся на определения традиционной онтологии.

Основные характеристики обыденного представления о времени выражаются в следующих тезисах. Прежде всего, время повседневной жизни имеет значение в практическом существовании в действительности. Измерение времени посредством часов обнаруживает время не само по себе, но время, обладающее определенным предназначением. Такое время, которое можно использовать или потерять понимается как «время для...» или «пора». Затем, время всякий раз соотносится с определенным событием, поэтому оно всегда датируется. «Сейчас» определяется как время, когда происходит то-то и то-то. «Тогда» понимается как время, когда происходило то-то и то-то. «После» означает время, когда будет происходить то-то и то-то. Датированное время может быть связано с календарным исчислением, что, однако, не всегда является обязательным, особенно в том случае, когда условиями фиксации времени являются события фактической жизни. Далее, время характеризуется протяженностью. В этом смысле время понимается как время от... и до... Всякое «сейчас», «тогда» и «затем» не просто указывают на некую дату, но в самих себе имеют характер длительности. Наконец, время проявляется в высказывании. В повседневном общении с другими всякое высказывание о том, что происходит, происходило или будет происходить, понимается и воспринимается. Именно открытое проявление времени в языке является основанием для разговора об объективности времени.

Повседневное представление о времени ориентируется на идею «настоящего» времени как времени «теперь». От этого настоящего «теперь» следует отличать настоящее время как подлинное первоначальное время. Настоящее «теперь» является объективированной модификацией настоящего как подлинно первоначального времени. Это первоначальное время Хайдеггер именует *die Zeitlichkeit*. Именно это подлинное настоящее время определяет идею трансценденции

существования. В тезисе «Сущность Dasein заключается в его экзистенции» [8, s. 41] понятие экзистенции так же выражает идею первоначального настоящего времени.

История онтологии, таким образом, показывает, что горизонтом понимания бытия становится время. Тем не менее, еще остаются вопросы, требующие пристального внимания. Полемика Гуссерля и Хайдеггера относительно возможности феноменологической онтологии, понятие первоначального времени, наконец, сама идея феноменологии – все эти проблемы до сих пор не получили окончательного разрешения. И это означает, что история онтологии является делом настоящего.

1. Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Сочинения в 6-ти тт.– Т. 3.– М.: Мысль, 1964.– 799 с.
2. Кант И. О вопросе, предложенном на премию Королевской Берлинской Академией Наук в 1791 году: какие действительные успехи сделала метафизика в Германии со времени Лейбница и Вольфа? // Кант И. Сочинения в 6-ти тт.– Т. 6.– М.: Мысль, 1966.– С. 177–255.
3. Мартин Хайдеггер / Карл Ясперс. Переписка 1920–1963.– М.: Ad Marginem, 2001.– 416 с.
4. Baumgarten A. *Metaphysica*. Magdeburg, 1757.
5. Heidegger M. *Der Begriff der Zeit* // GA, Bd. 64. Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M. 2004.
6. Heidegger M. *Hegels Phänomenologie des Geistes* // GA, Bd. 32. Hrsg. von Ingrid Görland. Frankfurt a. M. 1997.
7. Heidegger M. *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* // GA, Bd. 25. Hrsg. von Ingrid Görland. Frankfurt a. M. 1987.
8. Heidegger M. *Sein und Zeit*. Tübingen, 1979.
9. Husserl E. *Formale und transzendente Logik*. Tübingen, 1981.
10. Husserl E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Halle a. d. S. 1922.
11. Husserl E. *Logische Untersuchungen*. Bd. 2. II Teil. Tübingen, 1980.
12. Morrison J. *Husserl and Heidegger: The Parting of the Ways* // Heidegger's existential analytic. Ed. by F. Elliston. The Hague – Paris – New York, 1978.

Сергей Шевцов

ФАУСТ И НАЧАЛО ПРАВОВОЙ ОНТОЛОГИИ ЧЕЛОВЕКА

Чего искал Фауст, заключая договор с дьяволом – так можно сформулировать нашу проблему этой статьи. Тогда возникающей задачей будет анализ фаустовского сюжета. Литература о «Фаусте» или «Фаустах» огромна, даже неполная библиография этого сюжета, изданная в 1966 году, составляет увесистый том [15] (см. также: [21]), но в данном случае нас будет интересовать аспект, практически не затронутый в известной нам литературе. Речь пойдет не столько о самой истории Фауста, сколько о восприятии этого сюжета, о его осмыслении. К сожалению, объем данной работы позволяет осуществить этот анализ лишь частично, на небольшом количестве текстов, с другой стороны, к этому принуждает нас и комплектация наших библиотек.

Я надеюсь на снисходительность тех, кому известны приводимые ниже факты (излагаю по: [10, с. 257–362; 17; 22]), но о них стоит напомнить для нашего анализа. Все исследователи сходятся на том, что Фауст – реальное историческое лицо, жившее в начале XVI века. К 1509 году относится получение им бакалаврской степени в Гейдельбергском университете [10, с. 273], а к 1540 – свидетельство о его смерти или гибели [10, с. 284]. Список лиц, свидетельствовавших о знакомстве с Фаустом, весьма значителен, хотя и не проясняет большинства вопросов и темных мест относительно его образа жизни и занятий [22]. Легенды о нем возникли еще при его жизни, чему, вероятно, способствовал и он сам, но во второй половине столетия, после его смерти, они становятся уже устойчивой традицией, включая в себя самые разнообразные наслоения и мотивы из предшествующих жанров – устных повестей, *exempla*, шванков, житий, нравоучительных притч и многих других. В 1587 выходит первая известная нам народная книга (далее – НК) о Фаусте, издателем которой являлся И. Шпис¹. Ему, по всей видимости, принадлежала общая обработка сюжета, но несомненно, что он опирался уже на устойчивую устную традицию, а возможно, и на письменный латинский источник, гипотетически датируемый 70-ми гг. XVII в. [16] Существование такого источника реконструируется из сравнения НК с найденной в 1892 г. другой рукописью XVI в., но все же вопрос о письменном источнике остается спорным.

После опубликования НК поток публикаций стремительно растет. Книга Шписа за 3 года переиздается около 10 раз, при этом трижды ее переиздает он сам (1588, 1589), остальные издания были пиратскими. На немецком языке появляются еще издания Г.-Р. Видмана (Гамбург, 1599) и И. Н. Пфитцера (1974), а позже – в начале 20-х гг. XVIII в. выходит пересказ

истории о Фаусте «верующего христианина» [14]. Кроме того, возникают продолжения истории – книги об ученике Фауста Вагнере (1593).

Уже в 1588 появляется английский перевод и за 50 лет выходит еще 4 переиздания. Кристофер Марло пишет свою «Трагическую историю доктора Фауста», авторский текст дошел до нас лишь в поздних переделках, поэтому исследователи расходятся в ее датировке, но можно предположить, что она была написана до 1593 года – года убийства К. Марло.

В Нидерландах первое издание – 1592 г., и до XIX века выходит более 30 изданий! Легенды связывают Фауста с отдельными местами в Голландии и Фландрии, Рембрандт создает ряд офортов с Фаустом. Французский перевод появляется в 1598, и за ним следуют около 15 переизданий. Книга была переведена также на чешский, польский, шведский, датский и другие языки. Обращает на себя внимание отсутствие долгое время испанского и итальянского переводов – католических стран, что понятно при общей антипапистской направленности книги. Под воздействием трагедии К. Марло в начале XVII в. в Германии появляются театральные и кукольные комедии на сюжет «Фауста» (сохранилось около 20 различных списков). В 50-х гг. XVIII в. к этому сюжету обращался Лессинг (текст его «Фауста» утрачен) [20], к 1776 г. относится драматический фрагмент Ф. Мюллера, к 1791 – роман Ф. М. Клингера [18], и уже 1808 выходит первая часть «Фауста» Гете (ранний вариант, «Пра-Фауст» – 1790), и только в 1832, после смерти поэта – заключительная вторая часть [2, с. 12]. Дальнейшая история этого сюжета (Ленау, Грабе, Гейне, Манн) нами не учитывается.

Фауст относится к той категории художественных образов, исчерпать которые какой-либо одной характеристикой или свести к одной идее нельзя, едва ли возможно даже обозначить предел его художественным интерпретациям и научным толкованиям. Об этом говорил уже сам Гете [13, с. 522]. Но при всем разнообразии «фаустианы» хуже всего обстоит дело как раз с изучением превращений фаустовского сюжета и самого образа [6, с. 167]. Кроме того, как это ни странно, остается неясным вопрос, зачем же (или – за что) Фауст продал свою душу дьяволу? Почему религиозно-нравоучительная история с дидактическим финалом вдруг получила такое распространение, что О. Шпенглер – и справедливо – назвал всю новоевропейскую культуру «фаустовской»?

Мотив отпадения от истинного Бога возникает с появлением нового учения и часто является одним из его аргументов. Христос обвинял в этом фарисеев, а Лютер – папистов. В этом отношении сюжет Фауста (как история отдельного человека) связывается исследователями с византийской легендой о Феофиле (VII в.), соблазненном Сатаной и спасенным Богородицей. С одиннадцатого века, когда Сатана

окончательно утверждается в своей роли антагониста Бога, мир оказывается расколот между добром и злом [9, с. 150], а манихейство, погивнув как доктрина и ересь, победило и утвердилось в христианстве как его идеология и этическая структура; европейское человечество теперь будет все время балансировать на грани: истина – ересь, Бог – дьявол. Без этого нам не понять ни крестовых походов, ни борьбы папы и императора, ни самой средневековой культуры, в которой огромную роль играли местные специфические черты (например, культы местных святых), так как универсальной Европы еще не было. «Не сознавая ясно того, сколь одержимы были люди Средневековья жаждой спасения и страхом перед адом, совершенно невозможно понять их ментальности, а без этого неразрешимой загадкой остается поразительная нехватка у них жажды жизни, энергии и стремления к богатству...» [9, с. 176]. При таком рассмотрении история Фауста – продолжение традиции и вместе с тем решительный разрыв с нею. Фауст предстает как рождение новой парадигмы, новой системы ценностей, отменяющей старую, но что это за парадигма и какова эта новая система ценностей? Что может предложить Мефистофель университетскому профессору взамен спасения души?

Единого ответа нет. Для каждого из перечисленных выше произведений он будет свой, тем самым и образ Фауста становится многоликим, динамичным и трудноуловимым. Удовлетворение честолюбия и стремление к «эпикурейской» жизни (Шпис, Видман, Пфизер), власть и знание (Марло, у которого Фауст – этакий прообраз Фрэнсиса Бэкона), знание всего (Шпис, Марло), реализация сложности и противоречивости человеческой природы (Марло, Гете), осуществления тяги к разумному осмыслению мира (Лессинг), поиска подлинного существования и благой деятельности в современном мире (Лессинг, Гете). Но есть ли среди всего этого единая линия, не идеологическая (вроде истолкования сюжета о Фаусте как художественного манифеста протестантизма в борьбе с папством [8, с. 728]), а смысловая, способная выразить новую культурную парадигму?

Существует около 40 свидетельств о Фаусте-человеке, а если считать без упоминания имени, но сюжетно-связанных, то около 60. В русском издании «Легенда о Фаусте» [10] их 60 (будем опираться на него, хотя оно не полное). Из них свидетельств с явным осуждением и поношениями в адрес Фауста – 32, со скрытым осуждением и явным нравоучением – 15, нейтральных (в основном это регистрационные записи) – 11, положительных же всего 2 (№№ 11 и 26).

Автор издания НК Шписа недвусмысленно заявляет в предисловии, что книга напечатана «в назидание всем христианам как устрашающий пример дьявольского соблазна на пагубу тела и души» [10, с. 35]. Но

при изучении открывается куда более сложный характер смысловой структуры текста. Шестьдесят восемь глав разделены на три части (1–17, 18–32, 33–68), по объему они соотносятся как 2 / 2 / 3. Явно выявлено осуждение Фауста только в первой части, в каждой главе ему даются соответствующие эпитеты («мерзкий и ужасный блуд», «бесстыдство и похоть», «безбожный», «дьявольский» и т. д.), во второй же части, где представлена своего рода космология (Фауст создает календарь, изучает смену времен года, совершает путешествие по аду, объезжает разные земли) подобных эпитетов практически нет, тон повествования носит нейтральный характер. Отметим, что в этой части автор сам ничего не придумывает, добросовестно излагая (иногда дословно) ряд источников, лишь связывая их с Фаустом [22]. В третьей книге Фауст предстает совершенно иным: он поражает чудесами императора и его двор, дразнит обывателей, оказывает услуги приятелям, хулиганит и «куролесит». Общий тон повествования преобразуется, фигура Фауста пронизана симпатией, никаких обвинительных эпитетов в его адрес нет, Фауст – фокусник и чародей, иногда наказывающий окружающих вполне заслуженно, но не очень серьезно (без смертей и увечий) и всегда забавно. Даже когда речь идет о явном колдовстве (гл. 56 и 59) и плотских страстях, то и тут осуждения нет, тон скорее нейтральный, а Фауст назван *unglücklich* (несчастливым), что касается главы 57 о сожительстве Фауста с семьей суккубами-красавицами и соведении им семи женщин из разных стран, то в ней хотя и есть элемент осуждения «начал он вести свинскую и эпикурейскую жизнь», но вся она пронизана сказочным характером и больше напоминает главу из «1001 ночи», чем пасторскую проповедь. Только в заключительных главах об отказе Фауста принять покаяние и о его трагической гибели (52–53, 60–68) нравоучение и осуждение возникают вновь.

Отметим, что в третьем издании (1590) И. Шпис добавляет еще пять глав и именно к третьей части (50–55), в том числе и знаменитый эпизод с бочкой вина в погребу Ауэрбаха в Лейпциге. Из добавленных пяти глав только последняя носит черты осуждения Фауста (да и то повторяя во многом главу 52 предыдущего издания), остальные же пронизаны неприкрытой симпатией. Можно предположить, что Шпис добавил эти главы, собрав некоторые местные легенды о Фаусте. Можно не сомневаться, что именно третья часть пользовалась наибольшим успехом у читателей, где Фауст предстает подобным другим плутовским героям (Уленшпигелю или Фортунату), при этом любые сведения о герое столь важны, что издатель идет на то, чтобы поставить рядом несколько очень близких по содержанию глав, лишь бы еще позабавить читателя чудесами и продлить очарования занимательного чтения.

Тем не менее литературный образ Фауста совсем не прост. Он близок

традиционному авантюренному роману, представленному в немецкой литературе Возрождения сборниками шванков, иногда собранных вокруг одной фигуры – «Тиль Уленшпигель», «Поп Каленберг» и др. [10, с. 294]. Но едва ли главное отличие «Фауста» от романов этого типа состояло в наличии поучительных глав [10, с. 294]. Главным отличием все же является сам образ Фауста. Он действительно несет на себе многие черты традиционного героя-плута, но гораздо ближе он не герою-плуту, а герою плутовского романа [см. 12], но уже не перипетиями сюжета и не характером, а явлением типа нового человека, свидетельствующем о смене эпохи и производящем с ней расчет. Вместе с тем Фауст может рассматриваться как традиционный герой романа-испытания, но на новом этапе своего развития. Традиционный герой такого романа (прежде всего, варианта раннехристианских житий святых, рыцарского и барочного романов) «готов и предопределен, испытания... не становятся для него формирующим опытом» [3, с. 191], Фауст же, во-первых, не выдерживает испытания, а во-вторых, (и это самое важное!) оказывается внутренне неопределен, сам себе и читателю во многом неясен. Этот особого рода психологизм найдет свое развитие лишь у романтиков, хотя – фрагментарно, но ярко – его можно найти уже у Шекспира и (более приглушенно) как раз в «Фаусте» Кристофера Марло.

Стоит отметить, что сами по себе любые жанры очень устойчивы и речь идет не просто об их развитии или расширении их возможностей; обычно такое развитие является важным свидетельством изменения ментальности и общей картины мира. Жанры оказываются сломаны лишь тогда, когда осмысление новых форм существования не уместается в рамки старых литературных клише. Правда, здесь нет прямой связи, так как развитие разных стран Европы проходило не одновременно, а жанровые формы часто заимствовались, приобретая на новой почве совсем иные смысловые черты.

Можно объяснять различие тональности повествования о Фаусте опорой автора на различные источники, как на это обычно указывают исследователи [10, с. 294–295], – их можно понять. К тому же трудно удержаться от того, чтобы их все назвать, а назвав, каждый охарактеризовать – ведь читатель о нем ничего не знает. Это оправданно, но кажется более важным не потерять при этом целого: такое изменение стилистики и отношения к герою в рамках одного произведения, осознанно или нет, придает образу недоступную ранее этому жанру полноту, глубину и объем. Автор НК сотворил шедевр (или представил письменно уже существовавший устно текст) – образ, который так или иначе включал в себя все последующие интерпретации. Ключевым моментом такой неопределенности и глубины образа Фауста, по-моему, является составление им контракта с дьяволом. Он обещает отдать

стоящему перед ним черту свою бессмертную душу на вечные мучения. (Легко не верить в ад, пока не выполняются условия контракта, но как быть, когда убеждаешься, что перед тобой настоящий черт? Можно ли *тогда* продолжать не верить в него?) Взамен... что же требует взамен Фауст? В главе 4 – только постоянного присутствия рядом и выполнения всех требований, не оговаривая, каких именно. В контракте (гл. 6) сказано так: «После того, как я положил себе исследовать первопричины всех вещей, среди способностей, кои были мне даны и милостиво уделены свыше, подобных в голове моей не оказалось и у людей подобному я не мог научиться, посему предался я духу, посланному мне, именуемому Мефистофелем, слуге адского князя в странах востока, и избрал его, чтобы он меня к такому делу приготовил и научил, и сам он мне обязался во всем быть подвластным и послушным» [10, с. 43]. Буквально это можно понять так, что Фауст, разуверившись в собственных способностях познать мир, решил прибегнуть к помощи потусторонней силы. Но Фауст говорит о *первопричинах всех вещей*, что может означать либо Бога, либо отсутствие у Фауста веры в него. Выше, в главе 4, действия Фауста объясняются именно так: «Он думал, что не так черен дьявол, как его малюют, и не так жарок ад, как о том рассказывают, и т. д.» [10, с. 42]. У Марло Фауст говорит черту (черту!): «Ну, думаю, что ад – пустая басня!» [10, с. 210]. Здесь явное противоречие: то Фауст хочет узнать о Боге от дьявола, который может его только удалить от Бога, то Фауст не верит ни в Бога, ни в ад, то есть в самого дьявола, и при этом подписывает контракт с ним.

Если бы Фауст просто искал знаний для себя или для других, был бы таким паладином от науки, приносящим себя в жертву ради обретения истины, вся третья – бесспорно, главная – часть книги была бы не нужна. Если бы Фауст искал только удовольствий и был бы такой Epicure de grege porcus («свиньей из стада Эпикура» (Гораций, «Послания», I, 4, 15–16) – отзыв Лютера о подобных людях), то неясно, что же Фауст начал вести эту разгульную жизнь только на девятнадцатом году после контракта? Интересно эта тема преобразуется у Марло. Он снимает обжорство и пьянство вовсе, но из-за истории вызова духа прекрасной Елены и сожительства с ним совсем убрать распутность Марло не может. Тогда он, чтобы не жертвовать целостностью образа и сохранить мощь этой фигуры Возрождения, заставляет Фауста действовать решительно и прямо. Фауст произносит почти формулу человеческой природы: «I am wanton and lascivious, And I cannot live without a wife» [19, p. 194]. Русский перевод «Я распутен и похотлив и не могу быть без жены» [10, с. 210] верен, но снижает напряжение подлинника. В английском прилагательное wanton имеет много смыслов – кроме «распутный», еще «игривый, буйный, неумный, беспричинный, бесцельный», и тогда кроме простой

тавтологии, как в русском, возникает еще один смысл: «Я – не знающий ни в чем меры, мне нужна женщина чтобы сдерживать меня, чтобы я мог жить нормально (согласно норме)».

Итак, что же можно предложить человеку вместо спасения души? Если не знаний и не наслаждений, то чего же? И вот тут сюжет этот раскрывает всю свою глубину и неизмеримость, здесь он равен «Фаусту» Гете и даже в чем-то выше его. ««Фауст», – продолжал он (Гете. – С. Ш.), это же нечто непомерное, все попытки сделать его доступным разуму оказываются тщетными» (запись 3.01.1830) [13, с. 333]. И все же Фауст Гете дает ответ на вопрос о возможности блага на земле, а Фауст НК ответа на этот вопрос не дает, но вопрос этот ставит и ответ на него ищет все 24 отведенных ему года.

Фауст оказывается воплощением вопроса о том, может ли человек прожить без Бога? Фауст искал Бога как первопричину в богословии, юриспруденции, естествознании и философии и не сумел найти. У него нет веры, а если ее нет, то взять ее неоткуда. Фауст умен, он допускает, что Бог есть, наконец, перед ним стоит Мефистофель, но от допущения Бога до веры в Него очень далеко. И Фауст заключает контракт на исследование собственной природы относительно того, могут ли человеческие существование и деятельность быть самодостаточными. Фауст пытается найти смысл своей жизни в ней самой. В этом смысле Фауст – первый позитивист и образ всей наступающей эпохи. Год за годом и век за веком европейская наука и философия будут задаваться этим же вопросом: возможно ли научное познание без Бога (Ньютон, Лаплас)? Возможна ли этика без Бога (Кант, Ницше, Достоевский)? Может ли человек быть человеком без Бога (Кьеркегор, экзистенциализм)? Наконец, что же такое человек, если Бога нет?

Эти вопросы столь явно звучат внутри нашего сюжета, что никакое его истолкование или перестроение не может устранить их вовсе. Народная комедия утратила и трагизм, и высокие философские мотивы богоотступничества Фауста, по мнению А. Аникста [1, с. 52], и сохранившиеся тексты кукольных спектаклей как будто подтверждают это – введены комические персонажи, вся комедия как будто состоит из пиротехнических эффектов при показе ада да грубого простонародного юмора. Этого достаточно, чтобы объяснить ее популярность в Англии и Германии, но мало, чтобы раскрыть причины ее столь сильного воздействия на Лессинга и Гете (который не читал совершенно забытой книги Шписа) или, например, возникновения легенд о проникновении подлинных чертей в труппу актеров и их кознях, или того факта, что кукольник Гейсельбрехт (конец XVIII в.) в последние годы жизни неохотно играл эту пьесу из-за сомнений религиозного и морального характера, несмотря на ее популярность [10, с. 336]. Гете оставил свидетельство о

том впечатлении, которое кукольный театр произвел на него в детстве: «Неожиданное зрелище захватило наши юные души, и на детях, особенно на мальчике, долго сказывалось это глубокое и сильное впечатление» [4, с. 16]. Шиллер, о чьих детских и юношеских впечатлениях мы знаем гораздо меньше, тем не менее прекрасно почувствовал силу и значимость этого сюжета, ознакомившись с ранним вариантом («Пра-Фаустом») трагедии Гете. ««Фауст», когда Вы завершите его, – писал он Гете, – тоже, вне всякого сомнения, не оставит Вас таким, каким Вы будете в начале своего труда: он пробудит и разовьет в Вас какую-нибудь новую силу...» [5, с. 454–455]. Только у Гете, будучи спроецирован на собственный жизненный опыт поэта, на его разочарования и свершения, на радость творчества, любви, дружбы и связанные с ними же огорчения и утраты, только у этого гения с его своеобразным пантеизмом, Фауст обретет и смысл, и спасение, хотя не обойдется и без обмана, но высокой душе даже обман не в силах нанести вред. Но даже наличие гениального ответа Гете не освободит нас от необходимости дать собственный ответ на вопрос о смысле нашей жизни.

История Фауста, несмотря на внешне традиционный и нравоучительный сюжет, представляла рождение нового индивида, новой личности. Личности, чье рождение связывают обычно с Возрождением, а точнее, с разрушением средневекового феодального корпоративизма, и чья онтология и свобода будут отныне покоиться на фундаменте права. Не случайно и Фауст начинает новую жизнь с контракта, воспринимаемого традиционным обществом как бесовское начало [11, с. 347]. Фауст притягивал современников как вырвавшийся из средневекового мира человек, но пугал, как тот, кто еще не совладал ни с собственным телом, ни с разумом и не знает, как ему жить, да кто он, собственно, такой. Словно вышедший из комы, плохо владеющий телом и слабо соображающий человек, носится он по миру, хватаясь то за одно, то за другое, заполняя отведенные ему 24 года деятельной пустотой. Но он уже не может вернуться назад, тщетно уговаривают его святые старцы – он и хотел бы, но ему никак. Нет больше прежней веры, но и жить без нее не удастся, «Бог умер», но мы все еще не умеем научиться жить без него. Показательно в этом плане, что один из создателей последовательно позитивного подхода – «чистого учения о праве» Ганс Кельзен все же был вынужден наряду с понятием акта (и его правового значения) ввести еще понятие «нормы», по сути, относительно акта, некоего более высокого в онтологическом плане уровня [7, с. 13–35], так как иначе ни истолковать акт, ни отделить правовое действие от неправового не удавалось. Жизнь, располагающаяся только на одном онтологическом уровне, неизбежно лишается смысла.

Как же нам быть, если веры у нас нет, и взяться ей неоткуда, а жить

без смысла не хочется, и не хочется создавать «искусственного» или «технического» бога? На это, как ни странно, тоже дает ответ у гениального К. Марло наш герой. Когда Мефистофель говорит, что его ад везде и ужасна жизнь того, кто навсегда лишился небесного блаженства, Фауст отвечает ему:

Как? Страждет сам великий Мефистофель,
Лишившийся божественных восторгов?
Ты мужеству у Фауста учись
И презирай потерянное счастье! [10, с. 201]

Примечания

¹ Не так давно было заявлено о находке издания 1580 года (см.: [21]) – открытие сенсационное, но еще требующее осмысления.

1. Аникст А. Гете и Фауст. От замысла к свершению.– М.: Книга, 1983.
2. Аникст А. «Фауст» Гете.– М.: Просвещение, 1979.
3. Бахтин М. М. Роман воспитания и его значение в истории реализма // Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества.– М.: Искусство, 1979.– С. 188–236.
4. Гете И.-В. Сочинения в 10-ти тт.– Т. 3.– М.: Художественная литература, 1976.
5. Гете И.-В., Шиллер Ф. Переписка: В 2-х тт.– Т. 1.– М.: Искусство, 1988.
6. Ишимбаева Г. Трансформация фаустовского сюжета (Шпис – Клингер – Гете) и диалектика трагического // Вопросы литературы.– 1999.– № 6.– С. 166–177.
7. Кельзен Г. Чисте правознавство.– К.: «Юніверс», 2004.
8. Корелин М. Западная легенда о докторе Фаусте // Вестник Европы.– 1882.– Кн. 11.–С. 263–294; Кн. 12. – С. 699–734.
9. Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада.– М.: Изд. группа «Прогресс», «Прогресс-Академия», 1992.
10. Легенда о докторе Фаусте.– М.: Наука, 1978.
11. Лотман Ю. М. «Договор» и «вручение себя» как архетипические модели культуры // Лотман Ю. М. Избр. статьи в 3-х тт.– Т. 3. Таллинн: Александра, 1993.– С. 345–355.
12. Пинский Л. «Гусман де Альфарача» и поэтика плутовского романа // Пинский Л. Магистральный сюжет.– М.: Совеский писатель, 1989.– С. 148–186.
13. Эккерман К. Разговоры с Гете.– Ереван: Айастан, 1988.
14. Das Faustbuch des Christlich Meynenden. 1725.– Stuttgart, 1891.
15. Faust-Bibliographie, bearbeitet von H. Henning.– Т. I, Berlin u. Weimar, 1966.
16. Garbe A. Faust als historische und literarische Figur // www.hausarbeiten.de/faecher/del/20619.htm
17. Kiesewetter C. Faust in der Geschichte und Tradition.– Leipzig, 1893.
18. Klinger F. M. Faust Leben, Taten und Höllenfahrt.– В., 1958.
19. Marlowe C. The best Plays. Ed. By H. Ellis.– L., N.Y., 1905.
20. Petsch R. Lessings Faustdichtung mit erläuternden beigaben.– Heidelberg, 1911.
21. www.fh-ausburg.de/~hersch/germanica/chronologie/16Sh/Faustus/fau_dfo.html
22. www.ucalgary/~es_leben/faust/faustchronologie.htm

Дмитрий Панасюк

БЕССМЫСЛИЦА В ТВОРЧЕСТВЕ ОБЭРИУ КАК ПРЕОДОЛЕНИЕ КАНТОВСКОГО ВРЕМЕННОГО СХЕМАТИЗМА

Новое время нашло свои основоположные установки познания в декартовской философии безусловного Я и в кантовской философии, обосновавшей на много лет вперед опосредованный характер познания и создавшей облик знания как всеобщего и необходимого, обусловленного системой априорных форм и единством трансцендентального субъекта. Рассмотрение в данной статье кантовской концепции схематизма чистых рассудочных понятий и времени как основной трансцендентальной схемы позволит проследить основания философии бессмыслицы обэриутов, исходивших из разрушения тех схем смысла, которые выдвигал Кант в своём учении о схематизме.

Основную проблему главы «О схематизме чистых рассудочных понятий» Кант формулирует следующим образом: «как возможно *подведение* созерцаний под чистые рассудочные понятия, т. е. *применение* категорий к явлениям» [5, с. 116]. Так как чистое мышление и созерцание, по Канту, происходят из разных источников¹, то возникает вполне закономерный вопрос «как возможно соединить эти две сферы в нашем опыте?». Чтобы совершить такое соединение, нужен некий посредник между категориями и явлениями, должно существовать нечто третье, однородное как с категориями, так и с явлениями. Как отмечает Кант: «Это посредствующее представление должно быть чистым (не заключающим в себе ничего эмпирического) и тем не менее, с одной стороны, *интеллектуальным*, а с другой – *чувственным*. Именно такова *трансцендентальная схема*» [5, с. 116], создаваемая продуктивной способностью воображения.

Такой трансцендентальной схемой, делающей возможным подведение предмета под понятие, Кант считает время. С одной стороны, время, как единство многообразия в чистом представлении, однородно с категорией, которая есть единство многообразия. С другой, время однородно также и с явлением, которое есть наглядность многообразия, время содержится во всяком эмпирическом представлении о многообразном. Отсюда Кант выводит, что схема опосредует подведение понятия под предмет. Схему, как продукт чистой способности воображения а priori, следует отличать от образа, как продукта эмпирической способности воображения.

Кант даёт описание наиболее универсальных схем и показывает, что они раскрываются при помощи временных определений. Например, «схема субстанции есть постоянность реального во времени ...схема причины ...состоит в последовательности многообразного ...схема возможности

есть согласие синтеза различных представлений с условиями времени вообще ...схема действительности есть существование в определённое время. Схема необходимости есть существование предмета во всякое время» [5, с. 119]. Кант настаивает именно на том, что схемы суть априорные определения времени, он подчёркивает их темпоральный характер. В первой редакции «Критики чистого разума» Кант выделяет 3 вида временного синтеза. Синтез схватывания (аппрегензии) в созерцании позволяет нам обозреть многообразие и собрать его вместе. Без этого синтеза мы бы не смогли иметь априорного представления ни о пространстве, ни о времени, так как они могут быть произведены только посредством синтеза многообразного. Синтез воспроизведения (репродукции) в воображении предполагает синтез схватывания, ибо без него не существовало бы образа, который воспроизводится. Синтез узнавания, или рекогниции в понятии предполагает оба первых синтеза, но в нём объединяется то, что мы созерцаем в предшествующий момент, с тем, что мы воспроизводим в настоящий момент.

Но главной заслугой Канта является не просто описание временных характеристик каждой категории и не выделение трёх видов временного синтеза. Я согласен с В. Молчановым, который видит основную заслугу Канта в том, что он «раскрывает самую глубокую функцию времени: придавать категориям значения» [9]². Кант писал: «...схемы чистых рассудочных понятий суть истинные и единственные условия, способные дать этим понятиям отношение к объектам, стало быть, *значение...*» [5, с. 120]. Схемы, таким образом, суть временные определения и поэтому носители значений. И если не различать понятия смысл и значение (для Канта эти понятия были совершенно идентичны), то главной функцией времени будет *смыслообразующая* функция. Именно из этого исходили обэриуты в своём методе бессмыслицы, когда приостанавливали действия временного синтеза, попадая при этом в сферу бессмыслицы. Двигаясь к методу бессмыслицы, Введенский подвергал сомнению привычные для человека способы познания и предпринимал попытку критического переосмысления рациональности как таковой. «Я посягнул на понятия, на исходные обобщения, что до меня никто не делал. Этим я провёл как бы поэтическую критику разума – более основательную, чем та, отвлечённая. Я усумнился, что, например, дом, дача и башня связываются и объединяются понятием здания. Может быть, плечо надо связывать с четырёх. Я делал это на практике, в поэзии, и тем доказывал. И я убедился в ложности прежних связей, но не могу сказать какие должны быть новые. Я даже не знаю, должна ли быть одна система связей или их много. И у меня основное ощущение бессвязности мира и раздробленности времени. А так как это противоречит разуму, то значит разум не понимает мира» [8, с. 16], – заявляет Введенский.

Обэриуты отказываются признавать адекватность методически-понятийного познания, его способность постичь истину мира. Например, в стихотворении А. Введенского «Факт, теория и Бог» дискредитированы все возможные способы научного познания. Здесь персонажами оказываются душа, теория, факт, вопрос, ответ и пр., продемонстрировавшие свою неспособность разрешить важнейшие проблемы человеческого бытия, жизни и смерти. И только экзистенциальное событие –

*здесь окончательно
Бог наступил
хмуро и тщательно
всех потопил –*

вносит ясность в жизненную ситуацию.

Так же и Д. Хармс в замечательном стихотворении «Измерение вещей» пародийно-издевательски изображает тщетные попытки ученых получить ожидаемый истинный результат посредством методически-понятийных средств познания, противопоставляя им донаучные способы ориентации в мире, где единицами измерения могут выступать вершки, руки, шаги, сабли, вилки, косая сажень, клин, клюв и клык. Поэт предлагает ситуацию:

*Я теперь считаю так:
меры нет.
Вместо меры наши мысли
заключенные в предмет.
Все предметы оживают
Бытие собой украшают.*

Чтобы познать истинную картину мира, по мнению обэриутов, нужно выключить в себе рациональную сферу и остановить процедуру временного синтеза отдельных впечатлений, установленные традицией классического рационализма, в частности Кантом. Как мы уже показали, основой подведения понятия под предмет, по Канту, являются схемы, которые есть продукт чистого воображения. Данные схемы суть временные определения, т. е. время, как основная трансцендентальная схема, выполняет подведение предмета под понятие, или, другими словами, время есть основной источник смыслополагания. Обэриуты исходят из разрушения данной концепции установления смысла. Они приостанавливают действие временного синтеза³, таким образом, попадая в сферу бессмыслицы, в которой предметы уже не связываются с понятиями («Я усумнился, что, например, дом, дача и башня связываются и объединяются понятием здания»). Хармс, в первом рассказе своего цикла «Случаи», который называется «Голубая тетрадь № 10», даёт яркую демонстрацию отсутствия связи предмета с понятием:

«Жил один рыжий человек, у которого не было глаз и ушей. У него не было и волос, так что рыжим его называли условно. Говорить он не мог, так как у него не было рта. Носа у него не было. У него не было даже рук и ног. И живота у него не было, и спины у него не было, и хребта у него не было, и никаких внутренностей у него не было. Ничего не было! Так что непонятно, о ком идет речь. Уж лучше мы о нём не будем больше говорить» [11, с. 21].

Этот рассказ имеет подзаголовок «Против Канта», и, исходя из нашей идеи о разрушении обэриутами кантовской концепции схематизма чистых рассудочных понятий, становятся ясными интенции Хармса в написании данного подзаголовка. Полная потеря связи предмета с понятием уничтожает всякую возможность дать транскрипцию этого «рыжего человека». Я согласен с Ямпольским, который в комментарии к данному рассказу отмечал поиск Хармсом идеального предмета, полностью очищенного от эмпирического наслоения. Он пишет: «Чисто умозрительный “предмет” оказывается лишенным любых данных восприятия, телесности, например как в хармсовском тексте, где человек не имеет глаз и ушей, как не имеет вообще никакого тела, ведь последнее относится к сфере эмпирического чувственного опыта. Мыслимый “предмет” поэтому, как часто у Хармса, невидим» [13, с. 34]. Сфера смысла у обэриутов не имеет сторону наименования, так как наименование невозможно при остановке времени/языка, поэтому: «“Голубая тетрадь № 10” это просто “предмет”. “Предмет”, который не может быть назван потому, что для случайного нет слова, а для трансцендентального – имени» [13, с. 35], – отмечает Ямпольский. Таким образом, выключая в себе рациональную сферу и останавливая действие временного синтеза отдельных впечатлений, можно достичь вечности, так как мир рассыпается на множество мгновений, каждое из которых представляет собой вечность, «начнётся мерцание. Мышь начнёт мерцать. Оглянись: мир мерцает (как мышь)» [1, с. 81]. Мерцание состоит из отдельных мгновений, или, как их называет Введенский, «точек времени»: «В мире летают точки, это точки времени. Они садятся на листья, они опускаются на лбы, они радуют жуков. Умирающий в восемьдесят лет, и умирающий в 10 лет, каждый имеет только секунду смерти. Ничего другого они не имеют...разница лишь в том, что у восьмидесятилетнего нет будущего, а у 10-летнего есть. Но и это неверно, потому что будущее дробится. Потому что прежде чем прибавится новая секунда, исчезнет старая» [1, с. 83]. Мы можем сравнить эти «точки времени» с, упоминаемой Жилем Делёзом в работе «Логика смысла», точкой «вдруг». Точка «вдруг», которая лежит на линии Эона и постоянно проскакивает мимо своего места, так как не имеет оно. Точка времени Введенского постоянно дробится, как и мгновение Делёза, которое

бесконечно дробимо и уходит сразу в будущее и прошлое одновременно.

Чтобы войти в мир без времени, нужно увидеть мерцание мира. По этому поводу В. А. Подорога пишет: «По мере погружения в мерцание мира, а мир мерцает как мышшь, бегающая по камню, и, следовательно, чтобы понять мерцание мира, необходимо постичь бег мышши, каждый её отдельный шаг. И это постижение Введенский связывает с номинативной редукцией (мы теперь не знаем ни что такое «шаг», ни что такое «каждый», ни что такое «камень», не знаем даже что такое «мышшь»). Мы теперь не знаем имён и видим лишь мерцание множества «точек времени», которые разложили движение мышши настолько, что она превратилась в сплошное мерцание. Видим, пытаемся подсчитать эти ускользающие мгновения мерцаний, но усилия напрасны, – *время останавливает свой мышшинный бег, ибо мышшь перестаёт быть мышшью и становится миром*» [10, с. 146].

По моему, Л. Липавский наиболее полно описал процедуру остановку времени в работе «Исследование ужаса», когда человек попадает в сферу, освобождённую от привычного дискурса или, другими словами, освобождён от смысла. Попадая в мир, в котором «время остановило свой мышшинный бег», мы попадаем в мир бессмыслицы, поскольку с остановкой действия времени останавливается также и действие языка. Точнее, остановка времени происходит не в реальности самой по себе, а в мире-языке, мире, который поставляет в человеческую жизнь осмысленность. Как справедливо отмечает В. А. Подорога: «Всё, что происходит, происходит лишь с нами, языковыми существами. Мир же, выходящий из собственного прежнего образа, отпадающий от языка, не погружается в хаос. Открывается новая близость с миром, теперь язык не препятствует миру *напрямую* захватывать нас. И это обесмысливает желание смысла» [10, с. 145]. У Друскина есть замечательные строки, показывающие близость мира и поэта-наблюдателя в момент «слипания»: «Я связан со всем, нет меня отдельного. Я – часть всего, и я же – всё. А моя душа? Нет её, снова нет, потому что всё одно, и я – всё. Снова я выскочил из мира, и поэтому нет моей души: я часть всего, и я – всё. Хорошо найти свою душу и хорошо потерять её» [2, с. 432].

Хармс описал такое отождествление человеческого Я с мировой субстанцией в своём произведении «Мыр»⁴, в котором отмечал что, если мы перестанем делить мир количественно, а непосредственно осознаем его качественную однородность, тогда мы попадём в «препятствие» между «тем» и «этим» (Хармс «О времени, пространстве и существовании»), мы попадём в Мыр.

Однако такое отождествление не может длиться долго так, как смысл возвращается, как его называет В. А. Подорога, по закону *окликания*: «Звать по имени, зов – это окликание, давание или возвращение имени.

Восстанавливается почти утраченное: смысл, судьба, ожидание будущей смерти и т. п. Чтобы узнать, что такое мир без нас, надо остановить время, отделить его от мира и от нас самих. Опасное путешествие. Ведь в тот момент, когда наблюдатель вдруг видит, как восходит звезда времени, с ним происходит то же самое, что и с миром: он становится неподвижным, “холодеет”, “костенеет”, “каменеет”. В сущности, он почти мертв... Именно в этот момент надо найти в себе силы, чтобы откликнуться на зов времени, еще живого, но угасающего, принадлежащего далеко не бессмертному наблюдателю. Переход в мир *без времени* должен быть подобен быстрому нырку в глубину, нырнуть и тут же вынырнуть. Успеть вынырнуть прежде чем распадется и язык, то последнее, что от него еще остается и оказывает упорное сопротивление смерти, что бьется в нас как сердце. – наше собственное имя. Окликание позволяет нам вынырнуть. Пересечь порог остановки мира и вернуться назад. Кто окликает? Как ни странно, но это не Душа, не Бог, окликает Язык! Вот этот-то отчет о путешествии в мир, где останавливается время, и будет обэриутским текстом» [10, с. 143].

В момент остановки действия языка поэт попадает в «точку времени», в мгновение которое длится вечность, он: «возможно, в этот момент переживает чувство освобождения: замедленное, словно в Zeitlupe, движение предметов мира, и вдруг открывает их ослепительную новизну: свободно падающие друг на друга образы, звуки, грамматические формы, входящие в ритм *слипания*» [10, с. 147].

Имеет смысл здесь привести отрывок из стихотворения Хармса, который вполне описывает ощущение поэта-наблюдателя в момент переживания освобождения:

«Поэт разбивая об пол карманные часы:

*К чорту времени прибор,
Счѐт минут пора забыть.
Кем я был до этих пор,
Тем и дальше буду быть.
Я случайно превращался
То в перчатку, то в быка,
То над лесом я качался
Точно шар надув бока»* [12, с. 167].

Так же и Введенский предлагает отменить дни, недели и месяцы, заменив их, скажем, некоторой константой называемой «седьмой час»⁵, который будет длиться целую вечность. «Тогда петухи будут кричать в разное время, а равенство промежутков не существует, потому что существующее не сравнить с уже несуществующим, а может быть и несуществовавшим» [1, с. 84].

В момент «слипания» поэт сталкивается с реальностью самой по себе,

он как бы сливается с ней в одно целое. «Есть как бы две волны: волна человека и волна мира. Когда волна человека совпадает с волной мира, настает то, что Я. С. (Друскин – прим. авт.) назовет промежутком или вечностью (он это заметил в кратком освобождении от уроков, в курении). Когда же не совпадает, тогда существование, сотрясение, время...» [8, с. 42], – пишет по этому поводу Л. Липавский. При попадании в «промежуток» чтобы полностью слиться с реальностью, чтобы волна человека совпала с волной мира, человек обязан стереть, как бы сказал Липавский, «кривизну индивидуальности». Как он отмечает: «В конце концов, индивидуальность это самое крупное событие, наверное, других событий и не бывает, не может быть. А если появляется событие, воскресает время и с ним всё остальное, наша маленькая жизнь» [8, с. 86]. Как справедливо отмечает исследователь, «поскольку обэриуты считают Я, обремененное стереотипами видения мира, существующее в постоянном временном потоке, ответственным за утверждение стандартного смысла мира, искаженного таким “нечистым видением”, в их произведениях проявляется большой интерес к свойствам и к жизни Я, граничащий с отвращением к индивидуальности, ее неизбежной нечистоте» [4, с. 130]. Освобождение от индивидуальности, от Я, конституирующегося во временном потоке, обремененного стереотипами мышления, познания и творчества, позволит выйти к миру, как он есть сам по себе, обнаружить его подлинную сущность.

В одном из своих произведений Л. Липавский вспоминает сказку об уснувшем царстве, в которой в результате остановки времени (а в общем контексте его работы это нужно понимать как остановку процесса конституирования смысла) мир теряет свою прежнюю смысловую определенность, утрачивает *смысл мира*, в нем остается то, чем он есть «сам по себе» – растение. Следует согласиться с мнением автора статьи об обэриутах, утверждающего, что: «Укол веретена вызывает изменение в сознании, когда стихийная жизнь мира, первоначальная бескачественная основа обретает самостоятельное существование, утратив связь с “личной жизнью”, т. е. с конституирующими актами Я как субъекта классического рационализма» [4, с. 131], что происходит на основе прекращения действия временного синтеза как основы смыслоконституирования.

Чтобы наиболее остро ощутить чувство сгущения времени, нужно оказаться с ним один на один без посредников, т. е. без событий. «А. В.: ...я не согласен, что время ощущается, когда есть неприятности. Важнее, когда человек избавлен от внешнего и остаётся один на один со временем. Тогда ясно, что каждая секунда дробится без конца и ничего нет» [8, с. 42]. Это ощущение впервые Введенский пережил, находясь в заключении: «Я почувствовал и впервые не понял время в тюрьме. Я всегда считал, что по крайней мере дней пять вперёд это то же что дней пять назад, это

как комната, в которой стоишь посередине, где собака смотрит тебе в окно. Ты захотел повернуться, и увидел дверь, а нет – увидел окно. Но если в комнате четыре гладких стены, то самое большее что ты увидишь, это смерть на одной из стен. Я думал в тюрьме испытывать время. Я хотел предложить, и даже предложил соседу по камере попробовать точно повторять предыдущий день, в тюрьме всё способствовало этому, там не было событий. Но там было время. Наказание я получил тоже временем» [1, с. 83]. Остановка событий влечёт за собой остановку времени, настаёт то, что Я. Друскин называет «пауза несуществования», но она не ощущается, когда есть «ожидание», например такое, какое пережил Введенский в тюрьме. Липавский пишет: «Это кажется странным: разве можно перестать существовать и потом вновь существовать? Но ведь тут много сторон, в одном существование прекращается, в другом отношении продолжается. Ожидание, это участие в токе событий. И только тогда есть время» [8, с. 42]. Яков Друскин, чтобы себя прокормить, занимался преподавательской деятельностью. Он ненавидел эти занятия. В эти часы он остро ощущал присутствие времени: «Приезжая в неприятное для меня место, приступая к исполнению тяжёлых обязанностей, прежде всего я вынимаю табак и курительную бумагу, свёртываю папиросу и закуриваю. В это время я думаю: мне предстоит провести долгий неприятный день. Я буду ощущать время. Время почти остановится. Я буду украдкой смотреть на часы, большая стрелка стоит почти неподвижно. За долгий промежуток времени она проходит всего одно деление. Мне предстоит делать усилия, напрягать свой ум. Я предпочёл бы лежать в поле на траве и смотреть на небо...но я буду давать уроки и напрягать свой ум. Я вижу в этом большую погрешность. Я нахожу ошибку в порядке событий. Порядок событий, имеющих ко мне отношение, нуждается в исправлении» [2, с. 594–595]. Но лучше присмотревшись к этому сгустку времени, который на него упал и начал затягивать в рутинную деятельность, он находит выход из этого неприятного для себя положения, он находит вход в «промежуток» между событиями, вход в «вечность»: «Но затем я думаю: я буду давать уроки через несколько минут, то есть потом. Потом я буду напрягать свой ум, делать усилия. Но сейчас отделено от потом. Приznak некоторого промежутка – горящая папироса, вдыхание дыма. Потом не существует» [2, с. 595]. Выходя за скобки мира, человек видит очертания вечности, он выключает действие времени, и открывает другое измерение существования, в котором нет скуки времени. «Вечность неподвижна, но замечая вечность, я не имею скуки. Время тоже неподвижно. Это пустота и смерть. Время есть, но не проходит...*Время бесконечно*. Ты скажешь: оно бесконечно, так как всегда было и не имеет конца. Нет, оно бесконечно между двумя мгновениями» [2, с. 595].

Процедуру остановки времени мы можем найти не только в письменном творчестве членов ОБЭРИУ, но также и в их кинематографических опытах, а именно «Фильм № 1», сделанный Александром Разумовским и Климентом Минцем, показанный на обэриутском вечере «Три левых часа». Вот как вспоминает об этом фильме подруга Хармса и свидетельница первого показа этого фильма Лидия Жукова: «Спустили экран, вспыхнули очертания мчащегося поезда. Что дальше? А ничего. Поезд всё идёт и идёт, как женщина, покачивая бёдрами; он всё тянется и тянется, это *разматывающийся клубок бесконечности* (курсив мой – Д. П.). Вагон за вагоном в немоте сползает с экрана и проваливается в темноту зала. Конца этому поезду нет. Склеенная плёнка создавала эффект бесцельного движения в никуда, стояния на месте, без надежды на новые очертания, на ритмический переход, на перебивку этого одинокого, уже сводящего с ума мелькания. Экран погас не скоро» [3, с. 9]. Монтаж плёнки создал эффект попадания в бесконечность, так как один и тот же кадр повторялся всё время. В этом движении поезда не происходит никакого изменения, это движение лишено «кривизны индивидуальности», бесконечность разворачивается по мере повторения одного и того же кадра. Липавский утверждал, что существуют процессы, не связанные со временем, а именно: «Мы должны высказать следующее неожиданное утверждение: многие процессы безвременны. Именно, все те процессы, в которых нет колебания, изменчивости в качестве или в силе» [7, с. 47]. Движение поезда, как вроде бы временный процесс, связанный с изменением и действием, становится безвременным разворачиванием бесконечности, так как из этого процесса убирается изменчивость, ритмический переход.

Подводя итоги, можно сделать вывод, что в основе метода бессмыслицы обэриутов лежит разрушение классических схем смыслопорождения, в частности отказ от временного синтеза отдельных впечатлений, который, по Канту, является основой смыслополагания. Кант, вводя для соединения мышления и созерцания в опыте трансцендентальную схему, соединяющую в себе интеллектуальный и чувственный аспекты, и трактуя ее темпорально, обосновал смыслообразующую функцию времени как основной трансцендентальной схемы. С помощью времени предмет подводится под понятие, т. е. возникает процедура означивания, или наделения смыслом. Выключая в себе рациональную сферу и останавливая процедуру временного синтеза отдельных впечатлений, обэриуты выходят в сферу бессмыслицы, которая позволяет им по-новому взглянуть на вещи. Этот метод позволяет им приблизиться к миру самому по себе, очистить его от человеческой дискурсивности, которая всё время пытается втиснуть мир в рамки научно-понятийного познания. Таким образом, бессмыслица есть путь к

новому смыслу.

С остановкой времени останавливается действие языка, так как остановка происходит в мире-языке, в котором мы живём и который поставляет в нашу жизнь осмысленность. Попадая в мир, освобождённый от языка, мы отрываем новую близость с ним, так как язык теперь не препятствует миру захватывать нас напрямую. Как удачно выразился Валерий Подорога, выполняя обэриутскую редукцию или обэриутский жест, мы совершаем «открытие новых возможностей существования для предметов и тел, погрязших в скуке времени» [10, с. 150].

Примечания

¹ А именно, созерцания принадлежат чувственной сфере, тогда как чистое мышление к интеллигенции.

² Здесь и далее при цитировании текстов, взятых в Интернете, номер страницы не указывается.

³ как писал Введенский: «Вбегает мёртвый господин / и молча удаляет время» [1, с. 152].

⁴ «Я говорил себе, что я вижу мир. Но весь мир недоступен моему взгляду, и я видел только части мира. И все, что я видел, я называл частями мира. И я наблюдал свойства этих частей, и, наблюдая свойства частей, я делал науку. Я понимал, что есть умные свойства частей и есть не умные свойства в тех же частях. Я делил их и давал им имена. И в зависимости от их свойств, части мира были умные и не умные.

И были такие части мира, которые могли думать. И эти части смотрели на другие части и на меня. И все части были похожи друг на друга, и я был похож на них.

Я говорил: части гром.

Части говорили: пук времени.

Я говорил: Я тоже часть трех поворотов.

Части отвечали: Мы же маленькие точки.

И вдруг я перестал видеть их, а потом и другие части. И я испугался, что рухнет мир.

Но тут я понял, что я не вижу частей по отдельности, а вижу все зараз.

Сначала я думал, что это НИЧТО. Но потом понял, что это мир, а то, что я видел раньше, был не мир.

И я всегда знал, что такое мир, но, что я видел раньше, я не знаю и сейчас.

И когда части пропали, то их умные свойства перестали быть умными, и их неумные свойства перестали быть неумными. И весь мир перестал быть умным и неумным.

Но только я понял, что я вижу мир, как я перестал его видеть. Я испугался, думая, что мир рухнул. Но пока я так думал, я понял, что если бы рухнул мир, то я бы так уже не думал. И я смотрел, ища мир, но не находил его.

А потом и смотреть стало некуда.
 Тогда я понял, что, покуда было куда смотреть,— вокруг меня был мир. А
 теперь его нет. Есть только я.
 А потом я понял, что я и есть мир.
 Но мир – это не я.
 Хотя в то же время я мир.
 А мир не я.
 А я мир.
 А мир не я.
 А я мир.
 А мир не я.
 А я мир.

И больше я ничего не думал» [12, с. 115].

⁵ Интересная деталь в том, что в произведении «Кругом возможно Бог»
 когда происходит беседа часов, седьмой час говорит: «Мне бы хотелось
 считать по-другому» [1, с. 139].

1. Введенский А. И. Полное собрание произведений: В 2 т.– Т. 2. Произведения 1938–1941. Приложения.– М.: Гилея, 1993.– 271 с.
2. Друскин Я. Признаки вечности // «...Сборище друзей, оставленных судьбою». «Чинари» в текстах, документах и исследованиях в 2-х т.– М.: Ладомир, 2000.
3. Жукова Л. «ОБЭРИУ»// Театр.– 1991.– № 11.– С. 9–11.
4. Иванова-Георгієвська Н. А. Творчість оберіутів на тлі феноменології Е. Гусерля // Філософська думка.– 2003.– № 2.– С. 122–134.
5. Кант И. Критика чистого разума.– Симферополь: Реноме, 2003.– 464 с.
6. Липавский Л. Исследование ужаса // Липавский Л. Исследование ужаса.– М.: Ad Marginem, 2005.– С. 18–41.
7. Липавский Л. Объяснение времени // Липавский Л. Исследование ужаса.– М.: Ad Marginem, 2005.– С. 41–60.
8. Липавский Л. Разговоры // Логос.– 1993.– № 4.– С. 7–69.
9. Молчанов В. Время и сознание. Критика феноменологической философии // http://www.philosophy.ru/library/mol/05_1_4.html
10. Подорога В. К вопросу о мерцании мира // Логос.– 1993.– № 4.– С. 139–150.
11. Хармс Д. Горло бредит бритвою: случаи, рассказы, дневниковые записи // Глагол. – 1991.– № 4.– 239 с.
12. Хармс Д. Урлы-мурлы: Стихотворения. 1924-1939 / Сост. Р. В. Грищенко.– СПб.: СЗКЭО Кристалл, 2003.– 192 с.
13. Ямпольский М. Беспмятство как исток (Читая Хармса).– М.: Новое литературное обозрение, 1998.– 384 с.

Розділ 2.

**ІДЕЙНІ ПОШУКИ В НІМЕЦЬКОМУ
ФІЛОСОФСЬКОМУ ПРОСТОРИ**

Тарас Грибков

МІСТИЧНЕ ВЧЕННЯ МАЙСТЕРА ЕКГАРТА

Суб'єктивність містичних переживань і заснована на них віра у можливість безпосереднього спілкування людини з надприродним, що виходить за межі людського досвіду, у всі часи була одним із засобів порятунку людини, привернення уваги до її неземної, духовної сутності, яка засвідчує здатність до творчості як оновлення себе і світу. Містичний зміст і європейської, і української духовної культури все ще залишається поза увагою українських дослідників, хоча відомі досить глибокі розвідки Ігоря та Ади Бичко, Юлії Шабанової, Володимира Ільїна, Наталії Морської та ін. Поступово стає предметом уваги і німецька містика, доступні російськомовні переклади праць Майстера Екгарта, Генріха Зойзе, частково перекладені Ю. Шабановою твори Йогана Таулера, російською мовою неодноразово публікувалися праці Беме, Сведенберга, Штайнера і Паскаля.

У даній статті зосереджено увагу на основних ідеях вчення основоположника німецької містичної середньовічної школи Майстера Екгарта, які вписують його у неоплатонівську європейську ірраціоналістичну традицію.

Відомо, що середньовічна духовність була явно орієнтована на споглядання й містичний досвід. Для досягнення цієї мети пропонувалися різноманітні засоби – повне самозречення, підпорядкування Божій волі, відмова від усіх чуттєвих образів, навіть Христа в людському втіленні. Такий шлях повинен був привести до поєднання з Богом, причому настільки щільного й сокровенного, що між душею і Богом можливий лише зв'язок, що полягає у обоженні як нерозлучності душі з Богом уже в цьому житті. Подібна доктрина, як бачимо, допускала пантеїстичне тлумачення, і деякі мислителі в своїх працях проголошували надто сміливі заяви про природу містичного поєднання з Богом. Помітною фігурою серед них є відомий богослов і проповідник німецький домініканець Майстер Екгарт.

Німецькі домініканці, до яких належали Майстер Екгарт, Йоган Таулер та Генріх Зойзе, відродили духовну традицію неоплатонізму й августиніанства, водночас наблизившись до містичного й споглядально-духовного напрямку Псевдо-Дионісія. Містичні школи XIV ст. позначені взаємодією з особливостями національних культур. М. Реугін, сучасний перекладач праць М. Екгарта й Г. Зойзе, вважає, що за своєю інтелектуальною силою, своєю натхненністю, багатством методологічних потенцій і потенційною важливістю для сучасної науки і сучасної свідомості німецька містика в період її розквіту, тобто у творах і вираженому цими творами досвіді «рейнських майстрів» (Екгарта, Таулера

і Зойзе) цілком зіставна з містикою візантійською [5, с. 5]. Особливо помітна подібність долі засновників практично-споглядальних традицій Григорія Палами й Майстера Екгарта.

У діяльності М. Екгарта й Г. Палами помітні схожі тяжіння, особливо важливі їх контакти з сектантами: мессаліанами-богомілами у випадку Палами й «братами і сестрами вільного духа» у випадку Екгарта. Важливий і їх зв'язок з давніми, ще до їх появи сформованими молитовно-аскетичними практиками афонських ісихастів і страсбурзьких бегінок, стосовно яких вони виступили як систематизатори й захисники. Особливо слід наголосити, що їх обох поєднує неприйняття зростаючого «формалістичного консерватизму» тогочасної церковної думки, перед якою їм довелося захищати не «всеохопну віроповчальну “суму” чи філософську теорію, а свій спосіб мислення» [5, с. 5–6].

М. Екгарт (1260–1327) і Г. Палама (1296–1359) були майже сучасниками. Канонічне оформлення візантійського ісихазму й німецької середньовічної містики відбувалося одночасно, багато чим ці традиції подібні між собою, хоча є між ними й суттєві відмінності. Дослідники вказують, зокрема, на таку суттєву рису: якщо у візантійському ісихазмі розвинута неоплатонівська теорія еманациї, а теорія апофатизму відсунута на периферію богословської думки, то в межах німецької містики розвивались і вдосконалювались обидві теорії, причому між ними встановлений досі непомічений зв'язок. Століттями теорія апофатизму й еманациї існували відокремлено й паралельно, поки не поєдналися у вченні Майстера Екгарта [5, с. 6].

Як богослов Екгарт був послідовником учення св. Томи про примат інтелекту над волею, проте із висунутих проти нього звинувачень помітно, що він надто далеко зайшов у застосуванні тверджень томізму, потрапивши під вплив Псевдо-Дионісія, а також аверроїста Мойсея Маймоніда. Очевидно, великий вплив на Екгарта у питаннях про природу містичного досвіду мали й проповіді св. Бернарда, хоча доктрина цього проповідника виглядає у сприйнятті Екгарта надто екстремальною. Вплив на нього мали й містичні одкровення бегінок, що наголошували на нікчемності душі й необхідності духовної злиденності.

У Томи Аквінського Екгарт міг запозичити теорію аналогії, радикально опрацювавши й переосмисливши її у своїй праці «Тлумачення на книгу премудрості», так що вона стала цілком придатною для виразу його містичного досвіду. Екгарт писав не лише про існування Бога у Собі, у Своїй духовній сутності й поза Собою, у Своїх аналогіях, а також і про ім'я Боже, яке є його лінгвістичною аналогією: «Ще треба знати, що ім'я сіє або слово, коли ми вимовляємо “блаженне”, не що інше включає і вміщує в собі, як – ні більше, ні менше – оголену й чисту благість, яка, проте, себе повідомляє. Коли ми щось називаємо “блаженне”, то ми

розуміємо під цим, що його благість йому дана, відлита й народжена благістю не народженою. Тому в Євангелії говориться: “Як Отець має життя в Собі Самому, так і Синові Він дав, щоб Той мав життя в Самому Собі”. Він говорить: “в Самому Собі”, а не: “від Нього Самого”, бо Отець Йому дав» [7, с. 224–225].

Найбільш сильний вплив на вчення Екгарта мала неоплатонівська традиція. Його спекулятивний розум постійно осмислював відношення між світом і Богом, а також відношення між Богом і людською душею. Із праць та проповідей видно, що його серйозно хвилювало поглиблення релігійного життя й безпосереднє наближення душі до Бога. Пріоритетними для нього були внутрішній світ людини й містичне поєднання з Богом.

Як свідчать цитати, підібрані опонентами із творів Екгарта для його звинувачень, мислитель стверджує, що Бог і буття тотожні, адже у відповідь на питання «Що таке Бог?» слід відповісти «Буття». У тлумаченні книги «Вихід» Екгарт пише, що у Бога тотожні сутність і існування, тоді як у створіннях вони відрізняються. Бог є повнота буття, Єдине, яке вище від множинності й відмінності: «Крім буття й раніше від буття є лише ніщо». Отже, якщо буття є щось інше, ніж Бог і чуже Богові, то Бог був би ніщо, або, як сказано вище, походив би від чогось відмінного від нього й випереджаючого його; і оте щось як для самого Бога, так і для всіх речей було б Богом. На викладене вказують слова із «Виходу», гл. 3: «Я є суціль» [7, с. 234]. Проте, у його словах можна прочитати й думку, ніби Бог перебуває поза буттям, що він вище, ніж сутне, що він над сутнім. Як причина сутнього Бог є поза межами сутнього, він є розум або розуміння. Екгарт досить чітко стверджує у багатьох висловах, що в Бозі ототожені буття й розуміння, і що Бог є, тому що він є розум, або розуміння: Бог є «чистота буття», і це є розуміння. Якщо ми мислимо Бога наче статично, або просто в собі самому, то ми повинні описувати його як існування. Якщо ж Бог мислиться активним, то бачимо, що буття Бога полягає в тому, щоб розуміти [1, с. 337].

Поєднання неоплатонізму з ареопагітством особливо помітне у вченні Екгарта про Божество (Gottheit), чи божественність як абсолют, цілковита непізнавальність якого робить його тотожним з ніщо. «Цей бездонний колодязь божественного Ніщо» не може мати жодних атрибутів, але конкретизується у Екгарта поняттям «основа» (Grunt), яка в подальшому самопоглибленні виявляється і безоднею (Abgrunt), і праосновою (Urgunt) [6, с. 389–390]. Стосовно буття у нього також є подібні твердження: «Само собою буття не дістає те, що воно є, у чомусь і від чогось і через щось; воно не приходить зовні й не приєднується, однак передує й існує перш за все. І тому буття всіх речей виходить із першої причини і всезагальної причини всіх речей. Отже, від буття само собою “й через нього і в ньому

є все”, само ж воно – не від чогось іншого. Бо що відрізняється від буття, те не існує, або є ніщо» [7, с. 233].

Божество як Абсолют Екгарт ототожнює з основою, яка є ніщо, але стосовно всього зовнішнього воно виступає як універсальна творча активність. Головний результат цієї активності, або «перше уособлення Божества» є Бог (Got), якого можна осмислювати як особу, згідно з догматом Трійці та інших постулатів християнства. При цьому Екгарт переконаний, що «Бог і Божество неподібні, як небо і земля», «як внутрішня й зовнішня людина» [6, с. 390].

Німецький мислитель відверто сприймає думку Авіценни, яка ототожнює Бога з буттям, як це показано вище, однак у нього досить чітко простежується неоплатонівський погляд про повсюдну присутність Божественного і Бога: «Тому є й інше, більш таємниче діло, – його ж не обмежує й не може досягнути ні час, ні місце, і в ньому ж є щось Божественне й подібне до Бога, якого також не обмежує ні місце, ні час, бо він однаково присутній всюди й завжди. І це діло тим уподібнене до Бога, що жодне творіння не може вмістити Бога повністю й не може в собі втілити Божу благодать. І значить повинно бути щось сокровенне, вище й неповторне, без міри й виду, в чому небесний Отець міг би як в образі, цілком вилитися, об’явитися й прояснитися. Це суть Син і Святий Дух» [7, с. 229]. В іншому фрагменті, серед висунутих як звинувачення, зустрічаємо досить виразне ототожнення Бога-Отця з неоплатонівським Єдиним: «Тому я зараз кажу, що душа ненавидить подібність і не любить подібність, так би мовити, в ній і заради неї; а любить вона її заради Єдиного, що приховується в ній і яке є істинний Отець, без будь-якого начала начало, на небі й на землі» [7, с. 228].

Пояснюючи Трійцю, німецький мислитель описує Отця як акт розуміння (intelligere), що породжує Сина, а в Сині, або Слові – архетипи творення. Саме мислячи ці архетипи у творчому сенсі, Бог наділяє творіння буттям. Серед осуджених Церквою тверджень Екгарта знаходимо думку про те, що Бог сотворив світ разом з породженням Сина і що світ існував одвіку: «Водночас і разом, коли Бог був і коли породив співвічного Собі, у всьому богоподібного Сина, він також сотворив світ» [7, с. 235]. Щодо «одночасності» сотворення Сина й світу, то цю думку можна вважати визнанням вічності світу, але у своїх «виправданнях» Екгарт згодом роз’яснює, що він мав на увазі, що можна назвати архетипічним світом, ідеєю світа в Бозі. Творчий акт, оскільки він є в самому Бозі, повинен бути вічним, бо тотожний божественній сутності, і архетипічні ідеї, або сутності, в Слові також повинні бути вічними. Екгарт впевнений, що так само мислили Альберт Великий і Тома Аквінський.

Стосовно самих творінь, які є породженням творчої думки Бога, то Екгарт стверджує, що вони є ніщо: «Усі створіння суть чисте ніщо. Я не

говорю, що вони суть мале або щось; вони – чисте ніщо»,– заявляє Майстер у одній з проповідей [1, с. 339]. Твердження, що створіння є ніщо, він роз'яснює в тому сенсі, що вони не мають свого власного буття. Якщо би Бог, як каже Екгарт, відвернувся від них чи перестав про них думати, то вони перестали б існувати. Такі міркування не виходили поза рамки звичайного традиційного вчення, тобто твердження, що «поза Богом немає нічого». Якщо ми віримо в Бога, то віримо в те, що реальні скінченні речі навколишнього світу залежать від Нього. Речі ми спостерігаємо, а щодо Бога, то тенденційно Його зображають як додаткове, трансцендентне сутне. У зв'язку з цим досить слушними видаються міркування англійського історика філософії Фредерика Коплстона, який переконує, як слід розуміти думку Екгарта про співвідношення Бога і створеного ним світу: «За допомогою викличних тверджень і сміливих антиномій Екгарт намагається привернути увагу своїх слухачів, змушуючи їх краще розуміти імплікації сповідуваних ними релігійних вірувань, і, замість того, щоб розглядати творіння як стійку реальність, а Бога – як тіньову фігуру на задньому плані, розглядати Бога як єдину буттєвісну завдяки собі реальність, а творіння – як ніщо, відокремлене від нього... Він використовував їх (твердження – Т. Г.) як найбільш дійові засоби виразу глибокого релігійного погляду на світ» [1, с. 340].

Стверджуючи божественну всюдисутність та творчу й підтримуючу діяльність Бога у всіх речах, Екгарт вважає, що жодна сотворена річ, у якій Бог присутній, не усвідомлює його наявності. Це притаманне лише людині, тобто «внутрішній людині», якою є душа. На його думку, душа наближається до Бога співмірно з тим, як їй вдається позбутися об'єктів чуттєвого досвіду, думки й волі, й відступити всередину, до того, що він розглядає як сутність, оплот, іскру (scintilla, Vunkelin), або основу (Grund) душі. Ця сутність душі описується мислителем і як «фортеця»: «Також, що в душі міститься якась “твердиня”, яку “я іноді називав пристанищем духа”, або “іскрою”» [7, с. 241], і як «єдине»: «У душі міститься щось так споріднене з Богом, що воно – єдине, а не поєднане» [3, с. 242]. Екгарт розуміє сутність душі, її сокровенну основу як розум, або розуміння, адже вона є подобою Бога, який сам є розуміння, й лише завдяки внутрішньому заглибленню в цю основу в душі може бути породжене Слово й досягнуте містичне поєднання з Богом. Засобом такого поєднання Екгарт вважає розум, а не волю – це демонструє його спорідненість з неоплатонізмом, а не з емоційним містицизмом середньовіччя, хай він навіть християнізує неоплатонізм, надаючи особливого значення народженню Слова, або Сина, в душі [2, с. 341].

Характерними й привабливими рисами містичної доктрини Екгарта є його думки про повне преображення душі в Бога і його твердження, що

в душі є щось «нетоварне», тобто сокровенна сутність душі – розум: «У душі наявна якась сила чи здатність, яка – не сотворена й нетварна, і якщо б уся душа була такою, то й вона була б нетварна. І в ту ж саму міру, наскільки простягається її природа, душа є нетварною» [7, с. 237–238]. В одній із німецькомовних проповідей мислитель запевняє, що у містичному поєднанні душа преображається в Бога так, як в Євхаристії хліб перетворюється в плоть Христову [1, с. 341]. Вона стає єдиним з Богом, поки людина не перестане бути створінням, вона не може бути всеціло в Богові, і вона не може перестати бути створінням, хіба що через самоототожнення з образом Бога, з «нетварною» іскрою душі. Насправді ж людська душа не може бути ототожнена з вічним образом Божим, а лише поєднуючись з цим образом тварна душа відокремлюється від своєї тварності й поєднується з божественним сутнім.

Глибшої уваги заслуговує трактування М. Екгартом вчення про природу людини, зокрема про зовнішню та внутрішню людину, оскільки це вчення розвивали і німецькі послідовники мислителя, і Г. Сковорода. Серед творів Майстра є тлумачення «шляхетної людини», яку виділяє Господь у Писанні, пов'язуючи шляхетність зі здатністю набувати благодаті й досягати Божественного.

Людина має дві природи – тілесну й духовну: «Одна людина в нас зовнішня, інша ж – внутрішня. Людини зовнішньої стосується все те, що причетне до душі, але обійняте плоттю, змішалось з нею і з'єдналось з нею в кожному тілесному членові, чи то око, вухо, язик, рука тощо. І Писання називає все разом земною, зовнішньою, вражою людиною, людиною зовнішньою» [8, с. 317]. Отже зовнішня людина, хоча й причетна до душі, але душа змішана з нею. Проявляється вона в кожній клітині плоті як чуття і відчуття. Цілковито іншою у трактуванні Екгарта є людина внутрішня: «Інша наявна в нас людина – людина внутрішня, наречена в Писанні новою, небесною, наново народженою, людиною дружньою і шляхетною, про яку Господь каже, що певна шляхетна людина відбула в далеку країну, щоб дістати собі царство і повернутися» [8, с. 317].

Людина зовнішня, хоча й причетна до душі, протистоїть людині внутрішній, що асоціюється з самим Богом, мандрує у світі в пошуках царства. Подальші розмірковування Екгарта переконують, що саме внутрішня людина є полем, де Бог посіяв свій образ і подобу, воно є джерело й коріння будь-якої мудрості, ремесла, добротності й блага – Божого єства. Така людина у розумінні Містика – дух, слово Боже, Син Божий. А людина зовнішня – ворожа і зла, вона як погане дерево, що не приносить доброго плоду.

Наслідуючи Оригена й Августина, Екгарт визначає кілька рівнів, на яких зростає чи формується шляхетна людина. Перший рівень – шлях праведників і святих, другий – прислухання до Божої поради й мудрості,

третьої – звернення до Бога в «любіві й старанності своїй», на четвертому рівні людина дедалі більше «зростає й зміцнюється в любові й Богові, готова прийняти всілякі приваби, спокуси, злигодні, жаль і страждання з задоволенням і добровільно, з бажанням і радістю», на п'ятому рівні живе, «огортаючи спокій у багатстві й достатку вищої невичерпної премудрості», а на шостому рівні людина «виходить зі свого образу й перетворюється Божественною вічністю, досягаючи найдосконалішого забуття тлінного і тимчасового життя, і залучається до Божественного образу і перебуває в ньому, ставши дитям Божим. Немає рівня вище за цей, де панують вищий спокій і блаженство, оскільки притулок внутрішньої і нової людини є життя вічне» [8, s. 319–320]. Згодом про рівні духовного вдосконалення як сходинки людини на вершину Божої благодаті писатимуть численні мислителі, серед них і українські. Ісайя Копинський в «Алфавіті духовному» нараховує сім ступенів духовного вдосконалення, а про блаженне поєднання людини з Богом як її преображення в нову людину вчить Г. Сковорода.

Тут прослідковується тяжіння до Плотінової ідеї про «втечу єдиного до Єдиного», враховуючи акцент Екгарта на відродження через народження слова, або Сина, в душі. Як Екгарт знаходить у душі єдиний центр або єдину основу поза багатьма силами й здатностями душі, так він прагне знайти у Бозі просту основу божественного буття поза відмінністю особистостей. Містичне поєднання, таким чином, розуміє він скоріше як поєднання основи душі з Єдиним, як повернення душі до її істинного центра [1, с. 341–342].

Такими міркуваннями Екгарт прагнув поглибити релігійний дух і сприяти безпосередньому зближенню людини з Богом і поєднанню з Ним. Цю думку підтверджують відповіді мислителя судям під час звинувачень у Кельні на церковному соборі. У своєму роз'ясненні істинної природи союзу душі і Бога Екгарт стверджує, що містичний досвід впливає з благодаті як надприродного принципу і включає в себе безпосередньо інтелектуальну чи споглядальну діяльність людини, не виключаючи при цьому діяльність волі, підкореної любові. Так, через видіння й любов душа, досягаючи містичних висот союзу з Богом, немов ототожнюється з Божественною сутністю; вона переживає блаженство в Бозі й через Бога.

Це не означає, пояснює Екгарт своїм опонентам, що ми преображаємось і змінюємось у Бога, а за аналогією, як численні хліби на престолах преображаються в одне єдине Тіло Христове, так і ми «за благодаттю усиновлення поєднуємось в істинного Сина Божого й стаємо членами єдиного Глави Церкви, яким є Христос» [4, с. 196].

Найбільшою небезпекою для Церкви у доктрині Екгарта можна вважати його твердження про поєднання людини з Богом, спорідненість

індивідуальної душі людини з Божественною сутністю, що пов'язане з суб'єктивізацією й індивідуалізацією релігійності, яка відволікала від зовнішніх і формальних приписів панівного віровчення й заснованої на ньому бюрократизованої й насильної Церкви. Кожна людина повинна йти до Бога власною дорогою, неможливе одкровення, однакове для всіх. Проповіді й твори Екгарта наголошують, що принципову важливість для людського життя мають не зовнішні вчинки людини, а її думки, почуття, схильності її серця. Побожність прямо пропорційна незацікавленості, здатності людини якнайповніше відмовитись від прагнення до власного блага, щастя, навіть спасіння. Важливе безкорисливе почуття до Бога, його вшанування. Суб'єктивізація релігійності означає також суб'єктивізацію моральності, бо суддею своїх вчинків повинна виступати сама людина [6, с. 391–392].

Саме такі твердження Екгарта позначилися на філософському вченні Григорія Сковороди, як і інших мислителів, зокрема німецьких. Своїм наставником і учителем вважав Екгарта відомий проповідник Йоанн Таулер (1300–1361). Його проповіді зібрані під назвою «Institutiones divinae». Однодумець Екгарта, Таулер підкреслює необхідність повної відреченості від усього зовнішнього задля набуття злиденності духу й внутрішньої зібраності або відходу в «Grund» душі, де й досягається стан містичного споглядання.

Опрацьована у творах і проповідях Майстера Екгарта фундаментальна раціоналізована система містичної метафізики, що виразила універсальну онтологію через живий досвід богоодкровення та споглядання Бога в собі, доповнена суб'єктивними індивідуалістичними пошуками шляхів до Бога, що мають характер особистого свідчення безпосередньої зустрічі з живим Богом у вченні Г. Зойзе. Між об'єктивними уявленнями М. Екгарта і суто суб'єктивними поглядами Г. Зойзе розміщена практична теософія Й. Таулера. Морально-етичний аспект їх вчення, їх антропософські акценти суголосні сучасному пошуків релігійних рухів, зацікавленості широких кіл громадськості містичними вченнями.

Утвердження містичних вчень і містичної практики в середньовічній християнській культурі можна помітити і в інших країнах Європи (Нідерланди, Англія, Франція, Іспанія), в Україні зокрема подібні процеси прослідковуються аж до 18 ст. Важливо, що такі вчення і такі практики були керівництвом для простих християн, оскільки аналізуючи процеси внутрішнього життя, вказували шляхи до духовного вдосконалення людини через очищення, видіння й поєднання з Богом. Людина – ніщо, лише Бог, Сама Досконалість, є всім. Все глибше проникаючись думкою про себе як про ніщо, людина виростає у смиренні. Тому смирення – двері до відреченості від усього й до самовідречення, що дозволяє людині відмовитися від свого «Я» й наповнитися Богом. Отже, подібні вчення

вказували один із важливих шляхів вдосконалення людини як особистості, яка може відчутти в собі Боже єство, адже Божа всюдисутність наповнює людське ніщо, чим людина обожнюється, вивищується над тварним світом і наближається до свого Творця. Містичні вчення епохи Середньовіччя по-своєму сприяли утвердженню людської особистості, зокрема через поглиблення віри у можливість духовного поєднання з Богом.

1. Коплстон Ф. Ч. История средневековой философии.– М.: Энигма, 1997.– 500 с.
2. Лей Г. Очерки истории средневекового материализма.– М.: Наука, 1962.–320 с.
3. Материалы к инквизиционному процессу против Майстера Экхарта // Экхарт Майстер. Об отрешенности.– М.,СПб.: Университетская книга, 2001.– С. 223–313.
4. Омэнн Д. О. Р. Христианская духовность в католической традиции.– Рим, Люблин, 1994.– 416 с.
5. Реутин М. Ю. Предисловие переводчика // Экхарт Майстер. Об отрешенности.– М.– СПб.: Университетская книга, 2001.– С. 5-10.
6. Соколов В. В. Средневековая философия.– М.: Изд-во МГУ, 2001.– 325с.
7. Экхарт Майстер. Об отрешенности.– М., СПб.: Университетская книга, 2001.– 432 с.
8. Eckhart J. Die deutsche Werke. Hrsg. von J.Quint.– Stuttgart, 1968.– Bd. 2.– 323 s.

Наталья Бевзюк

НАРОДНАЯ РЕЛИГИЯ ГЕРМАНИИ И ПРОТЕСТАНСКАЯ ДИАЛЕКТИКА СУДЬБЫ

«Монотеизм как минимум поэтического постижения мира. У евреев национальное божество, народ, борющийся под общим знаменем: императивный бог, воплощающий нравственный ригоризм, суровость по отношению к самому себе (характерно, что он требует принести в жертву собственного сына). Наши национальные боги и чувства, которые мы к ним питаем, – уродливая пародия; мы посвящаем ей все наши чувства. Конец религии наступает тогда, когда, будто в руках трюкача, исчезают национальные боги. В искусстве это породило страшные муки. Колоссальная работа немецкой сущности заключалась в том, чтобы сбросить это иноземное ярмо; и это им удалось. Остались ароматы индийских благовоний: ибо они нам сродни».

Фридрих Ницше [8, с. 95]

Будучи народом певцов, поэтов и мыслителей, немецкий народ мечтал о мире, в котором он сможет раскрыть свои потенциальные возможности. Немецкий народ, рассорившийся сам с собой, непоследовательный в мыслях, с расщепленной волей и потому бессильный в действии, теряет силу в утверждении собственной жизни. Он мечтает о праве на звездах и теряет почву под ногами на земле. В конечном итоге немцам всегда оставался только путь внутрь себя. И только когда нужда и лишения наносили этому народу бесчеловечную травму, тогда, может быть, на почве искусства, произрастало желание нового царства, а значит и новой жизни. Некоторые немецкие ученые-народники и их читатели черпали свое вдохновение из замечательного манускрипта, написанного на древнесаксонском языке приблизительно в 830 г., но впервые опубликованного в новейшей Германии лишь в 1830 г. Эта безымянная рукопись, которую ее издатель выпустил под заглавием Хелианд (Heliand – Спаситель), является первым переводом новозаветного евангелия на язык древних германцев. В данном саксонском евангелии Иисусу отведена весьма германизированная роль предводителя группы воинов-соратников. Поскольку автор этого текста IX века пытался апеллировать непосредственно к сердцам и душам своих североевропейских современников, которые во многом были все еще язычниками, Иисус получает в нем многие атрибуты Вотана. Подобно Вотану, Христос-предводитель является волшебником и ему известны тайны рун. По аналогии с Вотаном, у которого на плечах сидят вороны Нуин и Хугин

(память и душа), на плечи Христа-предводителя часто усаживается голубь – символ Святого Духа. В 19 песне «Хелианд» Тот Самый могучий предводитель, Избавитель, Сын Правителя, Защитник Страны, Предводитель Рода Человеческого находился на горе в окружении своих воинов-соратников. Они напряженно ожидали от него указаний. Он разговаривал с двенадцатью героями, рассказывая им множество дивных вещей, но слов им было мало. «Научи нас рунам!» – выкрикнул тот из мужчин, который был умнее остальных. Могущественный сказал: «Когда вы захотите обратиться к Богу-Повелителю, к сильнейшему из всех королей, скажите то, чему я вас сейчас научу». Магическое заклинание, которому он их научил, нам известно (в несколько измененной форме) как Молитва Бога.

Христианство чаще всего было навязано народам Европы. Поскольку иудаизм был продуктом более древней цивилизации, которая находилась на более высоком уровне развития, чем европейские язычники, то ему удалось отделить людей от природы. Европейские народы, особенно германские, подверглись влиянию цивилизации позже и поэтому находятся значительно ближе к своим предкам и их Urreligion солнца, неба и священных рощ. Христианство и иудаизм были во многом оторваны от природы, лишены мистерий, в которых с помощью ритуалов посвящения можно достичь непосредственного переживания богов. Поэтому им недоступно обновление и возрождение, даваемое древними мистериями. Дополнительно к этому, обсуждая «мифологию внутреннего опыта», Чемберлен говорит, что «центральной идеей индо-иранских религий (включая и христианство), является жажда искупления, надежда на спасение; эта идея искупления не была чужда и эллинам; мы находим ее в мистериях. С другой стороны, эта идея всегда была и по сей день остается, чужда иудаизму; она абсолютно противоречит всей их концепции религии» [9, с. 289]. Таким образом, уже в средние века в связи с поиском путей к спасению в германской традиции практически была сформирована идея создания более «умного» – в философском и богословском смысле и более «практичного» – в социально-политическом плане: Бога-Воина. Таковым и явился Народный Христос, могущий стать выразителем немецкого самосознания. На первый взгляд, это выглядит как парадокс. Народный Христос? Разве это не противоречие по определению? Но по личным и культурным причинам (а тут имел резонанс внутреннего и внешнего) этому символу парадоксального божества религиозные адепты придали значение на таких основаниях, которые понять сегодня очень трудно. В качестве волшебника, целителя и, что самое главное, искупителя, богочеловек Христос увлекал и одновременно отталкивал многих.

Дело просвещающего рассудка – очистить объективную религию, т. е. ту систему взглядов, которая не просто стала неотъемлемой частью

народного духа, но и его судьбой. Но в такой же мере, в какой его сила стала играть значительную роль в улучшении людей, воспитании, порождающих возвышенные, глубокие убеждения, благородные чувства, решительную самостоятельность, и продукт ее существования – национальный дух. Религия должна помочь человеку строить маленький домик, который он тогда может назвать своим собственным. «Всякая религия, чтобы быть народной, необходимо должна занимать сердце и фантазию народа, – утверждает Гегель в своей работе «Народная религия и христианство». – Также и чистейшая религия разума воплощается в душах людей, еще больше – народа, и, пожалуй, чтобы предотвратить авантюристические выверты фантазии, стоило бы связать с религией даже мифы, по крайней мере чтобы указать фантазии прекрасный путь, который она сможет тогда сама осыпать цветами, – догматы христианской религии большей частью связаны с историей или представлены исторически, место действия – земля, если даже при этом действуют не только люди <...> Что же касается церемоний, то, с одной стороны, без них немыслима никакая народная религия, но с другой, нет, вероятно, ничего более трудного, чем помешать тому, чтобы они принимались чернью за сущность самой религии» [3, с. 73–74]. Историю творит то, что исходит с уровня, который выше механической и органической причинности. Первая человеческая инстанция великого исторического движения – это возведенный судьбой на высшую ступень зачинатель новой исторической эпохи. Тот, кто по воле судьбы выполняет высшую миссию, не должен делать высказываний о «бытии Бога в себе», а должен своими средствами и на свой манер выполнить свой долг, управляя событиями. «Бытие судьбы в себе» непостижимо и невыразимо, о ней можно судить лишь в форме, которую она принимает в вере ее избранника. Попытка составить представление о Боге «в себе» – это главное заблуждение любой теологии. Но можно и должно ради построения общества возвестить о вере действенным словом, как это сделал Лютер. «И Слово стало плотью»...

Протестантская Реформация была очередным этапом в долгой борьбе за лидерство в церковной и государственной организации, борьбе, длившейся с 1300 г., полной расколов, ересей и реформаторов. Протестантская Реформация явилась своеобразной религиозно-политической силой, противопоставившей себя глобальности и интернациональности католической церкви, поскольку последняя являлась своеобразной международной организацией, находившейся в сложных отношениях с формирующимися национальными государствами. В то время как протестантские движения представляли собой сжатие церкви до уровня отдельного государства (а иногда и города-государства) и, тем самым, несли на себе уже политическую нагрузку.

В 1526 году турки уничтожили в битве при Мохаче объединенное

венгерско-чешское войско. Король Венгрии и Чехии Людовик (Лайош) пал в сражении. На основании наследственных договоров между Габсбургами и венгро-чешским королевским домом королем Венгрии и Чехии был избран Фердинанд, брат Карла V. Таким образом, Австрия, Чехия и Венгрия были на долгое время объединены персональной унией, что послужило основой будущего значения Австрии как великой европейской державы. После битвы при Мохаче в обществе царил страх перед турецкой угрозой. В том, что турки представляли собой серьезную угрозу для христианского общества, не могло быть сомнения. Их называли бичом и карой Господней. Перед лицом этой опасности Лютер, вдохновленный 46 псалмом, написал песнь «Господь моя твердыня». Лютер предложил петь немцам то, что Дюрер изобразил в гравюре «Рыцарь, смерть и дьявол»: гимн чувству жизни, по-своему выразивший в своем доверии к Богу и в своей уверенности дух победы. Знаменитый хорал Лютера с самого начала осуществлял в качестве боевого гимна протестантов символическую функцию, которая выходила за пределы непосредственного повода, вызвавшего ее появление. Поэтому Генрих Гейне назвал ее «марсельезой XVI века». Лютер делает различие между долгом христианина и долгом гражданина. В качестве христианина человек должен претерпеть страдания и испытания, связанные с вторжением турок. Но в качестве гражданина и подданного он должен защищать страну и людей, жену и ребенка. Однако одними кулаками дело не решается, сражаться должен также дух: сначала следует повергнуть Аллаха, бога и дьявола турок, в противном случае меч может сотворить не много. В 1529 году турки осадили Вену, но не сумели сломить героическую защиту жителей, и им пришлось отступить.

Вартбургская крепость во все времена собирала возле себя немецкий народ. Именно здесь Мартин Лютер придал Иисусу германский колорит. Лютеровский перевод Нового Завета на немецкий язык катализировал национальное чувство и совершил переворот в мире германской письменности и германского мышления. Генрих Гейне ухватил массу противоречий немецкой души в своем часто цитируемом описании Лютера как «не просто самого великого, но также и самого немецкого человека в нашей истории, в характере которого великолепнее всего соединились все добродетели и слабости немцев». Лютер был «как языком, так и мечом своей эпохи... бесстрастным схоластическим словоблудом и боговдохновенным пророком, который проработал почти до смерти над своими трудоемкими догматическими различиями, по вечерам брал в руки флейту, уставившись на звезды, растекался в мелодии и благоговении» [4, с. 352]. Для Германии месяц октябрь имеет очень большое значение в истории самосознания немецкого народа, утверждения его духа и национального бытия. В октябре 1517 г. непокорный Мартин Лютер вбил клин своих протестантских тезисов в двери церкви, октябрь также отмечается

как годовщина наполеоновского поражения при Лейпциге в 1813 г. И от воспоминания об этих двух победах у человека неизменно усиливалось ощущение себя немцем. И в этой реальности менялось все Бытие немецкого сознания, усматривающее его в кровном родстве национального духа, и подчиняя и изменяя себе все, в том числе и христианство. Германоязычная народность стремилась осмысливать себя как нация, и поэтому для нее постулатом являлось то, что «Нация может только вырастать – конечно, не как явление природы, а как историческая величина, то есть как некоторое сообщество личностей, которое <...> в современных решениях, в совместном разрешении задач, которые каждый раз ставит перед ним будущее, обретает свое единство, а в идее справедливости – свой порядок» [2, с. 269]. Германоязычные народы жили в шаткой конфедерации, состоявшей из нескольких автономных государств разных размеров и значимости, объединенных в хрупкий организм под названием Великая Римская Империя германской нации. У них не было общей валюты или правовой системы, потребность в путешествиях и торговле между многими из них неминуемо натыкались на стену запутанных налогов, таможенных пошлин и непредвиденных ограничений на личные свободы.

У подножия Вартбурга люди раскладывали один огромный пылающий костер, а вдобавок к нему зажигали еще несколько столбов пламени, которые могли видеть жители Эйзенаха. Окружив центральный костер, возбужденные чувством священного и ужасного, люди распевали традиционный гимн «Eine Feste Burg» («Наш Бог – Могучая крепость»). Затем один из предводителей делал несколько воодушевляющих замечаний относительно справедливости и взывал к важному для германцев символу дубовой рощи. Могучий дуб был священным для древних тевтонов и, по сути, являлся «крестом», на котором Вотан (Один) совершил свое спасительное самопожертвование. Ностальгические воспоминания о нем постоянно всплывали в течение более чем столетия германского духовного ожидания. Распевалось еще множество песен, произносились патриотические проповеди. Затем, перед заключительным гимном, возвещающим конец формальной части ритуала, молодые люди, став вокруг костра, брались за руки и давали коллективную клятву в верности друг другу и своей группе (Bund). Они также обязывались сохранять чистоту Народа (Volk). Перед завершением Вартбургского фестиваля впервые в писанной германской истории «не-германские книги» подвергались осуждению и сжигались в большом центральном костре. Таким образом, Новый Завет, переведенный и изданный на немецком языке, стал не просто доступной книгой для Народа, но вошел в контекст мифологизации немецкого мышления. Новый Завет, с некоторым богословским и философским осмыслением, или точнее теософскими дополнениями, стал восприниматься как своя германская книга. Новая Религия соединилась

со старым германским народным эпосом, имеющим глубокие национально-исторические корни.

Многие отважились усомниться в авторитете и в иностранных интерпретаторах христианства. Они называли свою веру *Herzensreligion* – «религией сердца». Это было духовное движение, делавшее акцент на чувстве интуиции, сущности и личном переживании Бога. Функция мышления и разума была принижена, как и в каждой религиозной системе, к ней относились с недоверием. Для того чтобы переживать Бога, нужно было принести в жертву интеллект. Например, согласно графу Николасу Людвигу фон Цицендорфу, видному пиетисту XVIII столетия, оказавшему влияние на Шлейермахера, а также на таких деятелей как Рудольф Отто и Герман Гессе, лишь атеисты пытались постичь Бога собственным умом. Верные же искали откровения. Пиетизм, как религиозное движение, как страсть, охватил многих немецких мыслителей. Шлейермахеру еще в юности – как теологу и философу – удалось найти свой собственный путь. Он говорил, что его идеи оставались очень близкими к этой «религии сердца». Для Шлейермахера высшей формой религии была интуиция (*Anschauung*) «Целого», непосредственное переживание всего отдельного в качестве части целого, каждой конечной вещи в качестве репрезентации бесконечного. Эта теология была вполне созвучна эпохе одержимого природой Реформации и природой Романтизма. Временами шлейермахеровская риторика, приукрашенная органическими метафорами порожденного природой целого, переходила в национальный мистицизм и пиетизм. Мистическое воодушевление немецких мистиков отражено в некоторых излюбленных ими метафорах по поводу экстатического опыта. Вообще-то внутри должен зажечься огонь Святого Духа, но часто говорилось, что «должно воспламениться сердце». Взамен бездушной, автоматической веры в догму «Христа для нас», было придано особое значение пламенному опыту «Христа в нас». Но «немец не считает себя рабом Божиим, индогерманец обычно молится не на коленях, без земных поклонов, а стоя, со взглядом, направленным ввысь и с руками, простертыми вверх» [5, с. 269].

Некоторые едва уловимые различия имели глубокие последствия для немецкого национализма, ибо вера выростала не как нечто высшее, существующее ожидая индивида, а из чувства групповой идентичности и мистического кровного союза на основе общего внутреннего союза. Отсюда пиетический акцент на служении другим как способе служения Богу. Пруссия – наиболее абсолютистское из многих немецких политических образований – приглашала пиетистов в Берлин. Будучи движениями популистскими и бросающими вызов политическому «статус-кво», пиетизм и пангерманский национальный дух несли угрозу как монаршим властителям дюжины немецких государств, так и лютеранской

церкви. В свою очередь Пруссии, как сильнейшему из германских государств, была уготована вполне очевидная судьба – быть объединителем движений. Необходимы были те религиозные системы, в которых было бы изначально заложена природная симпатия к государственному абсолютизму. Необходима была религия, концентрирующая свое внимание на чувстве апокалипсической тревоги (но не меланхолии), на этих внутренних переживаниях по поводу несомненности любви со стороны Бога, из которой индивид может вывести утверждение о бессмертии своей души; религия, представители которой предпочитают встречаться не публично, а частным образом, в сообществах, группирующихся вокруг харизматической личности, которой совершенно не обязательно иметь духовный сан. Религия, игнорирующая все земные (а в особенности церковные) чины и ранги, считающая своей подлинной ролью в реальном мире благотворительную активность, максимально гармонирующую с господствующим порядком, – такая религия была просто-таки предназначена для той государственной системы, все члены которой, независимо от ранга, должны были в равной степени служить одной цели. В такой системе древние права и отличия были упразднены, и в ней церковная оппозиция была особенно нежелательной, независимо от того, исходила ли она со стороны самоуверенных прелатов или кричащих энтузиастов, неспособных сохранить (или сохранять) свои собственные религиозные принципы жизни. К середине XVIII века германский народный дух так тесно слился с пиеизмом, что в литературе тех времен стерлось различие между внутренней и внешней Отчизнами. «Внутренне Царство Небесное» стало идентичным с духовной почвой германских предков – тевтонской «Землей Мертвых». В этих религиозных патриотических трактатах жертвенные смерти тевтонских героев, таких как Арминий (Херманн Германский, победивший римлян в тевтобергском лесу) и мифический Зигфрид, сопоставлялись с распятием Христа, что уравнивало языческих и христианских спасителей. К началу XIX века эта идентичность стала еще более явной. Согласно Морицу Арндту, субъективное переживание «Христа внутри» превратилось в немецкую народническую метафору. В своем памфлете 1816 г. «Об освобождении Германии» Арндт взывал к немцам: «Храните в своем сердце немецкого бога и немецкую добродетель. <...> Первая человеческая инстанция великого исторического движения это возведенный судьбой на высшую ступень зачинатель новой исторической эпохи» [1, с. 321]. Они так и поступили. К концу XIX столетия немецкий Бог пробудился от сна и после тысячелетнего междуцарствия востребовал свой трон обратно. Когда зов Судьбы становится верой, действием и творчеством, национально определенный характер воспринимает его, облекает силу в плоть,

определяет направление и создает иерархию ценностей – это и есть творчество, творчество своей судьбы. На рубеже столетий такого рода убеждений придерживались множество образованных людей, да и просто людей, причем не только в рамках германской культуры, но и во всем иудео-христианском мире. Миф о народном Христе был очень удобной альтернативой для тех буржуазных членов Volk, которым было не легко прийти к поклонению солнцу или удалиться в Тевтобургский лес (место разгрома германцами римских легионов Квинтилия Вара (9 г. от Р. Х.)), чтобы приносить там животные жертвы Вотану или Тору. Как отмечает Джоржд Мосс в своем авторитетном анализе этого движения, «иная тенденция народнического (volks) движения» заключалась в «замещении личности и функции Христа образом Народа (Volk)» [7, с. 45]. Перестановки и замещения, выходявшие за границы всякой логики, выдавались за решения проблемы национально-народного интерпретирования тела Христа.

Когда в XVIII веке под влиянием Лейбница произошла секуляризация и интеллектуализация христианских мифов, возникло учение о «Провидении», божественном мировом плане, представление о рациональной закономерности мира и его постепенном развитии, возведшее человеческую целесообразность и ограниченную техническую способность из расчета и уровня человеческой ограниченности на уровень божественной безграничности, человеческую мудрость на уровень божественного всеведения. Независимо от того ставился ли «Бог», как творец мира, вместе со своими планами (провидением), как особое существо за пределы мира, или становился имманентной движущей силой мира. Идущие своим объективным путем события составляют определяющие моменты жизни человека или общества, получая смысл от позитивного или негативного предназначения, хотя сама жизнь, с другой стороны, получает от этих событий свое направление и свой роковой характер. Деятельность и страдательность жизни, которая лишь соприкасается с мировым процессом, становится фактом в понятии Судьбы. Там, где отсутствует хотя бы один из этих двух элементов, там нет и «судьбы», доказательством чему служит уже то, что мы не пользуемся понятием «судьба» для описания животного или Бога, даже тогда, когда мы придаем им антропоморфные качества. Животному недостает смысла жизни, той идеальной интенции, которая утверждает себя сверх полагаемого извне, чисто каузального события. Для него нет ни препятствий, ни побудительных мотивов, которые он испытывал бы изнутри, нуждаясь в преобразении их случайности в смысл. Человеческая жизнь всегда двойственна, в ней противопоставлены друг другу причинность, простая природность происходящего, его значение, пронизанное и одушевленное смыслом, ценностью и целью. Судьба есть закономерность событий,

подчиняющая себе все и определяющая все некой целесообразностью. Георг Зиммель в своей статье «Проблема судьбы» рассматривает ее как подлинный удел существования человека. «Когда мы говорим о чем-нибудь как о судьбе, – пишет Зиммель, – то снимается та случайность, которая стоит между событием и смыслом нашей жизни. Называя это нечто судьбой, мы придаем ему высшее достоинство; иногда это ведет к высокопарным злоупотреблениям этим словом. Ибо тут, с одной стороны, предполагается, будто происходящее вовне как бы притягивает нас к себе, а с другой стороны, будто наша жизнь обладает столь могущественно захватывающим смыслом, что она способна втянуть в себя все происходящее» [6, с. 188–189]. Судьба властвует над человеком, поскольку он является творческим, свободным, делающим и переживающим историю существом. Судьба складывается из характера и событий в той мере, в какой вообще можно приблизиться к ее пониманию путем анализа и описания. Гностическая христология толкует драму спасения как изгнание злых сил или же контроль их воздействия посредством магических действий. Но судьба человека зависит не только от духов звезд и злых сил, но и от его воли, одаренности, способностей, призвания, милости живого Бога, которые невозможно рассчитать. Так учил Лютер в соответствии с христианским и своим пониманием спасения человека. Миф формирует народ. В свою очередь всякий народ либо создает миф, либо воспринимает чужой миф и трансформирует его исходя из своего менталитета и глобальных задач. Литературный миф Евангелий значительно отличается от первоначальных мифов, но принцип тот же. Евангельский миф, с самого начала литературно обработанный, возник на почве иудаизма и эллинизма, указывая отягощенному грехами человечеству путь к спасению. По своему политическому смыслу он ведет не к образованию народа в государстве, а к вселенской церкви. Богочеловек пришел в мир, чтобы преодолеть его грехи и открыть душам путь к спасению. Сам по себе неполитический миф о спасении сразу же становится политическим, так как он противопоставляет Царство Божие одержимому бесами земному царству, Римской Империи. Образцом этого Царства Божия становится Церковь. Сам по себе неполитический миф о спасении сразу же становится политическим, так как Богочеловек локализуется в Палестине во времена первых императоров, к нему привязывается еврейская мессианская идея, и Ветхий Завет преподносится как историческая предпосылка его явления. Лютер еще точно знал, а, по всей видимости, и многие другие в христианской церкви, что Евангелия – это не исторический рассказ, а сверхистория, Священная история, стоящая выше всех историй. В Священном Предании процесс всегда современен, всегда повторяется и снова действует. С самого начала отягощенный притязаниями на историческую реальность, мифический процесс превращается не только

в историю Церкви, но в историю Государства и Народа. Лютер обратился к мифическому раннему христианству, возродив хилиазм, создал картину будущего нового мира, новый миф о происхождении и будущем. Но после него сразу начал чинить препятствия своей догматикой Меланхтон. Движением вместо веры Лютера завладела философствующая метафизика, превратив живую веру в псевдознание.

1. Арндт М. Об освобождении Германии // Арндт М. Сочинения.– М.: Народное вече, 2007.– 456 с.
2. Бультман Р. Немецкий народ и Израиль // Бультман Р. Избранное: Вера и понимание.– Т. I–II.– М.: РОССПЭН, 2004.– 752с.
3. Гегель Г. В. Ф. Народная религия и христианство // Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет. В 2-х тт.– Т.1.– М.: Мысль,1972.– 668 с.
4. Гейне Г. Религия и философия в Германии.– СПб.: Шиповник, 1882.– 456 с.
5. Гюнтер Г. Ф. К. Религиозность нордического типа // Гюнтер Г. Ф. К. Избранные работы по расологии.– М.: Белые альвы, 2002.– 480 с.
6. Зиммель Г. Проблема судьбы // Зиммель Г. Избранное. В 2-х тт.– Т. 2.– М.: Юрист, 1996.– 607 с.
7. Мосс Д. Кризис германской идеологии.– М.: Энигма. 2003.– 465 с.
8. Ницше Ф. Полн. собр. соч.: В 13-ти тт. / Ин-т философии.– М.: Культурная революция, 2007.– Т. 7: Черновики и наброски 1869–1873 гг.– 720 с.
9. Чемберлен Х. С. Основания девятнадцатого столетия // Общество. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии.– М.: Восточная литература. РАН, 1996.– С. 264–292.

Евгений Малышкин, Дмитрий Кузницын
О ШКОЛЬНОМ ПРОЧТЕНИИ ДЕКАРТА И ЛЕЙБНИЦА

Первая фраза «Монадологии» звучит так: «Монада есть простая субстанция, которая входит в состав сложных». Но в дальнейшем тексте «Монадологии» существо сложных монад вовсе не обсуждается, обсуждается лишь отличие подобного «состава» от «конгломерата». Читателю предстоит самому догадаться, что отличие простой монады от сложной состоит не в простоте-сложности, а в порядке представления: понятие простой монады принадлежит онтологическому порядку универсума, тогда как сложная монада составляет основание счета хорошо рассчитанного феномена, то есть пространства. И такая догадка будет вовсе неоднозначной, не только потому, что Лейбниц оставляет читателю слишком мало реперов догадок, но и потому, что само понятие субстанции употребляется в неоднозначном смысле, не только в этом случае, но и во всяком другом. Вообще, монадология является не только дискурсивным, но и метафорическим описанием, и метафоры, воспроизводимые Лейбницем из работы в работу, более устойчивы, чем почти всегда заново даваемые определения. «Монадология» есть метафора «монадологии», вторая пара кавычек неравнозначна первой и не менее важна. Mind the gap! Нет системы, нет однозначного терминологического аппарата, нет четкой иерархии принципов, есть только возобновляемая чуть не на каждой странице явная или скрытая полемика со многими фигурами и наиболее выверенная и хлесткая – с Декартом. И все это называется рационализмом, от которого принято отталкиваться, который составляет, по сути, единственный предмет общезначимой сегодня истории философии, которую и принято называть «школьной». Чему учат в этой школе или, что важнее, кто учил?

Сочинение Н. Н. Сретенского [9] являет собой прекрасный образец научной школы Казанского университета начала прошлого века. Научные традиции историко-философского исследования, заложенные учителем Сретенского, Иваном Ивановичем Ягодинским, хотя и не были целиком утрачены, все же были прерваны. Восстановить их в том виде, в каком они существовали, невозможно, но обращение к способу анализа, представленному в забытой этой школе, позволит нам увидеть распавшуюся связь времен и, быть может, уяснить сегодняшнее обстояние дел, поскольку школьная манера письма Сретенского сегодня представляется одновременно и устаревшей, и труднодостижимой в своей научной образцовости.

Историческое прочтение сочинений Декарта и Лейбница является привычным, оно предъявлено во всяком учебнике по истории философии. Мы способны, благодаря, по преимуществу, проводникам, относиться

всерьез к «рационалистам», но все же спешим понимать, что «они заложили фундамент...». При более внимательном чтении выясняется, что в текстах и Декарта и Лейбница вовсе не все так понятно и внятно, как хочется думать, глядя на ряды учебников и оживляя в памяти набор цитат. Напротив, формат рациональности, заявленный в XVII веке, во-первых, неоднороден, во-вторых, не столь прозрачен, как хотелось бы думать, определяя новоевропейскую рациональность к соответствующей исторической формации (будь то формация общественно-экономическая или время картины мира). Если и можно думать о Лейбнице как о последователе и продолжателе рационализма Декарта, то во многих случаях его следование не столько открывает новые перспективы, сколько закрывает уже было открывшиеся, выявляя смутность аргументации и рассогласованность картезианских сочинений. В разрыв между Декартом и Лейбницем способна уместиться значительная часть последующей истории философской мысли, поэтому и работа, проделанная Сретенским, Беляевым [1], Ягодинским [10], пытавшимися продумать этот разрыв, остается современной нам, в наш «постметафизический» век, пока остается понятным, каким образом эта попытка вызывала не школьный, но вполне искренний азарт.

Сочинения упомянутых исследователей начала века кажутся нам наивными – как же, они не смущены теми соблазнами, о коих печемся мы, и все же школа важна. Именно она поможет нам указать на трудные места рационализма, методическая и дидактическая ценность которых может оказаться ничтожна, однако позволяет всмотреться в сочинения «основоположников новоевропейского рационализма», увидеть их как все еще живые, открытые необходимому обсуждению тексты.

Начнем наш краткий перечень с начала: с сомнения. Вопрос о том, что есть сомнение для Декарта, вовсе неоднозначен. Сомнение Декарт называет то модусом мышления, то модусом воли, в зависимости от контекста меняется и содержание этого понятия. Когда же Декарт указывает, что сомнение должно оставаться самопонятным, то сомнению он придает как раз новый, собственный смысл: сомнение, которое само не может быть подвергнуто сомнению никакими дополнительными действиями ума: что оно есть впервые и должно выясняться в процедуре радикального сомнения. Лейбниц же в этом месте как раз указывает на смутный смысл этого понятия, призывая разуметь знаменитое Декартово стремление усомниться во всем как отыскание основания (*ratio*), или аргумента. Сам Декарт о своей процедуре сомнения говорит не как о ключевой фигуре в собственных рассуждениях (каковой она оказывается в рецепции его последователей), но лишь как о фигуре изложения. Что это за фигура, риторическая ли она, или же следует, вслед за Сретенским, назвать ее «первичным приемом мысли», сказать однозначно нельзя. То

ли это прием в чисто техническом смысле, как говорят о приемах приготовления пищи, то ли мы должны прочитывать прием как способность принимать, воспринимать сущее само по себе. В первом случае мы будем отдаляться от текста Декарта, поскольку Декарт указывает на начало размышления не как на начало искусства, но как на начало науки, которая сама диктует приемы, а не зависит от точного или неточного их исполнения. Во втором – будем читать *cogito* как *perceptio*, то есть совершать именно то, к чему и призывает Лейбниц, критикуя Декарта. Декарт, выходит, предлагает нам мыслить вопреки здравому смыслу: нет у Декарта здравого смысла как того общего места, к которому необходимо, дабы сохранять операциональность и оперативность, возвращаться при решении всякого рода запутанных вопросов. Есть, правда, призыв к благоразумию, той самой *prudentia*, благодаря которой мы помним о рае и аде и предвидим собственное. *Cogito* Декарта противонаправленно завязаному здравому смыслу, в котором вещи – это вещи, а мысли – «всего лишь» мысли. Декарт действительно указывает на *lumen naturale* как на *только* естественный свет, но мыслимое им естество само не мыслит вне божественного совершенства: картезиано доказательство бытия Бога не является попутно открытым удачным аргументом, но составляет центр всей его конструкции аргументов. Сущность конечной субстанции остается до тех пор непроясненной, пока не будет выяснена сообразность субстанции конечной и находимой в ней самой *ens perfectissimum*, субстанции бесконечной, поскольку только в такой сообразованности и может вообще быть понятно определение сущего как субстанции. В этом смысле картезианское *cogito* оказывается «здоровее» всякой декларируемой «здравости» того самого смысла, который не собственную школьность не выводит из школьности как таковой, схоластики.

Правда, мы ориентируемся на новые образцы: математика – вот что всё разрешит. Является ли математика для Декарта действительно образцовой наукой? С одной стороны, Декарт сам указывает на геометров как на тех, кому должны в ясности изложения следовать философы, с другой, и Декарт и Лейбниц мыслят обсуждаемые ими вопросы как требующие более точного и строгого обсуждения, нежели вопросы, разбираемые в математике. Математическое, как и логическое, если логику мыслить как раздел математики, не может служить образцом для метафизики, поскольку математика описывает не сущее, но лишь возможно сущее: чтобы усмотреть в сущем ту или иную формальную конструкцию, необходимо дополнительное усилие, отыскание того среднего, которое сообразует мыслимое с формально мыслимым. Привычное сегодня прочтение картезианского *ego cogito* как субъективности, исторически состоявшейся благодаря «математизации мира» (в частности, см.: [2, с. 114 и далее]), само еще нуждается в

прояснении, поскольку в том сосредоточении, в котором мы получаем указание на «сущее поскольку оно сущее», нет того, что можно было бы раз и навсегда математизировать. Матезис, действительно, есть то, что узнается умом как всегда известное и знакомое, но отнюдь не как ближайшее и не как всеобщее в своей применимости: как в искусстве недостаточно математически истолкованного сущего для изготовления искусной вещи, так в уме недостаточно узнавания математического, чтобы вынести решение о существовании сущего.

Математика есть образцовая дисциплина, но сама она не высказывается о сущем как таковом. Лейбницевский проект универсального счисления, *characteristica universalis*, хотя и длит череду Великих Незавершенных Проектов, не может рассматриваться как успешное предприятие. Развертываемое сегодня, для многих захватывающее и воодушевляющее цифровое описание мира можно воспринимать как осуществление лейбницевского замысла сведения споров, даже о самых важных предметах, к счету. Цифровое удвоение мира действительно организовано таким образом, что не только оснащает внимание счетом, но и принуждает внимание и логические операции, производимые машинным образом, к взаимобмену. Однако чем больше мы передоверяем нашу память о вещах и обстоятельствах электронным приспособлениям, устройство которых, при обозримых и выполнимых условиях, сводимо к единому набору знаков и правил, тем больше заботы и человеческой, а не машинной, сосредоточенности, требуют сами вещи, тем более хрупкой оказывается реальность яви, Лейбниц называет ее «порядком хорошо обоснованных феноменов». Явь оказывается как пронизываемой для чужеродной телесности, которая несоразмерна с цифровой подложкой повседневности, так и прозрачной для действий, несовместимых с заботой об удержании вещей в их пригодности.

«Дублирование» реальности в цифровом универсуме осуществляется в соответствии с Лейбницевским проектом универсального счисления: все более ветвистой и однородной становится грамматическая структура переименования воспринятого в соответствии с определенными законами, все более обширной и совершенной – в Лейбницевском смысле как открывающем наибольшее количество возможностей – оказывается само цифровое пространство. По сути, цифровые устройства есть не что иное, как распределенная память и, как частный случай – распределенное воображение, то есть дублируется не реальность, «которую мы, быть может, и не в силах воспринимать» [7, с. 112], но форма восприятия, хорошо обоснованная (рассчитанная) реальность. Чем лучше рассчитана эта реальность, тем более отчетливой оказывается та самая черта, без которой невозможно не сомневаться в математических расчетах – внимание, сосредоточенность (*attentio*).

Явь, раскрытая в своей хрупкости и прозрачности, заставляет вновь обращаться к тому, как Лейбниц понимает основу явленного, подлинный, динамический универсум. Лейбниц, вроде бы, проясняет порядок метафоричности монадологии: различие между феноменами реальными и воображаемыми имеет свои критерии: жизненность (в привычном нам переводе Г. Г. Майорова, – яркость, *vividum*), многосторонность (*multi-plex*) и соразмерность (*congruum*). Однако «признаки реальных явлений, даже вместе взятые, не являются демонстративными; пусть даже они имеют максимальную вероятность, или, как обычно говорят, моральную достоверность, они все же не дают метафизической достоверности» [7, с. 112]. Другими словами, аргумент Декарта о том, что Бог не может быть обманщиком, вовсе не доказывает, что совокупность наших восприятий и есть реальность. По сути, Лейбниц здесь воспроизводит то возражение, которое было сделано Гоббсом к декартовым «Размышлениям о первой философии» и которое можно свести к требованию не вмешивать Бога в порядок наших восприятий. Последовательность аргументации у Гоббса такова: когда Декарт утверждает, будто каждый раз, мысля совершенное существо, мы не являемся причиной идеи совершенного существа, причиной же этой идеи может быть только Бог, то Декарт тем самым каждый раз заставляет Бога в нас действовать. Но ведь это и означает путать наш порядок действия с божественным: в замысле Бога каждая индивидуальная монада не есть нечто необходимое. Нас у Бога и вправду много, пучок на пятак, и именно этот счет монадам Лейбниц и выставляет своим «лабиринтом свободы».

И вновь вернемся к статусу сомнения: положение *cogito ergo sum* не может выступать в качестве образца истинного суждения, как замечает Лейбниц, поскольку сама эта истина является истиной факта, но не истиной необходимой. Более того, Лейбниц указывает, что истин, к которым могут быть сведены истины факта, не одна, а две: «я мыслю» и «я мыслю разное». Образцовость сомнения для мышления Декартом самим подвергается спорадической редукции. Сомнение – одна из операций интеллекта, не более того. Интеллект же не только «сомневается», но и «усматривает», «связывает», «доказывает», «делит», «разъединяет», «извлекает» и так далее. Так, в «Беседе с Бурманом» Декарт, признавая противоречие между тем, что сказано в «Размышлениях», и тем, что говорится в «Началах», называет положение «я мыслю, следовательно, я есмь, или существую» выводом из силлогизма и указывает, что большая посылка «Всякий, кто мыслит, существует», не менее верна, чем вывод, «поскольку она и на самом деле предшествует моему заключению и последнее на нее опирается» [3, с. 448]. Декарт лишь оговаривает, что «поскольку я внимателен бываю лишь к тому, что отмечаю в себе на опыте», постольку вывод заставляет нас быть к нему

более внимательным, чем к большей посылке. Впрочем, что есть этот опыт неявного усмотрения посылок и можно ли его вообще называть опытом или, следуя терминологии Декарта, его все же нужно называть мышлением, сам Декарт не проясняет. М. Мамардашвили трактует этот опыт как вспышку, которая совершается во времени и позволяет осуществляться уже всему остальному – знаменитое «тогда, когда». Действительно, Декарт дает повод к такому толкованию, поскольку в «Размышлениях» рассуждает об уме, который то мыслит, то не мыслит как раз-таки «в разные моменты времени». Однако этот пассаж, *во-первых*, прямо противоречит установленному Декартом смыслу дистинкции вещи мыслящей и вещи протяжённой (у этих вещей нет ни одного общего модуса, то есть либо протяжённое сущее имеет временной модус (и это истинно), либо мыслящее сущее имеет временной модус. А это ложно по двум причинам, а) поскольку мышление не есть никоим образом движение (движется опять-таки только тело), время же без движения не меряется, и б) поскольку тогда исчезает разница между временем и «длительностью», *duratio*, и тем самым нарушается терминологический строй для разумения совершенства. *Во-вторых*, собственный смысл этого пассажа состоит отнюдь не в характеристике мыслящей вещи в её обыкновении, но дело у Декарта идёт о том, что ни одно сотворённое сущее, в том числе и всякая мыслящая вещь, не может само себя сохранять как такую именно сущность, каковой оно есть, то есть в его совершенном виде – сохранением сущего занят именно Бог.

Итак, установить *cogito* в качестве образца размышления, с точки зрения Лейбница, невозможно, поскольку высказывания «я мыслю» и «я сомневаюсь» невозможно привести к однозначному тождеству. Поэтому невозможно указать и метафизического основания для отличия феноменов реальных от феноменов воображаемых: заявленный Декартом метод есть не более чем претензия, которая систематически будет осуществлена только в немецком идеализме¹.

Следовательно, вопрос о том, что является основанием метафоры «монадологии» не может быть упущен, его необходимо задать, иначе ни одному из наших высказываний не может быть приписано ни ложного, ни истинного значения, а это сводило бы ряд метафизических истин к порядку исключительно логическому, но при этом бы никак не выяснялось, почему «мы сами скорее существуем, чем не существуем». Речь здесь идет о том самом понятии, *rotius*, которому проф. Ягодинский уделяет столько вдумчивых страниц в своей большой работе о Лейбнице [10]. Это «предпочтение», *rotius*, есть требование основания, *ratio*, порядка, согласно которому предпочтительно есть нечто, а не ничто. В этом порядке, продолжает Лейбниц, мы обнаруживаем себя мыслящими, но образец мышления задается не ясными и отчетливыми восприятиями,

как полагает Декарт, поскольку сам Декарт не дал определения тому, что есть ясные, а что – отчетливые восприятия. Образцовость мышления задается тождественными высказываниями вида $A=A$, поскольку в них субъект совпадает с предикатом, а, следовательно, здесь мы имеем дело с тем, что Лейбниц называет интуитивными восприятиями, то есть такими, в которых в субъекте мы усматриваем весь ряд содержащихся в нем предикатов. Все истины, и разума, и факта, в конечном итоге сводимы к тождественным высказываниям, ведь для Бога весь мир содержится в едином его понятии. Именно возможность иметь интуитивные восприятия позволяет Лейбницу утверждать, что наш ум отличается от божественного «по степени, но не по качеству». Возможность аподиктических суждений Лейбниц тем самым основывает на понятии субстанции, абсолютно необходимого существа, для которого возможность совпадает с его существованием.

Лейбниц, как и Декарт, по видимости, следует Аристотелевскому замыслу науки: отыскание в уме первых начал. Однако само понятие начала, принципа в лейбницевской монадологии подвергается девальвации: Лейбниц обнаруживает принцип тождества (принцип противоречия) и принцип достаточного основания, принцип индивидуации и принцип тождества неразличимых, принцип континуума и принцип свободы, принцип включенного бытия (*in esse*) и принцип предпочтения (*potius*). Каким образом принципов может быть много? Либо они дедуцируются один из другого, но тогда все кроме одного носят названия начал лишь условно, либо порядок установления принципов сам не подчиняется никакому порядку и согласуется лишь с диспозициями размышления. Но тогда деятельность по установлению принципов ничего не будет прояснять в самом мышлении.

Все это множество принципов устанавливается в восприятии, и сама возможность обнаружения начала свидетельствует о бытии самого воспринимающего, монады, деятельность которой по осуществлению наиболее совершенного восприятия Лейбниц называет стремлением, *conatus*. Стремление нуждается в постоянном самоочерчивании, определении. Уразумение всеобщего порядка понимается как совершённое усилие, которое только потому способно к постижению сущего, что всякое сущее есть не что иное, как непрерывно возобновляемое усилие восприятия. Как отмечает К. А. Сергеев, «суть дела не в том, что монада есть душа, а в том прежде всего, что душа есть одна из возможных модификаций монады как таковой. Как схватывающее и постигающее стремление монада есть простирание, которое имеет не пространственный, а экстатический характер» [8, с. 499]. Согласование разнородных принципов возможно как предустановленная гармония, которая предполагается в качестве схождения всех возможных перспектив

восприятия. Сам Лейбниц говорит о концепции предустановленной гармонии как о гипотезе. Эта гипотеза не может быть доказана никаким опытом или экспериментом, она может быть подтверждена лишь согласованием принципов.

Лейбниц не составил систематического сочинения, в котором бы прояснялась взаимозависимость принципов или распределенность их соответственно региональному различению. Однако сама, уже навязчивая, обязательность систематического изложения принципов исходит из того постижения сущности необходимо существующего, которое эксплицировано в монадологии, когда единство бытия постигается как экстатическое единство в последовательности перцепций, или сила: *vis*, *Kraft*, *force*. Человек – не единственное существо, чьей сущностью является трансценденция, последняя есть сущность всякой монады. Но, в отличие от простых субстанций и животных, духи (здесь видимо, тоже нужно представлять некий ряд существ: люди, ангелы etc.; Лейбниц не выражается в отношении этого ряда сколько-нибудь определенно, во всяком случае, в известных нам работах), способны к осознанию самого этого «экстатического простираения», то есть способны постигать мир протяженных сущностей как порядок восприятия, не наделенный метафизической необходимостью.

Итак, *cogito* следует толковать как *регсертио*, а то, на что направлено восприятие, само оказывается феноменом, как и сам порядок направленности – индивидуальная монада. Лейбницево различение феноменального и реального важно и требует еще одного замечания. Производя это различие, Лейбниц всегда говорит о нем как о лишь предполагаемом, предпочитая ссылаться на «платоников и других», чем высказываться самому. Высказываясь о чувственных вещах, мы должны помнить, что нет никаких «внешних» по отношению к монаде вещей, и это знание реализуется в трех дисциплинах, набор которых традиционен: физика, логика, этика.

В физике знание о том, что первая подлинная реальность есть сила, выражается в том, что протяженность определяется как взаимоопределение протягивающегося, то есть тел, взаимодействие которых выражается произведением массы на приращение скорости (то есть на ту самую «живую силу», как называет ее Лейбниц), а не произведением массы на скорость, как полагал Декарт.

В логике – в концепции *inesse*, то есть в принципе включенного бытия: все предикаты субъекта содержатся в нем самом, поэтому все реальные определения реального выражаются аналитическими суждениями. В свою очередь, сам принцип *inesse* зависит от принципа достаточного основания, гласящего, что ничто не может происходить без достаточной причины, другими словами, бытие всегда предшествует возможности, и поэтому

всякая возможность продумывается Лейбницем как саморазвертывание усилия: предпочтения изначального бытия перед ничто, которое хотя и «проще», но всегда оказывается лишь пустой возможностью.

Этика же есть выработка привычки к реальности, поскольку сама есть намеренно возобновляющееся усилие осознания всего присутствующего как совершеннейшего из возможного. Такое совершенство является не психологической верой, но мыслится как непрерывное осуществление того, что уже свершилось: Бог уже избрал к существованию наисовершеннейший из всех возможных миров, каждая же монада реализует его замысел в поиске наилучшего для себя. Возобновление этого усилия двояко. С одной стороны, свобода демонстрируется как возможность выбора наилучшего (хотя бы и только принципиальная, достижимая если не в указании на определенное основание, то в счете вероятностей). То, что выбор наилучшего, несмотря на невозможность предвидеть все следствия того или иного поступка, все же возможен, демонстрируется наилучшим образом в методе счисления бесконечно малых, с помощью которого, например, площадь бесконечных фигур мы можем все-таки выразить в конечном числе (см.: [5, с. 307]).

С другой, знание первых принципов должно подтверждаться искусством их применения, с тем, чтобы «в итоге добиться приятной жизни»². Это искусство, в свою очередь делится на (1) искусство хорошо рассуждать, (2) искусство открытия и (3) искусство применять то, что мы знаем, своевременно. Последний раздел этого «искусства жить достойно» особенно интересен, поскольку здесь Лейбниц предлагает, по сути, набор упражнений, направленный не столько на познание истины, сколько, выражаясь в терминах М. Фуко, заботу о себе. Лейбниц выделяет здесь семь пунктов, которые можно свести к трем: во-первых, искать опасностей, дабы ум привык к самостоятельности, «пусть даже в окружении варваров», во-вторых, приучаться к немедленному отысканию сходств и отличий, дабы ум не был смущен контраргументом или чьим-либо удачным примером и, в третьих, уметь запоминать ряды субъектно-предикатных связей, либо применяя приемы запоминания, либо составив инвентарный список или даже карманный учебник. Вот она, школа – ищи опасностей! Ведь есть ты или нет, продемонстрировать может не столько метафизический анализ, сколько наступившее или упущенное счастье, аристотелева эвдаймония.

Выходит, этика – искомое основание метафоры. Весь корпус «картезианских размышлений» той эпохи, включающий знаменитое титульное сочинение Декарта, возражения ученых современников и ответы, данные на них автором; дополненный дальнейшей проработкой в более поздних трудах самого Декарта, Гоббса, Мальбранша, Локка,

Спинозы, Лейбница, Юма, Вольфа и других, менее известных философов, в ходе которой уточнялись и развертывались принципиальные вопросы нового метода и возможного построения универсальной системы, разумеется, не становится со временем и ни в какое время менее актуальным. Регулярно возобновляемое в истории новоевропейской метафизики возвратное движение — вспять, «к истокам», к его *cogito* и необходимым, но только с трудом устанавливаемым следствиям из этого тезиса, — ставящее своей целью более изначальное, более глубокое и связанное продумывание возникающих при его обсуждении понятий и мыслительных ходов, нельзя ограничивать одним лишь «эпохальным» пунктиром Декарт — Кант — Гуссерль. Дискуссии и сочинения «русских лейбницианцев» начала XX века представляют в этой связи яркий пример такого возвращения к самоосмыслению и самоосознанию, и потому их переиздание преследует вовсе не одни только школьные, научно-популярные или даже сугубо научные цели. Намерение здесь, скорее, состоит в том, чтобы в опоре на вновь обретаемую отечественную академическую традицию расчистить и точнее определить пространство современного специально-метафизического рассуждения. Если, к тому же, русскую «Лейбнициану» удастся дополнить своевременным изданием новых переводов многочисленных еще не переведенных (и даже еще толком не изданных³) работ Лейбница на латинском, французском и немецком языках, пространных и подробных пояснений, составляющих существенную часть его переписки, то вновь разгорающийся сегодня интерес к проблематике и аргументации *cogito* получит крайне желательное подкрепление и предпосылку для более предметного своего осуществления.

Для современного философского исследования было бы весьма полезно не покидать или хотя бы не упускать из виду поле напряженности, возникшее между Декартом и Лейбницем, поскольку очевидно, по меньшей мере, одно: в этом поле постоянно воспроизводился и поныне воспроизводится дискурс, характеризующий само Новое время в наиболее фундаментальной, незыблемой и неустранимой его основе. И если взгляды этих мыслителей, по заключительному мнению Сретенского, нельзя признать «вполне конгруэнтными» [10, с. 47], то это ни в коей мере не означает, что такая оценка и выявленные в ходе ее разработки различия являются окончательными и уже способными удовлетворить исследователя результатами его работы. Мало что добавляет к сути дела и еще одно школьное, не менее расхожее, представление о том, что главные методические коллизии «докритической», догматической метафизики раннего Нового времени были разъяснены и разрешены Кантом, и кантова «революция в способе мышления направлена... против того способа мышления, который был свойствен последекартовскому рационализму,

завершенному великим Лейбницем» [2, с. 130]. Сомнительная самодостаточность, проблематическое самодовление всего докантовского фрагмента новоевропейской философии провоцирует органическую динамику самой эпохи, к которой все еще – несомненно, и даже во все увеличивающейся степени – принадлежит сегодняшний человек.

Примечания

¹ О том, что название книги Декарта *Discours de la methode* воспринималось современниками как указание на общее место, см.: [4, с. 445 и далее].

² Здесь мы имеем в виду редко обсуждаемую в посвященных Лейбницу исследованиях его работу «О мудрости» [6, с. 97].

³ Шесть огромных, иначе не скажешь, томов «des vollen Leibnitzen» («полного Лейбница»), издание которых недавно начато в Ганновере, несомненно дадут новый толчок оживленной переводческой, комментаторской и исследовательской деятельности во всех европейских университетах и академических центрах. Они содержат большое количество вновь разобранных манускриптов, ранее не публиковавшихся писем, набросков и вполне цельных работ, к которым в ученом сообществе до сих пор имели доступ лишь единицы.

1. Беляев В. А. Лейбниц и Спиноза.– СПб.: Наука, 2007.
2. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию.– СПб.: Владимир Даль, 2004.– 400 с.
3. Декарт Р. Беседа с Бурманом // Декарт Р. Соч. в 2-х т.– Т. 2.– М.: Мысль.– С. 447–488.
4. Йейтс Ф. Искусство памяти.– СПб.: Университетская книга, 1997.– 484 с.
5. Лейбниц Г. В. Два отрывка о свободе // Лейбниц Г. В. Соч. в 4-х т.– Т. 1.– М.: Мысль, 1982.– С. 307–317.
6. Лейбниц Г. В. О мудрости // Лейбниц Г. В. Соч. в 4-х т.– М.: Мысль, 1984.– Т. 3.– С. 55–57.
7. Лейбниц Г. В. О способе отличения явлений реальных от воображаемых // Лейбниц Г. В. Соч. в 4-х т.– Т. 3.– М.: Мысль, 1984.– С. 97–100.
8. Сергеев К. А., Коваль О. А. Монадология Лейбница: мир как представление // *Nomina philosophans*. К 60-летию профессора К. А. Сергеева.– СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2002.– С. 480.
9. Сретенский Н. Н. Лейбниц и Декарт.– СПб.: Наука, 2007.
10. Ягодинский И. И. Философия Лейбница. Процесс образования системы.– СПб.: Наука, 2007.

Сергей Секундант

ИСТОКИ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО КРИТИЦИЗМА И. КАНТА

Вопрос об истоках кантовского критицизма возник почти сразу после выхода в свет «Критики чистого разума», которая была воспринята современниками более чем равнодушно. Одни философы не увидели в этой работе никаких новых идей, другие же обнаружили массу противоречий. Причину такого неприятия Кант видел в непонимании истинного смысла его идей и приложил немало сил для того, чтобы разъяснить его. Вполне естественно, что он не мог обойти стороной и вопрос об источниках своей философии. Сформулированная им уже в «Пролегоменах» версия происхождения критической философии, согласно которой трансцендентальный критицизм возник как попытка разрешения «проблемы Юма», становится руководящей как для его ближайших сторонников (Х. Гарве, И. Шульце, М. Герц и др.), так и для его противников. Интерес к вопросу об истоках кантовского критицизма вспыхнул с новой силой вскоре после того, как О. Либманн в 1865 г. выдвинул лозунг «Назад к Канту!». Неокантианцы Г. Коген и П. Наторп были, пожалуй, первыми, кто обратился к этому вопросу. Истоки критики познания, считали они, нужно искать у Платона. Согласно Г. Когену, Платона следует считать основателем критики познания потому, что «он поставил на правильный путь вопрос об отношении чувственности и мышления», а именно, он указал, что «различие чувственности и мышления нужно определять в соответствии с различием того вклада, который они вносят в науку и познание истины, а не в соответствии с их психологическим происхождением в душе человека» [5, s. 13]. К философам, которые внесли существенный вклад в формировании критической традиции, помимо Платона Г. Коген относит также Аристотеля, Р. Декарта, Лейбница, Дж. Локка и Д. Юма. Доминирующей в историко-философской литературе стала все же точка зрения «критического реалиста» А. Рилья, который специфическую черту кантовского критицизма видел в особой постановке вопроса и указывал на совпадение тех задач, которые ставили перед собой Дж. Локк и И. Кант [10]. А. Рилья, кроме того, признает, что это влияние не было непосредственным, и в качестве более близких источников кантовского критицизма называет Д. Юма, а также немцев И. Г. Ламберта и И. Н. Тетенса. О влиянии английской философии на Канта говорят и другие авторы. Б.А. Боймлер, например, выводит смысл и задачи критики из английской традиции вкуса [3, s. 96]. Ссылаясь на «Эстетику» А. Баумгартена, он указывает на то, что Кант заимствует у последнего вполне определенное понятие критики. Критика в этом смысле означает умение

применять правила [3, s. 98]. О влиянии Шефтсбери и особенно Г. Хоума на становление кантовского понятия критики говорит также К. Рётгерс, оговаривая при этом, что это влияние шло через А. Баумгартена. Согласно К. Рётгерсу, понятие критики впервые входит в рассуждения Канта в 1763/64 гг. и его применение указывает на эстетический контекст его происхождения [11, s. 25].

Однако подобный взгляд фактически опроверг сам Кант, который в своих заметках утверждал, что «великий свет» открылся ему лишь в 1769 г. [8, Bd. XVIII, s. 69]. Большинство исследователей творчества Канта признают, что именно этот год стал поворотным пунктом в эволюции философских взглядов Канта. Г. Тонелли, который попытался разобраться в том, что имел в виду Кант, утверждая это, считает, что «кризис отношений между чувственностью и рассудком является первоисточником эпохального преобразования кантовского учения» [15, s. 375]. Однако стремление к разграничению чувственности и мышления характерно было и для раннего Декарта, и особенно для Спинозы и Лейбница, оно было характерно и для Х. Вольфа и для его противников – Х. Крузия и И. Г. Ламберта. Сам Кант в письме к Гарве от 21 сентября 1798 г. по этому поводу пишет: «Не исследование бытия божьего, бессмертия и т. п. было моей отправной точкой, но антиномии чистого разума. “Мир имеет начало – он не имеет начала” и т. д. до четвертой: “человеку присуща свобода – у него нет никакой свободы, а все в нем природная необходимость”. Вот что, прежде всего, пробудило меня от догматического сна и побудило приступить к критике чистого разума как такового, дабы устранить скандал мнимого противоречия разума с самим собой» [2, с. 617]. На решающее значение антиномий в становлении кантовского критицизма указывали Б. Эрдманн, Г. Файхингер, А. Риль, а из современных исследователей творчества Канта – Х. Янсон, Г. Леманн, М. Баум и многие другие. Подтверждение этому мы находим и в многочисленных заметках Канта, посвященных метафизике [8, №№ 3936, 3937, 4000, 4210, 4454]. Да и в «Критике чистого разума» Кант рассматривает антиномии как объективное средство для пробуждения разума от догматического сна [8, Bd. III, s. 282]. Не ставя под сомнение важность учения об антиномиях разума для формирования критического метода Канта, все же можно усомниться в том, что с этой проблемой Кант столкнулся только в 1769 г. Проблему антиномий разума в немецкой философии впервые сформулировал Х. Крузий, с которым Кант было хорошо знаком и влияние которого на Канта в ранний период его творчества было преобладающим. В «Грезах духовидца...» Кант говорит о «скептическом методе», который, очевидно, уже тогда был направлен на обнаружение антиномичности разума. С другой стороны, в докторской диссертации мы встречаем только те

антиномии, которые связаны с понятием о мире. Можно согласиться с Г. Леманном, что благодаря антиномиям, которые И. Кант впоследствии назвал математическими, Кант пришел к выводу о субъективности пространства и времени и что учение об антиномиях непосредственно привело Канта к его трансцендентальной эстетике [9, s. 132]. Однако идея критического метода, которая была представлена в диссертации, радикально отличается от идеи трансцендентального метода, изложенной в «Критике чистого разума». В диссертации Кант пытается дать нормативное обоснование метода метафизики, которое у него сводится к требованию «всячески остерегаться того, чтобы принципы чувственного познания выходили за свои пределы и касались рассудочных (познаний)» [1, т. 2, с. 415]. Вслед за разграничением сфер чувственности и рассудка, он отвергает наличие у человека интеллектуальной интуиции и тем самым делает важный шаг на пути, ведущем от рационалистической метафизики к «Критике чистого разума». Для него наше созерцание всегда пассивно и возможно лишь постольку, поскольку что-нибудь воздействует на нас. Другой шаг на пути к трансцендентальной критике состоит в более последовательном, чем у И. Г. Ламберта, разграничении формы и содержания знания. Согласно Ламберту, рассудок дает форму, а чувственность – содержание познания. Рассудочное познание он считал формальным и, на этом основании, априорным. Кант идет дальше и пытается выявить форму и содержание как в чувственном, так и рассудочном познании. К формам чувственного познания он относит здесь пространство и время. Его учение о пространстве и времени как субъективных условиях чувственного познания – это попытка усовершенствовать метод И. Г. Ламберта. По мнению Канта, И. Г. Ламберт допускал непоследовательность, когда утверждал, что форму знания дает рассудок, а содержание – чувственность и одновременно признавал объективный характер пространства и времени. Согласно Канту, допустить это – значит признать, что форма должна быть дана ощущениям и, следовательно, составлять содержание нашего знания. Но тогда теряет свой критический смысл идея разграничения знаний согласно их источнику (рассудок и чувственность) и их достоинству (необходимое и случайное). Избежать этого, по его мнению, можно лишь признав, что пространство и время не могут быть получены путем отвлечения от чувственных объектов, а, будучи «чистыми созерцаниями», суть формальные принципы мира феноменов, «абсолютно первые, всеобъемлющие и составляющие как бы схемы и условия всего чувственного в человеческом познании» [1, т. 2, с. 398]. Что же касается рассудка, то вместо привычного деления на форму и содержание, которое, казалось бы, следовало ожидать, Кант говорит о двух способах его применения – реальном, когда даются понятия самих вещей и их

отношения, и логическом, когда понятия только подчиняются друг другу. Уже в этой работе он отвергает феноменалистическое понятие опыта, утверждая, что «от явления к опыту нет иного пути, как только через рефлексию согласно логическому применению рассудка» [1, т. 2, с. 398]. С помощью учения о двух способах применения рассудка Кант пытается отграничить чисто рассудочные понятия, с которыми только и должна, по его мнению, иметь дело метафизика, от эмпирических. Он отвергает как учение о врожденности рассудочных понятий, так и эмпиристскую теорию абстракции. Согласно Канту, метафизические понятия следует искать «не в чувствах, а в самой природе чистого рассудка, но не как врожденные понятия, а как отвлеченные от присущих уму законов (обращая внимание на действие его в опыте) и, стало быть, как приобретенные» [1, т. 2, с. 394]. Рассудочные понятия, которые он трактует как чистые формы, характеризующие способ действия нашего ума, у Канта выполняют двоякую функцию: «первая цель – критическая, которая приносит негативную пользу, а именно когда чувственно постигнутое ограждает от ноуменов, и хотя этим нисколько не двигают науку вперед, однако предохраняют ее от заблуждений. Вторая цель – догматическая; благодаря ей общие принципы чистого рассудка, как их излагает онтология или рациональная психология, сводятся к некоторому образцу, доступному только чистому рассудку и составляющему общую меру всех остальных вещей, поскольку они реальности, – это понятие умопостигаемого совершенства [1, т. 2, с. 394]. Функцию парадигмы, согласно Канту, способны выполнять лишь некоторые рассудочные понятия, такие, например, как понятие Бога и нравственного совершенства. Специфику метафизики Кант видит в том, что в ней применение рассудка реально, т. е. «первичные понятия вещей и отношений и сами аксиомы даются изначально самим чистым рассудком и, не будучи чистыми созерцаниями, не свободны от заблуждений» [1, т. 2, с. 414], тогда как в других науках, где первичные понятия и аксиомы даются чувственным созерцанием, применение рассудка является только логическим, и поэтому опасность заблуждений здесь не возникает. Чтобы избежать заблуждений в метафизике, необходимо, считает Кант, разработать учение о методе, которое устанавливало бы правила пользования рассудком. Эти правила, формулирующие законы чистого рассудка, должны, согласно Канту, рассматриваться в качестве критерия истины. Хотя учение о методе выступает у Канта как пропедевтика к метафизике и наделяется критическими функциями, мы в диссертации не встречаем и намека на трансцендентальный метод. Кант здесь не указывает, каким образом следует выявлять истинные законы деятельности рассудка, которые служили бы гарантом того, что наши рассудочные понятия правильно применяются к своим объектам. В письме

к М. Герцу от 21 февраля 1772 г. Кант признается, что он обошел его молчанием. «В диссертации,— пишет он,— я ограничился тем, что выразил природу интеллектуальных представлений лишь негативно, а именно, что они не могут быть видоизменениями души, обусловливаемыми предметом. Но как еще возможно относящееся к предмету представление без воздействия этого предмета,— это я обошел молчанием. Я тогда сказал: чувственные представления воспроизводят вещи так, как они являются, интеллектуальные — так, как они есть. Но посредством чего даются нам вещи, если не через тот способ, каким они на нас воздействуют; и если такие интеллектуальные представления основываются на нашей внутренней деятельности, то откуда происходит соответствие, которое они должны иметь с предметами, не порождениями ведь этой деятельности; и откуда аксиомы чистого разума об этих предметах, откуда проистекает их соответствие с этими предметами, раз это соответствие не может получить никакой помощи со стороны опыта» [2, с. 431]. Кант отвергает два традиционных решения этой проблемы, основывающихся для неприемлемых для него теориях сверхфизического влияния и предустановленной гармонии, но своего позитивного решения этой проблемы он так и не дает. Правда, его утверждение, что божественное созерцание, которое он считает интеллектуальным, выступает в качестве первообраза и принципа объектов, указывает на то, что Кант склонялся больше к точке зрения Лейбница и Х. Вольфа. Это утверждение, а также утверждение о том, что рассудочные представления характеризуют вещи так, как они существуют, многие исследователи справедливо рассматривали как шаг назад по сравнению с его более ранними работами, в частности, с «Грезами духовидца, поясненными грезами метафизики» (1766), которую Г. Файхингер назвал «прелюдией критической точки зрения» [16, s. 59]. Никакого намека на «проблему Юма» ни в диссертации, ни тем более в его ранних произведениях мы не встречаем, хотя с учением Д. Юма Кант познакомился еще в конце 50-х гг. Можно согласиться с К. Розенкранцем, который указывал на то, что в период до 1770 г. Кант «еще не достиг совершенно нового, простого определения всей своей проблематики, подходит к выбору предметов исследования с самых разных сторон и удовлетворяется небольшими улучшениями» [12, s. 123]. Действительно, Кант, как, впрочем, и многие другие немецкие философы, испытывал сильное влияние новых оригинальных идей. Эволюция философских взглядов Канта свидетельствует о том, что Кант был весьма чувствительным к новым веяниям своей эпохи. Если в начале его творческого пути чувствуется сильное влияние А. Баумгартена и Х. Крузия, то после 1764 г. начинает все сильнее сказываться на нем влияние И. Г. Ламберта. Правда, Кант всегда стремился к улучшению существующих точек зрения, а стремление реформировать метафизику

можно считать лейтмотивом всех его «докритических» работ. Однако ни из диссертации, ни тем более из его более ранних работ вывести идею трансцендентального критицизма нельзя. Трудности, с которыми он столкнулся в диссертации, И. Кант считал временными и, как следует из упомянутого письма к М. Герцу, обещал уже через несколько месяцев представить новый, улучшенный вариант своего учения о методе, а именно, в применении к решению этических проблем. Но ни через два месяца, ни через два года он его не представил. Работа по улучшению метода отняла у него практически десять долгих лет и дала совершенно неожиданный результат. Относительно того, чем занимался Кант в последующие годы, завесу приоткрывает И. Г. Гаманн, часто навещавший Канта в конце 70-х гг. В своем письме к И. Г. Гердеру от 17 мая 1779 г. он пишет: «Кант интенсивно работает над своей моралью чистого разума, и книга Тетенса постоянно лежит перед ним» [7, s. 83]. После выхода в свет «Критики чистого разума», которая, как указывалось, была встречена непониманием, И. Кант неоднократно называет И. Н. Тетенса в числе тех, кто смог бы оценить его труд. Но именно И. Н. Тетенса имеет в виду Б. Эрдманн, когда говорит, что некоторые философы не нашли в «Критике чистого разума» никаких новых идей, особенно по сравнению со своими собственными. Что дало И. Н. Тетенсу повод к такого рода высказываниям?

Уже в своей программной работе «О всеобщей спекулятивной философии», вышедшей в 1775 г., Иоганн Николаус Тетенс формулирует основные задачи и принципы реформы философии, которые впоследствии были реализованы в его фундаментальном труде «Философские опыты о природе человека и его развитии». Свою философию Тетенс рассматривает как синтез британской наблюдающей, французской рассудочной философии и «геометрического гения Лейбница и Вольфа». Заслугу «наблюдающей философии» он видит в том, что она выступила против «естественного стремления к отождествлению идей и вещей» и показала, что о предметах вне нашего рассудка мы знаем только благодаря представлениям и что поэтому «всякое исследование свойств внешних объектов есть не что иное, как определенная обработка имеющихся в нас идей, которые к ним относятся» [13, s. 5]. Недостаток Дж. Локка, Д. Юма, шотландской школы «здорового смысла» и других представителей наблюдающей философии И. Н. Тетенс, профессиональный математик, видит в том, что они плохо знали математику и не смогли по достоинству оценить ее значение для прогресса познания. Другую серьезную ошибку «наблюдающей философии», которая в конечном счете и привела ее к скептицизму, он видит в том, что она рассматривала чувства как единственный гарант объективности наших знаний и пыталась все наши знания редуцировать к ним, не замечая, что «грезы так же имеют свой

материал в ощущениях, как и наши самые истинные мысли» [13, s. 50]. Основным же недостатком рационалистической философии и прежде всего Х. Вольфа заключается, по его мнению, в непонимании того, что недостаточно точно определить основные понятия, но нужно также доказать их реальность. Своих предшественников, пыгавшихся построить метафизику столь же очевидную, как геометрия (Х. Крузий, И. Г. Ламберт, ранний И. Кант), он обвиняет в недостаточно критическом подходе к данной проблеме. По его мнению, они не поставили наиболее важный для решения данной проблемы вопрос: «Является ли такая очевидная метафизика, которая относится к философии обыденного рассудка так же, как знание и убеждения к мнению и уговорам, наукой, соответствующей возможностям человека? Действительно ли она лежит в пределах человеческого рассудка?» [13, s. 22]. Тетенс считает, что «необходимо обратиться к «исследованию рассудка, его способов действия и его всеобщих понятий, если хотя бы отыскать тот признак, благодаря которому можно отличить реальные представления, соответствующие объектам, от тех, которые суть только явления и, следовательно, являются односторонними представлениями» [13, s. 36]. Это именно та проблема, над которой безуспешно бился Кант.

У Тетенса мы встречаем также идею такой фундаментальной науки, которая служила бы критической пропедевтикой к метафизике. Согласно Тетенсу, эта фундаментальная наука, которую он называет «трансцендентной философией», «должна рассматриваться преимущественно как часть наблюдающей философии о человеческом рассудке и способах его мышления, его понятиях и способах их возникновения, прежде чем она сможет превратиться во всеобщую рациональную науку о предметах вне рассудка» [13, s. 72]. Дж. Локк и другие представители «наблюдающей философии», которые попытались это сделать, по его мнению, потерпели неудачу потому, что «не расчистили и не укрепили почву для спекулятивной философии надежными понятиями» [13, s. 76]. Вместо дедукции чистых рассудочных понятий из функций рассудка они занялись их редукцией к чувствам и решение вопроса об объективности наших понятий они искали в отношении этих понятий к ощущениям. Именно в редукционизме он видит основной недостаток британской эмпирической философии, который и привел ее в конечном счете к субъективизму и скептицизму. Для традиционного эмпиризма, как и для традиционного рационализма, по мнению Тетенса, характерен один и тот же недостаток: руководствуясь «тягой к системе» оба направления фактически прибегали к «методу гипотез». Предшествующая наблюдающая философия (Дж. Локк, Д. Юм, И. Х. Лоссий), исходя из гипотезы, что чувства являются единственным источником наших знаний, построили не менее спекулятивные системы,

чем их противники. Свой «наблюдающий метод» Тетенс основывает на ньютоновском принципе «*hypotheses non fingo*» и противопоставляет не спекулятивному методу, а «методу гипотез», т. е. как рационалистическому, так и эмпирическому. Вместо того чтобы пытаться редуцировать наши понятия и суждения к ощущениям, как это делал Локк и его последователи, Тетенс предлагает исследовать вопрос, какой вклад каждая из способностей вносит в познание. В качестве главных своих оппонентов он выбирает наиболее радикальных представителей британской «наблюдающей философии» – Д. Юма и шотландскую школу здравого смысла. Основной недостаток теории Юма он видит в том, что она не в состоянии объяснить изменения наших знаний при условии неизменности лежащих в их основе чувственных данных. Революция, совершенная Коперником в астрономии, по его мнению, свидетельствует о том, что связь между мыслью об отношениях и самими представлениями не является настолько необходимой, чтобы на ее месте не могла появиться другая мысль. Хотя теория Коперника, замечает он, строилась вопреки тем «фактам» обыденного сознания, которые закреплялись в сознании в течение многих веков в виде ассоциаций, тем не менее она оказалась истинной. Ассоциации идей в воображении Коперник, по мнению Тетенса, противопоставил «научную рефлексию», которая, подчинив себе эту связь, упразднила выработанную на основании ассоциаций привычку. И это стало возможным, согласно Тетенсу, потому, что основание, на которое опиралась эта рефлексия, оказалось более сильным, чем ассоциация идей в воображении. Отсюда он делает вывод, что необходимость и случайность следует искать в форме, а не в содержании суждения: где мы судим на основе такой ассоциации, там форма суждения является случайной, если же такие временные ассоциации не оказывают влияния на акт мышления, то он уже по своей форме происходит необходимо [14, s. 474]. К субъективно необходимым суждениям он относит и суждения причинности. Исследование субъективной необходимости суждений о причинной связи он начинает с анализа понятия причинности. Характерной чертой метода Тетенса является то, что он всегда стремится исследовать тот смысл, который мы вкладываем в то или иное понятие, и выявить предпосылки, на которых базируется наше понимание. Тетенс, в частности, обвиняет Юма в том, что тот указывает не все признаки понятия причинности и тем самым ограничивается рассмотрением только таких понятий о причинных связях, которые являются лишь условно необходимыми. Он упускает, по мнению Тетенса, из вида один очень важный признак, благодаря которому такого рода суждения становятся безусловно необходимыми, а именно «концептуальная выводимость следствия из его причины» (*Begrifflichkeit der Wirkung aus ihre Ursache*). Тетенс вводит различие между

формальными субъективно-необходимыми суждениями, необходимость которых базируется на законах мышления, и материальными субъективно-необходимыми суждениями, в которых необходимость зависит от связываемых в суждении идей и их свойств. К последним он относит и аксиомы геометрии, но их он также считает безусловно необходимыми. Для решения вопроса об объективной необходимости суждений, который так волновал Канта, он требует пересмотреть традиционную концепцию истины. «Если истина, – утверждает он, – объявляется соответствием наших мыслей с вещами, то это соответствие не может быть ничем иным, кроме как аналогией, в соответствии с которой одна идея должна относиться к другой, как одна вещь к другой» [14, s. 533]. Мышление, согласно Тетенсу, состоит в восприятии отношений идей и только в этих отношениях следует искать заблуждение и истину. Коперник в астрономии, а Галилей и Ньютон в естествознании смогли совершить революцию, по мнению Тетенса, именно потому, что они пересмотрели традиционный взгляд на отношение наших понятий к ощущениям. «В этом отношении наших понятий к ощущениям не может заключаться причина того, почему некоторые понятия соответствуют предметам, а другие являются пустыми образами. Это различие возникает из того способа, каким сила мышления перерабатывает ощущения в представления об объектах» [13, s. 50]. Основную свою задачу Тетенс видит в том, чтобы отыскать закон, в соответствии с которым отношение идей можно рассматривать как отношение вещей друг к другу. Это, по его мнению, поможет опровергнуть субъективизм английских философов, которые из субъективности идей делали вывод о субъективности их отношений. Стремясь обосновать объективный характер подобного рода отношений, он ставит вопрос о том, какой смысл мы вкладываем в выражение «объективный», когда говорим об объективности отношений. Если отношения не зависят от природы впечатлений и являются такими, которые любое другое мыслящее существо должно воспринимать таким же в своих впечатлениях, то такие отношения, считает он, являются абсолютно необходимыми [14, s. 538]. Отношения, полученные на основании сравнения, являются, согласно Тетенсу, только субъективно необходимыми, но что касается отношений, выражающих сосуществование и причинную связь, то это не так. Эти отношения, считает он, нельзя объяснить путем абстракции. Они имеют иной источник, чем опыт, а именно, их основание следует искать в неизменных законах рассудка. В связи с этим он ставит вопрос: «Являются ли необходимые законы мышления нашего рассудка только субъективными законами нашей способности мышления или они являются законами всякой способности мышления вообще, а также, являются ли всеобщие истины разума только истинами для нас или всеобщими положениями

для всякого разума?» [14, s. 540]. Невозможно, подчеркивает он, представить себе существо, которое признавало бы возможным существование четырехугольного круга, т. е. отвергало бы закон противоречия. Следовательно, заключает он, этот закон является объективным принципом для всякого сознания. Если мы заменим понятия «объективный» и «субъективный» на «неизменчиво субъективный» и «изменчиво субъективный», то тогда, считает он, у нас отпадет необходимость ссылаться на другие существа. Речь при этом идет не о «постоянной видимости», а об объективной истине, не зависящей ни от человеческого рассудка, ни от божественного разума [14, s. 520]. «Объективное», понимаемое как «неизменчиво субъективное», согласно Тетенсу, нигде не распространяется далее, чем на отношения между впечатлениями [14, s. 561]. Таким образом, попытка Тетенса обосновать объективность фундаментальных законов мышления и рассудочных понятий на основании критических принципов приводит его фактически к идее трансцендентального субъекта. Тетенс смог не только во многом преодолеть характерный для прежней наблюдающей философии психологизм, но и показать несостоятельность его основных предпосылок. Убеждение, что человек является «эгоистом», что все вещи сначала являются для него содержанием его сознания и он только позднее заключает о существовании внешних объектов, согласно Тетенсу, является ложным: осознание того, что все вещи – «во мне», предполагает понятие «Я», субъекта и субъективного существования, но понятие Я, считает он, возникает не до, а одновременно с понятием объективного существования. Мы не можем осознавать наше «Я», не осознавая одновременно предмет. Согласно Тетенсу, «Я» – это не «пучок впечатлений», как полагал Д. Юм, а тождественное себе и сопровождающее все восприятия их основание. Для нашего восприятия внешнего мира, утверждает он, характерны три момента: мы воспринимаем реальную вещь, во-первых, как то, что относится к данному содержанию ощущения так, как субъект относится к предикату, или субстанция – к акциденции; во-вторых, как саму по себе существующую вещь, которая противостоит содержанию ощущения как представлению о ней, и, в-третьих, мы видим в наших вещах причину наших ощущений. Наше представление о внешнем мире конституирует, таким образом, три пары понятий: субстанция – акциденция, вещь – представление и причина – следствие. В противоположность Х. Вольфу И. Н. Тетенс не сводит все отношения к логическим, а все принципы – к принципу тождества или противоречия. Суждения естествознания для него не есть аналитические суждения, но они и не получены путем индукции из опыта. Связь, лежащая в основании суждений естествознания, считает он, иная, чем та, которая лежит в основании суждений логики. Тетенс выделяет три вида отношений и, соответственно,

три способа мышления или суждения: 1) отношения сравнения в узком смысле (тождество, различие, сходство); 2) отношения сосуществования (пространственные отношения, отношение части и целого, субъекта и предиката; 3) отношения зависимости (основание-следствие, причина-действие). Хотя основания общезначимости наших суждений лежат в субъекте, но это не то, считает Тетенс, что в сознании является изменчивым, а неизменные, присущие всякому сознанию способы действия. Они объективны и служат гарантом объективности наших суждений. Спекулятивная философия как наука об объективной реальности возможна, по мнению И. Н. Тетенса, лишь постольку, поскольку она опирается на фундаментальные понятия об отношениях. Вышеизложенного, как нам кажется, достаточно для того, чтобы сделать вывод: основные проблемы, понятия и принципы трансцендентального критицизма, особенно те, которые касаются трансцендентальной аналитики, были первоначально сформулированы И. Н. Тетенсом. Он же дал первое нормативное обоснование идеи трансцендентального метода. Правда, подобная «феноменологическая» дедукция рассудочных понятий, которую И. Н. Тетенс задумал как альтернативу эмпирической редукции их к ощущениям, не удовлетворила И. Канта. В одной из заметок он подчеркивает принципиальное отличие своего метода от метода И. Н. Тетенса: «Тетенс исследует понятия чистого рассудка субъективно (человеческая природа), я – объективно. Его анализ – эмпирический, мой – трансцендентальный» [6, Refl. №230]. В другой заметке он пишет: «Я занимаюсь не эволюцией понятий, как Тетенс, (все действия, посредством которых создаются понятия) не анализом, как Ламберт, а только их объективной значимостью» [6, Refl. №231]. Из этих заметок видно, что основные улучшения коснулись главным образом метода и, в частности, трансцендентальной дедукции рассудочных понятий. Это не означает, что «Критику чистого разума» следует выводить из работ И. Н. Тетенса, но нельзя и отрицать значение работ Тетенса для становления трансцендентального критицизма. Не следует также видеть в нем только предшественника И. Канта. И. Н. Тетенс – ученый огромной эрудиции и чрезвычайно проницательного ума, в своих работах он осуществил настолько оригинальный и глубокий синтез эмпирической и рационалистической традиций, какого не смог осуществить ни один из современных ему философов. Его влияние не ограничивалось Кантом, своим корифеем признавали представители антропологического (Э. Платнер) и психологического направлений (Я. Ф. Фриз) в немецкой философии. По-видимому, через Я. Ф. Фриза его влияние распространилось и на Ф. Brentano. На наш взгляд, Э. Кассирер не преувеличивал, когда утверждал, что у И. Н. Тетенса мы впервые сталкиваемся с идеей трансцендентально-феноменологического метода [4].

1. Кант И. Сочинение в 6-ти томах.– М.: Мысль, 1962–1966.
2. Кант И. Трактаты и письма.– М.: Наука, 1980.
3. Baumeier V.A. Kants Kritik der Urteilskraft und ihre Geschichte und Systematik. Bd.1. Halle, 1923.
4. Cassirer E. Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. 2. Bd. Berlin, 1907.
5. Cohen H. Kants Theorie der Erfahrung. 2. Aufl. Berlin, 1885 (1. Aufl. 1871).
6. Erdmann B. (hrsg.) Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie. Aus Kants handschriftlichen Aufzeichnungen. 2.Bd. Leipzig, 1884.
7. Hamann J.G. Hamanns Schriften. Hrsg. von Fr. Roth. 6. Bd. Berlin, 1824.
8. Kant I. Kants Gesammelte Schriften, hrsg. von d. Königlich Preuß. Akad. der Wissenschaften. Berlin, 1900ff.
9. Lehmann G. Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants. Berlin, 1969.
10. Riehl A. Der philosophische Kritizismus Geschichte und System. 1.Bd. Leipzig, 1876.
11. Rötgers K. Kritik und Praxis. Zur Geschichte der Kritiksbegriff von Kant bis Marx. B.-N.Y.; 1975.
12. Rosenkranz K. Geschichte der Kantischen Philosophie. Leipzig, 1840.
13. Tetens J. N. Über die allgemeine spekulativische Philosophie. Bützow u. Wismar, 1775.
14. Tetens J. N. Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung. 1.Bd. Leipzig, 1777.
15. Tonelli G. Die Umwälzung von 1769 bei Kant, in: Kantstudien, Bd. 54 (1963).
16. Vaihinger H. Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. 1.Bd. Stuttgart, 1881.

Олег Погорелов, Мирослава Карпенко
**П. А. ФЛОРЕНСКИЙ И ГЕТЕ:
МИФОСИМВОЛ ИЛИ ПРОТОФЕНОМЕН?**

Согласно одному из определений гения, гений – это великая идея, возникшая в молодые годы и осуществленная в зрелом возрасте. Личность П. А. Флоренского полностью соответствует этому определению. Свое самое раннее восприятие мира он определяет как интуицию, которая, по его словам, «была и есть то таинственное **высвечивание** действительности иными мирами – просвечивание сквозь действительность иных миров, которое дается осязать, видеть, нюхать, вкушать, настолько оно определенное» [7, с. 796]. Действительность, просвечиваемая иными мирами, представлялась юному П. А. Флоренскому как неведомая, и у него возникло убеждение, что именно оно, неведомое, составляет жизнь мира. Неизвестность мира захватывает сознание П. А. Флоренского, и он принимает твердое решение «...познать мир именно как **неведомый**, не нарушая его тайны...» [7, с. 796]. К решению этой задачи П. А. Флоренский непосредственно приступил после выхода в свет своей работы «Столп и утверждение истины».

Первичная интуиция, осенившая П. А. Флоренского в юные годы, выкристаллизовалась, в конечном счёте, в идею духовной реальности как *двухединства* феномена и ноумена. Её концептуальную разработку мы находим в работах, представляющих собой большие фрагменты незаконченного религиозно-философского учения, которое сам П. А. Флоренский назвал «конкретной метафизикой».

Вокруг «конкретной метафизики» давно ведутся дискуссии. Они касаются разных аспектов незавершенного учения. Однако внести окончательную ясность в решение этих проблем можно будет только тогда, когда будет получен ответ на вопрос о понятийном выражении метода познания П. А. Флоренским. Если будет найден метод, который использовал П. А. Флоренский, создавая «конкретную метафизику», то это позволит реконструировать его концепцию духовной реальности, а, следовательно, и решить те проблемы, которые уже давно стали предметом широкой дискуссии.

В настоящее время существует два подхода к определению метода П. А. Флоренского. Один подход основывается на понятии символа. Сторонники этого подхода считают П. А. Флоренского представителем символизма. Второй подход основывается на гетевском понятии протофеномена и, соответственно этому, его сторонники характеризуют философию П. А. Флоренского как гетеанизм. Таким образом, дискуссия по вопросу о методе П. А. Флоренского, нацеленная на установление

основной познавательной категории, определяющей этот метод, привела к дилемме «символ или протофеномен». Эту дилемму четко сформулировала Н. К. Бонецкая. Она отмечает, что П. А. Флоренский, используя символ в качестве познавательной категории, вместе с тем, считает основным для себя познавательным средством гетевский протофеномен. Поэтому она ставит вопрос о том, одно ли и то же – символ и протофеномен? Если они выражают разные методологические установки, тогда, как пишет Н. К. Бонецкая, «что же такое «конкретная метафизика» – символизм или гетеанизм?» [1, с. 180]. В другой работе она дает свое решение этой дилеммы, утверждая, что философия П. А. Флоренского является русским гетеанством [2].

То, что символ и протофеномен не есть одно и то же, – это очевидно. В религиозном сознании, а П. А. Флоренский религиозный мыслитель, символ соотносит с трансцендентным сверхъестественным и связан с его мистическим созерцанием. Гете, в отличие от русского мыслителя, не был мистиком, отрицал существование трансцендентного, и поэтому его протофеномен – это первообраз природы как материальной реальности. Если определять метод П. А. Флоренского, исходя из того, что он сам считает для себя главной познавательной категорией, а он называет и символ и протофеномен, а свою позицию и символизмом и гетеанством, то будут правы, и, равно, неправы и те и другие. Это значит, что дилемма «символ или протофеномен» является тупиком, в который попадает исследователь метода П. А. Флоренского, если он исходит из символа или протофеномена.

Несостоятельность рассмотренных подходов к определению метода П. А. Флоренского заключается в том, что те, кто их разрабатывал или разрабатывает, исходят, как было сказано, из того, что сам П. А. Флоренский считает для себя главной познавательной категорией. Существует другой путь решения этой проблемы. Выйти из тупика дилеммы «символ или протофеномен» возможно, отталкиваясь от особенности самого предмета исследования П. А. Флоренского – конкретной духовной реальности. Только таким способом можно установить основную познавательную категорию, которая определяет метод, адекватный предмету «конкретной метафизики». П. А. Флоренский определяет духовную реальность как *двуединство* феномена и ноумена. Благодаря этому *двуединству*, духовная реальность является конкретной. Поэтому в «конкретной метафизике» речь идет о конкретной духовной реальности. Для того чтобы всесторонне раскрыть то, в чем состоит конкретность духовной реальности, необходимо эксплицировать содержание понятий феномена и ноумена в контексте их *двуединства*. *Двуединство* феномена и ноумена как двух составляющих духовной реальности не означает их онтологическую равнозначность. Между ними

существует, по словам П. А. Флоренского «отношение высвечивающего и просвечиваемого» [7, с. 792]. Это указывает на то, что ноумен имеет более высокий онтологический статус, чем феномен. Поэтому первым должно быть эксплицировано понятие ноумена.

Ноуменальная составляющая конкретной духовной реальности – это трансцендентное духовное. Трансцендентное духовное доступно только для мистического созерцания, которое продуцирует религиозный символ. Своеобразие религиозного символа, как познавательного средства состоит в том, что он соотносит с трансцендентным, не раскрывая его. Поэтому тайна является онтологической характеристикой трансцендентного духовного. Из *двуединства* феномена и ноумена следует, что трансцендентная составляющая конкретной духовной реальности, в отличие от традиционного представления о трансцендентном, не является всецело трансцендентной. Для П. А. Флоренского это имеет принципиальное значение в том смысле, что *невсецело* трансцендентное включает в себе интенцию своего воплощения, или выявления в вещественном. *Он пишет: «Я хотел видеть душу, но я хотел видеть ее воплощенной»* [7, с. 793]. Это П. А. Флоренский называет потребностью в конкретном, потребностью созерцать духовное в его предельной определенности, т. е. как явленное в форме материальной вещи. П. А. Флоренский подчеркивает, что покровами вещества духовные сущности не сокрываются, а раскрываются, потому что «без этих покровов духовные сущности были бы незримы, не по слабости человеческого знания, а потому, что нечего там зреть...» [7, с. 793]. Таким образом, ноуменальное (трансцендентное) не существует само по себе, а существует только через явленность в вещественном (в феномене), «оставаясь при этом ино-мирным, ино-природным».

Из сказанного видно, что феномен есть проявленность ноумена и выражается это в том, что ноумен являет себя как имманентный, внутренне присущий материальной вещи, т. е. как имманентное духовное. Это означает, что феноменальная составляющая конкретной духовной реальности – это имманентное духовное. Последнее ничего иного не означает, как сверхъестественное, выраженное в естественном, т. е. в физическом облике.

Имманентное духовное, т. е. сверхъестественное, имманентное материальной вещи и потому зримое в физическом облике, является объектом дорелигиозного, мифологического верования. На протяжении десятков тысяч лет доминирующей познавательной способностью человека было мифологизирующее воображение, продуцирующее образы сверхъестественного в естественном облике – мифообразы. Это было всецело имманентное духовное. Этим мифологические верования (политеизм) радикально отличаются от религии (монотеизм),

возникновение которой связано с отделением от естественного и, соответственно с этим, с верой в сверхъестественное духовное существо, не имеющее физического облика и, как всецело трансцендентное, открывающее себя человеку посредством слова. Бог религии как всецело трансцендентное доступен только мистическому созерцанию, которое продуцирует религиозный символ. Как уже говорилось, религиозный символ соотносит с Богом как с трансцендентным существом, не раскрывая его. Таким образом, религиозному сознанию в целом присущи два познавательных средства – мифообраз и символ.

У П. А. Флоренского феномен выражает имманентное духовное, которое не является всецело имманентным по той же причине, по которой ноумен не является всецело трансцендентной реальностью. Вследствие этого у П. А. Флоренского переход от трансцендентного к имманентному не только возможен, но и необходим, из чего и проистекает их *двуединство*.

Итак, религиозному сознанию в целом свойственны два исторически сформированных средства познания – мифообраз и символ. Поэтому у нас нет другого способа определения основной познавательной категории П. А. Флоренского, кроме как адаптации мифообраза и символа к понятию конкретной духовной реальности как *двуединства* трансцендентного и имманентного духовного. Символ, в соответствии со своей познавательной функцией, соотносит с трансцендентной (ноуменальной) составляющей конкретной духовной реальности. Можно сказать, что сам символ как познавательное средство обусловлен наличием трансцендентной реальности и поэтому он генетически связан с ней и в принципе не может соотноситься с имманентным духовным. Мифообраз соотносит с имманентной (феноменальной) составляющей конкретной духовной реальности. Феномен не есть мифообраз в его классической данности. Но феномен подобен мифу в том смысле, что в нем трансцендентное духовное проявляет себя как имманентное вещи, как неотделимое от ее материальной формы. В этом состоит конкретность духовной реальности, возможность обнаружения ноумена в феномене. П. А. Флоренский говорит, что ему дорого явление как «дву-единое, духовно-вещественное». Он пишет: «Вглядись в явление – и увидишь, что оно есть шелуха другого, глубже его лежащего и то, глубже лежащее, – есть “ноумен” в отношении первого как “феномена”» [7, с. 793]. Из сказанного выше следует, что *двуединство* трансцендентного и имманентного духовного, взятое под углом зрения познавательных средств, свойственных религиозному сознанию, есть *двуединство* символа и мифообраза, т. е. мифосимвол. Таким образом, мифосимвол является основной познавательной категорией, определяющей методологию познания конкретной духовной реальности. Мифосимвол

адекватен не только структуре конкретной духовной реальности, но и структуре того типа мистического созерцания ноумена в феномене, который П. А. Флоренский называет «круглым мышлением».

В свете этого, то, что П. А. Флоренский называет символом, например, отношение между феноменом и ноуменом, воплощение ноумена в явлении, при сохранении им своей «ино-мирности», явление как «духовно-вещественное» и т. д., в действительности не есть символ, потому что последний наделяется познавательной функцией, которая свойственна не символу, а мифосимволу.

Мы показали, что один из элементов дилеммы «символ или протофеномен», а именно, символ не является познавательным средством, адекватным конкретной духовной реальности, что касается протофеномена, то это не так очевидно, потому что его познавательная функция, на первый взгляд, не отличается от познавательной функции мифосимвола. Кажущаяся идентичность гносеологических функций мифосимвола и протофеномена как бы подтверждает позицию тех, кто считает протофеномен познавательным средством, адекватным предмету «конкретной метафизики». Но отмеченное сходство между мифосимволом и протофеноменом будет оставаться внешним, чисто формальным до тех пор, пока не будет ответа на вопрос о том, совпадает ли предмет исследования П. А. Флоренского с предметом познания Гете. Для этого надо установить, какое содержание вкладывают Гете и П. А. Флоренский в понятие первоявления (протофеномена).

У Гете понятие протофеномена связано с разработкой метода познания природы, который отличается, как от метода современной науки, так и от умозрительного подхода, свойственного философии. Гете считает, что общим для человеческого познания является то, что оно всегда исходит из чувственно данных вещей, которые он называет феноменами. Особенность научного метода, по его мнению, состоит в том, что явления расчленяются на элементы и, исходя из них, стремятся познать природу; наука в своих обобщениях не выходит за пределы чувственно-воспринимаемого. Философия, считает Гете, делая широкие умозрительные обобщения, поднимается над явлениями. Она умозрительным путем приходит к высшему единству, в котором исчезают явления. Это высшее единство Гете называет идеей.

Он отвергает эти способы познания природы как несовместимые с его представлением о ней как о живой целостности. С точки зрения Гете, природа сама по себе есть высшее единство, а именно единство всех форм жизни (феноменов). Он помещает идею в явление и называет явление, в котором явлена идея, образом. В связи с этим, Гете подчеркивает, что при исследовании природы он исходит не из элементов, что свойственно научному познанию, и не из отвлеченной идеи, что характерно для

умозрительной философии, а из явления как образа. Созерцание явления как образа, в отличие от его перцептивного восприятия, является продуктивным, потому что представляет собой созерцание идеи в явлении (феномене). Идея как таковая есть единство и, в то же время, как объединяющее начало, она есть общее.

У Гете отсутствует противоположность единичного и общего. Он встраивает общее в единичное, которое, благодаря этому, представляет собой целое. Общее, встроенное в единичное, – это «идея», «закон», «смысл», «абсолютное» – термины, обозначающие протофеномен. Смысл положения о том, что общее не существует отдельно от единичного, заключается в признании в качестве действительно существующего явления как явленной в чувственном облике идеи. В связи с этим, Гете утверждает, что явление, в котором посредством созерцания не может быть обнаружена идея, есть иллюзия, а не действительность. Идея не приходит в явление откуда-то извне, она всегда воплощена в чувственно-воспринимаемом явлении, не существует независимо от своего чувственного воплощения. Гете пишет: «Я верую в Бога, это прекрасное и достойное почтения слово; но подлинное блаженство на Земле – зреть Бога там, где и как Он *открывается*» [5, с. 201]. Это созвучно словам П. А. Флоренского: «Я хотел видеть **душу**, но я хотел ее **видеть** воплощенной». Как у Гете доступ к «идее», так и у П. А. Флоренского доступ к «ноумену» дает чувственное созерцание феномена.

Понятие первоявления, или протофеномена проистекает из мировоззренческой установки Гете, согласно которой, природа есть высшее единство и все, что ни есть, бесчисленное множество явлений, проникнуто этим единством, выражает его в особенной, единичной форме. Это единство (идея), зримо присутствующее в каждом отдельном явлении, есть протофеномен. Протофеномен, будучи сам по себе общим, не существует, как уже говорилось, отдельно от явления. Он, в своей ипостаси общего, относится к явлению как его первоявление, первообраз, и в этом качестве, характеризуется как типичное для данного явления (феномена). Протофеномен – это явление, но только чистое явление, т. е. незамутненное, в отличие от феномена, разного рода внешними привнесениями.

О характере отношения между явлением и протофеноменом Гете мог бы вслед за П. А. Флоренским сказать, что явление есть шелуха другого, глубже его лежащего, но в отличие от русского мыслителя, это глубже лежащее, он называет протофеноменом, а не ноуменом. За этим, как могло бы показаться, чисто терминологическим различием скрываются две противоположные картины мира. У П. А. Флоренского ноумен и феномен отличаются друг от друга по своему онтологическому статусу (трансцендентное и имманентное духовное), что сопряжено также с их

отличием друг от друга, как сверхчувственного («ино-природного») и чувственно созерцаемого, т. е. относящегося к естественному, материальному. Иначе говоря, отличие ноумена и феномена друг от друга по онтологическому статусу предполагает также их субстанциальное отличие друг от друга. Что касается протофеномена и феномена, то между ними отсутствует отличие по онтологическому статусу, а вместе с этим, и отличие между ними, как сверхчувственным и чувственным. Протофеномен и феномен входят в состав природы как материальной реальности и, следовательно, представляют собой два вида материальных образования. Отсутствие отличия между протофеноменом и феноменом по онтологическому статусу означает также отсутствие субстанциального отличия между ними. Протофеномен отличается от феноменов только качеством своего материального субстрата. В отличие от феноменов, имеющих структуру физического тела, протофеномен обладает чистой структурой, что означает не свойственную ей трансцендентность и сверхчувственность, а только отсутствие каких-либо привходящих наслоений, смешивания с чем-то и т. п. В этом смысле, чистота структуры протофеномена, поскольку он является материальным по своему субстрату, выражает его «тонкоматериальность».

П. А. Флоренский признавался, что с детства произведения Гете были его умственной пищей и, хотя он мало что в них понимал, но определенно чувствовал, что в произведениях Гете есть то самое, что ему «сродно». Но, как видно из следующего высказывания П. А. Флоренского, «сродное» не означает «одинаковое»: «...то, к чему я стремился, – было гетевским первоявлением, но, вероятно, в еще более онтологической плотности, по Платону» [7, с. 797]. Слова «в еще более онтологической плотности, по Платону», уточняющие, какое содержание в понятие первоявления вкладывает сам П. А. Флоренский, выражают иное понимание протофеномена, по сравнению с гетевским. Онтологическое уплотнение гетевского первоявления, по Платону, означает понимание протофеномена по аналогии с идеей Платона как перво-образа вещи, т. е. понимание первоявления как сверхчувственного и, следовательно, как «ино-природного». Соответственно, у П. А. Флоренского отношение между ноуменом и феноменом выражает структуру конкретной духовной реальности. В нее он включил также природу (ее феноменальное составляющее) как просвечиваемую «ино-природным» – трансцендентным духовным. У Гете отношение между протофеноменом и феноменом выражает структуру природы, потому что протофеномен есть внутриприродное первоявление. Как у П. А. Флоренского, так и у Гете, стороны этого отношения образуют *двуединство*. У Гете – *двуединство* протофеномена и феномена. Естественно, возникает вопрос, не выводит ли *двуединство* протофеномена и ноумена, подобно *двуединству* ноумена

и феномена, на *двуединство* символа и мифообраза, т. е. на мифосимвол.

Нет необходимости в глубоком анализе, чтобы показать, что *двуединство* протофеномена и феномена не допускает его гносеологической интерпретации с помощью познавательных средств, свойственных религиозному сознанию. Протофеномен не является трансцендентной реальностью и поэтому символ, познавательная функция которого состоит в соотносительности с трансцендентным как тайной, не коррелируется с протофеноменом. Феномен, как проявленность протофеномена в материальной оболочке, исключает мифообраз как адекватное ему познавательное средство: познавательная функция мифа состоит в выражении сверхъестественного в естественной форме. *Двуединство* протофеномена и феномена вообще не включает в себе проблему определения адекватного ему познавательного средства, вследствие того, что между протофеноменом и феноменом отсутствует онтологическое различие.

Что касается понятия протофеномена, то оно не является познавательной категорией, определяющей метод познания, а выражает мировоззренческую установку, задает определенную картину материального мира. Протофеномен сам является предметом познания и требует адекватного себе метода познания. Если у П. А. Флоренского обнаружение номена в феномене осуществляется посредством мистического созерцания, структуру которого выражает мифосимвол, то созерцание протофеномена в феномене предполагает, как считает Гете, участие всех познавательных способностей человека: чувственности и разума, воображения и рассудка. По его мнению, единство всех этих сущностных проявлений человека коррелирует с единством мирового бытия, что означает нахождение человека в гармоничном отношении со всеми частями мира и включение всего человека в его познание. По Гете, человек, не отдающий предпочтения какой-либо одной из своих способностей, есть целостный человек, целостно постигающий природу. Такое целостное включение человека в познание материального мира Гете характеризует как опытное познание протофеномена. Он пишет: «*Чистый феномен* выступает ... как результат всех данных опыта и экспериментов... Чтобы его представить, человеческий ум определяет все эмпирически колеблющееся, исключает случайное, отделяет нечистое, развевывает спутанное, даже открывает неизвестное...» [4, с. 530]. Протофеномен – это опытно данная идея, факт, «предметная истина» [6].

Конечно, надо иметь в виду, что речь идет о гетевской концепции созерцательного познания природы, которое допускает опыт и эксперимент, но такой, который полностью исключает грубое, физическое вторжение в природу, разрушающее ее целостность. Гете исходит из своего убеждения, что человек сам по себе есть физический аппарат, самый

совершенный из всех возможных, естественный инструмент познания природы. Поэтому для решения познавательных задач, считает он, человек не нуждается в искусственных инструментах науки, которая расчленяет на элементы то, истинное познание чего не допускает такого разъединения. Свой созерцательный метод познания природы Гете считает научным, несмотря на то, что он рассматривает его как альтернативный методу познания современной науки. Такую же характеристику его метода дает Гегель. В своем письме к Гете он пишет: «Выискивать своим чутьем этот прафеномен, освобождать его от всяческих прочих, случайных для него самого сопутствующих моментов, постигать его, как говорим мы, абстрактно – это я считаю делом великого духовного чувства природы, равно как метод такой вообще считаю поистине научным для познания в этой области» [3, с. 389]. Итак, понятие прафеномена не является познавательной категорией, оно обозначает материальное по своей природе первоявление и, соответственно, познается естественным, т. е. опытным путем, не выходящим за рамки созерцательного отношения к природе.

У Гете, замкнувшего все сущее на природу, так много ключевых понятий, аналогичных понятиям «конкретной метафизики» П. А. Флоренского, что кажется, если бы Гете спроецировал свои понятия на трансцендентное, то результатом этого было бы нечто аналогичное «конкретной метафизике». Поэтому не случайно П. А. Флоренский говорит о «сродности» своего мироощущения с мировосприятием Гете. Но эта «сродность» напоминает единство ликов двуликого Януса. Эти два, во многом идентичные мировоззрения, отворачивает друг от друга поправка П. А. Флоренским понятия первоявления Гете – «в еще более онтологической плотности, по Платону».

1. Бонецкая Н. К. Форум флоренсковедов // Вопросы философии.– 2001.– № 7.– С. 177–185.
2. Бонецкая Н. К. П. Флоренский: русское гетеанство // Вопросы философии.– 2003.– № 3.– С. 97–116.
3. Гегель. Работы разных лет: В 2-х т. / Сост., общая ред. и вступит. Статья А. В. Гулыги.– М.: Мысль, 1970.– Т. 1.– 668 с.
4. Гёте И. В. Избранные сочинения по естествознанию. Перевод, [послел.] и коммент. И. И. Канаева, ред. акад. Е. Н. Павловского.– М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1975.– 553 с.
5. Зиммель Г. Избранное. Т. 1. Философия культуры.– М.: Юрист, 1996.– 671 с.
6. Свасьян К. А. Философское мировоззрение Гёте.– Ереван: Изд-во АН АрмССР, 1983.– 183 с.
7. Флоренский П. А. Имена: Сочинения.– М.: ЭКСМО–Пресс; Харьков: Фолио, 1998.– 912 с.

Христина Саковська

СЕНТИМЕНТАЛІЗМ ЯК РИСА РОМАНТИЧНОГО СВІТОГЛЯДУ І ЙОГО ФІЛОСОФСЬКЕ ПІДРУНТЯ

Романтизм як епоха в європейській культурі з його особливим світоглядом, ознаменований насамперед тотожністю суб'єкта і об'єкта, привертає увагу лише в останнє десятиліття. В Україні вже є низка досліджень літераторів (Т. Комаринець, Т. Бовсунівська [2]), істориків духовної культури та філософів (І. Огородник, М. Русин, М. Скринник, М. Паласюк, Ю. Грибкова та ін.), які досліджували особливості романтичного світогляду, його ідеологію, зв'язки з німецьким романтизмом тощо. Сентименталізм як риса романтичного світогляду ще не був предметом спеціального дослідження, хоча саме цей феномен допомагає глибше зрозуміти сутність романтичного світосприйняття, а також специфіку творчості митців-романтиків.

Романтизм досить довго розглядався в літературі як художній стиль, чи сума художніх прийомів. Його діячів намагалися розпізнавати за схильністю до фантастичних сюжетів та заплутаних інтриг, де складні драматичні конфлікти вирішуються випадково, через фатальні зустрічі чи розпізнані таємниці, а також до романтичних героїв – благородних розбійників, бандитів, загадкових особистостей, страшних калік чи виродків тощо. Проте цей складний художньо-мистецький напрямок сформувався у кінці XVIII–першій третині XIX ст. як певний цілісний світогляд цілого покоління, що виросло на ідеалах Великої французької революції. Це покоління виробило свою філософію, тобто намагалося по-своєму осмислити світ і себе в цьому світі. У цих своїх прагненнях романтики виходили з сентименталізму, ідеї якого визрівали у просвітницькому середовищі й означали пильну увагу до почуттів та переживань людини. Започаткований Жан-Жаком Руссо як новий літературний напрямок епохи Просвітництва, сентименталізм з його увагою до духовного світу людини переріс у романтизм в одну з його основних ідей чи течій.

Сентименталізм романтиків споріднений з яскраво вираженим суб'єктивним осмисленням явищ реального світу, прагненням побачити в ньому щось піднесене, ідеальне. До пошуків ідеалу спонукала навколишня дійсність, яка, всупереч сподіванням, була далека від торжества рівності й свободи. Виходячи із суб'єктивних оцінок історичної долі людства, романтики вводять у таку оцінку нормативний момент, який базувався на їх власному, чисто особистому уявленні про ідеали та норми суспільного життя. Часто таке уявлення засноване не на реальних інтересах, а на абстрактній ідеї. Перевага суб'єктивного начала в осмисленні явищ і процесів дійсності неминуче призводить у романтизмі до розриву між

ідеалом і дійсністю. Це по-своєму проявляється у кожного митця-романтика залежно від національно-історичної своєрідності розвитку його рідної країни, її мистецтва, і нарешті, від особливостей світогляду чи життєвих орієнтирів самої людини [1, с. 43–47].

Філософським підґрунтям таких поглядів були вчення німецьких філософів Йогана Фіхте та Фридриха Шеллінга. У вченні Фіхте найбільш прийнятним для романтизму виявилось твердження про вільну діяльність людського «Я», яке є уособленням діяльно-творчої основи буття. У світі немає нічого, що не було б результатом творчого акту абсолютного «Я», котре тотожне всім окремим людським «Я» (емпіричним «Я»). Все інше у світі як продукт діяльності «Я» Фіхте називає «не-Я», тобто воно тісно пов'язане з «Я». Отже, навколишня реальність поєднана з людиною, вона є тінню «Я», є породженням людської суб'єктивності. Людина і світ перебувають у щільному взаємозв'язку, проте реальністю є «Я»-суб'єкт, а світ – його породження, результат його активності. Таке вчення привертало увагу до духовного світу людської особистості, адже світ природного буття редукується до «не-Я», що є слухняною тінню «Я» [1, с. 89–93].

Розмірковування Фіхте продовжує Фридрих Шеллінг у своїй системі «трансцендентального ідеалізму», або у «філософії тотожності». Він ствердив, що ні суб'єкт («Я»), ні об'єкт («не-Я») як такі самі собою не можуть бути принципами буття. Таким принципом може бути лише їх тотожність. Ця тотожність є чимось несвідомим, тобто притаманна не людській свідомості, а самій об'єктивній реальності.

Увага до людини, її внутрішнього світу зародилася в німецькому суспільстві ще у кінці XVIII ст., коли сформувався рух «буря і натиск» – «штірмери». Його ідеологами були молоді Гете і Шіллер, згодом діячі «Єнського гуртка», які уособлюють ранній німецький романтизм. Цей рух сформувався як протест проти абсолютизації розуму, став вибухом індивідуалізму, проявився в підвищеному інтересі до проблем особистості, до внутрішнього світу окремої людини, в різкому недовір'ї до розсудку, до раціоналістичних принципів взагалі. Прихильники руху виявили складні, багаті, таємничі глибини духовного життя людини. Відомим представником цього руху був Йоган Гердер, що запропонував відмовитись від раціоналістичних ідеалів Просвітництва й підкреслював важливу роль емоційності й чуттєвості в житті як окремої людини, так і цілих народів. Гердер привертає увагу до джерел народного мистецтва і вважає, що саме в народній творчості – фольклорі – відобразився «дух народу», тобто особливе світовідчуття й світорозуміння. Історію людського суспільства Гердер представляє як продовження історії природи, з чого випливає органічна єдність світу [3, с. 199–221].

Можна поставити тут запитання, чи випадково романтизм зародився

й розвинувся в Німеччині, поширившись згодом на всі європейські країни? Відповіддю буде короткий екскурс в історію Німеччини періоду Великої Французької революції. Вона була однією з найвідсталіших як економічно, так і політично країною Європи. «Священна римська імперія німецької нації» була роздроблена на 296 самостійних князівств і королівств, в яких панували середньовічні феодальні порядки. Завойована Наполеоном, країна відчувала ущемлення національного почуття, величезні податки, рекрутські набори, систему континентальної блокади, що аж ніяк не сприяло економічному зростанню. У 1806 р. боротьба проти наполеонівської Франції закінчилася поразкою Австрії і Пруссії – Тільзитський мир (1807р.), умови якого були дуже тяжкі для Пруссії, означав справжню катастрофу, проте саме він став початком національного піднесення Німеччини. Пробудження національної свідомості вилилося у повстання проти французів (1809 р.), у створення патріотичних товариств. З «Патріотичними промовами до німецького народу» звернувся філософ Фіхте. Німецький народ піднявся на боротьбу за національне визволення, сподіваючись і на політичне оновлення краю, і на його економічний розвиток. На хвилі патріотичного піднесення і розквітає німецький романтизм, ідейним підґрунтям якого була німецька класична філософія, зокрема в особі Фіхте і Шеллінга.

Містком від Просвітництва до романтизму можна вважати творчість двох великих німецьких митців – Гете і Шіллера. Їх називають останніми великими представниками Європейського Просвітництва, які захищали прогресивні тенденції буржуазної культури, тоді як у Німеччині й інших країнах було помітне розчарування в нездійснених ідеалах Французької революції. Віра в те, що інтереси окремої особи можуть гармонійно поєднуватися з інтересами розумно організованого суспільства, віра в прогрес, розум, гуманістичний ідеал всебічно розвинутої людини, захист реалістичних принципів у мистецтві зближували Гете і Шіллера як просвітильників. Шіллеру з його пристрасним захистом свободи, риторичним, політичним та філософським пафосом його драм і лірики, з його моралізмом і відомим раціоналізмом принципи та ідеали Просвітництва були значно ближчі, ніж Гете. Однак після «Дон Карлоса» (1787р.) і особливо після Французької революції все більше відчувається у Шіллера протиставлення ідеалу й дійсності, таке властиве романтизмові.

Гете ніколи особливо не захоплювався раціоналізмом та дидактизмом Просвітництва. Пантеїзм Гете, його наближеність до народної поезії зумовлювали більшу життєву повноту й поетичну конкретність художнього відтворення дійсності, ніж у Шіллера. Ще в період «бурі і натиску» Гете вперше торкнувся кількох проблем, які на початку ХІХ ст. хвилювали європейське суспільство. У його романі «Страждання молодого Вертера» з величезною ліричною силою висловлена скорбота з приводу

нездійсненності гуманістичних ідеалів в тогочасному суспільстві. «Вертерівські» настрої відображали всеєвропейську скорботу й розчарування, тому образ Вертера зливається з образами героїв Байрона, Шатобріана, Лермонтова, Пушкіна, Гоголя, Шевченка та інших романтичних «розчарованих» чи «зайвих» людей. У творчості Гете захоплює проблема формування людини, звертання до національної історії, народної поезії, сила й повнота ліризму. На це звернули увагу в 90-х роках XVIII ст. перші німецькі романтики брати Август-Вільгельм та Фридрих Шлегелі. Вони оцінили насамперед його твір «Учнівські роки Вільгельма Майстера», де Гете зумів зобразити високий ступінь відчуженості людини від навколишнього світу, зрозумілої хіба романтикам. Досить сильні у творчості Гете й Шіллера також «бунтарські», «штирмерські» мотиви, притаманні їх юнацьким творам – «Прометею», «Вертеру», «Розбійникам» тощо [4, с. 237–242].

Сентиментальний інтерес до маленької людини, її внутрішнього світу розвивали у своїх романах Жан Поль Ріхтер та Фридрих Гельдерлін. Романтизм останнього наближений до мотивів «штирмерів» – різким неприйняттям цього несправедливого світу. У романі «Гиперион» життя юного героя-грека сповнене тугою із-за пригнобленої турками вітчизни, пристрасними поривами до високих ідеалів минулого – античної Греції. Герой бездіяльний, бо він не бажає трудитись у суспільстві, де є лише раби або гнобителі. Він самотній, сповнений туги та мрій. Глибоко нещасний Гиперион знаходить розраду в думках про всеблугу та прекрасну природу. Суспільною причиною трагічного світовідчуття й самотності героя є відсутність свободи. Трагізм світосприйняття, фатальна приреченість ідеальних прагнень Гипериона засвідчують приналежність твору до кращих зразків романтичної літератури.

Подібна тема фатальної приреченості високих ідеалів виступає і в драмі Гельдерліна «Смерть Емпедокла».

Під кінець 90-х років XVIII ст. молоді критики і письменники-романтики створили свій журнал «Атенеум» і гурток однодумців. Вони виступили як новатори, що шукають нові принципи і художні форми для втілення проблем сучасності. Естетичні й етичні проблеми романтики вирішували в тісному зв'язку з філософією Фіхте і Шеллінга. Особливо близькі, дружні стосунки склалися між братами Шлегелями і Шеллінгом. Захоплювалися його вченням також Тик і Вакенродер.

У журналі «Атенеум» Фридрих Шлегель опублікував своєрідне філософське «кредо» романтизму. Наголошуючи на «трьох великих тенденціях» свого часу – французька революція, філософія Фіхте і «Учнівські роки Вільгельма Майстера» Гете, – теоретик романтизму тим самим заявляє, що французьку революцію він розуміє як народження «автономної», нової людини; суб'єктивний ідеалізм Фіхте, що розглядає

світ як породження «Я», є для нього філософським обґрунтуванням «автономної свідомості», а роман Гете ставить проблему формування незалежної, волелюбної особистості [6, 1, с. 347–358].

У тогочасному житті Ф. Шлегель особливо виділяє автономну особистість, необмежений суб'єктивізм нової, вільної людини, внутрішній світ окремого «Я». Філософською системою, яка найповніше відповідає проблемам поета, Ф. Шлегель вважає «творчу філософію», яка виходить із ідеї свободи й віри в неї, показує, що людський дух диктує свої закони всьому сутньому і що світ є твором мистецтва. Не важко здогадатись, чия це філософія – це «філософія тотожності» Фридриха Шеллінга.

Шеллінг є представником німецької класичної філософії, який всю увагу зосередив на проблемі природи. Його дитинство і юність проминули в атмосфері видатних досягнень природознавства й техніки. Виділено кисень, сформульована теорія горіння, здійснено синтез води. Нова кругосвітня подорож з детальним описом вражень (Форстер) розширила знання європейців про заморські країни. Відкрито планету Уран, піднято в небо перший аеростат, створено парову машину, сформульовано закони взаємодії електричних зарядів, відкрито електричний струм. Шеллінг у такій ситуації замислився над «річчю в собі» і прийшов до висновку, що ми справді пізнаємо речі, якими вони є, тобто між уявним і справжнім предметом немає жодної відмінності. Філософ вважає, що слід розрізнити дух кантівського вчення і його букву, тобто не сприймати його буквально. Кант, як знаємо, мав на увазі те, що річ і уявлення про неї чітко відрізняються. Річ насправді існує, а уявлення зникає разом з суб'єктом, який уявляє. Крім того, хоч уявлення й дає правильне знання про реальний предмет, все ж його не вичерпує. Юний Шеллінг вважає, що Фіхте створив більш «високу філософію» порівняно з Кантом, адже Кант зумів подолати дуалізм лише в етиці, тоді як Фіхте поширив цей принцип на всю філософію.

Захоплюючись цілісністю філософії Фіхте, Шеллінг, проте, зосереджує увагу в основному на «не-Я» – світові природи. У природі він вбачає духовне начало, завдяки йому вона єдина, у ній немає розрізнених субстанцій, неподільних першоелементів, якими віддавна звикли вважати повітря, воду чи вогонь, адже ще у XVIII ст. природознавцям вдалося розкласти на складові частини повітря і воду, вивчити природу горіння й тепла: «Уся природа внутрішньо єдина й по суті є тотожністю» [5, 1, с. 16].

Натурфілософія Шеллінга є «основною філософською наукою», а «другою основною філософською наукою» мислитель називає трансцендентальний ідеалізм. Філософією природи Шеллінг доповнює філософію Духа, вважаючи за необхідне теорію об'єкта доповнити теорією суб'єкта. У праці «Система трансцендентального ідеалізму» Шеллінг

розглядає проблему знання й поведінки людини в природі. Теоретична цінність цієї праці полягає в тому, що мислитель прослідковує історичний шлях свідомості, «одісею духа», вводячи історизм в теорію пізнання. Він першим серед німецьких філософів побачив «одісею духа» на тому шляху, який пройшов розвиток свідомості від первісного рівня до вищого – тотожності об'єкта і суб'єкта. Етапи, або епохи, які проходить свідомість, Шеллінг висвітлює такі: від початкового відчуття до продуктивного споглядання; від продуктивного споглядання до рефлексії; від рефлексії до акту волі – на ньому завершується теоретична філософія. Практична філософія проходить стадії моралі, права, релігії, мистецтва. Мистецтво повертає людину до природи, до первісної тотожності об'єкта і суб'єкта [5, 1, с. 19].

Шеллінг вважає, що система завершена, коли вона повертається до свого вихідного пункту, що й відбулося – пише він у своїй праці «Система трансцендентального ідеалізму». Адже у творі мистецтва «повністю вивільняються суб'єктивності, до кінця об'єктивується та первісна основа будь-якої гармонії об'єктивного й суб'єктивного, яка у своїй початковій тотожності може бути даною лише в інтелектуальному спогляданні. Таким чином, ми поступово довели наш об'єкт, саме Я, до тієї точки, в якій ми перебували, коли приступали до філософування» [5, 1, с. 452].

Особливо привабливим для романтичного світогляду виявилось твердження Шеллінга про те, що філософія не може бути загальнодоступною, вона перебуває поза межами «звичайної свідомості». Загальнодоступним є лише естетичне споглядання, яке є вищою формою продуктивного споглядання. Саме на естетичному рівні споглядання набуває об'єктивності, повноти й загального значення. Філософія досягає високих вершин, але вона захоплює лише частину людини, а мистецтво вище від філософії, бо воно дозволяє досягти тих вершин цілісній людині [5, 1, с. 86]. У художній творчості досягає свого завершення продуктивна природа. У мистецтві до природи знову повертається самосвідомість. Мистецтво здатне перетворити в об'єктивно значуще те, що філософ може виразити у виключно суб'єктивній формі, тому філософія (а також наука) підіймається до рівня поезії. Людство йде до ототожнення науки й поезії, єдність яких існувала давно у формі міфології. Шеллінг передбачає появу « нової міфології », яку розуміє як синтез реалістичної античної міфології, об'єктом якої була природа, з міфологією християнською, ідеалістичною, яка звернулася до історії, до духа. Міфологія містить у собі творче начало. « Вона є матеріалом всього поетичного у мистецтві, універсум вищої форми, вона – сама поезія », тому необхідна кожній творчій особистості: « Кожен індивід творить собі власну міфологію » [5, 1, с. 27].

Знаменним є той факт, що одночасно з Шеллінгом і приблизно тими ж словами про « нову міфологію » говорить і теоретик романтизму Ф.

Шлегель. Вони були однодумцями, і важко встановити, кому належить пріоритет. Шеллінг входив у коло єнських романтиків, очевидно, вплив був взаємним. Романтики так само, як і Шеллінг, цінували природу, а Новаліс зауважив, що «Мистецтво належить природі, і воно є наче природа, що сама себе спостерігає, сама себе наслідує, сама себе творить» [4, с. 145]. Шеллінг також вважав, що лише натхненний дослідник здатний побачити в природі не механізм, не джерело живильних соків, а священну, вічно творчу силу, що із себе самої породжує все сутнє.

Суть романтичного руху Шеллінг помітив у тому ідеальному пориві, який охопив митців, що сприйняли уявлення про красу, вивищену над матерією: «Те нове вчення відкривало лише таємниці душевності, не торкаючись тайни тілесності... Життєва середня лінія поки що не була знайдена» [4, с. 294]. Романтики особливо підкреслювали несвідомі компоненти художньої творчості, Шеллінг вважав, що свідомо творчість оплодотворить мистецтво. Художник може і повинен перетворити природу. Духовний **первінь**, що пронизує природу, діє в ній сліпо, а мистецтво осяяне світлом свідомості. Проте Шеллінг не вдається до теоретичного осмислення мистецтва, а зупиняє свою увагу на міфології, що ще більше наблизило його філософське вчення до романтичного світосприйняття.

Міф – це «темна основа» особистісного світовідчуття й світогляду, несвідомий його компонент. У трактуванні міфу Шеллінг зосереджується на християнській міфології любові, відкидаючи серед інтерпретації міфів і теорію, що ототожнює міф як художню вигадку (поетичну теорію), і теорію алегоричну. Обидві ці теорії розглядають міф як результат цілеспрямованої творчості, як винахід. Насправді міфологію не можна впровадити, ввести, не може її створити ні одна людина, ні багато людей. Шеллінг говорить не про міфологію індивіда, митця, а про міфологію народу. Він вважає, що міфологія, як і мова, є необхідною характеристикою народу. Народ і націю пов'язує й зміцнює не лише єдність господарства й політичної влади, а перш за все єдність свідомості, спільні уявлення про богів та героїв, спільне світосприйняття, відображене у міфах. Виникає міфологія як індивідуальна свідомість народу, коли він виділяється у самостійне ціле.

Безсумнівна заслуга Шеллінга і в тому, що він вперше розглянув міфологію як всесвітньо історичне явище, побачив у ній необхідний, закономірний ступінь розвитку свідомості. Основна ідея – збіжність ідеального й реального – втілена в теорії міфа, який у нашому розумінні є найбільш загальною, початковою формою думки, ще повністю зануреною в буття. У міфі злиті імпульс і вчинок. Людина, що живе під владою міфа, ще не здатна виділити себе з навколишнього світу, свої думки й почуття вона сприймає як справжню, єдино можливу реальність. Міф

позбавлений рефлексії, його антитеза – розсудок [5, 1, с. 32]. І міфологію, і релігію Шеллінг розглядав як внутрішні продукти свідомості, як щось природне й людське. Виховати людину, наділену не лише свідомістю, розумом, а й високою моральною відповідальністю, уподібнити її до Бога, навчити її як стати над сутнім, над стихійною течією світських справ, повинна філософія, – вважає Шеллінг. Німецькі романтики особливо схвально сприйняли його філософію тотожності.

Отже, сентименталізм романтизму символізує не тільки проникнення у глибини людського ества, інтерес до найінтимніших почуттів й емоцій індивіда, а й прагнення пізнати «дух народу», найглибше коріння світорозуміння етносу, який усвідомив себе нацією. Вчення Шеллінга як філософія тотожності суб'єкта і об'єкта обґрунтувало органічну єдність людини і природи, що якнайповніше відображає сентименталізм романтизму з його одухотворенням природи, замилюванням нею аж до її обоження. Сентименталізм романтичного світогляду проявився не тільки в любовному оспівуванні рідної землі, а й як глибокий інтерес до рідної мови, міфа, історії свого краю і свого народу. Активність романтичного суб'єкта і досягнення ідеалів творчої свободи повністю зосереджується у сфері духовного життя і передбачає засвоєння культурно-історичних цінностей.

1. Берковский Н. Я. Романтизм в Германии.– Л.: Художественная литература, 1973.– 568 с.
2. Бовсунівська Т. Феномен українського романтизму.– Ч. 2.– Естетика.– К, 1998.– 109 с.
3. Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества / Пер. и прим. А. В. Михайлова.– М.: Наука, 1977.– 703 с.
4. Литературные манифесты западноевропейских романтиков.– М.: Изд-во МГУ, 1980.– 638 с.
5. Шеллинг Ф. Сочинения: в 2 т.– Т. 1.– М.: Мысль, 1987.– 638 с.
6. Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика.– В 2-х т. / Вступ. ст., пер. с нем. Ю. Н. Попова.– М.: Искусство, 1983.– Т. 1.– 479 с.; Т. 2.– 448 с.

Ирина Коновалова

НЕСКОЛЬКО ЗАМЕЧАНИЙ О ГЕРМЕНЕВТИКЕ АВГУСТА БЕКА

В современной научной литературе существует много исследований о герменевтике, о видах интерпретаций как текстов (в узком смысле слова), так и самой жизни («духовно-исторического мира», бытия), о видных деятелях в этой области знаний. Однако довольно часто остаются без внимания ученые, которые так или иначе, оказали влияние на развитие герменевтического метода, его основных принципов (хотя может быть, и не были в полной мере «герменевтами»). К таким людям относится немецкий филолог-классик, историк Август Бек. Свою долгую жизнь он посвятил изучению культуры античного мира¹. Но для данной статьи главным является его труд «Энциклопедия и методология филологических наук», который изначально представлял собой курс лекций, читавшийся Бекем в течении 56 лет (!). В этой работе Бек дал тонкое и оригинальное объяснение сущности филологии как единой области знаний и разработал ее методологический аппарат, в основание которого легла герменевтика. В соответствии с этим предмет герменевтики и ее задачи меняются по сравнению с предыдущим развитием.

Надо отметить, что при изучении истории герменевтики можно заметить определенную тенденцию к расширению границ ее предмета и задач; от истолкования только сакральной литературы – к истолкованию художественной (научной) литературы, древних памятников искусства – до истолкования жизни и всего бытия.

Герменевтика А. Бека была одним из этапов, и довольно важным, при этом раздвижении границ. Соответственно, эта статья может послужить изложению герменевтического метода в рамках классической филологии у Бека, а проблематикой этой статьи будет рассмотрение предмета и задачи герменевтики в ее связи с филологией.

Итак, вернемся в то время, когда герменевтика, как определенные правила и пути истолкования текстов, только зарождалась.

В античности и средневековье герменевтика не являлась особой дисциплиной. Одной из причин этого было отсутствие разделения между практикой истолкования и его методикой.

Ренессанс вызывает к жизни новое отношение к античным авторам и их произведениям; «попечение о букве и духе классических текстов, их языковой исправности и подлинном смысле ... поставили в порядок дня разработку искусства истолкования...» [6, с. 238]. Вследствие этого появляется различие между *hermeneutica sacra*, занимающейся истолкованием текстов Священного Писания, и *hermeneutica profana*, предметом которой являются произведения античных авторов. Когда

объем текстов, относящихся к «профанной герменевтике», стал увеличиваться, начали появляться труды по общим правилам и средствам истолкования. Сначала это было предпринято И. К. Данхауэром в его труде «*Hermeneutica sacra*» (1654). Данхауэр мыслит герменевтику как науку об интерпретации и «...при ее наречении, – как поясняет Х.-Е. Хассо Йегер², – отправляется не от иудео-христианской экзегетики, а от комментариев... к произведениям Аристотеля и медицинским трактатам Галена, а также от юриспруденции...» [6, с. 235]. После появляются «Введение в истинное истолкование разумных речей и писаний» И. А. Хладениуса (1742), «Опыты всеобщего искусства истолкования» Г. Ф. Майера (1756).

Однако свой расцвет герменевтика переживает в кон. XVIII–XIX вв. Развивающимся гуманитарным наукам требовалось методологическое обоснование, и этим обоснованием могла послужить герменевтика. Этими науками, в первую очередь, были классическая филология (Ф. А. Вольф, Г. А. Ф. Аст, А. Бек), история (Б. Г. Нибур, Л. фон Ранке, И. Дройзен), литературоведение (Авг. и Фр. Шлегели, Новалис), философия и теология (И. А. Эрнести, Ф. Шлейермахер).

И. А. Эрнести, как интерпретатор Нового Завета, внес вклад в развитие теологической герменевтики на пути к универсальной теории истолкования. Эрнести, в определенном смысле, отказывается «...не только от давления верховной санкции церковной догмы, но и от неустойчивости здравого смысла» [8, с. 225].

Такой отказ несет особое значение для *будущей* практики и теории интерпретаций. Чем более глубоким, обширным и разносторонним является предмет герменевтики, тем большей свободы он требует при его истолковании (главенство санкций церковной догмы такую свободу не предполагает).

Эрнести полагает, что, занимаясь истолкованием Священного Писания, в первую очередь нужно обратить внимание на значение слов, подлежащих пониманию; дисциплиной о слове является филология. Вследствие этого между теологией и герменевтикой появляется филология, а также история. Толкование текста Библии требует, в первую очередь, грамматической и исторической интерпретации.

После Эрнести ученый Г. А. Ф. Аст к грамматической и исторической интерпретации добавил духовную. Он требовал от филолога, чтобы тот был, в определенной мере, философом и эстетиком. Кроме простого исследования слов и букв, филолог должен уловить пронизывающий их дух. Вследствие того, что каждая наука имеет своим основанием определенную идею, несет в себе свой дух, филология, впитавшая в себя философское сознание, перестанет быть обыкновенной техникой и ремеслом.

Несмотря на то, что Эрнести и Аст внесли вклад в развитие герменевтики, они в своих рассуждениях об истолковании не отходили от

содержания того, что подлежало пониманию, а таким содержанием было единство антично христианской литературы. Для них не возникало *проблемы понимания*, а герменевтика не считалась самодовлеющей дисциплиной.

Цель – разработку общей герменевтики и обоснования ее как самостоятельной области знания, поставил перед собой философ и теолог Ф. Шлейермахер. Он «...ищет единство герменевтики *уже больше не в содержательном единстве традиции*, к которому должно быть применено понимание, а в отрешенном от всякого содержательного обособления единстве способа действия...» [4, с. 226]. Исходя из того факта, что феномен понимания, носит универсальный характер, такой же универсальной должна стать герменевтика, как учение о «взаимосвязи правил понимания» (или «искусство понимания»). Цель этого учения состоит в прояснении условий возможности понимания текста.

«...Каждый человек есть, – говорит Шлейермахер, – с одной стороны, то место, в котором данный язык принимает самобытную форму, и человеческую речь можно понять только, исходя из тотальности языка. С другой стороны, человек есть постоянно развивающийся дух, и его речь можно истолковать только как факт духовного развития, взаимодействующий с прочими» [3, с. 72]. В соответствии с этим Шлейермахер выделяет две стороны толкования (или понимания): грамматическую и психологическую.

Дальнейшее развитие герменевтики, так или иначе, будет связано с учением Шлейермахера, несмотря на отсутствие определенной базы (неразработанность «понимания», «значения», «смысла») как у него, так и у последующей герменевтики. А. Бек называл герменевтику Шлейермахера «совершенную, начертанную мастерской рукой системой» и, подчеркивая свою зависимость от его идей, констатирует, что в собственном изложении он уже «не в состоянии различать свое и чужое» [8, с. 254].

После Шлейермахера герменевтические методы начинают усиленно применяться в изучении художественных и исторических текстов. Возникает это в связи с критическим подходом к историческим источникам, потребностью в их интерпретации; а также в установке на то, что «произведения прошлого в истолкованиях позднейших восприимчивых приобрело многосмысленность, которой первоначально в замысле автора не было» [5, с. 35]. Герменевтика, поэтому, должна была ориентироваться на устранение этой многосмысленности.

Эмпирическая герменевтика (герменевтика, служащая практическим наукам, не занимающимся проблемами философского характера) связывается теперь с филологией (А. Бек, Ф. Бласс, Т. Бирт) и историей (Л. фон Ранке, И. Дройзен).

* * *

Особый и оригинальный вклад в развитие филологии и герменевтики внес Август Бек. Основным принципом его филологии является «Erkennen des Erkannten» – «познание познанного»³. Каким образом Бек к этому приходит?

Бек полагает, что для того, чтобы показать место и значимость филологии в системе знаний, ее нужно сравнить с философией (так поступал и Шлейермахер). Всю науку в ее целом можно представить как философию, задачей которой является образование идей. Мир можно рассматривать с двух точек зрения: с материальной (необходимость) и с идеальной (свобода). С первой точки зрения смотрит на мир физика (как совокупность естественных наук), а со второй этика (как совокупность нравственных наук). Бек поясняет, что филология в определенном смысле обнимает эти две дисциплины, хотя не принадлежит собственно ни к той, ни к другой.

Филолог не производит физические опыты, не выдвигает физических теорий, не создает философии природы. «Продуцировать в области натурфилософии не входит в задачи филолога, но он должен знать и понимать, что производится в этой науке...» [10, с. 215]. Таким образом, филолог будет заниматься сочинениями естествоиспытателей, историей физики. Это же можно отнести и к этике; филология не занимается собственно явлениями нравственной области, но исследования теорий политики и искусства находятся в ее прерогативе.

Какая же задача может стоять перед филологией исходя из этого? Бек в своей «Энциклопедии и методологии филологических наук» говорит: «Собственная задача филологии состоит в том, чтобы познавать то, что произведено духом или, что то же, – познано им. Филология всюду предлагает данное, уже готовое знание и затем вновь познает его» [1, с. 12].

Произведенное человеческим духом всегда есть познание; познанием для Бека являются все виды деятельности духовной жизни: мышление, воображение, чувства, воля. Всюду, где действиям и поступкам людей предшествует сознание, в любой форме, – всюду здесь присутствует познание. Все, что происходит, в общественной и частной жизни, все произведения искусства, предметы быта и т. д. будут продуктами познания и вследствие этого предметами филологии. «Вся не чисто физическая, но нравственная и духовная деятельность народа есть выражение определенного познания, потому что во всем отпечатываются представления или идеи» [1, с. 13].

Как мы видим, область филологии, заданная Беком, очень обширна (прошедшая деятельность духа или история сознания). Мало того, ставя

перед филологией задачу: познания познанного (Erkennen des Erkannten), он тем самым поднимает филологию, в определенном смысле, на один уровень с философией. Если философия познает весь мир в целом, то филология познает то, что уже познано; то, что человеческий дух, осваивая мир, смог и успел неким образом зафиксировать. Таким образом, всякая история знаний будет считаться филологичной. Мало того, Бек полагает, что история есть тоже, что и филология, т. е. познание познанного⁴.

Это определение Бека, как и соотношение филологии и истории, оказывало некоторое время влияние на последующих филологов и герменевтов. Так, к примеру, Ф. Бласс, не соглашаясь вполне с А. Беком по поводу связи филологии с историей, однако пишет: «...филология имеет дело с произведениями человеческого духа...» и потом добавляет: «Исторически продуцированное есть духовное, которое перешло в дело» [2, с. 80–81].

Немецкий ученый Т. Бирт в своей работе «Критика и герменевтика», рассматривая методы классической филологии, писал: «Филология есть охват (Erfassen) всего того, что было когда-то в области человеческой культуры; она есть реконструкция былых человеческих культур» [7, с. 83]. Однако, филолог для него тот, кто разрабатывает бывшее (das Gewesene), историк – совершившееся (das Geschehene). Если филолог рассматривает отдельные факты и явления, то историк пытается установить их причинно-следственную связь.

Другой немецкий ученый конца XIX–начала XX вв. Г. Узенер, соотношение между филологией и историей несколько изменил. Он считал, что филология является методом исторической науки, методом основополагающим и принципиальным; «только она при своем знании языковой формы обладает последним ручательством за правильное понимание переданного материала» [7, с. 84].

* * *

Филологическая методология, как мы видим, имеет особое значение в системе знаний. Как ее определяет сам Бек? Если принципом филологии является познание познанного, то этим вторичным познанием будет понимание. Филология должна исследовать акт понимания. Однако всестороннее исследовать его она не может, – это задача философии. Но филология может пользоваться в своей методологии уже, так сказать, «готовым» учением о понимании, заимствованным у философии. В филологии выделяется формальная дисциплина – герменевтика, которая занимается вопросами, связанными с пониманием.

На филологическую методiku можно смотреть, как на «теорию познания познания, т. е. как на теорию понимания *вообще*» [9, с. 213]. Изложение теории понимания составляет первую, или формальную часть

науки, филологический органон, в который входит герменевтика и критика. Герменевтика должна анализировать акт понимания, должна включать в себя развитие законов понимания. К сожалению, кроме постановки проблемы Бек дальше не идет. Он не занимается анализом понимания, и, скорее всего потому, что считает достаточным то, что нашел у Шлейермахера в отношении понимания.

Сферой герменевтики, в которой должен происходить анализ понимания, является сообщение. Бек говорит: «Так как в филологии везде предполагается некоторое данное познание, то она не может существовать без сообщения. Человеческий дух сообщает о себе во всякого рода знаках и символах, но адекватнейшее выражение познания есть речь» [9, с. 218]. Утверждая важность сообщения, Бек тем самым еще раз подчеркивает право филологии находиться на одном уровне (на одной линии) с философией. Он утверждает: «... без сообщения дело науки вообще и даже жизни обстоит бы плохо, так что действительно филология является одним из первых условий жизни, стихией (ein Element), которая находится как нечто первоначальное в глубочайшей природе человека и в цели культуры. Она покоится на основном побуждении образованных народов; *philosophieren* может и необразованный народ, но не *philologieren*» [9, с. 220].

Человеческое сознание проявляет себя в неких сообщениях, и в границах этих же сообщений будет осуществляться понимание. Нужно отметить, что Бек применяет понятие «сообщения» к довольно обширной области деятельности человека. «Сообщаемое при всем своем многообразии, во всяком случае, или является *знаком* познанного, т. е. отличным по форме от последнего, как всякое словесное сообщение, письмо, музыкальные ноты и т. д., или оно есть образ (ein Gebilde), который по форме *согласуется* с тем, что им выражается, как, например, произведения искусства и техники, данные в непосредственном созерцании жизненные условия и т. д.» [1, с. 27].

Объяснить это можно так: знаки (буквы, слова), при помощи которых человек пытается выразить свои мысли, по своему внешнему виду отличны от неких идей, мнений человека, от его духовной жизни. Тогда как, например, статуя (являющаяся образом), похожа на идеал, бывший в воображении художника.

Истолковать знаки и образы, в которых выражается деятельность, является *задачей герменевтики*. По данным знакам и образам нужно определить и воспроизвести то содержание, которое было задумано их автором.

Если бы А. Бек положил в основу разделения видов интерпретации различие между знаками и образами, то понятно, что это деление находилось бы в другой плоскости, нежели разделение интерпретации на грамматическую и психологическую у Шлейермахера. Однако Бек этого

не делает; в своей энциклопедии он ограничивается теорией истолкования только письменных источников.

А. Бек утверждает, что: «для понимания и его выражения, истолкования существенно *сознание* того, чем *обуславливается* и *определяется* смысл и значение сообщаемого или передаваемого» [9, с. 214]. Сначала кажется, что для понимания существенно не знание смысла, но знание условий существования этого смысла; до условий смысла нет, смысл представляет собой идею. Но как отделить одно от другого на деле? Мы можем видеть идею, но не познавать (понимать) ее.

На самом деле, для Бека смысл и значение является не идеями, а представлениями (представление как особого рода познание какого-либо явления). Познание отображается в сообщении. Соответственно, речь идет об условиях осуществления сообщения. Условия могут быть как объективными, так и субъективными; отсюда и разделение герменевтики.

Бек разделяет герменевтику на четыре вида, или способа истолкования:

1) истолкование посредством определения собственного или объективного значения слов и выражений или грамматическое изъяснение;

2) истолкование посредством определения исторических условий и обстоятельств, или историческое изъяснение;

3) истолкование посредством определения тех видоизменений, которым подверглось собственное значение слова под влиянием личности писателя или индивидуальное изъяснение;

4) истолкование посредством определения цели и требований того литературного рода, к которому относится данное произведение, или родовое изъяснение.

I Понимание из объективных условий есть понимание (1) из смысла слов самих по себе – грамматическое и (2) из смысла слов в их зависимости от исторических обстоятельств – историческое. Нужно понять каждый элемент языка, само слово, его грамматические и синтаксические формы, в его основном значении, в специальных условиях времени и сферы его применения и смысл данного слова в его «языковой обстановке».

Всякое сообщение, однако, обусловлено историческими реалиями, оно появляется в определенной «реальной обстановке». Грамматическое истолкование, таким образом, переходит в историческое. Вообще историческое истолкование является необходимым тогда, когда грамматическое само по себе не в состоянии определить объективное значение слова.

II Понимание из субъективных условий есть понимание (1) из субъекта самого по себе – индивидуальное истолкование и (2) исходя из цели и направления сообщения, определенное автором – родовое истолкование.

Хотя собственное значение слов установлено общим употреблением, но в выборе и сочетании слов, в связи мыслей и в расположении их

принимает участие личность писателя. Индивидуальный стиль лучше всего проявляется в расположении и сочетании частей сочинения, или в способе его композиции.

Но с другой стороны, каждое сочинение принадлежит к тому или иному литературному роду, который влияет на произведение писателя, делает обязательным правила и требования этого рода.

С помощью всех указанных типов интерпретаций можно достигнуть более или менее верного понимания письменных сообщений. Эти типы интерпретаций являются условиями понимания.

Остаются открытыми вопросы: 1) что такое понимание само по себе; 2) насколько вообще возможно адекватное понимание (познание) прошедшей деятельности сознания ⁵; 3) есть ли потребность в дополнительных видах истолкования, исходя из того, что объектом классической филологии является культура античного мира.

* * *

Что можно сказать в заключение? В первую очередь при изучении филологии Бека заметно несоответствие поставленных задач перед филологией и их выполнением.

Бек не делает анализа понимания, но может и не стоило от него, как филолога, ожидать этого. Хотя, если бы он был последователен в своем методе, он бы показал виды понимания, в зависимости от предмета изучения.

Несмотря на эти минусы, нужно отметить, что Бек заметил проблему понимания для филологии и герменевтики (с разрешением которой филология могла приобрести философское значение), а также провел различие в предметах изучения филологии, вследствие которого должны были бы появиться особые виды интерпретаций.

Я считаю, что своими рассуждениями в области герменевтики Бек задал определенное направление мысли для будущих исследователей. Филология по своему существу не относится собственно ни к физике (материальное), ни к этике (идеальное), хотя и охватывает эти области знаний. Соответственно и герменевтика не должна иметь своим предметом только нечто материальное или духовное, а то, что включает в себя обе стороны.

Как мы можем видеть, герменевтика А. Бека дала толчок к дальнейшему увеличению и расширению изучаемой ею области, к изменениям задач, стоящих перед ней, и ее предмета.

Примечания

¹ Надо упомянуть его сочинение о Платоне, критическое исследование о трех великих трагиках, трактат о стихосложении Пиндара, книгу

«Государственное хозяйство афинян», которая открыла собой новую эпоху в изучении народнохозяйственных и политических условий древнего мира. Бек в свое время обратил серьезное внимание на важность изучения древних надписей как достоверного свидетельства античной жизни, и первый составил свод греческих надписей, открытых в его время, – «Corpus inscriptionum graecarum».

² Не путать с В. Йегером – нем.-амер. историком философии.

³ Некоторые исследователи переводят как «изучение чужих знаний», что не совсем адекватно оригиналу.

⁴ А. Бек поясняет этот факт несколько туманно: «... исторические факты сами по себе суть познания, потому что они заключают в себе идеи, которые историк должен познать вновь» [1, с. 14].

⁵ «... вся история Греков и Римлян, или жизнь и деятельность античного мира, сводится к сумме разнообразных движений, составляющих поведение народных масс и отдельных личностей, и к сумме разнообразных актов сознания: представлений, понятий, стремлений и чувств, выражающих во внешнем поведении и обуславливающих его... Прошедшее сознательности, или история сознания, и есть собственный и неотъемлемый предмет филологии» [1, с. 25].

1. Аландский П. И. August Voeckh. Энциклопедия и методология филологических наук.– К.: Университетская типография И. И. Завадского, 1879.– 204 с.
2. Бласс Ф. Герменевтика и критика.– Одесса: Типография Штаба Одесского военного округа, 1891.– 194 с.
3. Габитова Р. М. «Универсальная» герменевтика Ф. Шлейермахера // Герменевтика: история и современность.– М.: Мысль, 1985.– 303 с.
4. Гадамер Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики.– М.: Прогресс, 1988.– 704 с.
5. Горский В. С. Историко-философское истолкование текста.– К.: Наукова думка, 1981.– 270 с.
6. Земляной С. Н. Герменевтика и проблема понимания // Проблемы и противоречия буржуазной философии 60-70-х гг. XX века.– М.: Наука, 1989.– 384 с.
7. Радиг С. И. Введение в классическую филологию.– М.: Издательство Московского университета, 1965.– 525 с.
8. Шпет Г. Г. Герменевтика и ее проблемы // Контекст. Литературно-теоретические исследования.– М.: Наука, 1990.– С. 219–259
9. Шпет Г. Г. Герменевтика и ее проблемы // Контекст. Литературно-теоретические исследования.– М.: Наука, 1991.– С. 215–255.

Юлія Грибкова

КОНЦЕПЦІЯ РОМАНТИЧНОЇ ІРОНІЇ ЄНСЬКОЇ ШКОЛИ

Концепція романтичної іронії єнської школи цікава як своїми філософсько-естетичними ідеями, так і соціально-критичними поглядами. Рятівний для ранніх німецьких романтиків прийом романтичної іронії як у теоретичному, так і в практичному плані, виявився надзвичайно актуальним для українських митців і мислителів в умовах заборони українства як такого. Цей феномен ще не цілком з'ясований в українській духовній культурі, хоча має суттєве значення для розуміння природи українського романтизму як філософії й світогляду. Дослідження концепції романтичної іронії, опрацьованої єнськими теоретиками, та її проявів в українській духовній культурі не представлено окремими працями. Хоча відомі праці російських дослідників романтизму, в основному літературознавців – Р. М. Габітової [1], В. І. Грешних [2], В. П. Шестакова [4], А. С. Дмитрієва [3] та ін..

Романтична іронія, концепцію якої запропонували й опрацювали представники єнської школи романтиків, насамперед брати Фридрих та Август-Вільгельм Шлегелі, подібно як і сократівська у свій час, дозволяла висміювати навколишню дійсність так, щоб змусити людину-обивателя замислитись над своїм буттям, своєю сутністю й діями. Така іронія не є просто намішкою, вона побуджує до високих помислів, зворушує в людині її справжнє людське єство, наближене до трансцендентного: «Гумор, – писав Ф. Шлегель, – має справу з буттям і небуттям, і його справжню сутність становить рефлексія. Звідси його спорідненість з елегією й усім, що трансцендентальне; звідси ж його гордіня і схильність до містики дотепності» [5, с. 308]. Для єнських романтиків, насамперед Ф. Шлегеля, іронія була філософією життя, адже світ облуди, брехні, потоптання найвищих ідеалів заслуговував лише іронічного ставлення. Для Ф. Шлегеля, як читаємо в одному з фрагментів, «трансцендентальна поезія ... починається з сатири – абсолютного розмежування ірреального й реального» [5, с. 300], а «філософія – це справжня батьківщина іронії, яку можна було б назвати логічною красою... Існують давні й нові поетичні твори, цілковито проникнуті божественним подихом іронії. В них живе справжня трансцендентальна буфонада. З внутрішнього боку – це настрої, що оглядає все з висоти і безкінечно вивищується над усім зумовленим, у т. ч. й над власним мистецтвом, чесною чи геніальністю; з зовнішнього боку, за виконанням – це мімічна манера звичайного хорошого італійського буфо» [5, с. 282].

Поняття іронії, теорія якої опрацьована й розвинута Ф. Шлегелем у рецензіях «Про Лессінга», «Про “Майстера” Гете», у фрагментах, опублікованих у журналах «Ліцей» та «Атеней», а також у нарисі «Про не-зрозуміле» (усі відносяться до 1797–1798 років), характерне не тільки для філософсь-

кого мислення Ф. Шлегеля. Воно так чи інакше притаманне й іншим представникам романтичного руху в єнський період, так званим «єнським романтикам». У лекціях з теорії літератури це поняття розвивав Август Шлегель, втілювали у своїх художніх творах Тік і Новаліс. Зокрема, Тік у передмові до видання роману «Вільям Ловель» у 1828 р. дав детальну характеристику поняття іронії [2, с. 74]. Нарешті, не можна оминати й Карла Зольгера, який обґрунтував філософію діалектичної іронії.

Серед питань, які характеризують естетичну й філософську проблематику єнських романтиків, їх світовідчуття й світогляд, романтична іронія як теорія і її практичне застосування у творчості романтиків посідають одне з провідних місць. Роль цієї теорії в комплексі естетично-філософських ідей єнських мислителів визначається як її важливим значенням для майбутнього розвитку романтизму, так і тим, що в ній більш виразно втілюється романтичне трактування особистості в універсумі. При цьому важливо зауважити, що сама можливість появи теорії романтичної іронії пов'язана з осмисленням романтиками людської особистості як філософської й естетичної категорії. Єнські романтики майже не брали до уваги соціальний аспект особистості, за окремими винятками (Вакенродер).

Російський дослідник А. С. Дмитрієв стверджує, що теорія романтичної іронії має своїм джерелом спільну суб'єктивно-ідеалістичну основу філософських та естетичних пошуків ранніх романтиків. Вона є своєрідною паралеллю до філософських пошуків Новаліса, до його трактовки «я» як поняття філософсько-антропологічного. Особливо близька ця теорія до його концепції «магічного ідеалізму» [3, с. 200]. Не можна не визнати, що саме Ф. Шлегель надав цій теорії більш-менш чіткого оформлення, тому не варто недооцінювати теорію романтичної іронії раннього німецького романтизму. Погоджуючись з тим, що романтична іронія не була універсальною теорією для всього єнського романтизму, російський дослідник Дмитрієв все ж схильний визнати, що «насправді ж, очевидно, романтична іронія у єнців належить як філософії, так і естетиці, з врахуванням, однак, тієї обставини, що як би не була суттєвою схильність Ф. Шлегеля до філософського мислення, ні він, ні Новаліс не були філософами в прямому розумінні цього слова. Значимість їх філософських пошуків, у кінцевому рахунку, визначається реалізацією цих пошуків у естетиці й художній творчості, оскільки єнські романтики перш за все були літераторами, а не філософами» [3, с. 201].

Потенційна можливість виникнення теорії романтичної іронії була закладена в умовах суспільного життя Німеччини кінця XVIII–початку XIX ст., у загальному низькому рівні розвитку країни, феодално роздробленої на 296 курфюрств Священної римської імперії Німецького народу, яка не змогла через постійні чвари між князьями об'єднати зусилля й протистояти агресії Наполеона. Ця убогість і відсталість на тлі епохи

буржуазних революцій у сусідніх європейських країнах спровокувала й сформувала певне ставлення митців-романтиків до цієї німецької жалюгідності. Романтична іронія стала для молодих єнських літераторів і мислителів засобом, який давав їм можливість відійти в інший духовний вимір, духовно вивищитися над цією вбогістю, зайняти принципову позицію її неприйняття. Крім того, в їх позиції і у виробленій ними теорії романтичної іронії відобразилося глибоке розчарування в ідеалах Французької революції, на здійснення яких так сподівалася уся інтелектуальна Європа. Результати революції не могли задовольнити спрагли до перемін допитливі молоді уми, які шукали виходу із затхлої атмосфери міщанського (філістерського) побуту і його дріб'язкових інтересів.

У статтях та фрагментах Ф. Шлегеля концепція романтичної іронії дістала досить ґрунтовну й цілісну інтерпретацію, незважаючи на те, що ця концепція «розсіяна», як і думки, часом виразно суперечливі, по численних рецензіях, критиках. Вихідні моменти концепції, як бачимо із статті «Георг Форстер» (1797), пов'язані з інтересом до сократівської іронії. У цій досить обширній рецензії, яка є по суті глибоким аналізом усієї творчості німецького письменника-класика, Ф. Шлегель високо оцінює форму іронічного сократівського діалога, називаючи його «плодом найвищого мистецтва й напруги». Саме з «витонченими витворами сократівської музи» порівнює критик форстерівські твори, пророкуючи їм велике й тривале майбутнє [5, с. 247]. З високою оцінкою сократівської іронії пов'язаний випадок Ф. Шлегеля у цій рецензії проти «цехових учених», які «заходили далеко» у «давньому й тупому перекрученні сократівської іронії», яка знайома і Форстеру, але «грубими руками не вловити легкого духа його записаних розмов» [5, с. 244]. Докази своїх слів Ф. Шлегель знаходить і в інших творах класика, зокрема у статті «Про ласощі», яка «перевершує все інше блиском виразу, тонкою іронією і щедрим багатством різьблених зворотів» [5, с. 248].

Програмний характер, що відображає перехід Ф. Шлегеля на романтичні позиції, має стаття «Про вивчення грецької поезії» (1797), опублікована у 1798 р. Тут він говорить про «сократичне змішування жартівливості й серйозності, що є надзвичайно таємничим і незрозумілим» [5, с. 167].

Своє розгорнуте витлумачення теорія романтичної іронії дістає у фрагментах. Тут, як і в попередніх статтях, Ф. Шлегель наголошує, що витоки іронії слід шукати в філософії, оскільки саме там іронія розкриває всю глибину своєї сутності. Водночас вважаючи, що іронія може яскраво проявлятися і в галузі риторики, а особливо в полеміці, Ф. Шлегель стверджує, що лише в сфері поезії іронія може реалізовуватися так само яскраво, як і в філософії. Думки ці сформульовані в 42-му фрагменті: «Філософія є істинна батьківщина іронії, яку можна би визначити як прекрасне в сфері логічного. Бо всюди, де в усних і письмових розмовах не цілком

систематично вдаються до філософії, там слід творити іронію і вимагати її. Адже навіть стоїки вважали світськість чесною. Правда, існує й риторична іронія, яка при обережному вживанні прекрасно впливає, особливо в полеміці; та все ж у порівнянні з піднесеністю сократівської музи вона те ж, що й пишнота блискучої штучної промови у порівнянні з високим стилем стародавньої трагедії. Лиш тільки поезія також і в цьому відношенні здатна піднятися до рівня філософії, і при цьому вона базується не лише на елементах іронії, на окремих іронічних епізодах, як це робить риторика» [5, с. 282]. Переносячи поняття іронії із сфери філософії в галузь естетики, він зберігає за іронією її глибоко філософський зміст.

Відома дослідниця німецького романтизму Римма Габітова наголошує на трьох моментах наведеного фрагмента. По-перше, твердження Ф. Шлегеля про те, що філософія є «істинна батьківщина іронії», пов'язане із захопленням філософією Платона, в діалогах якого Ф. Шлегель бачив чудовий зразок іронічного стилю. По-друге, іронія виступає тут для автора фрагментів своєрідним методом «несистематичного філософування». Специфічно романтична вимога несистематичної, фрагментарної філософії стала своєрідним виразом соціальної специфіки епохи. Тогочасну перехідну, «розірвану» соціальну дійсність міг адекватно охопити лише дух, такий же «розірваний», фрагментарний, несистематичний, і в цьому значенні недогматичний. «Численні твори стародавніх, – писав Ф. Шлегель, – нині стали фрагментами. Численні твори нових письменників були фрагментами вже при своєму виникненні» [5, с. 290]. Лише фрагментарне філософування, яке іронічно ставиться до дійсності, приховувало в собі можливість (у процесі постійного вивіщення над нею і тим самим її запереченням) зняття її колізій [1, с. 76].

По-третє, стверджуючи, що саме філософія є справжньою батьківщиною іронії, Ф. Шлегель, вважає Р. Габітова, тим самим практично підійшов до реалізації своєї тези про зближення філософії й філології з метою їх наступного повного поєднання й взаємопроникнення. У цьому випадку філософія ставала філологією, філологія – філософією, наука – мистецтвом, мистецтво – наукою. Саме іронію мислив Ф. Шлегель як найбільш придатний у даному випадку метод пізнання [1, с. 76–77].

Тлумачення романтичної іронії в 108-му фрагменті характеризує її як категорію світоглядну, логічно-філософську, а не співвідносить її прямо й безпосередньо зі сферою мистецтва й естетики. Проте і загальний контекст концепції іронії у Ф. Шлегеля передбачає і в цьому фрагменті націленість її тлумачення в галузь художньої творчості: «Сократівська іронія – це єдиний випадок, коли вдаваність і невимушеність, і водночас цілком осмислена. Однаково неможливо, як і викликати її штучними вигадками, так і випасти із її тону... У творі все повинно бути жартом, і все повинно бути серйозним, все наївно відвертим, і все глибоко вдаваним». Далі у цьому

фрагменті мова йде про дуже важливу характеристику поняття романтичної іронії, яка одночасно виражає і суттєвий атрибут світогляду єнських романтиків: «У ній міститься і вона викликає в нас відчуття невіршальної суперечності між безумовним і зумовленим, почуттям неможливості й необхідності всієї повноти висловлювання. Вона найбільш вільна із усіх свобод, оскільки завдяки їй людина здатна вивищитися над собою, і водночас їй притаманна всіляка закономірність, бо вона безумовна й необхідна. Досить добрий знак, що гармонійні примітиви не знають, як поставитись до цього постійного самопародіювання, коли поперемінно треба то вірити, то не вірити, поки у них не розпочнеться запаморочення, жарт сприймати всерйоз, а серйозне сприймати за жарт» [5, с. 286–287]. Ф. Шлегель наголошує у визначенні іронії в цьому фрагменті на моменті свободи, називає романтичну іронію сократівською.

Сократівська мудрість, як уже згадувалось, полягає у свободі суджень і вчинків, у можливості вивищитися над світським життям. Іронія Сократа – відголосок античної мудрості безсмертних богів, які ніколи не сприймали життя серйозно. Цю божественну перевагу над життям Шлегель вважає суттю романтичної іронії. Іронія романтиків і іронія Сократа є актом необмеженої свободи особистості. Та поряд з цим є й суттєва відмінність: іронія Сократа зосереджена на ході думки, самого мислення як філософської мудрості, абстракції; внутрішній «демон» філософа лише стримував його від хибних суджень. Для романтичної іронії обов'язкове заглиблення в реальний світ, оскільки воно передбачає побудову суб'єктивного світу людини.

Розвиває дану тезу вже згадувана дослідниця німецького романтизму Р. Габітова, наголошуючи на визначенні Ф. Шлегелем іронії «як прекрасного в сфері логічного». Вона вважає, що, відносячи іронію до «сфери логіки», Ф. Шлегель разом з тим і виводить її із цієї сфери. Іронія втілює не просто логічне, а саме «прекрасне в сфері логічного». «Краса» іронії означає, що вона вносить суперечність, парадоксальність у логічну сферу. «Іронія – це форма парадоксального, – пише Ф. Шлегель. Парадоксальність “*conditio sine qua non*” (необхідна умова – *Ю. Г.*), душа, джерело і принцип» іронії. Цінність іронії як філософського феномена в тому, що вона виражає логічну суперечність [1, с. 77]. Отже, іронічне, на думку Ф. Шлегеля, протилежне до розсудкового як несуперечного. Там, де панує розсудок, не може бути іронії. Іронія пов'язана з дотепом, гумором, жартом, як уже було викладено у попередньому аналізі, і це підтверджує Ф. Шлегель у 90-му фрагменті: «Дотеп – це вибух скованого духа» [5, с. 285]. «Скований дух», очевидно, – це розсудкове мислення, що закріплено в непорушних, однобоких, несуперечливих поняттях. Іронічне, дотепне мислення, яке має у своїй сутності логічну суперечність, підживляє нею закріпленість розсудку. Ф. Шлегель називає таке дотепне

мислення «логічним спілкуванням» [5, с. 283]. На думку Р. Габітової, це означає, що, хоча іронія також є логічним мисленням, вона однак не є схоластикою, якою користуються вчені: Це – «логіка спілкування», тобто така, де суперечності не виключаються, а утверджуються [1, с. 77–78]. Суперечливий, або згідно з його термінологією, «хімічний» характер іронічного мислення, дотепності Ф. Шлегель підкреслює у багатьох фрагментах і журналу «Ліцей» (Критичні фрагменти), і «Атенеї» («Фрагменти»). Так, у 220-му фрагменті з «Атенеї» він, наприклад, пише: «Якщо будь-яка дотепність є принцип і знаряддя універсальної філософії, а будь-яка філософія – не що інше, як дух універсальності, наука всіх наук, що вічно змішуються й знову відокремлюються одна від одної, логічна хімія, то безкінечні цінність і гідність цієї абсолютної, ентузіастичної, всеціло матеріальної дотепності...» [5, с. 300–301].

Дотепність як «принцип і знаряддя універсальної філософії» Ф. Шлегель, як бачимо, називає «логічною хімією». Р. Габітова вважає, що цей вираз є не просто метафорою. Порівняння природи іронічного духа з хімічними процесами означає тут прагнення поєднати їх специфіку. Тим більше, що галузь хімічних феноменів відіграла певну роль у натурфілософському мисленні єнських романтиків [1, с. 78]. У хімічних явищах вбачали особливий спосіб буття, їх вважали перехідною фазою від неживої природи до живої. Суть хімічних процесів виражалась у самостійному розпаді й поєднанні речовини. Визначення «хімічний» у найширшому сенсі означало – розпад на протилежності й поєднання протилежностей. Тому, коли Ф. Шлегель пише про дотепність як про «логічну хімію», то він має на увазі, що іронічний дух перебуває в стані вічного поділу на протилежності, їх постійного відокремлення й поєднання [1, с. 78–79]. Цю думку ілюструє такий фрагмент Ф. Шлегеля: «Дотеп – це розклад духовних субстанцій, які до цього раптового відокремлення були тісно сплетені одна з одною. Життя будь-якого виду повинно вже наповнити собою уяву, перш ніж настане час, коли від тертя, викликаного вільним спілкуванням, уява буде так наелектризована, що найлегший дотик – дружній чи ворожий – зможе вилучити з неї спалахи і осяйні промені, або ж стресові удари» [5, с. 281]. Сенс дотепності полягає, за Шлегелем, у здатності мати справу з різноманітним життєвим змістом, в результаті розпаду, розділення до того єдиних «духовних субстанцій».

Думка про «хімічний» характер іронії дозволяє Ф. Шлегелю утверджувати принцип «хімічного пізнання» взагалі, тобто пізнання через розділення на протилежності, що є основним гносеологічним принципом світогляду представників єнської школи. Їх головний ідеолог Ф. Шлегель вдається до універсального вживання поняття «хімія», «хімічний», навіть до визначення самої епохи: «Природно, що французи домінують в нашу епоху. Вони – хімічна нація, відчуття хімічного розповсюджене в них

досить широко, і навіть у моральній хімії вони незмінно ставлять свої досліди взагалі. Епоха – також хімічна епоха. Революція – це універсальні, не органічні, а хімічні рухи. Торгівля – це хімія великого господарства, існує, очевидно, й алхімія такого виду. Хімічна природа роману, критики, дотепу, громадськості, новітньої риторики й минулої історії виступає сама собою» [5, с. 313–314]. За хімічною епохою прийде органічна – завершує Ф. Шлегель цей фрагмент.

Поняття «хімічна нація», «хімічна епоха» тощо означають у нього стан рухомості, бродіння, розпаду й поєднання, з чим для нього асоціювалася епоха романтизму як перехідна, нестійка, пронизана універсальними рухами, сповнена нескінченних процесів розпаду й поєднання, нововведень і перетворень, постійного протистояння двох протилежних сфер. Дух іронії, дотепності – породження цієї епохи, її квінтесенція – це «хімічний дух», розриваний внутрішньою суперечністю. Де внутрішня суперечність, там діалектика. Отже, можна «перекинути місток» до розуміння Ф. Шлегелем суб'єктивної свідомості, яка зумовлює іронічне світорозуміння особистості. Іронія для єнського теоретика є проявом вищої духовної діяльності людини, що прирівнюється ним до здатності до абстрактного філософського мислення. Вищим продуктом філософського мислення є ідея, в основі якої лежить як нижча стадія узагальнення – поняття. Ідея ж, вважає Ф. Шлегель, перебуває на рівні іронії, як видно із його 121-ого Атенийського фрагмента: «Ідея – це поняття, доведене до іронії в своїй завершеності, абсолютний синтез абсолютних антитез, постійно відновлююча себе зміна двох думок, які борються» [5, с. 296].

Отже, іронічне світосприйняття мислилось Ф. Шлегелем не тільки як таке, що містить в собі внутрішню суперечність, а й як синтезуюче, універсалізуюче, як об'єднавче й з'єднуєчне однобічності. Універсальність іронії має двоякий характер. З одного боку, вона проявляється в тому, що сама іронія виступає як універсальний принцип, що пронизує всі сфери об'єктивованого духовного життя суб'єкта: філософію, етику, естетику, поезію, літературну критику. З другого боку, як форма й вираз специфічної життєдіяльності духу – суб'єктивної свідомості, іронія охоплює людський дух в усій його багатоманітності, універсальності. Свідчить про таке розуміння суб'єктивної свідомості наступний фрагмент: «Справді вільна й освічена людина повинна би за бажанням уміти налаштуватися на філософський або філологічний лад, критичний або поетичний, історичний або риторичний, античний або сучасний, цілком довільно, подібно до того, як настроюються інструменти – у будь-який час і на будь-який тон» [5, с. 283]. У трактуванні Ф. Шлегеля діяльність суб'єктивної свідомості має бути універсальною, поєднуючи в собі згорнутому вигляді всю історію людського духу і всі сфери його прояву.

Справжній творчий дух, на думку Ф. Шлегеля, несумісний з

однобічністю, абстрактністю, не обов'язково дотримується будь-якої можливої однієї точки зору. Застосовуючи у своєму творінні будь-який певний підхід, він водночас заперечує його, залишаючись вільним для здійснення нового підходу, появи нового погляду, пошуку нового рішення, бо творча діяльність духу ніколи не може бути визнана завершеною в будь-якому певному творінні. Кожне окреме творіння – лише одна з сторін універсальної життєдіяльності духу, що має в собі в зародку весь універсум. В одному з критичних фрагментів читаємо: «Та ... не лише розсудком і уявою, а всією душею, вільно, то в одну, то в іншу сферу, наче в інший світ, вільно відрікатися то від однієї, то від другої частини своєї істоти, обмежуючись цілком іншою, шукати й знаходити всього себе то в тому, то в цьому індивіді, свідомо забуваючи про інших, – все це може тільки дух, що вміщує в собі наче множину духів і цілу систему облич, дух, у чиєму внутрішньому світі виріс і визрів універсум, який як кажуть, повинен проростати у кожній монаді» [5, с. 296–297].

Іронія, дотепність, дотеп, які для єнських романтиків є синонімічними поняттями, з гносеологічної точки зору мають справді діалектичний характер, отже містять діалектичну тріаду: тезу, антитезу, синтезу. Ф. Шлегель пише, що іронія – це форма парадоксального, певна умова парадоксальності [5, с. 283], отже і дотеп є логічний парадокс, але не тільки. Він виходить за рамки чисто логічної суперечності, а його діалектика полягає в тому, що протилежності пов'язуються в кричущій суперечності, і цей зв'язок містить натяк на глибоко приховану істину, яка криється в синтезі цих протилежностей. Тому якщо парадокс є неначе «неповною» діалектикою, бо в ньому немає ступеня синтезу, (але це все-таки діалектика, бо в ньому є суперечність), то іронія – «повна» діалектика, тобто містить у собі й синтез протилежностей. Р. Габітова вважає, що ці гносеологічні основи діалектики іронії не були розвинуті по суті у шлегелевській теорії романтичної іронії [1, с. 83]. Характерне для романтиків прагнення до об'єднання протилежностей, зняття суперечностей, до синтезу не досягнуло бажаного наслідку. Ідея цілісного знання, сам рух до універсальності, до синтезу перетворився у явище, передбачуване не лише суб'єктивно, а й несерйозно, грайливо. Іронічна діалектика – це «несерйозна» діалектика, довільна гра суб'єктивного духу.

Носієм суб'єктивного духу романтики, зокрема Ф. Шлегель, вважали іронічного суб'єкта, якого розуміли як вільного творця і себе самого, і навколишнього світу. На таке розуміння позиції суб'єкта у світі, яке випливало з теорії романтичної іронії, вирішальний вплив мали ідеї Французької революції. Знищивши всі привілеї й станові обмеження феодального суспільства, революція формально відкрила перед людиною необмежені можливості вільного розвитку. Цей ідеологічний вплив повною мірою відчула філософія Фіхте, твори якого пронизані гордою

незалежністю, любов'ю до свободи, мужньою гідністю, усім, чого так потребувала тогочасна особистість, особливо в роз'єднаній і економічно відсталій Німеччині. Єнські романтики успадкували від Фіхте безмежну віру в торжество людського духу.

Проте апофеоз свободи людського духу виражав лиш одну сторону іронічного світовідчуття. Друга сторона полягала в тому, що іронія як явище духовного життя людини виразила специфіку її становища в соціальній дійсності кінця XVIII ст., де панувала розгубленість і розчарування людей. Відображенням цієї соціальної дійсності й стало іронічне розуміння суб'єкта як ізольованого, покинутого сам на сам і співвідносного лише з собою індивіда. Суб'єктивне Я романтика – це Я, що водночас стало об'єктом для себе. Тому й сутність людського духу зводилась до самосприйняття, самовідношення, самовідображення.

Трактування поняття романтичної іронії єнською школою було б не повним, якщо б не згадати про розуміння митцями цієї школи іронії Сократа. Ми вже наводили окремі думки Ф. Шлегеля стосовно сократівської іронії, тому залишилось подати лиш певні узагальнення. Як видно із наведених у даному тексті фрагментів Ф. Шлегеля, де дається визначення сократівської іронії, митець виходить із її історичного образу. Він відрізняє сократівську іронію від риторичної, яка є зворотом мови, що допомагає когось приховано висміяти. Сократівська іронія не мала на меті над кимось насміхатись. Їй, вважає Ф. Шлегель, притаманний дух «світськості», спілкування, що передбачає взаємоповагу співрозмовників, позбавлену гордині, повчальності, розумне й вільне ставлення один до одного.

Такий же дух спілкування характеризує романтичну іронію, хіба що романтичний суб'єктивний дух більш вільний, відірваний від реальних стосунків. Для Сократа «світськість» служила завданням морального перевиховання людини, а в романтичній іронії Ф. Шлегеля вона є формою вільної життєдіяльності суб'єктивного духу, що має метою сам себе і свою свободу.

Ф. Шлегель, вловивши реальний історичний зміст сократівської іронії, притаманну їй суперечливість, зокрема, що в іронії Сократа вдаваність і «довільна», і «цілком обдуманна», що у ній все жартома і водночас все серйозно, цілком справедливо пов'язує сократівську іронію з певною формою філософування. Іронія присутня там, де філософські погляди викладаються не систематично, а в розмовній, діалогічній формі. Такий метод філософування притаманний Платону, а також Форстеру, Лессінгу, Гемстергейсу і ін. сучасникам Ф. Шлегеля. Сам головний теоретик романтичної іронії посилює діалогічність філософування, зводячи її до фрагментарності, тобто несистематичності філософування Сократа у романтизмі набирає цілком іншої форми, іншого філософського змісту. Від сократівської діалогічності романтична іронія зберігає лише основу

– сам принцип викладу філософських ідей. Стосовно змісту, згідно з яким сократівська іронія мала на меті моральне перевиховання, вивіщення людини, а отже й покращення морального клімату суспільства, то в романтичній іронії метою було обґрунтування вільної життєдіяльності суб'єктивного духу, який вивіщується як над усім реальним і об'єктивним, так і над власною суб'єктивністю. Отже, можна ствердити, що на ґрунті сприйняття сократівської іронії як історичної основи своєї філософської позиції Ф. Шлегель осмислює її з точки зору новітніх філософських ідей Німеччини, тобто суб'єктивізму Фіхте, що змінює історичну суть вчення Сократа [1, с. 126–127].

Романтичне переосмислення сократівської іронії проявилось, зокрема, у перенесенні іронії Ф. Шлегелем у поезію: «Лише поезія і з цього боку (тобто щодо іронії – Ю. Г.), – пише він, – може вивіщитися до філософії, і вона не базується на іронічних епізодах, як риторика. Існують стародавні й нові поетичні твори, пронизані божественним подихом іронії» [5, с. 282–283]. Починається наведений фрагмент словами, що «філософія – це справжня батьківщина іронії», очевидно, вони стосуються іронії Сократа. Проте для Ф. Шлегеля це надто вузький підхід, і він розширює сферу іронії, обґрунтовуючи поряд із іронічною філософією, риторикою ще й іронічну поезію, яка мала на меті вивіщити поезію до рівня філософії. Іронія як метод несистематичного, фрагментарного філософування стає в концепції Ф. Шлегеля основою романтичного отождоження філософії й поезії. Наповнення поезії іронією зумовлює створення філософської поезії, або поетичної філософії, тобто розвитку діалектичної тотожності філософії й поезії. Сократівська іронія як історична основа такої тотожності переходить в романтичну іронію як нову якісну реальність. Можна ствердити, що романтична інтерпретація сократівської іронії спиралась на певні риси справжньої сократівської іронії, частково зберігаючи їх в собі, хоча й у суттєво переосмисленому вигляді, пристосовавши концепцію античного філософа до умов відповідної реальності.

1. Габитова Р. М. Философия немецкого романтизма (Фр. Шлегель. Новалис). – М.: Наука, 1978. – 288 с.
2. Грешных В. И. Ранний немецкий романтизм: фрагментарный стиль мышления. – Л.: Издательство Ленинградского университета, 1991. – 144 с.
3. Дмитриев А. С. Проблемы иенского романтизма. – М.: Издательство Московского университета, 1975. – 264 с.
4. Шестаков В. П. Очерки по истории эстетики. От Сократа до Гегеля. – М.: Мысль, 1979. – 372 с.
5. Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика: В 2-х т. / Вступ. ст., пер. с нем. Ю. Н. Попова; Примеч. А. В. Михайлова и Ю. Н. Попова. – М.: Искусство, 1983. – Т. 1. – 479 с., Т. 2. – 448 с.

Марія Кашуба

НІМЕЦЬКИЙ ТА УКРАЇНСЬКИЙ РОМАНТИЗМ: СПРОБА ЗІСТАВЛЕННЯ

Осмилення епохи Романтизму як типу філософії й світогляду активно розпочалося в українській історії філософії та культурології лише в останні десятиліття. Досі для більшості дослідників це поняття означало літературно-художню течію, культурний стиль, або модель світосприйняття, відображену в європейській культурі кінця XVIII – першої половини XIX ст. Вважалося, що романтичні моделі світосприйняття відобразилися в своєрідних способах відтворення та переживання світу в літературі, образотворчому мистецтві, а особливо в музиці. Засвідчив живучість такого підходу до розуміння романтизму академік Мирослав Попович у фундаментальній статті «Романтизм як стиль та ідеологія» [2]. Ґрунтовні дослідження романтичної моделі й особливостей світосприйняття засвідчили роботи літературознавців та культурологів за останні роки (Т. Бовсунівської, Є. Нахліка, М. Новикової, В. Скуратівського та ін.). Особливо відрадно, що увагу філософів привертає не просто романтичне світосприйняття й світорозуміння, яке може бути притаманним кожній культурно-історичній епосі, а саме епоха Романтизму як така в українській духовній культурі цілого XIX ст. Вперше виділено як окремий і особливий період в розвитку української філософської думки епоху Романтизму в підручнику «Історія філософії України» (Київ: Либідь, 1993). Автор цього розділу професор Київського національного університету ім. Тараса Шевченка Іван Огородник окреслив сутність Романтизму як філософії й світогляду та умови його функціонування в Україні. Він же привернув увагу до «шеллінґіанських витоків філософії українського романтизму». На цьому наголошує й автор фундаментального підручника «Історія української філософії» Вілен Горський. Можна ствердити, що саме ці дослідники започаткували жвавий інтерес до епохи Романтизму в українській історико-філософській науці, який проявляють все більше ентузіастів. Як свідчать публікації останніх років, а також захищені дисертації, вельми перспективним є вивчення витоків українського Романтизму і його зв'язків з Романтизмом німецьким насамперед. Звичайно, це привертає увагу до їх особливих характеристик, які виділяють світорозуміння епохи Романтизму від інших культурно-історичних епох. Серед найновіших досліджень виділяється фундаментальна праця Михайла Скринника «Наративні практики української ідентичності: доба Романтизму» [4]. Саме цей автор віднайшов у творах найвизначніших діячів української духовної культури XIX ст. заковані у символічно-метафоризованій оповіді універсальні смисли національного буття, і це дозволило йому виділити як домінуючу в той час філософську проблему національної ідентичності.

Детальніший аналіз особливостей світосприйняття й світорозуміння епохи Романтизму у Європі, зокрема на батьківщині Романтизму – в Німеччині переконає в цілковитій закономірності й природності виділення такої панівної проблеми. Відомо, що проблема національної ідентичності гостро постала у той час для більшості країн Європи, що призвело до інтенсифікації національно-визвольних рухів («Молода Італія», «Молода Ілірія» та ін.) й символізувало «весну народів» і зародження націоналістичної ідеології. Україна, яка опинилась наприкінці XVIII ст. у складі двох тогочасних великих імперій, переживала «весну народів» особливо драматично.

Проблема національної ідентичності в епоху Романтизму має своє філософське підґрунтя. Уже загальновідоме твердження, яке засвідчене багатьма авторитетними дослідженнями, що романтичне світосприйняття й світорозуміння має в своїй основі філософію неоплатонізму. Цей філософський напрямок, особливо його містичний різновид, якнайвиразніше співзвучний з романтичними пошуками ідеалу, акцентацією внутрішнього духовного світу, увагою до релігії і всього трансцендентного, надмірною чуттєвістю, вразливістю й сентиментальністю, крайнім суб'єктивізмом. Чуттєвість і сентиментальність людини епохи Романтизму пов'язана з «олюдненням природи», що символізує натурфілософський, пантеїстичний різновид неоплатонізму. Філософське підґрунтя, а також стильові особливості романтичного світосприйняття й світорозуміння як художньо-мистецької течії підкреслюють своєрідні визначальні змістові характеристики Романтизму як культурно-історичної епохи – це оригінальний світогляд, ментальна парадигма, власне визначення місця людини у світі, розуміння самої людини як соціокультурної самоцінності тощо. Такі визначальні змістові характеристики дозволяють виділити спільні риси німецького та українського Романтизму як культурно-історичної епохи – це різкий розрив з раціоналізмом Просвітництва, що вилився у протест проти суспільного ладу, пов'язана з цим протестом романтична іронія, а також замилювання старовиною, повернення до ідеалів Середньовіччя, інтерес до власної історії та самотності мови й культурних традицій. Тут обмежимося спробою зіставлення підходів німецьких та українських романтиків до утвердження національної ідентичності, хоча можна порівнювати й трактування романтичної іронії, й заперечення ідеалів Просвітництва з його раціоналізмом і логоцентризмом тощо.

Як уже зазначалося, початок XIX ст. ознаменований у Європі піднесенням і пожвавленням національно-визвольних рухів, що вилилися у «весну народів» і низку революційних повстань. У Німеччині наполеонівська окупація й боротьба з нею сприяли консолідації нації, а повстання проти французів у 1809 р. засвідчило ріст національної

свідомості. Справжній народний рух сколихнув усю країну, незважаючи на роздрібнені князівства й королівства, які віками ворогували між собою. Маса, що перебувала в умовах пережитків феодальної роздробленості, можливо, не усвідомлюючи себе самостійною соціальною силою, раптом виступила як моноліт, пов'язаний національною самосвідомістю. Народний рух був спрямований насамперед на захист вітчизни, а отже й своєї національної самобутності, традицій культури, мови, власного світосприйняття.

Німецький романтизм, який на ранній стадії розвитку спрямовував свою іронію й вістря своєї критики проти раціоналістичної регламентації творчості, впорядкованості людських стосунків – до чого тяжіло Просвітництво, – тобто заявив про різкий розрив з ідеалами Просвітництва в формі руху «штирмерів», на початку XIX ст. зосередив свою увагу на нових проблемах. Такій переорієнтації сприяла увага романтиків до емоційної, чуттєвої людської природи, до внутрішнього, духовного життя людини, до її неповторної самобутності, суб'єктивності, індивідуальності. Період наполеонівських завоювань підштовхнув екстраполяцію цієї уваги на проблеми самобутності народу, його коріння та історії, культурних традицій, мови, звичаїв, оригінального світорозуміння, втіленого в міфах і усних переданнях, народній творчості – казках, легендах та піснях. Продовжуючи розпочату Гердером і «штирмерами» справу, романтики з натхненням і любов'ю збирають і публікують пам'ятки народної творчості – казки, перекази, легенди, пісні. Вже у 1805 р. з'явився складений Йоханном Арнімом перший том зібрання народних пісень – «Чарівний ріг хлопчика», у 1808 – другий том.

Збирачі фольклору намагалися розкрити змістовну народну душу, продемонструвати сучасникам і нащадкам багатий духовний світ тієї величезної маси темного, часто неосвіченого люду, яка раптом під загрозою окупації й знищення відчула себе окремим суб'єктом історії, заявивши визвольною боротьбою про своє право на збереження рідної мови й традицій культури насамперед, ще навіть не усвідомлюючи, що можна виборювати й гідне людське життя. Публікуючи скрупульозно зібрані казки і легенди, народні пісні й перекази, романтики допомагали суспільству збагнути, що простий, неосвічений народ ставить набагато вище від ситого життя своє право мати рідну мову, зберігати традиції своєї культури, свою духовну самобутність, бо саме загроза її нівеляції підняла проти французької окупації широкі народні маси. Жоден князь чи герцог не зміг би покараннями, погрозами чи підкупом підняти своїх підданих на захист своїх маєтків і володінь так активно, як завзято й самовіддано кинулися вони захищати своє право бути самобутнім народом і господарем на своїй землі. Щоправда, допоміг їм у цьому палкий трибун – філософ Йоганн Фіхте, звернувшись з промовою до німецького народу, в якій на

основі своєї філософії тотожності «Я» і «не-Я» переконав кожного учасника визвольного руху, що саме від нього залежить існування світу. Романтики у своїх роздумах намагалися збагнути ту силу, яка об'єднала народ у єдиному пориві до самоствердження і яку можна назвати патріотизмом.

Публікації народних пісень і казок доносили до читача глибоко поетичний світ народної душі, і багато поетів-романтиків запозичували в цих піснях образи, мотиви та музикальність вірша, що значною мірою визначило популярність і народність їх лірики. Зібрані братами Яковом та Вільгельмом Гріммами два томи «Дитячих та сімейних казок» (1812, 1815) дістали визнання сучасників далеко поза межами Німеччини, послужили прикладом для збирачів народних казок і легенд в інших країнах Європи, в Україні в тому числі.

Вельми важливим і показовим для характеристики особливостей романтичного світогляду епохи є той факт, що брати Грімм започаткували не лише автентичне відтворення зібраної народної творчості, а й вивчали германську міфологію, німецьку середньовічну літературу, давню мову, чим заклали основи наукової германістики. Інтерес до народної душі, до коренів і витоків традицій культури та мови поєднувався з інтересом до своєї історії, релігії народу. Мотиви честі, відданості справі, в тому числі й справі захисту своєї релігійної віри, досить часто зустрічаються у творах романтиків Гейдельбергського гуртка – Арніма, Brentano, братів Грімм, Айгендорфа. Творість останнього – переважно лірична поезія – сповнена оспівуванням природи й кохання, тут звучить природна простота й сила людських почуттів, їх вирази характерні для народної пісні. Сентиментальні герої його поезій майже завжди самотні, вони проявляють свої почуття найвиразніше наодинці з природою, відчувати яку особливо сильно й гостро змушує самотність і соціальне відчуження героя. Тут відчувається притаманний народній творчості природний паралелізм почуттів і настроїв ліричного героя та картин навколишньої природи. Згодом ми зустрінемо цей мотив особливо сильно виражений у творах діячів «Руської трійці» та у Тараса Шевченка, зокрема у ранній період його творчості. Природа рідного краю в усі пори року, в усі періоди доби, навколишні ліси й поля, оспівані німецькими романтиками, зокрема Айхендорфом, надихали своєю емоційністю багатьох романтиків за рубежом, демонструючи й утверджуючи їх патріотичні почуття.

Історія так розпорядилася, що саме з епохою Романтизму в українській духовній культурі пов'язане формування й утвердження української національної самобутності. Сентименталізм та суб'єктивізм романтичного світосприйняття сприяв пошукам витоків власної ідентичності в природі, у незіпсованому цивілізацією бутті й світовідчутті людини, у примітивному побуті селянства. Особливе значення тут мали міркування німецького народознавця й фольклориста Гердера, який радив митцям

черпати з народних джерел, орієнтуватися на неповторні у своїй художній досконалості зразки фольклору. Фольклор – усну поезію, казки, перекази й легенди визнають найвищими мистецькими витворами й зразками світовідчуття не лише німецькі поети-штирмери, а й польські, чеські, словацькі народознавці, російські «карамзіністи», представники «харківської» школи романтиків, збирачі й дослідники української усної народної творчості (М. Цертелєв, М. Максимович, І. Срезневський, П. Лукашевич, діячі «Руської трійці», Кирило-Мефодіївського братства та ін.).

Інтерес до фольклору та поєднаний з ним інтерес до власних витоків і власної історії мав для української духовної культури особливе значення і особливу цінність, зумовлену ліквідацією Запорізької Січі й гетьманщини, закріпаченням України й знищенням державної форми української автономії, перетворенням України на Малоросійську губернію – глуху провінцію Російської імперії. Такі факти української історії зумовили, на наш погляд, ситуацію, яку можна прирівняти до наполеонівських завоювань у Європі, а в атмосфері епохи Романтизму вони набули особливого звучання. Героїчна боротьба козацтва й всього народу, історичні корені самобутнього народу, що мав свою державу у прадавні часи, його оригінальне світорозуміння, засвідчене в усній творчості – усе це стало предметом всезагального зацікавлення і в Україні. Наприкінці XVIII ст. з'являється анонімна «Історія русів», що спирається на козацькі літописи Самовидця, Г. Граб'янки, С. Величка, вона відтворює героїку української автономії часів Хмельниччини, аргументовано обстоює «давність прав і вольностей» українського народу. Цей твір ніби увінчує низку компіляцій – досить згадати праці С. Лукомського, П. Симоновського. В. Рубана, С. Мишецького, О. Рігельмана, С. Зарульського, А. Шафонського, які лише нагадують наукову історіографію (така з'явилася в середині XIX ст.). Але низка творів на теми героїчних подвигів козаків чи самобутності українського народу – це свідчення глибокого інтересу суспільства до таких тем. Пройнята романтичним пафосом і сповнена народнописенної героїки «Історія русів» розглядається дослідниками як зібрання фольклорних творів, а також джерело нових легенд. Вона мала великий вплив на романтичне мистецтво [1, с. 137].

Не можна оминати увагою в цьому контексті творчість Івана Когляревського, зокрема його «Енеїду», де у жартівливо-іронічній, часто бурлескній формі автор вперше відверто заговорив про національно самобутній одяг, побут, звичаї українців, їх оригінальне світорозуміння, барвистий етос, і, звичайно ж, козацьку героїчну історію. Продовжують ці теми драматичні твори та інші поеми митця.

На початок XIX ст. припадає перша спроба систематичного викладу історії України, що належить Д. Бантиш-Каменському (1822). Дослідник

зібрав цінний документальний матеріал, проте випробування часом не витримало його досить некритичне ставлення до джерел. Романтичним пафосом «грішить» і «Словник достопам'ятних людей Руської землі» (1836). Цікаву колекцію документів з історії України XVII–XVIII ст. вводить у науковий обіг ще в багатьох відношеннях напівлегендарна «Історія Малоросії» Миколи Маркевича (1842–1843) у п'яти частинах. Інтенсивні історичні дослідження засвідчили праці М. Берлинського «Короткий опис Києва» (1820), «Нарис історії міста Києва» М. Закревського (1836), остання може служити доповненням першої. Цікаві історичні дослідження з'явилися і в Галичині – польською мовою Денис Зубрицький опублікував у Львові працю «Нарис з історії руського народу в Галичині і церковній ієрархії в тому королівстві» (1837). Згодом він доповнив свої дослідження російськомовною «Історією стародавнього Галицько-Руського князівства» (1852–1855), де обстоював самотність українського населення на споконвічних руських, а не польських землях.

Особливо інтенсивний у першій половині XIX ст. інтерес до історії України та коріння її давнього народу поглиблювався й доповнювався зацікавленням усною народною творчістю. Пісні, думи, билини та казки, зокрема українські гумористичні оповідки, були предметом пильної уваги вже у XVI–XVII ст. (низове бароко). До них зверталися чеські й польські митці (Ян Благослав, Якуб Гаватович), а український поет Климентій Зиновіїв уклав цілий збірник прислів'їв та приказок, які охоче використовував у своїх творах. Уже згадуваний німецький фольклорист і просвітник Гердер відзначав особливі природжені музичні здібності українців, багатство мотивів і образів української народної лірики, включивши у свій збірник «Голоси народів у піснях» (1778–1779) і українські народні пісні. Він першим заговорив про особливий «дух народу», який треба шукати в усній народній творчості.

На хвилі романтичного захоплення «духом народу» зростала національна самосвідомість українців, поживлявся інтерес до духовного життя краю, його історичних пракоренів і витоків. Інтелектуальні кола вдалися до записів і дослідження усних переказів, легенд, дум та пісень. Першим збірником української усної поезії виявилася впорядкована журналістом та філологом Миколою Цертелєвим (Церетелі) книга «Опыт собрания старинных малороссийских песней» (1819). Дослідник записав на Полтавщині виконувані місцевими кобзарями дев'ять дум і одну пісню, звернені тематикою до часів Хмельниччини. Вони демонстрували нескорений дух народу і його поетичний геній.

Вельми показовим для романтичного пафосу епохи є той факт, що до збирання й публікації усної народної творчості долучився й перший ректор новоствореного російською владою (1834) Київського університету ім.

Святого Володимира Михайло Максимович. Біолог за фахом, ще працюючи в Московському університеті, який він закінчив, цей науковець опублікував свій перший збірник «Малороссийские песни» (1827), який вражає багатством і розмаїттям жанрів зібраних творів. Тут записані обрядові, козацькі, історичні, жіночі думи й пісні. Після переїзду до Києва (1834) вчений продемонстрував, що збирання й публікація українського фольклору є для нього найнеобхіднішою справою, без якої неможливий розвиток національної освіти, культури й мистецтва. Наступна його публікація називалась «Украинские народные песни» (1834), тут твори розміщені згідно історичних етапів становлення української народності. Своє розуміння великого значення фольклору в громадському та особистому житті людини вчений висловив у передмові до наступного видання зібраних ним витворів народного генія «Сборник украинских песен» (1849).

Відомий учений Ізмаїл Срезневський протягом трьох років (1833–1836) опублікував шість випусків збірника «Запорожская старина», де впорядкував відредатовані й дещо видозмінені історичні пісні та думи. Найбільше подібних публікацій у підросійській Україні стосувалися козацького минулого. Переконає в цьому і творчість Миколи Гоголя, де виразно звучить щире захоплення красою й досконалістю пісенного багатства українського народу, його героїчним минулим. Відомо, що мислитель мав твердий намір написати обширну (у п'яти томах) історію Малоросії й викладати її у Петербурзькому університеті. На жаль, укладені лише фрагменти окремих розділів і план-проспект. Захоплення Гоголя українським фольклором спричинилося до того, що він своїм генієм вперше ознайомив своїх сучасників на батьківщині й у Європі з поетичною стороною життя земляків, мальовничим українським краєм. Українські пісні він вважав більш досконалим історичним джерелом, ніж літописи, оскільки пісні бережуть знання про різні нюанси народного життя. «У цьому випадку, – зауважував письменник, – пісні для України – все: поезія, історія і батьківська могила... Історик не повинен шукати в них дня і дати битви, або точної вказівки місця правдивої дії; в цьому випадку тільки деякі пісні йому допоможуть. Але коли він забажає довідатися про справжню подію, стихію характеру, всі кути і відтинки почуття, хвилювання, страждання і радощі описуваного народу, коли забажає познайомитися з душею минулого, загальним характером цілого і поодинокі кожної частини, тоді він буде цілковито задоволений: історія народу постане перед ним у зрозумілій пишності» [5, с. 26]. Не буде перебільшенням припустити, що саме увага до особливостей епохи Романтизму розкрила нашому сучасникові Миколу Гоголя як українського мислителя за духом і світовідчуттям. Свідченням цього є не тільки його замилювання українським фольклором і природою рідного

краю, глибокий інтерес до історії й міфології, а й романтична іронія («Ревізор», «Мертві душі»), метафізичне й теологічне обґрунтування царської влади й соціальної ієрархії, зокрема у «Вибраних місцях...», що характерне для романтичної свідомості, на відміну від раціоналізованих Просвітництвом ідеалів монархії чи республіки. З німецькими романтиками поєднує Гоголя ставлення до слова, літератури й мистецтва взагалі як до магічних інструментів, за допомогою яких можна змінити світ і вплинути на людей, схиливши їх до праведного життя, тобто перетворити реальність художнього тексту на онтологічну дійсність.

На теренах близької до Європи Галичини інтерес до усної народної творчості відчувається досить чітко. Започаткував його Платон Лукашевич публікацією збірника «Малороссийские и червонорусские народные песни» (1836), де помітив подібність східно- й західноукраїнського фольклору. Польські дослідники публікували українські пісні й казки латинкою – польською транскрипцією. Вацлав Залеський у збірнику «Пісні польські і руські люду галицького» (1833) таким способом опублікував у Львові близько 600 українських пісень Галичини. Інший дослідник – Жегога Паулі – опублікував аж два томи «Пісень руського народу в Галичині» (1839, 1840), куди увійшли чимало із зібраних М. Максимовичем народних творів. Польською транскрипцією упорядкував цікаву добірку українських обрядових пісень «Руське весілля» (1835) етнограф Йосип Лозинський. Усі вони дали поштовх діяльності «Руської трійці», чий альманах «Русалка Дністровая» (1837) увінчує зусилля ентузіастів. Тут є, крім власних творів Маркіяна Шашкевича, Якова Головацького та Івана Вагилевича, розділ «Пісні народні», який популяризує колядки, щедрівки, гагілки, ладкання, думи і думки, балади – усе багатство жанрів усної народної творчості, її образність та духовну наповненість. Підкреслюючи такими публікаціями оригінальність усної народної творчості українців, мислителі-романтики утверджували право народу на свою мову, яка відтворює його багатий духовний світ.

Спрямована на утвердження української самобутності, насамперед мови, традицій і звичаїв, естетичних смаків діяльність романтиків мала на меті ще одну важливу обставину. Збираючи й публікуючи народні пісні, казки, легенди й перекази, балади і думи як історичні твори, мислителі утверджували й розповсюджували переконання про високі моральні ідеали й чесноти українського народу, його споконвічну життєву мудрість і оптимізм. Із фольклорних збірок поставав образ народу-митця, народу-творця, який трудиться на своїй землі, поважаючи любов і вірність, чесність і справедливість. Сприяє цьому мальовнича одухотворена природа. Ідеалізація відносин людина-природа створювала ілюзії ідеальних соціальних відносин.

Натхненні ідеями Ф. Шеллінга та інших німецьких романтиків, українські

мислителі першої половини ХІХ ст. вдаються не лише до ідеалізації характеру українського народу, його поетичної вдачі, а й до міфологізації історії, культурних традицій та звичаїв. Їх любов до рідної землі як вища моральна цінність виливається у вболівання за долю батьківщини, що підкреслює надмірно пафосне оспівування рідної природи – мальовничих степів, гаїв, річок, дібров, плодovitих садів і родючих нив. Яскравою ілюстрацією такої любові й такого вболівання є творчість Тараса Шевченка. Саме він, поет з «народної глибинки», возвеличив поетичну, духовно багату й високоморальну душу «малих отих рабів німих», поставив на сторожі коло них рідне слово, і вип'ятив на посміховисько всього світу ницість і потворність «сильних світу цього», які намагаються цей народ «просвіщати», учити, настановляти. Особливо прекрасний і одухотворений у поезії Шевченка образ жінки-матері, який багато дослідників асоціюють з Україною. Творчість поета демонструє повну гармонію з природою українського народу, який всіма силами багатой душі «зрозумів і обняв природу», «заговорив» з нею і «пригорнув» до серця, а природа щедро віддячує за таке розуміння й теплоту.

Герої творів авторів-романтиків (передусім М. Шашкевича, Г. Квітки-Основ'яненка, здебільшого Т. Шевченка та ін.) – це люди ніжної душі, чуйні, м'які, сердечні, чесні й справедливі. Своєю добротою, щирістю й любов'ю вони осявають світ, роблять його кращим, приємнішим, добрішим. У центрі такого прекрасного світу стоїть оспівана ними Україна – наймальовничіший куточок на землі, держава працьовитих, чесних, мужніх, справедливих і толерантних людей, котрі з відкритим серцем несуть добро і злагоду всьому світові.

Саме такою вимріяли й бачили Україну діячі Кирило-Мефодіївського братства, зокрема Микола Костомаров та Пантелеймон Куліш. Як основоположники українського культурницького націоналізму (такий націоналізм обстоював традиції культури, звичаї, мову народу у складі чужої держави) ці мислителі теоретично обґрунтували образ України як самобутньої країни. У створених М. Костомаровим програмних документах Товариства («Закон Божий» («Книга буття українського народу»), «Статуті слов'янського товариства», у статті «Дві руські народності» та в історичних творах мислителя послідовно утверджується оригінальність та самобутність українського народу поряд з іншими слов'янськими народами, навіть одного «кореня Яфетового», обстоюється право цього народу бути суб'єктом історичного процесу – жити своїми звичаями на своїй Богом даній землі. З притаманним епосі романтичним пафосом Костомаров-історик здебільшого ідеалізує героїв української історії, міфологізує історичну реальність і сам народ, його звичаї й культуру, особливо козацтво, проте щиро сподівається, що саме український народ подає приклад іншим слов'янським народам у свободі

й рівності, толерантності й любові, релігійному пієтеті й демократії.

Визначальним стимулом своєї праці вважав збереження національних традицій, утвердження почуття національної самосвідомості й розвиток української культури П. Куліш. Особливу увагу мислитель приділяв українській мові як виразникові скарбів народної душі. Повага до рідного слова, вважав П. Куліш, є запорукою шанобливого ставлення до нас з боку інших народів, мова є основою нашого життя й історії. З цих міркувань він різко засудив втрату національної пам'яті цілим поколінням українців, адже саме пам'ять історії вважав високою моральною чеснотою людини-громадянина. Історична пам'ять, глибока пошана до діянь предків, на думку П. Куліша, є підґрунтям людського в людині. Вона, разом з пошаною рідної мови, робить з нас «людей як слід».

Мислитель епохи Романтизму, (а вона тривала в Україні протягом всього ХІХ ст., про що свідчить діяльність «Старої» й «Молодої» громад, творчість мовознавця й міфознавця Олександра Потебні, зрештою, й неодноразові заборони українського слова царськими указами), П. Куліш ідеалізує й міфологізує українську історію, минуле, яке закодоване, наче скарб, в усній народній творчості. Романтичне усвідомлення цінностей минулого як вічних і неповторних у кожного народу зумовило пошук мислителем у минулому високих моральних ідеалів, заклики до їх повернення. Це особливо помітне у його «хутірній філософії», що виявилась своєрідною реакцією на міщанство й «речовизм» українського панства, яке влаштувало в ті часи гонитву за наживою й користю, справжнє «полювання» на маєтки. Подібно до німецьких романтиків, Куліш протиставляє псевдоцінностям бездуховної, наскрізь матеріалізованої й тому нищої цивілізації природну, чисту атмосферу українського хутора, де панують безпосередність, любов, злагода, чесність, справедливість і глибока ніжність – одвічні супутники українського селянина. Мислитель свято переконаний, що місто і цивілізація, відірвавши людину від природного пракоріння, знищують у ній питомо людські якості, перетворюючи в бездуховне створіння, здатне лише до руйнування й спустошення світу.

Міркування українських письменників-романтиків, засвідчені їх творами, неначе підіймають український народ у власних очах, розкриваючи його багате емоціями духовне життя, глибокий пієтет, толерантність, працелюбність і всі інші високі, гідні людини моральні чесноти, що притаманні цьому народові одвіку й оспівані у його фольклорі. Не лише Україні, а й усьому світові розкрили романтики душу свого народу. Піднявши його з колін і вивівши зі стану «маленької людини», вони по-справжньому возвеличили «німих рабів», продемонстрували світові високі моральні й естетичні цінності, якими жив цей народ, які свято оберігав і передавав від покоління до покоління. Найвищою цінністю була й

залишилась любов до рідної землі і рідного слова, і саме вона допомогла вижити в умовах жорстоких зазіхань на цю землю й на це слово, допомогла залишитись самобутнім народом і цілеспрямовано йти до створення своєї суверенної держави. Такі мотиви поєднують український романтизм з німецьким чи не найпомітніше.

На прикладі утвердження німецькими й українськими романтиками національної самобутності свого народу пересвідчуємось у правоті думки Бертрана Рассела: «Через націоналізм романтики втяглись у політику: кожен народ має свою окрему колективну душу, яка стане вільною лише в державних кордонах (окремих від інших держав)» [3, с. 565].

1. Мишанич Я. Жанрово-стильові особливості «Історії русів»// Медієвістика.– Вип. 1.– Одеса: Astroprint, 1998.– С. 131–138.
2. Попович М. Романтизм як стиль та ідеологія // Філософська думка.– 2004.– № 6.– С. 3–30.
3. Рассел Б. Історія західної філософії.– К.: Основи, 1995.– 759 с.
4. Скринник М. Наративні практики української ідентичності: доба Романтизму.– Львів: Каменяр, 2007.– 367 с.
5. Стромецький О. Гоголь.– Львів: Світ, 1994.– 307 с.

Юлия Томашевская

ГРАНИЦЫ НАУЧНОСТИ ГЕРМЕНЕВТИКИ ФРИДРИХА ШЛЕЙЕРМАХЕРА

В данной работе нас будет интересовать возможность определения границы между герменевтикой как наукой и герменевтикой как искусством на материале сборника текстов Ф. Шлейермахера, изданных под названием «Герменевтика».

Вполне законным выглядит вопрос, почему сам Шлейермахер в своих лекциях определяет герменевтику как искусство, а те, кто занимался этой проблемой впоследствии, оценивали его труд как создание всеобщей науки герменевтики, как, например, Дильтей в работе «Возникновение герменевтики»? Согласно достаточно распространенному определению, наукой считается сфера человеческой деятельности, функцией которой является выработка и теоретическая систематизация объективных знаний о действительности с целью описания, объяснения и предсказания явлений действительности, на основе открываемых ею законов. В свете этого, к научному знанию предъявляются определенные требования, а именно то, что оно должно быть: а) выражено в знаковой форме и быть доступным для процедуры анализа; б) общезначимо; в) рефлексивно; г) обосновано; д) доступно проверке на истинность-ложность.

Попытаемся применить некоторые из перечисленных требований к герменевтике. Первый критерий возражений не вызывает – если речь идет об истолковании письменных источников, любой результат применения герменевтических процедур обязательно будет выражен в знаковой форме, а это предполагает его доступность аналитическим процедурам. Второй тоже может быть выполнен, однако требование общезначимости в науках о духе «выступает в особых условиях самой природы опыта» [1, с. 255]. Но что, собственно, есть опыт? Если для наук о природе опыт выступает надежным, а иногда и единственным источником чувственно-эмпирического познания, то применительно к наукам о духе опыт видится несколько иначе: «Разумением мы называем процесс, в котором осознается духовная жизнь на основании чувственно данных проявлений таковой» [1, с. 254]. Однако, чувственно данные проявления духовной жизни даны не так, как мир физических тел и явлений. В процессе познавательной деятельности природы опытный путь, как правило, мыслится в качестве метода получения знаний, при котором обнаруживаются свойства и отношения объекта при его управляемом изменении в контролируемых исследователем условиях. Знание, полученное таким образом, может быть материалом для установления истинности теории либо установления ложности гипотезы на основании ложности следствия из нее. А это и есть «золотое» методологическое правило установления границ научности: если

некоторое утверждение в принципе не верифицируемо и не фальсифицируемо, то оно не может быть отнесено к научному знанию. Только то знание, с точки зрения К. Поппера, которое прошло испытание верификацией и фальсификацией, будет отвечать всем требованиям научного знания и ему может быть приписано свойство общезначимости.

Эта проблема в герменевтике выступает в совершенно иной плоскости. Рассуждение о возможности и условиях достижения общезначимого знания разворачивается в контексте вопроса: как возможно воспринимать нечто чуждое? «Как может индивидуальность довести до общезначимого объективного понимания жизненное проявление чужой индивидуальности, чувственно данное ей? Условие, с каким такая возможность связана, заключается в следующем – ни в каком чужом жизненном проявлении не может выступить чего-либо такого, что не содержалось бы в жизненности постигающего» [1, с. 256–257]. Отсюда следует, что индивидуальное остается за пределами познавательной возможности человека и общезначимости, так как встреча с иным жизненным проявлением может гарантировать распознавание только по аналогии со своим уже отрефлексированным знанием. В науках о природе опыт, исследуя единичное, восходит к обобщениям, а общезначимость достигается наглядностью опыта, который при необходимости может быть воспроизведен. Герменевтика может удовлетворить этому требованию, предполагая аналог общего в индивидуальном. Индивидуальное же можно созерцать бесконечно и, соответственно, бесконечно его истолковывать. Таким образом, одно из основополагающих свойств научного знания можно приписать герменевтике на совершенно иных основаниях – оно является знанием, построенным на допущении, что есть нечто общее, присущее всем индивидуальностям. Познающий, наблюдая проявления чужой индивидуальности, воспринимает и осмысляет их только при условии наличия аналога, взятого из арсенала своего личного осознанного опыта.

Шлейермахер ставит перед собой задачу определения статуса всеобщей герменевтики, которой, на самом деле, с его точки зрения, пока не существует. «Герменевтика, если следовать известной этимологии, еще не является научным термином со строго фиксированным значением» [5, с. 41], так как вместо герменевтики как искусства понимания имеется ряд специальных герменевтик. Из нескольких вариантов того, что следует понимать под герменевтикой, он останавливается на искусстве «правильно понимать чужую речь». Возможно, если мы посмотрим на герменевтику Шлейермахера в контексте философских тенденций его времени, то это позволит прояснить некоторые интересующие нас аспекты. Так, фундаментальным понятием, с которым он работает, выступает знание, а если точнее, идеал знания, как абсолютное тождество мышления и бытия.

В этом Шлейермахер солидарен с Шеллингом и, в какой-то степени, с Фихте. Формально такого рода тождество соотносимо с кантовским понятием априорности и является необходимым и всеобщим. Однако обнаружение и удостоверение абсолютного знания в эмпирическом сознании людей остается открытым вопросом. Априорное знание представляет собой непреходящую идею знания, которая, с точки зрения Фихте, находится в процессе актуализации. В таком ракурсе философия не наука, а наукоучение, или теория искусства мыслить, задача которой понимается как очерчивание пути мышления к своему идеалу. Для Фихте, например, такое движение и есть назначение человека, а для Шлейермахера это нравственная задача, которая решается вследствие личного преобразования, когда общее и единичное, конечное и бесконечное приходят в равновесие в индивидууме. И тогда результатом нравственной жизни будет художественное произведение, а «всякое произведение искусства можно понять, но не так, как язык» [5, с. 49]. Но в таком случае, результат применения искусства герменевтики – иррационален, недоступен пониманию средствами языка и мышления. Возникает вопрос о целесообразности такого исследования, если то, что должно получиться на выходе, определенно будет неопределенным? Шлейермахер отвечает на этот вопрос в рамках своей этики, о чем было сказано выше – целесообразность такого рода деятельности обусловлена необходимостью поиска идеала знания.

С другой стороны, если герменевтика – это искусство, то законно ли говорить о шедеврах понимания, о гениальном, шедевральном понимании или о непревзойденном мастерстве понимания текста, человека, события, явления и т. д.? Дильтей в своей работе «Возникновение герменевтики» именно так и пишет об «искусстве гениального интерпретатора», а интерпретацию, вслед за Шлейермахером, определяет как «разумение, согласно правилам искусства, письменно фиксируемых проявлений жизни» [1, с. 254]. Собственно и сам Шлейермахер говорит о степени успешности применения герменевтики в зависимости от таланта: «успешная практика этого искусства зиждется на языковом таланте и на таланте знания отдельного человека» [5, с. 48]. Талант декларируется как обязательный компонент практической деятельности в этой области, и ему могут быть приписаны некоторые свойства. Так, языковой талант мыслится как чувство языка и ощущение аналогий. Однако Шлейермахер вынужден признать, что точного определения этого термина в рамках своих теоретических исследований дать не может: «Необходимый для герменевтического искусства талант есть талант двойного рода, двойственность которого мы до сих пор не можем облечь в понятийную форму» [5, с. 49]. К списку понятий, оставшихся без экспликации, можно отнести также «вдохновение». Но если в отношении таланта он высказывается ясно, то вопрос о том, как следует понимать «вдохновение» остается открытым:

«то, что мы хотим увидеть в моменте речи, является некоей бесконечностью в прошедшем и будущем. Вследствие этого и данное искусство, как и любое другое, способно вызвать вдохновение. Насколько текст не вдохновляет, настолько он лишен значительности» [5, с. 64]. Здесь уместно вспомнить кантовское определение «искусства вообще», в котором можно выделить несколько основных пунктов. Так, например, прекрасное искусство, в отличие от приятного, это «способ представления, сам по себе целесообразный, который хотя и лишен цели, тем не менее поднимает культуру душевных сил для сообщения их обществу» [2, с. 179]. Понятие всеобщей сообщаемости предполагает, что удовольствие, доставляемое прекрасным искусством, возникает не из чувственного ощущения, а от рефлектирующей способности суждения. Непосредственной целью эстетического прекрасного искусства является чувство удовольствия, которое сопутствует представлениям как видам познания. Искусство, по Канту, это вид познания, который следует отличать от науки как практическую способность от теоретической, от ремесла тем, что целесообразность искусства может полагаться как занятие, доставляющее удовольствие в качестве свободной игры и, таким образом, не имеющее иных целей, кроме самого себя. «На этом чувстве свободы в игре наших познавательных способностей, которая должна быть вместе с тем целесообразной, зиждется удовольствие, которое только и может быть сообщаемо, не основываясь на понятиях» [2, с. 179]. Таким образом, искусство – это вид практической познавательной деятельности за пределами понятийности, целью которой оказывается сообщение удовольствия от эксплуатации рефлектирующей способности суждения. При этом игра как обязательный компонент присутствует и в процессе творчества и в акте восприятия произведения искусства – «природа прекрасна, когда она похожа на искусство, а искусство может быть лишь тогда названо прекрасным, когда мы сознаем, что это искусство, но вместе с тем видим, что оно выглядит как природа» [2, с. 179]. Можно сказать, что произведение искусства как бы вовлекает в игру чувственное восприятие и рефлектирующую способность воспринимающего. Тогда шлейермахеровское вдохновение можно интерпретировать как вовлеченность в игру такого рода, и если текст как художественное произведение оставляет исследователя равнодушным, следовательно, там не с чем играть. Если же текст представляется «значительным», то игра познавательных способностей человека разворачивается, начиная с восприятия произведения в целом, переходя к анализу в деталях. Именно поэтому Шлейермахер в качестве общего методологического правила рекомендует начинать с общего обзора, сочетать одновременно грамматическое и психологическое истолкование. Если они будут согласованы, можно продолжать исследование, а если нет, то надо вернуться к началу – восприятию в целом. «Совершенное знание всегда дви-

жется по этому мнимому кругу, в котором всякая часть может быть понята из всеобщего, частью которого она является, и наоборот. И любое знание является знанием научным, только если оно устроено так» [5, с. 65]. Таким образом, свойство научности знание приобретает, если осуществляется игра познавательных способностей исследователя в пределах герменевтического круга. А требование общезначимости может быть удовлетворено только в аспекте возможности сообщения удовольствия от рефлексии.

На основании записей по герменевтике Шлейермахера можно сказать, что поиск места герменевтики остановился на «ничейной земле» – между искусством и наукой. В той мере, в какой Шлейермахер разработал теоретические предпосылки искусства понимания, он определил универсальные принципы, очертил возможную область применения, что и представляет собой образец научной деятельности. Однако когда заходит речь о применении этих теоретических разработок – картина меняется: «занятие герменевтикой в полном объеме надлежит рассматривать как произведение искусства, но не в том смысле, будто оно завершается созданием произведения искусства, а в том, что сама эта деятельность имеет *характер* искусства, ибо в правилах не задано их применение, т. е. оно не может быть механизировано» [5, с. 48]. Продолжая эту мысль, можно предположить, что в правилах не прописан механизм действия этих правил и они не могут рассматриваться в качестве научного метода, если мы мыслим метод как операцию познавательной или практической деятельности, выполняемую для решения точно сформулированной задачи. Первым из обязательных свойств метода является осознание цели исследования и последовательности шагов, необходимых для ее достижения, а вторым – потенциальная воспроизводимость метода в других условиях и другими людьми, но с прогнозируемым результатом, что и обеспечивает наличие intersубъективности и общезначимости. Как было показано выше, в герменевтике Шлейермахера можно найти свод правил и канонов, носящих более или менее жесткий рекомендательный характер. Но ни одна из процедур герменевтики не соотносима с определением научного метода.

Сегодня принято определять вклад Шлейермахера в развитие герменевтики, прежде всего, тем, что он придал категориальный статус термину «понимание». Он описал особенность этого процесса, так называемый герменевтический круг, который связан с циклическим характером перехода от «целого к части», когда для понимания какой бы то ни было части нужно иметь представление о смысле целого.

Возможно, ключ к пониманию герменевтики Шлейермахера будет найден в теоретических основах его философии. Так, обнаруживается, что герменевтический круг, переход от части к целому и наоборот, в свете диалектических усмотрений Шлейермахера, оказывается не единственным. На протяжении всех записей по герменевтике можно обнаружить

целый ряд такого рода контroversивных процедур мышления, которые заключены в определенную конструкцию. Речь идет о том, что каждый этап рассуждения строится через пару взаимоисключающих и предполагающих друг друга понятий, противоречие которых обязательно разрешается некоторым тождеством. Так, например, «искусство вести речь и понимать ее» [5, с. 42], «тотальность языка и тотальность мышления», понимание «речи как вынутой из языка и понимание речи как факта в мыслящем», «мышление предшествует всякой речи» и речь предшествует мышлению [5, с. 44], обусловленность единичного субъекта «в своем мышлении (общим) языком» и «язык как возникающий в каждом отдельном речевом акте» «будучи основан на индивидуальном начале» [5, с. 47], «конечно определенное» и «бесконечно неопределенное» [5, с. 48], «нулевая» и «абсолютная» ценность речи, «классическое» и «оригинальное», «банальное» и «гениальное», «грамматическое» и «психологическое» толкования [5, с. 50], «качественное» и «количественное» непонимание [5, с. 62], «историческое» и «интуитивное (пророческое)» [5, с. 63], «объективное» и субъективное «уподобление автору» [5, с. 64] и т. д. Конечно, этот список не может считаться исчерпывающим, но формат данного исследования и не предполагает такой детальной проработки. Однако, следуя известному предписанию Шлейермахера «понимать речь сначала наравне с автором, а потом и превзойти его» [5, с. 64], можно предположить, что он имплицитно приписывал этим парам понятий категориальный смысл. Во-первых, на определенном этапе та или иная пара выполняет основную функцию категории – аналитическую. Во-вторых, каждая из этих категорий является фундаментальной, так как без нее невозможно выстроить концепцию исследуемого объекта, в данном случае, герменевтики как теории искусства истолкования. И наиболее существенное: каждая категория делит исследуемый объект без остатка на две взаимоисключающие, взаимодополняющие и предполагающие друг друга части. Возможно, различие между категориями целого и части, с одной стороны, и предлагаемым списком остальных пар располагается в плоскости структуры и содержания. Так, безусловно, «целое» и «часть» – это структурные характеристики объекта исследования, но «классическое» и «оригинальное», «грамматическое» и «психологическое», «объективное» и «субъективное» – это характеристики содержательного плана.

Конечно, в узком значении путь, пройденный Шлейермахером, не может быть определен как научное открытие. Однако теоретическая проработка некоторых аспектов этой деятельности все же была проделана. В частности, классификация, но классификация – это тот уровень научности, на котором обычно останавливаются гуманитарные дисциплины. С другой стороны, достаточно точная постановка вопроса, хоть и не решенного до конца самим Шлейермахером, но задающего горизонт исследова-

ния для будущих герменевтов, дает полное право полагать, что данный этап в развитии герменевтики как особого рода дисциплины был осуществлен именно им. И если понимать ценность философии в расселовском определении, то наибольший вклад в развитие духовной жизни Шлейермахера внес тем, что ясно определил задачу – создание общей герменевтики как теории и универсальной методологии интерпретации текстов.

В XX веке вокруг наследия классиков герменевтической традиции Шлейермахера, Аста, Дильтея развернулась серьезная дискуссия, в результате которой из этой традиции выделились два направления. Приверженцы первого определяли герменевтику как науку, разрабатывающую правила и процедуры истолкования литературных памятников, стараясь избегать при этом релятивизма и субъективизма. Другие, в основном благодаря Хайдеггеру и его «герменевтике фактичности», избрали путь философии. Одни считали, что герменевтика – это наука, при этом ограничивали область ее применения литературоведением. Такого рода научная деятельность ставит и решает задачи довольно скромных масштабов, но достаточно надежными и адекватными методами. Другие, в частности, Гадамер, усматривают в герменевтике не столько методологическую составляющую, сколько феноменологическую, в результате чего возникает следующее разветвление: на экзистенциально-феноменологическую и структуралистическую. Затем Гуссерль и его идея «жизненного мира» как неразрывности предмета сознания и сознания предмета открыли новые перспективы для герменевтики в феноменологии. Хайдеггер же рассуждал в несколько ином ключе – о том, что необходимо ставить вопрос не об условиях мыслимости сущего, а об условии его бытия.

На первый взгляд, достижения Шлейермахера в области герменевтических исследований выглядят довольно скромно на фоне дискуссии, развернувшейся позже. Но, при этом, если бы он четко и ясно определил границы науки и философии, философии и искусства, искусства и религии в своей герменевтической теории, его рассуждения не послужили бы толчком к рождению целого ряда оригинальных идей, направленных как раз на преодоление этой неопределенности. И тогда попросту не состоялось бы одно из самых ярких интеллектуальных пиршеств XX века.

1. Дильтей В. Возникновение герменевтики. Дополнение из рукописей // Дильтей В. Собр. соч. в 6-ти томах. Т. IV.– М.: Дом интеллектуальной книги, 2001.– 531 с.

2. Кант И. Критика способности суждения. Пер. с нем.– М.: Искусство, 1994.– 367 с.

3. Цофнас А. Ю. Гносеология.– Киев: Алерта, 2005.– 232 с.

4. Шеллинг Ф. Философия искусства.– М.: Мысль, 1966.– 496 с.

5. Шлейермахер Ф. Герменевтика.– СПб.: Европейский дом, 2004.– 242 с.

Андрей Паткуль

**ЧИСТОЕ БЫТИЕ КАК НАЧАЛО НАУКИ ЛОГИКИ В
СИСТЕМЕ АБСОЛЮТНОГО ИДЕАЛИЗМА
Г. В. Ф. ГЕГЕЛЯ**

Абсолютный идеализм Г. В. Ф. Гегеля предлагает несколько способов философского постижения бытия. Наиболее характерным из них является, безусловно, *категориальное* понимание такового. Категориально бытие рассматривается здесь как *чистое бытие*, которое выступает в качестве начала логики как первой философской науки. Зачастую бытие в абсолютном идеализме вообще отождествляется с чистым бытием как логическим началом. И это имеет свои основания, потому что именно здесь бытие берется как таковое, здесь бытию отводится соответствующее место в науке. «В системе Гегеля бытие как категория занимает вполне определенное место, и это обуславливает характер ее функционирования», – отмечает А. Л. Доброхотов [3, с. 220].

Следует посмотреть, что есть бытие в самом начале логики и как оно при этом разрабатывается; как вообще оно приводится к постижению в логике.

«Бытие есть неопределенное непосредственное» [2, с. 68], – в логике раньше всего говорится о бытии. В. В. Соколов поясняет данный тезис: «Здесь речь идет не о каком-либо конкретном бытии, а о совершенно неопределенном бытии, речь идет о том скудном содержании, которое вкладывается в слово *есть*, слово, которое можно высказать обо всем» [7, с. 25].

Впрочем, данное определение чистого бытия может получить соответствующие пояснения, способные пролить свет на то, что же собственно понимается под неопределенным непосредственным. «Предварительный анализ начала показывает, что оно не так уж бессодержательно, как кажется на первый взгляд» [4, с. 297].

«*Бытие, чистое бытие* – без всякого дальнейшего определения. В своей неопределенной непосредственности оно равно лишь самому себе, а также не неравно в отношении иного, не имеет никакого различия внутри себя, ни по отношению к внешнему. Если бы в бытии было какое-либо различимое определение или содержание или же оно благодаря этому было бы положено как отличное от некоего иного, то оно не сохранило бы свою чистоту. Бытие есть чистая неопределенность и пустота. – В нем *ничего* созерцать, если здесь может идти речь о созерцании, иначе говоря, оно есть только само это чистое, пустое созерцание. В нем также нет ничего такого, что можно было бы мыслить, иначе говоря, оно равным образом лишь это пустое мышление. Бытие, неопределенное непосредственное, есть на деле ничто и не более и не менее, как ничто», – так сформулированы

пояснения к определению бытия как неопределенного непосредственного у самого создателя системы абсолютного идеализма [2, с. 68–69].

Из приведенного пояснения аналитически можно получить следующее. 1) Бытие равно себе самому. 2) Бытие не неравно по отношению к иному. 3) В бытии нет внутреннего различия. 4) В бытии нет различия по отношению ко внешнему. 5) Бытие есть пустота. 6) Бытие есть само пустое созерцание.

Далее, 7) в бытии нечего мыслить, 8) бытие есть само пустое мышление. 9) Бытие как неопределенное непосредственное и пустое созерцание тождественно ничто.

Итак, бытие в качестве начала логики содержательно можно охарактеризовать как равное себе самому безразличное неопределенно и непосредственно мыслимое «есть», тождественное ничто.

Полученные результаты можно использовать для прояснения исходной характеристики чистого бытия как неопределенного непосредственного. Неопределенность означает в данном случае указанное отсутствие какого-либо различия как внутри бытия, так и по отношению к чему-то иному, что означает и полное отсутствие какого-либо мыслимого содержания в бытии. Бытие как неопределенное тождественно ничто. Непосредственность же указывает на другую характеристику бытия, на его «уже помысленность». Но таковая вместе с тем берется как не имеющая чего-либо содержательно помысленного. Это отсутствие содержания явствует из отсутствия различия бытия и мышления, говоря конкретнее, бытия мышления и мышления бытия. Мышление непосредственно мыслит свое бытие и себя как бытие, бытие есть непосредственно всегда уже мыслимое бытие и бытие мышления. Б. Г. Нуржанов пишет: «...бытие как начало логики можно понять только исходя из... отождествления бытия и мышления...» [6, с. 92]. Бытие как непосредственность тождественно мышлению. Эти две характеристики, а именно 1) тождество мышлению, 2) тождество ничто – являются решающими при определении бытия в качестве начала логики как неопределенного непосредственного. Сложность бытия как начала логики заключается в том, что как начало оно уже понято как мыслимое и как бытие мышления. Ф. В. Й. Шеллинг о бытии как неопределенном начале логики высказывается следующим образом: «...бытие первой мысли могло бы быть лишь непредметным, только сущностным, чисто изначальным, посредством которого не положено ничего, кроме субъекта. Тем самым бытие первой мысли не есть бытие вообще, а уже определенное бытие» [8, с. 502]. (В этой связи можно также указать на блестящий шеллинговский анализ чистого бытия как начала логики, которым обосновывается то, что чистое мыслимое бытие предполагает субъект в качестве носителя этого бытия (см.: [8, с. 498–503])). Иными словами, приведенное определение бытия может быть

применено только в уже обоснованной сфере логики как развертывающего свои определения абсолютного мышления. Ничтожность в качестве характеристики бытия как неопределенного непосредственного начала логики укоренена в невозможности помыслить в чистом наличии мышления какие-либо объективные содержания, но не есть факт небытия самого мышления как абсолютного. Тождество с мышлением в этом отношении не есть еще не развернутая субъективность как подлежащая бытию, на что указывает в приведенной цитате Шеллинг, но лишь объективная, а как объективная – пустая и ничтожная помысленность. (Вообще следует отметить, хотя здесь не будет возможности подробно разбирать это важное обстоятельство, что подобное понимание бытия как неопределенного и непосредственного, то есть как исключающего рефлексии в себя и особое присутствие субъективности, отличающей себя от объективного содержания мыслимого, характеризует весь категориальный состав первого раздела логики, обозначенного как логика бытия.)

Полученные содержательные характеристики чистого бытия напрямую определены модальностью приведения бытия в сферу логического и способами разработки его здесь. Б. Г. Нуржанов пишет: «Гегелевское «бытие» как начало логики – это специфическое, «логическое» бытие; бытие, помещенное в предварительно подготовленное универсальное пространство логики» [6, с. 89]. Бытие как неопределенное непосредственное не может быть понято как таковое, если не учитывать модальность его разработки в логике.

В этом смысле чистое бытие вообще должно быть понято из начала и проблематизации начала логики. Непосредственное как начало само может быть взято двояким образом: непосредственно или опосредствованно. Н. В. Мотрошилова говорит о начале логики: «С одной стороны оно есть результат работы соответствующей науки (здесь – логики); с другой – начало – совершенно абстрактное, «чистая мысль» [5, с. 253].

Но и в том, и в другом случае непосредственность есть не более чем отрицание или упразднение опосредствования. Само выражение «неопределенное непосредственное» есть выражение рефлексии, указывающее лишь на снятость опосредствования» [5, с. 253].

Непосредственность появления бытия в начале логики есть тем самым непосредственность тождества чистой мысли и бытия, невозможность в стихии чистой мысли помыслить одно без другого. Чистое бытие модально берется за начало непосредственно, без предварительного обоснования, и потому содержательно оказывается неопределенным непосредственным. Этот способ введения чистого бытия как начала логики может быть рассмотрен и как произвол. Впрочем, подобный произвол должен быть оправдан и обоснован всем последующим ходом развертывания логики.

«Но если не делать никакого предположения, а само начало брать *непосредственно*, то начало будет определяться только тем, что оно начало логики, мышления для себя. Имеется лишь решение, которое можно рассматривать и как произвол, а именно решение рассматривать *мышление, как таковое*. Таким образом, начало должно быть *абсолютным*, или, что здесь то же самое, абстрактным, началом; оно, таким образом, *ничего не должно предполагать*, ничем не должно быть опосредствовано и не должно иметь какое-либо основание; оно само, наоборот, должно быть основанием всей науки» [2, с. 57–58].

Но вместе с тем снятые в непосредственности бытия опосредствования должны демонстрировать, как именно достигается обоснование подобного тождества и, стало быть, введение бытия в логику.

Такое обосновывающее и снимающее себя опосредствование в свою очередь можно разделить на два.

Во-первых, это опосредствованное введение бытия как начала логики через завершенное движение изображения являющегося знания в *абсолютном знании*. Бытие знания как знание своего бытия должно было быть установлено как «есть» тождества «я *есть* я». Это чистое бытие, как то, что знается абсолютным знанием, должно быть равным образом и бытием как первым мыслимым той наукой, посредством которой дух явился сознанию в стихии понятия, то есть первым мыслимым логики.

В своих предваряющих собственно логику рассуждениях о том, с чего следует начинать науку, Гегель пишет: «Начало есть *логическое* начало, поскольку оно должно быть сделано в стихии свободного для себя сущего мышления, в *чистом знании*. Опосредствовано оно, стало быть, тем, что чистое знание есть последняя, абсолютная истина *сознания*» [2, с. 56]. Поэтому бытие характеризуется также следующим образом: «Здесь бытие – начало, возникшее через опосредствование и притом через опосредствование, которое есть в то же время снятие самого себя; при этом предполагается, что чистое знание есть результат конечного знания, сознания» [2, с. 56]. В итоге оказывается, что феноменологическое снимает само себя как опосредствование и устанавливает непосредственность начала логического непосредственности абсолютного знания, каковое тем самым уже не есть знание и не может быть им. О знании в этом смысле говорится как о *принципе* логического. Оно есть изображение точки зрения науки, но не содержания этой науки.

Во-вторых, это опосредствование всего хода развертывания категориального содержания логики. Оно не внешне самой логике, но разрешается в непосредственность в ее же пределах. Логическое опосредствование приводит к абсолютной идее как самой содержательно насыщенной категории логики, которая мыслит себя прежде всего как бытие. «В начале логики идея – чистое бытие; пройдя ряд ступеней

определенностей, она достигает ступени абсолютной идеи. На этой ступени бытие как идея возвращается в себя – в идею как бытие...» [1, с. 161]. Первое, что постигает в себе пришедшая к себе в абсолютной помысленности себя абсолютная идея, это ее «есть». Непосредственное тождество «есть» и мыслящего себя как «есть» мышления обеспечено тем, что мышление есть абсолютное мышление как в разворачивании логического абсолютным образом помыслившая себя абсолютная идея: «...исток и гарантом тождества бытия и мышления для Гегеля оказывается божественная духовная сущность» [5, с. 334].

Указанное опосредствование через движение логики призвано показать и обосновать введение бытия в сферу мышления, а само бытие как мыслимое бытие. Из положения бытия как мыслимого бытия должны быть получены те содержательные определения, которые уже были выявлены в данной работе ранее.

Логическое опосредствование бытия состоит в том, что бытие, даже как взятое просто и непосредственно в начале логики, уже имеет прежде себя развернутость логики как «царства чистой мысли».

И то обстоятельство, что логика как наука еще не изложена в начале, не меняет того, что логическое как помысленность абсолютной идеей всех своих определений уже состоялось. Поэтому бытие как простая непосредственность подразумевает не только начинание логического, но и его полную развернутость и завершенность. В бытии логика не только началась, но и вернулась к своему началу. И лишь из этого возвращенного начала логика способна развернуть себя как наука.

Логическое опосредствование вместе с тем в своей абсолютности и завершенности снимается, но при этом удерживается в снятом виде во всей конкретности полученных определений, которые содержатся в бытии, но еще не развернуты логикой. А. Л. Доброхотов пишет: «Поскольку истинная система замкнута, и ее конец совпадает с началом, непосредственность бытия будет полностью опосредована всей системой» [3, с. 222].

Тем самым идея возвращается к началу разворачивания логики, которым выступало чистое бытие, «есть», которое, как это показало опосредствование разворачивания логики, есть наличие самой абсолютной идеи. Это бытие получено через отвлечение абсолютной идеи от всех своих мысленных определений; результат подобного отвлечения становится началом разворачивания категориальных определений в направлении того, от чего это начало как мыслимое уже было отвлечено. Бытие в качестве начала логики поэтому совершенно справедливо было охарактеризовано как *абстракция*. Будучи абстракцией, оно всегда должно быть помыслено как «абстракция от», а именно отвлечение от бытия как полноты помыслившего себя самого мышления.

Указанные два способа опосредствованного введения бытия в качестве начала здесь следует назвать соответственно 1) *прогрессивным* (через завершённое движение феноменологии) и 2) *регрессивным* (через отвлечение от завершённого развертывания логики) способами введения бытия в логику.

Модально же, таким образом, чистое бытие в абсолютном идеализме можно определить как из прогрессивного и регрессивного снятия опосредствования приводимая к непосредственности неопределенно мыслимая, т. е. лишенная любого содержания абстракция начала логики.

Теперь следует рассмотреть, что в модальном отношении представляет собой наука, вводящая и разрабатывающая бытие как начало. Ясно, что речь здесь идет о логике, так как не только она разрабатывает бытие, но и бытие есть именно ее начало.

При этом рассмотрении необходимо иметь в виду то, что было сказано относительно регрессивного введения в логику неопределенного непосредственного бытия. Рассмотрение модальности самой логики окажется иной перспективой рассмотрения введения бытия через снятое опосредствование логики.

Прежде всего, положение о том, что бытие есть начало логики, следует расширить в следующее: *бытие есть способ логики начинать*. Начиная с бытия, логика движется от него как абстракции, ко все большей конкретизации, пока не достигает конкретнейшего, абсолютной идеи. Это движение науки есть вместе с тем обратное, попятное движение, обосновывающее в итоге, который снимает это обоснование как опосредствование, выбор начала. В этом смысле все логическое движение составляет именно возвращение к началу. В предварительных рассуждениях о начале науки Гегель пишет также: «Нужно признать весьма важной мысль (более определенной она будет в самой логике), что движение вперед есть возвращение *назад* в *основание*, к *первоначальному* и *истинному*, от которого зависит и то, с чего начинают, и которое на деле порождает начало» [2, с. 58]. Исходя из такого характера логического движения и развертывания, следует вполне справедливый вывод о том, что необходимо «рассматривать как *результат* то, во что движение возвращается как в свое *основание*» [2, с. 59].

Логика, отправляясь от неопределенного и непосредственного начала, достигает того, что уже есть основание этого начала. Но при этом она как наука развертывает себя так, что при начале развертывания совершается отвлечение от уже пребывающей обоснованности начала. Начиная с бытия, логика развертывает те определения, которые всегда уже помыслила в себе абсолютная идея. Движение к абсолютной идее есть возвращение к ней самой как бытию, к ней, коль скоро она уже помыслила

себя как бытие. Логика, собственно говоря, изображает внутреннюю жизнь идеи. Но чтобы быть подводящим и обратно обосновываемым воспроизведением завершенности абсолютного мышления, логика как наука сама должна быть бытием абсолютного мышления, которое развертывается в своих определениях в направлении самого себя.

Исходя из этого, логику как науку, концептуализирующую бытие, следует модально понимать как развертывание из чистого бытия содержательных определений абсолютной идеи, уже помыслившей себя как бытие, обратным образом обосновывающее бытие как начало этого развертывания.

1. Бакрадзе К. С. Избранные философские труды. Том II: Система и метод философии Гегеля. – Тбилиси: Мецниереба, 1973.– 466 с.
2. Гегель Г. В. Ф. Наука логики. – СПб: Наука, 1997.– 799 с.
3. Доброхотов А. Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии.– М.: МГУ, 1986.– 246 с.
4. Кармышев Г. П. Логика Гегеля.– Алма-Ата: Наука, 1972. – 332 с.
5. Мотрошилова Н. В. Путь Гегеля к “Науке логики”: формирование принципов системности и историзма.– М.: Наука 1984.– 352 с.
6. Нуржанов Б. Г. Диалектика Гегеля. Бытие и свобода.– Алма-Ата: «Гылым», 1992.– 184 с.
7. Соколов В. В. Философия Гегеля (Лекции).– М. Издательство МГУ, 1959.– 68 с.
8. Шеллинг Ф. В. Й. К истории новой философии. (Мюнхенские лекции) // Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения в 2 т.: Пер. с нем. – Т. 2.– М.: Мысль, 1989.– С. 387–560.

Ольга Гомілко

РЕСОМАТИЗАЦІЙНИЙ ПАНЛОГІСТ: ФІЛОСОФІЯ ГЕГЕЛЯ У КОНТЕКСТІ ДИСКУРСУ ТІЛЕСНОСТІ

*вопрос об общении души и тела...
есть непостижимая тайна*

Гегель

Уявлення про теоретичний спадок Гегеля як завершену та досконалу раціональну систему, що уособлює взірць класичної модерної філософії, де марно шукати виходів за власні теоретичні межі, є досить поширеним. Логічно, що такий Гегель мав би перестати цікавити зосереджену на подоланні глухих кутів класичного раціоналізму сучасну філософську думку. Проте, можна стверджувати, що у ній існує досить високий інтерес до вчення Гегеля, свідченням котрого стають його нові інтерпретації. Вони вкотре переконують у невичерпаності вчення німецького мислителя як плідного ресурсу концептуальних рішень та дискурсивних інновацій. Подолання сприйняття Гегеля як типово модерного мислителя, котрий послідовно обґрунтовує достовірність мислення та духу, ігноруючи некласичні проблеми, допоможе з'ясувати, наскільки правомірною є його оцінка як одного з найбільш суперечливих мислителів в історії філософії. Так, одні називають Гегеля найвидатнішим мислителем модерної філософії, інші – шарлатаном та обскурантом (Див.: [8]). Тоді як, можливо, більш продуктивним є розгляд його вчення не з огляду виявлення в ньому суперечливостей, а з боку дослідження його імпліцитної інноваційності.

Варто зазначити, що оцінка Гегеля як суперечливого мислителя не є характерною для вітчизняної філософії. Адже для багатьох українських філософів сприйняття вчення Гегеля все ще залишається під впливом його міфологізації у марксизмі як одного із теоретичних джерел останнього. Спекуляції у марксистській філософії з приводу ототожнення логіки з діалектикою забезпечили Гегелю непорушний авторитет у методологічній царині. Не дивно, що у дослідженнях українських філософів досить часто спостерігається звернення до його діалектичного методу як методологічної бази. Шкода, що нерідко він використовується некритично. Зрозуміло, що «марксистський» Гегель малоприслужливий на «не традиційні» його оцінки.

У будь-якому випадку, не викликає сумніву, що постать Гегеля – чи то в образі «псевдо-філософа», чи то непорушного ідола або сміливого новатора – важко оминати у філософській рефлексії. Проте поява нових інтерпретацій його ідей зумовлена не лише масштабом та потужністю філософії Гегеля. Їх зростання виражає загальну тенденцію у сучасній філософії актуального прочитання відомих вчень. Навіть побіжний огляд присвячених Гегелю робіт сучасних філософів свідчить про перегляд його

оцінки як винятково модерного філософа. Так, Ч. Тейлор у своїй книзі «Гегель» говорить, що зрозуміти німецького мислителя годі поза центральною інтелектуальною проблемою тієї доби, що стосується природи суб'єктивності та її відношення до світу (Див.: [7, с. 3]). Розв'язання цієї проблеми поєднувало два образи людини, котрі, з одного боку, мають глибокі подібності, а з іншого – є несумісними. Мова йде про модерне розуміння людини як самодостатньої раціональної істоти та про її до-модерне тлумачення як такої, що визначається у відношенні до космічного порядку, що має *значення*. Згідно з думкою Ч. Тейлора, Гегель намагається повернутися до до-модерного розуміння світу у категоріях *значення* як такого існування, що *втілює* або *виражає* порядок ідей або архетипів, котрі виражають маніфестацію ритмів божественного життя, тобто бачення світу як тексту або універсальної книги значень (Див.: [7, с. 5]). В той час Ж. Деріда у своїй роботі «Мовлення та письмо згідно з Гегелем» говорить про апеляцію Гегеля до тілесної проблематики у контексті семіології (Див.: [4]). Перелік подібних робіт, де Гегель розглядається із врахуванням проблем неklasичної філософії, можна продовжити. Втім важливо довести, що Гегель є таким класичним модерним мислителем, хто продуктивно долає межі модерної філософії, імпліцитно торкаючись неklasичних проблем, у тому числі, тілесності.

Над-інтерпретація та ресоматизація. Вирішення цього завдання дозволяє не лише краще зрозуміти самого Гегеля, але ще раз звернутись до питань актуального прочитання історії філософії, зокрема, проблеми інтерпретації. Адже питання про можливість існування «іншого» Гегеля – це питання легітимності меж інтерпретації. Продуктивним у даному випадку є обґрунтоване У. Еко поняття *над-інтерпретації* (overinterpretation), завдяки котрому знімається вимога доведення правомірності та достовірності лише однієї інтерпретації (Див.: [5, с. 5]). Над-інтерпретація дозволяє розпізнати у вченні той прошарок ідей, експлікувати котрі стає можливим лише завдяки виходу за межі власної позиції мислителя. Таким чином створюється інший його філософський образ – як то Гегель – «тілесний» філософ.

Відповідно, *ресоматизаційна інтерпретація* Гегеля, що є його над-інтерпретацією – це тлумачення вчення Гегеля за допомогою концептів та методологічних підходів, що з'явилися у сучасній філософії в результаті теоретичної реабілітації феномену тілесності – процесу, спрямованого на подолання класичної модерної версії буття. Перегляд основних ідей класичної новоєвропейської філософії передбачає перехід філософської рефлексії від розгляду суцього, представленого у свідомості, до осмислення онтологічних феноменів як тілесно ущільнених. Надання мисленню про тілесність філософської якості означає, що думка про буття суцього не оминає тілесності як його (суцього) визначальної

онтологічної властивості, тобто встановлюється тотожність тілесності та буття. В цьому полягає основний зміст ресоматизаційних тенденцій у сучасній філософії. Отже, над-інтерпретація має бути не запереченням класичної інтерпретації того чи іншого вчення, а розширенням його розуміння, що виявляє незужитий його теоретичний потенціал, актуалізація котрого стає можливою завдяки певним інноваційним зрушенням у дослідницькій настанові, значною мірою теоретичній реабілітації концепту тілесності. Але тут виникають питання на кшталт: «Чи можна вважати ресоматизаційну над-інтерпретацію філософії Гегеля теоретично обґрунтованою?» або «Чи не є її традиційна інтерпретація також певною теоретичною схематизацією, що випускає з поля зору важливі ідеї та підходи?».

«Тілесна» історія філософії. Формулювання даних питань не передбачає знаходження на них остаточних відповідей у межах даної статті. Це складні методологічні проблеми, котрі потребують окремого розгляду. Їх мета скоріше полягає у стимулюванні дослідницького інтересу до феномену над-інтерпретації, що є особливо актуальним стосовно «тілесної» історії філософії. Остання фіксує ресоматизаційну складову сучасної філософії. «Тілесну» історію філософії складають роботи, присвячені аналізу вчень та ідей як класичних, так і сучасних мислителів, у контексті проблематики тілесності. Насамперед, це стосується Ф. Ніцше, Е. Гусерля, М. Гайдегера, М. Мерло-Понті, М. Фуко, С. де Бовуар, а також Р. Декарта, Б. Спінози, Б. Паскаля, Гегеля та ін. Окремих видань, присвячених історико-філософському аналізу концептуалізації тілесності, існує незначна кількість. При цьому, найчастіше, вони фокусуються на окремих персоналіях або окремих сюжетах, пов'язаних з проблемою тілесності. Робіт, котрі б представили логіку обґрунтування тілесності як філософського концепту в історії філософії, немає. Виконання цієї дослідницької задачі дозволяє теоретично легітимізувати концепт тілесності для всієї історії філософської думки, а не лише у її сучасній версії. Дослідження Дж. Руссона «Я та його тіло у "Феноменології духу" Гегеля» (Див.: [6]) дозволяє реконструювати одну із важливих ланок концептуалізації тілесності у історії філософії. Згадане видання вартує уваги саме тому, що постає як одна із ґрунтовних ресоматизаційних інтерпретацій філософії Гегеля. Згідно з думкою відомого канадського філософа, у гегелівських міркуваннях стосовно тілесності імпліцитно містяться всі головні ідеї, що склали основу онтології тіла ХХ століття, зокрема, у вченні М. Мерло-Понті (Див.: [6, с. 4]).

Ресоматизаційні наслідки раціоналізму Гегеля. Перед тим як перейти до розгляду ресоматизаційної над-інтерпретації філософії Гегеля, необхідно зробити певні зауваження.

Мусимо визнати, що вражаюча досконалістю розробки та

послідовністю викладу філософська система Гегеля підтверджує правомірність класичної оцінки Гегеля як раціоналіста та панлогіста. Відповідно, ресоматизаційну складову потрібно шукати не у його теоретичній позиції (вона відома, і навряд чи у когось є сумніви щодо її визначення), а у її наслідках, котрі виявляють ті ідеї, котрі не озвучуються в ній відкрито. Тут постає важлива методологічна проблема історико-філософського дослідження: про правомірність редукції філософських вчень до певних логічних образів, наприклад, Гегель – панлогіст. Адже, здійснюючи аналіз становлення абсолютної ідеї, Гегель не міг не торкнутися інших ідей, зокрема, тілесності. Тому можливість для Гегеля бути «тілесним» філософом не суперечить його основній теоретичній позиції. Звернемось до самого Гегеля: «Дух не есть нечто абстрактно простое, но нечто, в своей простоте отличающее себя от самого себя,— не что-то, готовое уже до своего проявления, не какое-то, за массой явлений укрывающееся существо, но то, что по истине действительно только благодаря определенным формам своего необходимого самообнаружения,— и не только (как полагала та психология) некоторая душа-вещь, стоящая лишь во внешнем отношении к телу, но нечто внутренне связанное с телом, благодаря единству понятия» [2, с. 9].

Отже, принцип абсолютного зняття та метод універсальної діалектики теоретично уможлиблює звернення Гегеля до феномену тілесності. Адже здійснення абсолютного зняття передбачає перехід від однієї сутності до іншої. Хоча, варто пам'ятати, що при цьому певна сутність постає лише як суть момент переходу. В межах такої системи має бути представлено все, в тому числі, і тіло, котре постає не як епіфеномен, але як дійсність, хоча така, що складає лише момент становлення. Тут є підстави посперечатися із твердженням про субстанційність духу та акциденційність тіла у Гегеля [2, с. 414]. Висновок про те, що у «Філософії духу» Гегель розглядає працю духу по перетворенню тіла у власну достеменну акциденцію ставиться під питання словами Гегеля про те, що «живые существа обладают телом, душа овладевает последним и непосредственно объективируется в нем. Душе человека нужно много труда, чтобы сделать свою телесность средством. Человек должен сначала как бы вступить во владение своим телом, дабы оно стало орудием его души» [2, с. 397].

Даний вислів вказує не стільки на акциденційність тіла, скільки на артикуляцію Гегелем проблеми, що складає одну із основних сучасного дискурсу тілесності – *процесу здобуття людиною тіла*. Адже тіло не належить людині від народження. Від народження людина має організм, і вона народжується як певний організм, із яким безпосередньо тотожна. В людському організмі лише криється можливість виникнення людського тіла. Для цього цілком природна органіка повинна

перетворитися на власне людську тілесність, набути відповідного людському буттю вітального тону та увійти в автентичний своєму становищу серед людей флеш-імідж. Індивід *отримує* власне тіло, входить у *нього* так само, як він входить у свідомість та досягає осудності волі. Це перетворення організму на людське тіло є однією з головних проблематизацій людського буття й окреслює сенс феномену тілесності.

Причому це перетворення не можна розглядати лише як такий процес, в якому спонтанно діючі сили культури стихійно формують людське тіло, надаючи йому необхідного вигляду та якостей. Входження у власне тіло – один із головних виявів людської життєвої активності, важливий акт самовизначення та ствердження особистості. Індивід не лише *отримує* тіло для свого буття у культурі, він власними зусиллями *здобуває* його. А тому, стати «орудием его души» тіло може лише позбавившись акцидентності, перетворившись у субстанційну дійсність.

Ресоматизаційна інтерпретація Гегеля. Виявлення соматичних ідей у вченні Гегеля дозволяє поглибити розуміння не лише його самого. Воно також допомагає розкрити логіку концептуалізації тілесності як у попередній філософській традиції (зокрема, досократиків), так і у сучасних «тілесних» мислителів (зокрема, М. Мерло-Понті). Адже погляди Гегеля на тілесність впливають із висновку про його підсумок класичного європейського раціоналізму, що утримує власне *імпліцитне* заперечення, котре набуло найбільш експліцитного вигляду у вченні М. Мерло-Понті.

Дж. Руссон стверджує, що феноменологія тіла фактично була розроблена Ге'елем, вона імпліцитно присутня в розгорнутому ним спростуванні дуалістичної концепції *Я* та тіла. В історико-філософському плані ге'елівська філософія тіла, говорить він, спирається на Аристотелеве розуміння тіла як сутності, що є *phusis*, що робить Ге'елівську інтерпретацію проблематики тілесності подібною феноменологічному та екзистенційному підходам у М. Мерло-Понті. Концепція тіла як феномену, що має свій власний іманентний принцип дії, а саме те, що можна назвати інтенційністю, є центральним моментом ге'елівського розуміння тіла. *Я* не може досягти рівня самосвідомої рефлексії без попереднього «буття» тілом. Іманентна діалектика самосвідомого *Я* розгортається від природного тіла (*phusis*) (яке, за Ге'елем, не може бути саме по собі несвідомим тілом, а є таким, що визначене самосвідомістю) до комунікативного тіла самосвідомих *Я*. Абсолютне знання є завершенням не тільки розвитку самосвідомості *Я*, а й тіла. Розвиток *Я* завершується в концепції комунікативної спільноти, де її члени спілкуються один з одним в єдиній системі живого досвіду.

Дослідник вважає, що Гегель підійшов упритул до розрізнення понять живого та мертвого тіл, яке є центральним у концепції М. Мерло-Понті (Див.: [6, с. 6]).

Залишаючи осторонь питання про виправданість такої оцінки, не можна не помітити цікавий теоретичний парадокс: логіка послідовного аналізу свідомості на ґрунті, так би мовити, «абсолютного» раціоналізму породжує апеляцію до феномену тілесності. Це ми бачимо не лише на прикладі абсолютного ідеалізму системи Гегеля, а й в ще одному найпослідовнішому втіленні ідей раціональності та філософії як строгої науки – у феноменології Е. Гусерля (можна було б згадати й не менш повчальний приклад розвитку позитивістськи спрямованої філософії у творчості Л. Вітгенштайна).

Від загальних положень, що презентують ресоматизаційні інтерпретації вчення Гегеля, перейдемо до їх текстологічних обґрунтувань у дослідженні Дж. Руссона. Для найбільш продуктивного аналізу концептуалізації тілесності у філософії Гегеля автор радить звернутися до розділів «Антропологія» («Енциклопедія філософських наук») та «Спостерігаючий розум» («Феноменологія духу»), зокрема, таких сюжетів як «Життя», «Відношення панування та рабства» та «Боротьба на смерть». Саме ці три екзистенційні драми, вважає Дж. Руссон, становлять три логічні обґрунтування концепту тілесності у Гегеля, завдяки котрим у кожному сценарію *Я* виявляє єдність у та *через* відмінність (Див.: [6, с. 8]). Проте, обсяг статті не дозволяє розглянути всі три сюжети. А тому, обмежусь лише першим – «життя». Він видається важливим не лише з огляду на теоретичні рішення, що надає приклад ресоматизаційної «техніки» реконструювання (або деконструювання) вчення Гегеля. Вибір цього сюжету також зумовлений загостренням актуальності проблеми життя, котре, як відомо, у контексті сучасних цивілізаційних викликів поставлене під загрозу знищення. Можливо, знайти ефективні рішення його порятунку підкаже також і Гегель.

Сценарій «Життя». Розглядаючи життя, Гегель звертається до вчення Аристотеля про тіло як *physis*, завдяки котрому тіло розглядається як субстанція, що утримує власний принцип руху. Говорити про *physis* – це говорити про тіло, що утримує в собі певний імпульс стосовно власних форм руху або поведінки. А тому, тіло як *physis* постає як природа, представлена несвідомою системою опосередкованих дій, завдяки котрим стає можливим безпосередній доступ *Я* до об'єктів його бажань. При цьому варто зазначити, що Аристотель пов'язує градацію принципів руху та ускладнення тілесної організації. Дж. Руссон стверджує, що обидва моменти Аристотелевого тлумачення *physis* потрапляють до Гегелевого розумінні тілесності (Див.: [6, с. 4–5]). Отже, тіло має утримувати принцип руху. А тому, те, що ми називаємо інтенційністю, виявляється

центральним: тіло є тією сутністю, що здійснює власну роботу для *Я*, не потрапляючи у сферу самосвідомості. Варто також зазначити, що ускладнення тілесної організації також постає ключовим моментом у розумінні Гегелем тіла.

Пояснення даної концептуалізації тілесності у Гегеля здійснюється через виявлення співвідношення понять життя, бажання та самосвідомості. Життя є *бажанням у-собі*. Гегель пише: «Жизнь должна быть понята как самоцель, как цель, которая в себе самой имеет свое средство, как тотальность, в которой каждое звено, отличное от другого, есть одновременно и цель, и средство» [2, с. 233]. Тоді як самосвідомість є *бажанням для-себе*. Але бажання є первинним коренем самосвідомості: в бажанні самосвідомість визначає відмінність та одночасно її заперечує. Бажання на відміну від будь-чого визначає себе як істину буття та як єдину реальність. Відповідно, динаміка бажання полягає у подоланні відмінності, котру воно постулює. Основними конститутивними моментами даної динаміки постає визнання іншого та первинності *Я* як такого, що має подолати іншість. Гегель пояснює, що таке бажання, таким чином: «Вожделение; оно направлено не на уничтожение предметной сущности в целом, а лишь на форму ее инобытия или на ее самостоятельность, которая есть лишенная сущности видимость, ибо в себе она имеет для него значение той же сущности или его самости. Стихия, где вожделение и его предмет друг другу равнодушны и самостоятельны, есть живое наличное бытие; удовлетворение вожделения снимает это бытие, поскольку оно принадлежит предмету вожделения» [1, с. 193]. Відповідно, логіка бажання виявляє логіку організму як *phusis*.

Відомо, що жива істота виявляє потребу у живленні, наприклад, в їжі. Розгортання логіки організму як *phusis* у даному випадку буде полягати, по-перше, у визнанні їжі як предмета бажання, по-друге, у подоланні його іншості та трансформуванні його у себе через споживання. Тут самосвідомість *Я* не є визначальною. Головне у даному процесі – це визнання предмету як такого іншого, що існує для *Я*. Важливо, що процес виявлення організму як *phusis* спостерігається у всьому живому, адже рослина також для свого існування потребує води, ґрунту тощо. Гегель пише: «Первоначальная определенность природы есть поэтому только простой принцип, – прозрачная всеобщая стихия, в которой индивидуальность остается столь же свободной в себе самой равной, сколь беспрепятственно она в ней раскрывает свои различия, и составляет в своем претворении в действительность чистое взаимодействие с собою. Так неопределенная животная жизнь вдвухает свое дыхание, например, в стихию воды, воздуха или земли, а внутри их в свою очередь – более определенным началам, погружает в них свои

моменти, но, несмотря на указанное ограничение стихии, удерживает эти моменты в своей власти, а себя сохраняет в своем «одном» и в качестве «этой» особенной организации остается одной и той же всеобщей животной жизнью» [1, с. 211].

Проте, життя, будучи сутністю у-собі, де поглинання іншого не складає прогресу, залишається тотожним собі. Відповідно, тіло це є сутність, що утримує життя у самому собі – *phusis*, або «природна» іпостась *Я*. Бо саме *через* тіло та *за допомогою* тіла *Я* може задовольнити власні бажання. Тіло є певним способом конституювання *себе*, у котрому відсутній контроль самосвідомості. Проте, коли ми говоримо про тіло як *phusis* у контексті розуміння життя, то бачимо, наскільки важливою тут є поняття живої єдності, де кожна сутність є певною онтологічною величиною, що визначається даною єдністю. Значно пізніше у XX столітті інші німецькі філософи: Г. Йонас та К. Маєр-Абіх – будуть писати про єдність світу, обґрунтовуючи ідею про подолання антропоцентричної етики на користь голістичної, коли основною засадою життя проголошується природно-історична спорідненість людей з природним спільносвітом. К. Маєр-Абіх стверджує: «Ми ще не збагнули, як тісно ми фізично пов'язані із цим світом, інакше ми так багато не зруйнували б у сприйнятті природи та в своїй власній тілесності» [3, с. 53].

Розглядаючи тіло як *phusis*, Гегель проблематизує багато усталених уявлень, що визначають сучасне ставлення до феномену життя. Наприклад, розуміння того, що таке організм. Адже, Гегель, апелюючи до Аристотеля, який вважав, що тіло – це організм, функціонування котрого не визначається діяльністю власних окремих органів, а, навпаки, останні функціонують у відповідності до функціонування тілесної цілісності, суперечить загальноприйнятому поняттю організму. Організм у розумінні Гегеля постає як те, що організує, тоді як орган є тим, що є організованим. Звідси суттєва відмінність позиції Гегеля від уявлення про організм у Декарта, на котре спирається сучасний досвід різних культурних практик, головним чином, медицини. Адже, для Р. Декарта тіло як організм – це механістична, позбавлена власного імпульсу, система, де ціле визначається функціонуванням окремих частин. Наслідки даної позиції відомі – живе набуває ознак предмету, що постає об'єктом маніпуляцій. До такого типу живого зараховується і сама людина.

Але для того, щоб виявити логіку *розвитку життя* потрібно здійснити рух до самосвідомості. Адже *нерефлексивність* тілесної інтенційності передбачає, що *Я* не усвідомлює дій тіла. Самосвідомість же передбачає життя: вона має життя як власне тіло. Звернення до самосвідомості здійснюється через аналіз діяльності, що викликає зміни життя. Власне через діяльність відбувається створення іншого тіла. А тому її можна вважати певним типом «боді-білдінгу», що виражає процес

само-втілення. Аналіз даного процесу у вченні Гегеля виявляє співзвучність ідеям М. Мерло-Понті щодо природи звички, вважає Дж. Руссон у згадуваному дослідженні (Див.: [3, с. 65]). Відповідно, рух до самосвідомості можна розглядати як розгорнення логіки звички, завдяки котрій здійснюється оволодіння собою *Я*. Таким чином відбувається перехід аналізу від тіла як природи (*phusis*) до тіла як звички (*hexis*). Даний сюжет представляє наступну концептуалізацію тілесності у Гегеля. Але він, як і інші соматичні ідеї філософії Гегеля, залишиться поза межами даної статті. Їх подальший аналіз створює простір для подальшої дискусії щодо сучасних над-інтерпретацій Гегеля, завдяки котрим може з'явитися його новий логічний образ – більш зрозумілий та більш цікавий сучасному мисленню.

1. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа, пер. Шпета.– СПб.: Наука, 1999.
2. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук.– Т. 3. Философия духа.– М.: Мысль, 1977.
3. Маер-Абіх К. М. Повстання на захист природи. Від доповіді до спільносвіту. Пер. з нім. А. Єрмоленка – К.: Лібра, 2004.
4. Derrida J. Speech and writing according to Hegel /GWF Hegel, Critical Assessments, edited by Robert Stern, Routledge 1993.
5. Eco U. Interpretation and overinterpretation with Richard Rorty, Jonathan Culler and Christine Brook-Rose edited by Stefan Colli, Cambridge University Press 1992.
6. Russon J. The Self and Its Body in Hegel's Phenomenology of Spirit, Toronto Buffalo London: University of Toronto Press 1997.
7. Taylor C. Hegel, Cambridge University Press 2008.
8. The Cambridge Companion to Hegel edited by Frederic C. Beiser, Cambridge University Press 2008.

Виталий Даренский

ГЕГЕЛЬ КАК ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ ТИП

Гегель остается навеки образцом
демонического и титанического
рационализма.

Н. Бердяев [4, с. 93]

Литература о Гегеле необъятна. Вряд ли найдется какой-нибудь даже самый второстепенный аспект его «системы», который бы к настоящему времени не был бы подробно исследован и не стал бы предметом дискуссий. Однако на фоне поистине безбрежного гегельянства и гегелеведения тем более разительным становится своего рода «слепое пятно» в том «месте», которое касается исходных экзистенциальных предпосылок гегелевского мышления как такового. Все, кто изучает Гегеля или хотя бы рассуждает о нем, четко делятся на две позиции: первая изначально погружена «внутри» гегелевской мысли (хотя бы и очень искаженной субъективной интерпретацией, но здесь важно не это, а именно сама позиция изначальной «внутринаходимости»); вторая изначально «вовне» ее (хотя бы и перенимая некоторые ее элементы, как например, это делали марксисты). Последняя позиция, как правило, является следствием того, что ее адепты исповедуют другую «систему» и относятся к гегелевской как своему конкуренту. Первая позиция защищается от нее заявлением о том, что критика Гегеля должна быть только «имманентной», лукаво подразумевая, что таковая невозможна. Обе эти позиции являются своего рода экзистенциальными «двойниками» друг друга.

Думается, что для творческого философского сознания Гегель интересен не столько своей «системой» с ее самодостаточной внутренней «логикой», но в первую очередь *как экзистенциальный тип*. Иными словами, *для философа* в Гегеле интереснее всего не то, что ценил сам Гегель – «диалектическое» разворачивание «понятий» и т. д. (хотя и это важно в качестве предмета «школярской» эрудиции), но то, например, почему Гегель решил самим терминам «понятие» и «диалектика» придать такой странный смысл, которого они не имели никогда ранее. Или почему, например, Гегель думает, что философия должна представлять собою «систему», а все тварное сущее нужно помыслить непременно в качестве «развития»? Это не вопросы к его «системе», которая все это представляет уже как само собою разумеющееся, – это вопросы к *самому* Гегелю, к исходным, им самим не отрефлектированным предпосылкам его философствования.

Традиция вопрошания не «системы», а «самого» Гегеля берет начало у С. Кьеркегора и к настоящему времени имеет долгую историю. Тем не

менее, указанное «слепое пятно» всегда остается и требует специальных усилий для своего преодоления, – ведь «система» Гегеля построена таким образом, что любые вопросы, поставленные внутри нее, имеют заранее готовые ответы, а все остальные заранее бессмысленны. Возможно, что самая главная ценность Гегеля для истории дальнейшей философии – именно в воспитании смелости ставить «бессмысленные» вопросы, то есть *в стимуле возвращения к изначальному метафизическому вопрошанию* вопреки якобы всеобъясняющим претензиям любых, хотя бы и самых выдающихся, «систем».

Цель данной статьи – определение типичности Гегеля как «экзистенциального типа», то есть того способа, каким он разрешает проблемность человеческого бытия, обращаясь для этого к философии¹. Индивидуальные философские учения всегда «типичны» именно в экзистенциальном смысле, то есть в качестве разных способов разрешения проблемности, составляющей нашу сущность, поскольку она вообще поддается осмыслению. Как отмечал А. Швейцер, «Кант и Гегель властвовали над умами миллионов людей, которые за всю жизнь не прочли ни одной строчки их сочинений и даже не подозревали, что повинуются им» [14, с. 79].

Итак, в чем состоит тот способ, который нам являет Гегель? С самого начала очевидно, что этот способ должен быть очень распространен и характерен, но вместе с тем и достаточно специфичен – поскольку и приятие, и резкое отторжение гегелевского способа философствования в равной степени сильны и способны к самому широкому распространению. Гегель всех очень сильно «задевает за живое» – и своих почитателей (совсем не обязательно эпигонов), и противников. Чем же именно?

Цель и сам смысл занятий философией Гегель определяет на удивление просто и, даже можно сказать, вполне по-народному – в том смысле, что так примерно и представляют себе суть философии люди, с нею близко не знакомые. По его мнению, «философия изучает те же предметы, что и религия. Философия и религия имеют своим предметом *истину*, и именно истину в высшем смысле этого слова, – в том смысле, что *Бог*, и *только Он один*, есть Истина. Далее, обе занимаются областью конечного, *природой* и *человеческим духом*, и их отношением друг к другу и к Богу как к их истине» [8, с. 84]. Действительно, даже атеист или скептик, поскольку они хотя бы в минимальной степени причастны специфически философскому способу мышления (что, впрочем, случается не часто), именно *в качестве философов* самоопределяются по отношению к «вопросу о Боге», – и именно их отрицательный или «удерживающийся» ответ является основой выстраивания и их способов мышления о сущем в целом, и «моделью» для философского осмысления любых локальных явлений. Тем самым, гегелевское понимание сущности философии вполне

универсально. Однако, далее, уже исходя из приведенного понимания философии Гегелем и обращаясь к тому, как он мыслит Истину в абсолютном смысле этого слова, мы обнаруживаем нечто весьма странное. А именно, *нигде и никогда в своих текстах Гегель не говорит о том Непостижимом и непостижимо являющем себя в Откровении Боге, в Которого верят действительно верующие люди*. Имя Божие используется Гегелем лишь иногда, – именно там и только там, где это требуется *только* внутренней логикой его «системы», – для обозначения *чего-то*, что несколько не связано с верой и религией как таковыми, но необходимо лишь для своеобразной «иллюстрации» его логической космогонии. Даже в своих «Лекциях по философии религии», вроде бы обращаясь к конкретной догматике христианской веры, Гегель делает то же самое: использует Имена и отношения Лиц Пресвятой Троицы исключительно в качестве иллюстрации правильности априорных конструкций своей «диалектики» (См.: [7, с. 223–255]). И именно последняя, полагаясь Гегелем в качестве непреложной истины, оказывается здесь «доказательством» истинности христианских догматов, – а это значит, и действительным предметом его *веры*, – а никак не наоборот!

Прежде чем отметить некоторые экзистенциальные предпосылки такого способа мысли, который, искренне почитая сам себя глубоко религиозным (и даже настолько, что пренебрежительно «снимает» реальную религию как явно недостойную его самосознания), именно поэтому и оказывается глубочайшим образом *а-религиозным* по своему существу, – стоит привести его целостную и весьма точную характеристику, данную С. Н. Булгаковым:

«Отличительной особенностью философской и религиозной точки зрения Гегеля является то, что мышление совершенно адекватно истине, даже более, есть прямо самосознание истины: мысль о божестве, само божество и самосознание божества есть одно и то же. Человеческое сознание в объективном мышлении не только перерастает себя, но вполне себя трансцендирует, становится не человеческим, а абсолютным. Всякая напряженность имманентного и трансцендентного, познающего и познаваемого, человека и божества, “снимается”, преодолевается божественным монизмом, свободным от обособления мира и человека: логика – это “Бог всяческая во всех”. Очевидно, что философия, таким образом понята, перестает уже быть философией, а становится богодейством, богобытием, богосознанием. Это даже не есть и религия, ибо религия предполагает напряженный дуализм имманентного и трансцендентного, соответствует ущербленному, богищущему и как бы богооставленному бытию. Нет, это сверхрелигия, то, что находится по ту сторону религии, когда религия упразднится. Интеллектуалистически

истолковывая религию, Гегель берет ее лишь как вид мышления, как плохое, недостаточное философствование, и в этом качестве, конечно, отводит ей низшее место за то, что она сознает истину лишь в виде “представления”...

Поразителен этот люциферический экстаз, которым по существу является пафос гегельянства: кроме самого Гегеля, кто может испытать это блаженство богосознания и богобытия, переживая его Логикой?.. Мы имеем здесь пример крайнего доктринерства, приводящего к самоослепленю и самогипнозу, типичное состояние философической “прелести”... Мыслимость, мышление составляют, в глазах Гегеля, единственно подлинное бытия, вся же алогическая сторона бытия, весь его остаток сверх мышления, представляет собой ряд недоразумений, субъективизм или, как теперь сказали бы, психологизм... бытие для Гегеля подменяется и исчерпывается *понятием* бытия, а Бог *мыслью* о Боге. Вооруженный “диалектическим методом”, в котором якобы уловляется самая жизнь мышления, он превращает его в своего рода логическую магию, все связывающую, полагающую, снимающую, преодолевающую, и мнит в этой логической мистике, что ему доступно все...» [6, с. 75–76].

Приведенная логика рассуждений позднее была заострена до крайности в суждении А. Ф. Лосева: «у Гегеля сатанизм мысли (логическим путем выводит Христа)» [5, с. 142]. Ни отец Сергей (Булгаков), ни монах Андроник (А. Ф. Лосев), естественно, не относятся к людям легкомысленным – они более чем осознают ту страшную ответственность, которую они берут на свою душу, обвиняя кого-то в «люциферизме» и «сатанизме». Очевидно, что такое возможно только с очень глубоким пониманием сути дела. Например, для светского человека «выведение Христа» (т. е. христодицея) чисто логическим путем наверняка должно восприниматься как большая заслуга перед христианством, поскольку демонстрирует «разумность» его догматики – но именно для светского, то есть по определению не-христианского разума. Гегель, очевидно, и мыслит здесь исключительно как светский человек для светских людей. Столь же очевидно, какой именно «разум» им при этом культивируется и определяется в качестве «философского». Тем самым, возникает странный парадокс: убеждая в «логичности» и «разумности» догматов христианства именно светский разум, философ на самом деле не приближает его к вере, но катастрофически удаляет от нее! Ведь внутри этого разума подлинной веры все равно не будет, но тот разум, который смог бы *действительно* уверовать, при этом не культивируется, а прямо отрицается сама его возможность и необходимость. Вот именно *с этой стороны* видят то, что делает Гегель, христианские мыслители. Более того, с этой стороны становится видна и просто кощунственная сторона Гегелевской «логики», о чем один современный автор пишет следующим образом:

«У Гегеля сама логика превратилась в религию; его крайний

рационализм стал звучать как религиозный экстаз и пророческая уверенность. Для Гегеля не только божество познается через логику, но само божество и его модальность – космос, подчинены логике... Для Гегеля божество – это абсолют, потерявший самосознание и ищущий самого себя в своих творениях. История для Гегеля – это становление и самоопределение божества. Высший разум на данном историческом этапе раскрывается как разум самого Гегеля и сливается с ним... “Тевтонский философ” высокомерно объясняет абсолюту, кто он такой, и в “Феноменологии духа” пишет его биографию. Божество Гегеля – это безымянная, жестокая сила, которая проявляет себя не как свободный дух, а как узник, закованный в железные цепи логики» [3, с. 404–405]. Именно так должно воспринимать суть философии Гегеля действительно религиозное мышление – и, заметим, не может не почувствовать какой-то экзистенциальный ужас при попытке «вжиться» в нее по-настоящему.

Если рассматривать саму философию Гегеля *как* религию (ведь только такой взгляд будет полностью адекватным в экзистенциальном отношении), то ее нужно квалифицировать как специфическую разновидность *неогностицизма*, возникшую на почве «философии *ego cogito*» как идеологической экспликации антропоцентризма и субъективизма Нового времени. Именно этим она в первую очередь и отличается от «классического», античного гностицизма, основанного на платоническом концепте «ума», а не на декартовском концепте «субъекта». Действительным «богом» в «системе» Гегеля – то есть тем подлинным онтологическим центром, которому в конечном счете подчинено все и ради которого совершается вся грандиозная мистерия бытия, – является не что иное, как «самосознающее Я», призванное полностью поглотить, «спекулятивно» познавая, все содержание «абсолютного духа». Этот факт «виден» не только по контрасту с действительным богосознанием, в его отличии от иллюзорно-«спекулятивного», – но и даже просто для всякого внимательного читателя Гегеля. Еще, например, Л. Фейербах в свое время отмечал, что «философия Гегеля возникла из Я Канта и Фихте с предположением абсолютного тождества идеального и реального. Я, не имеющее в виде своей противоположности вещи в себе, но усматривающее в этой вещи само себя... составляет понятие гегелевской философии» [11, с. 388–389]. В более утонченной форме об этом писал М. Хайдеггер: «В философии Декарта *ego* становится законодательным *subjectum*, то есть заранее предлежащим... Поскольку субъект *знает* себя как такое знание, которое обуславливает всякую субъективность, он в качестве такого знания *есть*: сам абсолют»; и поэтому, «когда Гегель видит в бытии “неопределенное непосредственное”, он понимает его как полагаемое определяющим и познающим субъектом. Поэтому он *не* может бытие... высвободить из отнесенности к субъекту и отпустить в его

собственное существо» [13, с. 382; 389]. И это в наибольшей степени касается Бытия в абсолютном смысле слова, которое Гегель боится «отпустить в Его собственное существо» и помыслить именно *так*, как требует от нас *такое* Существо. Но если мы не способны помыслить «абсолютную инаковость Бога», в том числе и Его *немыслимость*, – то, как афористически пишет С. С. Аверинцев, «с нами случилось наихудшее: мы подменили Бога Живого – богом выдуманным» [2, с. 801].

В этом, помимо прочего, и разгадка того нового смысла, который Гегель приписал термину «диалектика». Как известно, последний традиционно, со времен Античности, обозначал «искусство определения понятий». «Диа-» по-гречески значит «через», «посредством»; «лектон» значит «сказанное»: тем самым, «диалектика» есть процедура выработки четких формулировок содержания идей посредством их словесного проговаривания: «истинное определение каждой вещи: что такое она есть и чем отличается от других вещей» (Плотин) [10, с. 13]. Понимая сферу идей как подлинную реальность, можно было метафорически назвать «диалектикой» сам процесс космогенеза, что и было сделано Гегелем. *Эта метафора нужна ему как раз для того, чтобы сделать весь мировой процесс лишь «моментом» становления de facto самообожествляющегося его-субъекта.* Далее, впервые у Гегеля «диалектика» начинает определяться через отношения «противоположностей», вследствие чего сам термин фактически утратил какую-либо связь со своим традиционным значением (в таком виде он и был заимствован марксистами и «советской философией», что поныне вызывает множество недоразумений). Такое превращение также глубоко закономерно и вытекает из предыдущего. Действительно, для того чтобы полностью «вобрать» в себя все содержание мирового бытия «самообожествляющийся» его-субъект должен помыслить его, во-первых, как тотально движущееся и поэтому всегда неподлинное в его наличном состоянии; во-вторых, как внутренне само-ограниченное перед лицом поглощающего его содержание Субъекта – и последнее идеально обеспечивается моделью «снимающих» друг друга противоположностей. В результате то, что Гегель назвал «диалектикой», оказалось очень эффективным средством внушения ощущения поистине магического всевластия его-субъекта (особенно коллективного) перед любой реальностью как таковой. Именно в этом состоит экзистенциальный «секрет» фанатического преклонения перед «диалектикой» в Гегелевском смысле не только марксистов, но и всех, чья идеология предполагает сокрушение «принципа реальности».

Впрочем, для нашей темы интереснее то, каким образом «феномен Гегеля» выглядит в контексте христианской мыслительной традиции. Подлинно христианское философское мышление необходимо предполагает

особое учение о познании, в основе которого лежит заповедь «обновлять наш ум» (Римл. 12, 2). Однако исходный концептуальный аппарат европейской философской традиции, доставшийся от античного язычества, имплицитно содержит совершенно иное представление о природе абсолютной Истины, чем то, которое дано в библейском Откровении. Поэтому попытки адаптировать этот аппарат к тому способу познания, который формируется верующим разумом, с неизбежностью имели изначально условный характер и не позволяли отразить как раз что-то самое существенное в нем.

Высшей точкой античного постижения Бытия как такового было, как известно, понимание его как Космоса – живого, одушевленного, умного, имманентного самому себе совершенного Тела, за пределами которого ничего нет. Мировой Ум, которым правится этот Космос, безличен и состоит из «мира идей», всегда в той или иной степени воплощенных в эмпирическом бытии, но никогда не сводимых к нему. Для христианского ума мир предстает совсем иначе. Абсолютная Истина здесь – не полнота Космоса, а Личность Богочеловека. А Космос – это в первую очередь тварная и смертная плоть. Соответственно, высшая форма познания – преобразование человеческого ума, выражающееся в способности к богопознанию. По отношению к последнему самодовлеющее познание «мира идей», правящих смертной плотью мира сего, сколь бы сложным и содержательным оно ни было само по себе, оказывается уже как раз удалением от истинного познания. Познание в высшем смысле здесь тождественно *re-ligio*, т. е. «восстановлению, воспроизведению связи» с явленной в Откровении предвечной Истиной, а отнюдь не «отражению» чего-то в чем-то (мирового Ума в уме человеческом, объекта в субъекте и т. п.) Тем самым и мир как тварное смертное бытие в качестве предмета познания здесь понимается совсем иначе – не в модусе полноты и целостности, а в модусе конечности и онтологической несамодостаточности.

Попыткой (изначально обреченной на трагическую неудачу) «втиснуть» новый, уникальный опыт христианизующегося разума в жесткие рамки концептуального аппарата античной метафизики, стало явление, именуемое «европейским рационализмом». В свое время о. Георгий Флоровский отмечал, что в основе рационализма лежит особый экзистенциальный выбор и энтузиазм, обычно не осознаваемые самим рационалистическим «разумом», и сущностный «стержень этого рационалистического энтузиазма образует идея общедоступности познания, своеобразный гносеологический «демократизм»... Истина должна быть именно системой разума, а не откровением» [12, с. 61]. Таким образом, рационализм оказывается результатом первичного, как раз рационально не мотивированного и не обосновываемого

экзистенциального выбора исходной презумпции, фактически возвращающей к языческому восприятию мира как самодостаточного и совершенного Космоса.

Однако, с другой стороны, и после этой подмены рационализм взывает той утраченной цельности, которую он потерял. Как писал еще в свое время И. Киреевский, западноевропейский разум в силу своей изначальной направленности «должен был искать общего основания для истины мимо предания веры внутри собственного мышления... мог ли человек не обратиться к отвлеченному от веры мышлению? *Самая любовь к божественной Истине заставляла его искать философии рациональной*» [9, с. 298–299] (подчеркнуто мной – В. Д.). Тем самым, европейский рационализм (и не в меньшей степени европейский иррационализм как стихийный протест религиозного чувства) по своей сути и происхождению должны быть поняты как «превращенные формы», реализующие неизбывную потребность человеческого духа в цельности веры, не противопоставленной разуму, а являющей собою высшую форму его развития. И метафизический апофеоз этого превращения, – понятие «абсолютного духа» у Гегеля – представляет собой продукт гордыни самодовлеющего смертного разума, действующий в роли некоего «самозванца», подменяющего и заслоняющего собою истинное постижение божественного Логоса и благодатное обожение человеческого ума, которые достигаемы путем, прямо противоположным «спекулятивному» сомнению гегелевского «субъективного духа», – путем молитвенного смиренного мудрия.

В свое время С. Кьеркегор первым осмелился сказать о том, что смысл философии Гегеля – в ее претензии быть Религией как таковой, и тот «бог», о котором говорит Гегель, есть лишь искусственный идол опустошенного разума, страшно удаляющий его от истинного богопознания. «Обыкновенные люди, – писал он, – пожалуй, и не догадываются, о чем тут идет речь. Для них гегелевская философия – только теоретическое построение, очень интересное и занимательное. Но есть «юноши», которые свои души отдали Гегелю, которые в трудную минуту, когда человек идет к философии за тем, чтобы добыть у нее «единое на потребу», – готовы скорее отчаяться в самих себе, чем допустить, что их учитель не искал истины, а преследовал совсем иные задачи. Такие люди, если им суждено обрести себя, заплатят Гегелю смехом и презрением: и в этом будет великая справедливость» (Цит. по: [15, с. 29–30]).

Однако, почему же этот «люциферический экстаз, которым по существу является пафос гегельянства», так часто уживается с действительной живой верой, которая наверняка была и у самого Гегеля, и есть у множества его последователей из обычных, – нисколько не будем

в этом сомневаться, – «добрых христиан»? Это последний из «экзистенциальных» вопросов, на который мы обязаны ответить в рамках нашей темы. На наш взгляд, здесь имеет место особый процесс, который в психоанализе обычно называют «вытеснением», но который не сводится только к сфере психики, а является выражением самых глубоких экзистенциальных закономерностей. В данном случае происходит следующее: в силу падшего состояния, разрушенности Первородным грехом первоначального совершенства человека, в том числе и подлинной сущности человеческого разума, человек в своем нынешнем состоянии не способен к чистому, ничем не искаженному и не замутненному богопознанию, приближаясь к нему только в состоянии святости. Для основной же массы людей возникает необходимость каким-то образом «нейтрализовать», «канализировать» искажения, возникающие в их богомыслии. И парадокс состоит в том, что если не всегда, то очень часто люди бессознательно выбирают для себя такие рационально-философские построения, подлинная функция которых – не столько что-то «объяснять», сколько наоборот, «вбирать» в себя все то, что мешает состоянию предельной открытости перед высшими формами опыта. В эти построения люди «вытесняют» все свои избыточные умствования, весь навязчивый философический «хлам» сознания, чтобы он не мешал, не заслонял собой те крупницы подлинного опыта богообщения, которые нам даются по благодати. В свою очередь, избранное «учение» должно быть достаточно мощным и претенциозным, чтобы выполнить названную функцию, поскольку последняя опосредована не только логикой, но в первую очередь психологическим «механизмом» внушения. Гегель, очевидно, для этой функции подходит почти идеально... или же не подходит вообще – для тех более тонких душ, которых он пронзает своим «люциферическим» ужасом.

Примечания

¹ Ср. у Н. Аббаньяно: «экзистенция человека характеризуется тем, что человек для самого себя является проблемой своего собственного бытия... само единство его Я, сам конкретный смысл его индивидуальности ускользает от него, если он не ставит себе его проблему и не осуществляет его поиск» [1, с. 38].

1. Аббаньяно Н. Введение в экзистенциализм. – СПб.: Алетейя, 1998. – 507 с.
2. Аверинцев С. С. Брак и семья. Несвоевременный опыт христианского взгляда на вещи // Аверинцев С. С. Собрание сочинений. София–Логос. Словарь. – К. Дух і Літера, 2006. – С. 795–814.
3. Архимандрит Рафаил (Карелин). Векторы духовности. – М.: Лествица, 2003. – 416 с.
4. Бердяев Н. Философия свободы. – М.: Изд. АСТ, 2005. – 333 с.

5. Бибихин В. В. Из рассказов А. Ф. Лосева // Начала. Религиозно-философский журнал.– М., 1993.– № 2.– С. 124–145.
6. Булгаков С. Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения.– М.: Республика, 1994.– 415 с.
7. Гегель Г. В. Ф. Философия религии в 2-х томах.– Т. 2.– М.: Мысль, 1977.– 573 с.
8. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук в 3-х томах.– Т. 1. Наука логики.– М.: Мысль, 1974.– 452 с.
9. Киреевский И. В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Киреевский И. В. Критика и эстетика.– М.: Искусство, 1979.– С. 293–332.
10. Плотин. Эннеады.– К.: «УЦИММ-ПРЕСС», 1995.– 394 с.
11. Фейербах Л. История философии // Собр. соч.– Т. 3. – М.: Мысль, 1967.– 512 с.
12. Флоровский Г. В. Хитрость разума // Флоровский Г. Из прошлого русской мысли.– М.: Аграф, 1998. – С. 57–67.
13. Хайдеггер М. Гегель и греки // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления.– М.: Республика, 1993.– С. 381–391.
14. Швейцер А. Культура и этика.– М.: Мысль, 1973.– 372 с.
15. Шестов Л. Киргергард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне).– М.: Гнозис, 1992.– 304 с.

Вадим Менжулін

БІОГРАФІСТИКА МІЖ ФІЛОСОФІЄЮ ЖИТТЯ ТА ГЕРМЕНЕВТИКОЮ: ДОСВІД В. ДИЛЬТАЯ

Однією з важливих віх в історії формування біографістики як специфічного напрямку дослідження стали розвідки, що були здійснені В. Дильтаєм в рамках його масштабного проекту філософського обґрунтування наук про дух. Глибокий інтерес Дильтая до біографії був зумовлений, в першу чергу, його симпатіями до «філософії життя». Окрім того, значний вплив на формування його вихідних інтенцій мала романтична герменевтика Ф. Шляєрмахера, який, всупереч моді на абстрактного трансцендентального суб'єкта, розвивав думку про необхідність відтворення індивідуального досвіду творчого суб'єкта в усій його одиничності та неповторності. Відображення цих засад можна знайти в програмній заяві, що була зроблена Дильтаєм у «Вступі до наук про дух» (1883): «В жилах суб'єкта пізнання, якого конструюють Лок, Г'юм та Кант, тече не справжня кров, а розріджений сік розуму як голої мисленнєвої діяльності. Мене мої історичні та психологічні заняття, що присвячені людині як цілому, призвели, однак, до того, що людину в багатоманітності її сил та здібностей, цю істоту, що воліє, почуває, уявляє, я став брати за основу навіть при поясненні пізнання та його понять» [4, с. 274]. У тій же праці, у повній відповідності до вищесказаного, біографія була проголошена такою формою гуманітаристики, в якій передається «основний історичний факт в усій чистоті, повноті та безпосередній дійсності» [4, с. 310]. Значну частину своїх творчих сил Дильтай присвятив реалізації зазначених настанов. Йому належить багато біографічних нарисів (про Новаліса, Гете, Гельдерліна, Лесінга та ін.), а також дві власне філософсько-біографічні праці – про Шляєрмахера (1870) та молодого Гегеля (1905). На думку відомого вітчизняного історика філософії, Дильтай «був справжнім Майстром біографічного жанру, як засобу пізнання історії ідей та взаємозв'язку історичного життя» [11, с. 14]. Саме публікація першого тому «Життя Шляєрмахера» принесла йому світову славу (Див.: [11, с. 13]), а «Історію молодого Гегеля», як вважає Г.-Г. Гадамер, слід взагалі вважати «засадовим трактатом» Дильтая [2, с. 669].

З точки зору методології біографічних досліджень актуальність Дильтаїва підходу зумовлена, в першу чергу, тим, що він розроблявся як альтернатива двом крайностям – «по-перше, позитивістському соціологічному редукціонізму... і, по-друге, гегельянській конструкції духовної історії, де окремий мислитель перетворювався на “зникаючий момент” в провіденціально впорядкованому русі ідей» [16, с. 47]. Всупереч цим (за суттю своєю анти-біографічним) тенденціям, підхід, що відстоювався Дильтаєм, легітиміє науковий інтерес до персональної своєрідності філософських

вчень і виступає за необхідність реконструкції індивідуальних творчих історій філософів. Однак дана перевага породжує й значне утруднення. Інтерес до індивідуального неминує несе з собою загрозу проявлення таких чужих до філософії настанов, як суб'єктивізм та психологізм. Не оминув цієї небезпеки і Дильтай. За подання М. Гайдегера набула поширення гадка, що «психологізм» є великою вадою раннього Дильтая, тоді як герменевтичний поворот, що нібито спостерігається в творах другої половини його життя, є радикальним прогресом.

На жаль, разом із водою («психологізмом») прихильники цієї позиції час від часу виплескують й дитину – біографізм. Скажімо, той же самий Гайдегер, в цілому високо оцінюючи спадщину Дильтая, відніс його біографію Гегеля до «побіжних» праць (див.: [11, с. 13]). Однак інші знавці теми схильні вважати, що Дильтай «психологізм» зовсім не суперечить його «герменевтизму» [14, с. 14]. Наше власне порівняння концепції біографії, що міститься у «Побудові історичного світу в науках про дух» пізнього Дильтая, та висловів стосовно цього предмету, що можна знайти у деяких більш ранніх творах, свідчить як про континуальність, так і про певні зсуви у його поглядах. Впродовж усього свого життя Дильтай шукав, знаходив та уточнював границі індивідуально-суб'єктивного та універсально-об'єктивного в гуманітарному пізнанні. Не маючи можливості вдаватися в подробиці цієї еволюції, ми спробуємо розглянути досвід Дильтая як можливий варіант обґрунтування історико-філософської біографістики шляхом позитивної інтеграції психологічного у більш філософські респектабельне (герменевтичне) бачення засад наук про дух. Потреба в подібному обґрунтуванні є дуже насущною, адже всупереч рішучому запереченню біографізму, скажімо, таким впливовим мислителем ХХ ст., як Гайдегер (на думку якого, про життя великого філософа можна сказати лише, що «він народився, працював та помер» [15, с. 22–23]), кількість біографічних досліджень, що присвячені тому ж самому Гайдегеру та іншим славетним «анти-біографістам» (Вітгенштайну, Фуко та ін.), невпинно зростає.

За Дильтаєм, навіть розуміння такого складного феномену, як історія, має починатися з розуміння її вихідної складової – життя індивідуума. Запис, що був зроблений Дильтаєм у своєму щоденнику ще у молодості (1859 р.), свідчить про те, що вже тоді він помітив в класичних філософських системах таку фундаментальну ваду, як ігнорування останніми темних рушійних спонукань розуму, тобто того, що став називати «життям» [9, с. 129]. В одній «з більш зрілих» праць (1889 р.) він писав, що «саме в біографії осягається основний елемент будь-якої історії», отже у історика «завжди існує потреба в біографічних та еволюційно-історичних матеріалах» [3, с. 129]. Розпочинаючи в «Побудові історичного світу» критику історичного розуму, «пізній Дильтай» залишається вірним цим настано-

вам та звертається до аналізу таких двох форм осягнення життя індивіда, як біографія та автобіографія, причому починає розгляд саме з останньої.

Як специфічний літературний жанр автобіографія оформлюється порівняно пізно, однак, як показує Дильтай, само по собі «такого роду самоосмислення тією чи іншою мірою притаманне кожному індивідові. Воно існує завжди та проявляється все в нових формах. Таке осмислення виявляється як у віршах Солона, так і в роздумах про самих себе філософів-стоїків, в медитаціях святих, в сучасній філософії життя» [5, с. 249]. Жанр автобіографії став об'єктом пріоритетних інтересів у колі послідовників Дильтая, серед яких виділяється Георг Міш з його великою працею «Історія автобіографії», перший том якої вийшов в світ 1907 р. На думку Міша, навіть пишучи біографію іншої людини, автор мусить, образно кажучи, проникнути в голову свого героя, зжитися з ним настільки, що біографія фактично перетвориться на автобіографію. В даному випадку легко простежується прямий вплив Дильтая: останній називав автобіографію «вищою та найбільш повчальною формою, в якій нам представлено розуміння життя» [5, с. 248], і, так само як і Міш, рекомендував біографу перенестися на місце свого героя, наслідувати та співпереживати йому так, щоб фрагменти цього процесу співпереживання склалися у єдине живе ціле [5, с. 262–263]. Однак важливо, що в цьому пункті як Міш, так і Дильтай є продовжувачами лінії, що йде ще від Шляєрмахера, який особливо наполегливо ратував за конгеніальне перевтілення свідомості інтерпретатора в свідомість автора заради того, щоб зрозуміти останнього краще, ніж він сам. Внаслідок цього головними принципами роботи біографа були визнані такі суб'єктивні чинники, як захоплення, «поетична наснага», «духовне піднесення» [16, с. 47], тобто ті самі форми «вчущання», суб'єктивність та обмеженість яких з роками ставала дедалі очевиднішою для Дильтая. Міш був абсолютно свідомий того факту, що «автобіографії не слід розглядати як об'єктивні наративи», і навіть визнавав факти прийняття їх як джерел історичної інформації плодом нерозуміння того, що за своєю специфікою жанр автобіографії є різновидом «самоомани» [16, с. 11–12]. Окрім того, Міш наполягав на визнанні провідної ролі в автобіографії та біографії такого надісторичного мотиву, як самореалізація індивіда. Відомий російський історик філософії висловлюється з цього приводу надзвичайно критично: «Справа виглядає так, як нібито завдання самореалізації, збігу із самим собою, в усі часи та епохи було *основним змістом* людського життя, а конкретно-історичні зусилля людей – всього лише *формою*, в якій цей зміст усвідомлювався та здійснювався». Незважаючи на «нав'язливі» заяви Міша та інших послідовників Дильтая про необхідність «ідеографічності», «індивідуалізації», біографістика у їх виконанні обернулася «фатальною уніфікацією» – створенням багатьох однотипних історій про «митарства» особистості у пошуках себе [16, с. 48–49].

Надісторичність Міша та інших біографів із школи Дильтай можна розглядати як реалізацію програмної настанови, що була сформульована її засновником ще у «Вступі до наук про дух» (1882): «Біограф мусить побачити людину під кутом зору вічності» [4, с. 310]. Однак в «Побудові історичного світу», що вийшла вже після «Історії автобіографії» Міша, можна знайти дещо інший, як на нашу думку, більш перспективний підхід, що краще враховує історичну конкретику життя індивідів та передбачає дещо більш об'єктивні виміри роботи біографа, ніж «переживання в своїй уяві чужої екзистенції» [5, с. 264], «перенесення-себе-на-місце-іншого» та інші форми «вчування». Розглядаючи автобіографії Августина, Русо та Гете, Дильтай доходить висновку, що всі вони осмислювали своє життя в схожих категоріях – значення, цінності та цілі [5, с. 246–247]. Головною з цих категорій Дильтай вважає категорію *значення*, чим знімає з себе частину звинувачень у «психологізмі» та неправомірному ототожненні розуміння із «переживанням» психічного життя автора витвору, що інтерпретується. Висунення на передній план категорії значення символізувало усвідомлення необхідності розрізнення між суб'єктивними психічними актами та їх об'єктивним, ідеально-логічним змістом.

На відміну від автобіографії, біографія надає значно більше простору для застосування цієї категорії, оскільки в даному випадку йдеться про життя, яке вже дійшло свого завершення і може розглядатися як цілісне історичне явище. Отже, у «Побудові історичного світу» Дильтай не тільки продовжує «лінію Шляєрмахера», говорячи про повчальність (інструктивність, зразковість) автобіографії щодо біографії, але й певним чином дистанціюється від автобіографічного ідеалу, знаходячи для біографії ще одну, скоріше за все, більш вдалу «пару» – історію. «Як можна заперечувати те, що біографія має неминуще значення для розуміння великого взаємозв'язку історичного світу! – наполягає Дильтай. – Адже наочним є зв'язок між глибинами людської природи та універсальним взаємозв'язком розгорнутого історичного життя, – зв'язок, який виявляє свій вплив в будь-якій точці історії» [5, с. 296]. Біографія дозволяє встановити певні рамки у безмежному історичному матеріалі. В історії життя індивіда, як в мініатюрі, кристалізуються такі фундаментальні складові історичного процесу, як пошуки та встановлення цілей, боротьба за їх реалізацію, взаємовпливи різних людей та чинників та ін. «Будь-яка історія має досягнути комплекс впливів. Історик тим глибше прозирає в структуру історичного світу, чим глибше він вичленовує окремі взаємозв'язки та вивчає їх життя» [5, с. 295]. Вивчення життєвих шляхів видатних історичних осіб значно покращує розуміння епох та обставин, за яких вони діяли та на які впливали самі.

Разом з тим, Дильтай виступає проти розуміння історії в цілому як простої суми історій життя окремих людей. Вивчення біографій індивідів,

є лише одним з елементів історичного дослідження. Розуміння біографії залежить від розуміння історії в цілому. Біографія індивіда визначається не тільки його власними намірами та вчинками, але й численними впливами з боку оточення – як найвужчого, так і найширшого. Конкретна єдність душевних процесів окремого індивіда (враження, досвід, мислення та ін.) виникають з духовною атмосфери, в якій він живе. Лише поглибленням у психологію героя ані історію, ані навіть самого цього індивіда не зрозуміти. «Будь-яке індивідуальне життя, – говорить Дильгай, – набуває істотного змісту з глибин історичного процесу» (цит. за: [16, с. 28]).

Будь-яка особистість є точкою перетину багатьох надособистісних систем (держава, релігія, мова та ін.), які вивчаються різними дисциплінами. Цим пояснюються критичні зауваження Дильгай на адресу представників історичної школи та неокантіанців, які, на його думку, абсолютизували ідеографічний аспект історичного пізнання (див.: [12, с. 52]). Як твердить Дильгай, розуміння індивіда «отримає найбільшу досяжну надійність і виразність тільки з огляду на своє визначення за допомогою наукових понять, що стосуються окремих галузей. І відношення цих галузей одне до одного засновується, врешті-решт, на цілісному спогляданні історичного світу» [5, с. 188–189]. Наприклад, біографія Шляєрмахера не вичерпується багатоманітністю його вчинків: «при більш уважному вивченні виявляється, що неординарність цієї особистості полягає у внутрішньому взаємозв'язку її дій, що об'єднують собою релігійність, філософію, критику, нову інтерпретацію Платона і апостола Павла, його активність на церковному та державному терені» [5, с. 297]. Аналогічно, у біографії Гегеля Дильгай шукає «механізми народження його філософських понять з нефілософського, релігійного матеріалу» [11, с. 36].

Одним з найбільших утруднень, що виникають перед біографом, є знаходження балансу між різноманітними контекстами та чинниками індивідуального порядку. Від розв'язання цієї проблеми великою мірою залежить відповідь на питання: «Чи можлива біографія як загальнозначуща розв'язання наукової задачі?» [5, с. 295]. Так біографістика опиняється в класичному «герменевтичному колі»: історичне ціле можна зрозуміти лише шляхом розуміння його індивідуально-біографічних складових, однак розуміння останніх несе на собі відбиток розуміння цілого. На думку Дильгай, повністю подолати це утруднення не вдасться ніколи (див.: [5, с. 300]). Біографія одвічно балансує між наукою та мистецтвом, фактом та вигадкою. Не випадково, що у промові з нагоди власного сімдесятиліття Дильгай спробував розповісти про свій досвід філософської праці шляхом переказу та тлумачення одного свого дуже художньо насиченого сновидіння (див.: [6, с. 113]), а в його «Побудові історичного світу» глава, що присвячена біографії [5, с. 295–300], складається з двох параграфів, один з яких має назву «Біографія як художній твір».

Однак певні приводи для стриманого наукового оптимізму все ж таки існують. Оскільки «всезагальні рухи проходять через індивіда як кризь транзитну точку, нам необхідно знайти нові засади для їх розуміння, засади, що не зводяться до індивіда» [5, с. 300]. Саме в цих надіндивідуальних засадах і «коріниться можливість біографії, побудованої науковим чином: індивід не протистоїть безмежній грі сил в історичному світі; навпаки, сфера його життя – держава, релігія, наука, коротше кажучи, власна система життя або взаємозв'язок такого роду систем. Внутрішня структура цього взаємозв'язку є такою, що кличе за собою індивіда, формує його та визначає спрямованість його власного впливу» [5, с. 297]. В цьому світлі зрозуміло, чому в «Побудові історичного світу» Дильтай одразу після розгляду біографії переходить до універсальної історії [5, с. 300–301].

Однак специфічна істина історико-філософського пізнання лежить, за задумом Дильтая, посередині – «між культом філософських героїв... і демократичним поясненням на основі масових рухів» [3, с. 126]. Між індивідуальним життєвим досвідом окремого мислителя та універсальним досвідом історії існують свого роду «суб'єктивно-об'єктивні», «індивідуально-загальні» опосередкування. Йдеться про низку *типів світогляду*, до одного з яких приєднується той чи інший філософ у залежності від своїх внутрішніх схильностей та історичного контексту, в якому він опинився (див.: [7]). Окрім того, Дильтай повертає увагу до такої історико-біографічної одиниці виміру, як *покоління*. Живу картину епохи допомагає відтворити перехресне дослідження життя індивідів, що одночасно зростають, а згодом, за доби змужніння, співпрацюють між собою, і внаслідок цього «складають однорідне ціле» [3, с. 129]. Лише контекстуалізація біографії в системі надіндивідуальних (універсально-історичних, світоглядно-типологічних, поколінних та ін.) об'єктивацій духа дає можливість біографу «спокійно та впевнено шанувати ту частину істини, що відкривається у кожному світогляді» [6, с. 115] і, таким чином, уникнути хаосу індивідуальних деталей та свавільності психологічних пояснень.

Йдеться не про миттєвий стрибок з біографії до універсальної історії, а про виявлення такого комплексу впливів, який, будучи продуктом спільної діяльності багатьох людей, набуває самостійного значення та перетворюється на інтерсуб'єктивне утворення, яке не тільки не виводиться з психологічних станів та вчинків індивідів, а навпаки великою мірою формує їх. Ідея про зворотній вплив цього комплексу надіндивідуальних форм духу на індивіда є важливим аспектом філософського обґрунтування історико-філософської біографістики, що її предмет зовсім не зводиться до психічних процесів в головах філософа або його читачів. Біограф мусить розглядати три фундаментальні складові творчості свого героя (когнітивну, емоційну та вольову) не тільки як глибоко пов'язані між собою елементи його внутрішньої душевної структури, але й як такі, що

вплетені в його активність в історичному світі. «Аналіз внутрішнього досвіду має бути доповнений аналізом розуміння об'єктивованих форм мовних виразів, найважливішими з яких є письмові джерела» [10, с. 17].

Навіть вивчення таких інтимних матеріалів, як листування та рукописи, дозволяє «зрозуміти індивіда як осередок впливу різних сил – тих, що сприймаються [ним – *В. М.*] та йдуть від нього самого» [5, с. 300]. Взагалі, «цінність рукописів для історії нової філософії була визнана лише поступово та дуже повільно» [3, с. 124], внаслідок чого було назавжди втрачено багато надзвичайно важливих рукописних джерел. Привернення уваги до такого роду джерел слід вважати великою заслугою Дильтейа. Невпорядкованість, що панувала в архівних справах (зокрема з архівом Канта) за його часів, він сприймав як ситуацію, що «робить неможливою справжню історіографію в галузі літератури та духовного життя», зокрема й історіографію філософії [3, с. 124]. Річ у тім, що опубліковані автором закінчені тексти говорять дуже небагато про таємницю їх виникнення. Історія *філософських систем* може задовольнитися цими джерелами, однак якщо дослідник хоче повернутися від книжок до *людини*, йому не обійтися без різноманітних робочих матеріалів – планів, нарисів, ескізів, листів тощо. Дильтей впевнений, що ключем до розуміння еволюції поглядів героя біографії можуть стати навіть такі «дрібні» деталі, як «зміни почерку або манери письма» [3, с. 132]. Взагалі, лише завдяки аналізу рукописів інтелектуально-біографічний спосіб розгляду набуває необхідної повноти, оскільки «тут навколо головної особистості також групуються сучасники, що діють разом, впливове старше покоління і молоде, що набирає сили та сприймає впливи старших. Всі ці відносини постають у своїй вичерпній реальності лише перед тим, хто крізь листи та документи відчув дихання особистості» [3, с. 129].

Біографію Шляєрмахера Дильтей написав, спираючись саме на опубліковане незадовго до того листування видатного герменевта (див.: [13, с. 32]), а аналіз маловідомих архівних матеріалів з біографії Гегеля дозволив Дильтею здійснити справжню революцію у гегелезнавстві. Надзвичайно плідним виявилось запропоноване в «Історії молодого Гегеля» розв'язання класичної інтелектуально-біографічної проблеми «ранній-пізній». Дильтей, на відміну від свого героя, помітив, що «ранній» Гегель був «знятий» у «зрілому» не повністю: «Уривки, що дійшли до нас із цього [раннього – *В. М.*] періоду, так само як і у випадку з творами молодого Канта, мають... самостійне значення» [8, с. 59]. Вивчення поглядів, що були «ще не скуті рамками діалектичного методу», привело Дильтея до розуміння, що «формальна закінченість і строгість філософської системи, яка остаточно була оформлена в “Енциклопедії філософських наук”, виросла з романтично жагучих і далеких від будь-якого формалізму релігійних пошуків його молодості» [11, с. 12]. Відкриття *такого* Гегеля

викликало спалах інтересу серед сучасників Дильтея. Філософ, який здався безнадійно застарілим апологетом спекулятивного ідеалізму та панлогізму, «раптом постав напрочуд сучасним» [11, с. 12], одним із предтеч «філософії життя», чи навіть провісників екзистенціалізму. У цій атмосфері народився такий могутній філософський рух, як неогегельянство.

Цілком природно, що деякі критики помітили у Дильтея «підтягування» Гегеля під «філософію життя». На нашу думку, у випадку з Гегелем Дильтей здійснив приблизно те, що в прагматичній герменевтиці Рорті згодом отримає назву «прагматичної реконтекстуалізації». Відкриття, здійснені Дильтеєм на цьому шляху, переважають присутні у нього елементи «суб'єктивізму». По-перше, «підтягування», якщо й мало місце, то було не дуже значним, адже, як показує В. Ю. Кушаков, «сам Гегель у своїх ранніх рукописах франкфуртського періоду висуває категорію життя на перший план» [11, с. 19]. По-друге, і це з методологічної точки зору більш важливо, біографізація спадщини філософа шляхом дезавування живучого у гегелівстві міфу, згідно з яким «філософія Гегеля виникла враз, мов блискавка, і залишалася впродовж усього життя незмінною» [11, с. 47], не призвела його біографа до створення іншого міфу: Дильтей не протиставляв «раннього» Гегеля «зрілому». Для нього «існував лише *один* Гегель, проте саме це існування було історичним, було єдністю історичного зв'язку» [11, с. 48]. Завдяки біографічним розвідкам Дильтея з'ясувалося, що «не можна глибоко розуміти пізнього Гегеля... без постійного утримання в ньому (цьому “старці”) усього його “досвіду життя”», так само як не можна сприймати Гегеля як «холодного, розсудливого, далекого від “треволнений”, такого собі мислителя-машину» [11, с. 50].

В контексті теми статті дуже символічно, що саме текст, написаний в інтелектуально-біографічному жанрі, виявився єдиною працею, яку Дильтей опублікував в закінченому вигляді. Але більш значущим нам здається те, що саме в процесі роботи над *біографією* такого шанувальника «об'єктивного духу», як Гегель, у самого Дильтея різко зросла увага до об'єктивних чинників в історичному процесі (див.: [11, с. 7]). Переживання, винайдені Дильтеєм у підґрунті Гегелевої системи, виявилися «чимось абсолютно новим та іншим, ніж звичайні переживання його [Дильтея – В. М.] описової психології» [17, с. 410–411]. Здійснення біографічного дослідження не тільки відображувало, але й формувало власні погляди біографа.

Зрозуміло, що в поглядах Дильтея щодо біографістики (так само, як і в його спадщині в цілому) можна знайти чимало недоліків та апорій. Дуже перспективний варіант подолання центральної для нашої теми апорії Дильтея, а саме – його постійного коливання між «*картезіанським* підпорядкуванням історії ідеалові достовірного знання ... і трактовкою в дусі *романтизму* певних цілостей об'єктивного духу (біографія, нація) як індивідуальних і таких, що потребують свого розуміння в їхніх власних

поняттях» [1, с. 69], запропонувала філософська герменевтика ХХ ст. Однак це вже предмет окремого розгляду.

1. Богачов А. Л. Філософська герменевтика. Навчальний посібник.– К.: Видавництво «Курс», 2006.– 405 с.
2. Гадамер Г.-Х. Истина и метод.– М.: Прогресс, 1988.– 704 с.
3. Дильтей В. Литературные архивы и их значение для изучения истории философии // Вопросы философии.– 1995.– № 5.– С. 124–136.
4. Дильтей В. Собрание сочинений: В 6 т. / Под ред. А. В. Михайлова и Н. С. Плотникова.– Т. 1. Введение в науки о духе: Опыт полагания основ для изучения общества и истории / Пер. В. В. Бибахин и др.; Коммент. Э. В. Семирадский.– М.: Дом интеллектуальной книги, 2000.– 762 с.
5. Дильтей В. Собрание сочинений: В 6 т. / Под ред. А. В. Михайлова и Н. С. Плотникова.– Т. 3. Построение исторического мира в науках о духе / Пер. с нем. под ред. В. А. Куренного.– М.: Три квадрата, 2004.– 419 с.
6. Дильтей В. Сон // Вопросы философии.– 1995.– № 5.– С. 112–116.
7. Дильтей В. Типы мировоззрения и обнаружение их в метафизических системах // Культурология. ХХ век: Антология.– М.: Юрист, 1995.– 703 с.
8. Дильтей В. Історія молодого Гегеля // Дильтей В. Історія молодого Гегеля.– К.: «Три крапки», 2008.– С. 59–278.
9. Калиниченко В. В., Огурцов А. П. Методология гуманитарных наук в трудах Вильгельма Дильтея // Вопросы философии.– 1988.– № 4.– С. 128–134.
10. Куренной В. А. Предисловие редактора // Дильтей В. Собрание сочинений: В 6 т. / Под ред. А. В. Михайлова и Н. С. Плотникова.– Т. 3. Построение исторического мира в науках о духе / Пер. с нем. под ред. В. А. Куренного.– М.: Три квадрата, 2004.– С. 11–34.
11. Кушаков В. Ю. Несподіваний Гегель (Вільгельм Дільтей та його праця «Історія молодого Гегеля») // Дильтей В. Історія молодого Гегеля.– К.: «Три крапки», 2008.– С. 5–58.
12. Михайлов А. А. Современная философская герменевтика: Критический анализ.– Мн.: Изд-во «Университетское», 1984.– 191 с.
13. Плотников Н. С. Молодой Гегель в зеркале исследований // Вопросы философии.– 1993.– №11.– С. 32–56.
14. Роди Ф. Жизненные корни гуманитарных наук (по поводу «психологии» и герменевтики) в позднем творчестве Дильтея // Герменевтика. Психология. История. [Вильгельм Дильтей и современная философия]. Материалы научной конференции РГГУ / Под ред. Н. С. Плотникова.– М.: Три квадрата, 2002.– С. 11–30.
15. Сафрански Р. Хайдеггер: германский мастер и его время / Пер. с нем. Т. А. Баскаковой при участии В. А. Брун-Цехового; Вступ. статья В. В. Бибахина.– 2-е изд.– М.: Молодая гвардия, 2005.– 614 с.
16. Соловьев Э. Ю. Биографический анализ как вид историко-философского исследования // Соловьев Э. Ю. Прошлое толкует нас: (Очерки по истории философии и культуры).– М.: Политиздат, 1991.– С.19–52.
17. Трельч Э. Историзм и его проблемы.– М.: Юрист, 1994.– 719 с.
18. Misch G. A History of Autobiography in Antiquity.– Vol. 1–2.– Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1951.– 706 p.

Роман Пархоменко

«ПОЛИТИЧЕСКАЯ МИФОЛОГИЯ» КАССИРЕРА

Концепция мифа, применительно к политической философии, наиболее полно развивалась Кассирером в его последней монографии *The Myth of the State* («Миф о государстве») [2], которая была написана на английском языке и опубликована в США лишь после смерти автора в 1946 г. (первый перевод книги на немецкий язык был осуществлен в 1949 г.). Данная работа многими исследователями причисляется к важнейшим произведениям немецкого неокантианца и рассматривается как своего рода «политическое завещание» философа, лично пострадавшего во времена нацистской диктатуры в Германии [4; 6; 7; 8].

В «Мифе о государстве», в отличие от «Философии символических форм» [1], мыслитель в известной мере распространяет проблематику патологии символа на социальное целое. По его мнению, при глубоких кризисах в обществе обедняется человеческая способность к символической интерпретации, из-за чего негативная энергия мифа выдвигается на первый план и создает угрозу для рационального мышления и адекватного постижения и интерпретации действительности. Миф, чьи силы в благоприятные времена связаны и локализованы в религии и искусстве, получает возможность развернуться в действительности [2, s. 364].

Еще одним фактором, способствующим распространению мифологического сознания в обществе, по мысли Кассирера, является высокий уровень развития техники и средств массовой информации [5; 6; 7]. Для наиболее эффективного распространения мифов и тоталитарных идей в обществе, по Кассиреру, должны быть выполнены, по меньшей мере, два условия:

1. Речь должна идти об обществах, в жизненном мире которых доминирует техника. Техника как символическая форма [3, s. 39–91] образует самостоятельную и автономную форму (или область, сферу человеческой культуры). Она, к примеру, вытесняет ремесло, которое еще в большой степени основывается на совместной работе людей. Современная техника имеет в своей основе тенденцию изменять модус человеческого опыта. Благодаря этому пространство меняет свое «качество», так как оно всегда и везде становится легко измеримым. Время лишается своей «трехразмерности»: оно «сжимается» до выборочных точек зрения, становится «моментами», которые любой человек может соединить друг с другом.

2. Политические мифы современности с помощью техники «фабрикуются» и распространяются. Они уже не являются стихийным результатом свободной способности воображения, но они стратегически

«просчитаны» и внедрены в массовом порядке для того, чтобы аффективно сплотить и организовать социально разобщенный коллектив.

Поскольку одной из главных тем «Мифа о государстве» является вопрос о корнях европейского фашизма, то Кассирер формулирует для себя следующую задачу: он пытается выяснить, как тоталитаризм смог вырасти до масштабов фашизма. Чтобы прояснить суть дела, он вновь обращается к вопросу о том, что такое миф. С этой целью им последовательно рассматриваются структуры мифического мышления, соотношение мифа и языка, мифа и учения психологии об аффектах, а также функция мифа в социальной жизни людей [2, s. 7–70]. По сути дела Кассирер резюмирует свои предшествующие исследования о мифе и приходит к выводу, что мифический мир опыта характеризуют определенные когнитивные структуры, такие, как полисемия, разнообразные формы симпатии, метафоричность; причем весь мифический мир опыта, – что также немаловажно, – строится чисто аффективно. Мифы имеют, таким образом, как бы «космическое» измерение – они повествуют о «первоначале» всего бытия. Но мифы, по Кассиреру, это, прежде всего, не когнитивные и спекулятивные оценки мира, – они «произрастают» из практической деятельности человека. «Проникнуть» в структуру мифа означает рассмотреть его как некий феномен ритуального действия: «Миф является *эпическим* (курсив везде мой – Р. П.) элементом примитивной религиозной жизни; обряд есть *драматический* элемент. Мы должны начинать с изучения последнего, для того, чтобы понять первое» [2, s. 41].

Кассирер здесь обращается к работам известного этнолога и социального антрополога Бронислава Малиновского. Малиновский исследовал рациональное и эмпирическое регулирование повседневной жизни «естественных народов» и пришел к выводу, что мифы и соответствующие им ритуальные практики в кризисные времена, во времена «перелома», перехода общества из одного цикла жизни к другому циклу выполняют очень важную регулирующую функцию. Мифы являются своего рода гарантом того, что данное общество во время коренных перемен не будет полностью разрушено. Кассирер применяет это открытие функционалисткой этнологии для анализа современного общества. Неокантианец пишет о том, что в периоды социальных и экономических кризисов миф дает человеку возможность безоговорочной идентификации с коллективом. В условиях целостности современного общества любые другие способы «цементирования» социума являются неудовлетворительными. Для доказательства этого тезиса Кассирер обращается к истории мифа в философии политики, начиная от Платона и заканчивая Гегелем [2, s. 70–360].

Рассматривая роль и функцию мифа в философии политики, Кассирер констатирует тот факт, что «мифологизация» сознания, начавшаяся еще в античности и средние века, приобрела в XIX–XX вв. новые черты и сделала возможным появление идеологий тоталитарного толка. Эта «ремифологизация» политики (свойственная не только романтикам, Карлейлю и Гобино, но и Гегелю) создала предпосылку для того, чтобы люди после первой мировой войны стали чрезвычайно восприимчивы к политическим мифам.

Кассирер пишет: «Если попытаться рассмотреть по элементам, что представляют собой современные политические мифы, то окажется, что они не содержат ничего в полной мере нового. Все детали их давно известны. Теория «поклонения Герою» Карлейля и тезис Гобино о фундаментальном моральном и интеллектуальном различии рас обсуждались многократно. Но эти дискуссии оставались чисто академическими, и для того, чтобы превратить старые идеи в мощное политическое оружие, необходимо было что-то еще. Их нужно было приспособить к современной аудитории, создать новый инструмент не только для мысли, но и для действия, разработать технику манипулирования идеями. Говоря научным языком, эта техника должна действовать как катализатор – ускорить все реакции и способствовать их доведению до конца. Хотя почва для мифа XX века была подготовлена давным-давно, она не могла бы принести плодов без умелого использования новых инструментов» [2, s. 360].

Именно в период после первой мировой войны были созданы все необходимые условия, способствующие развитию этой техники и ее полной и окончательной победе, говорит неокантианец. Война не привела к решению социальных проблем даже в странах-победительницах и со всех сторон появлялись новые трудности. Но если в Англии, Франции и Северной Америке наличествовала возможность для их разрешения в рамках действующего законодательства, то в Германии ситуация выглядела иначе. Во времена инфляции и безработицы вся германская социальная и экономическая система оказалась на пороге краха, все «мирные» ресурсы были исчерпаны, и именно эта ситуация стала самой подходящей почвой для прорастания и бурного расцвета политических мифов, приведших в конечном счете к фашистской диктатуре.

Кассирер отмечает, что в мирное, спокойное время, в периоды стабильности и безопасности рациональная организация общества поддерживается и функционирует автоматически. Однако в политике никогда не бывает абсолютного статического равновесия, а всегда только *динамическое*. В критические моменты человеческой жизни рациональные силы, препятствующие выходу на поверхность старых мифических концепций, оказываются сильно ослабленными, поскольку

в это время необходимы некие быстрые «волшебные» решения труднорешаемых проблем. Философ настаивает на том, что в действительности мифы не могут быть полностью удалены из общественного сознания, они могут быть лишь подавлены и подчинены, чтобы в «час X» занять господствующее положение в умах и настроения масс.

Для насаждения тоталитарной идеологии деформации подверглось не только рациональное мышление, но и сам язык. Как в СССР, так и в нацистской Германии, были отштампованы новые слова, в то время как старые получили совершенно новые значения. Изменение их первоначального смысла произошло потому, что слова, которые ранее употреблялись в логическом, описательном или семантическом смысле, начинают использоваться как магические и должны производить соответствующий эффект и возбуждать определенные эмоции [5; 8; 9]. Кассирер подчеркивает, что, если обычные слова имеют рационалистический базис, то созданный из соображений тоталитарной идеологии «новояз» имеет в своей основе только чувство и эмоции.

Однако манипулирование новыми словами представляет собой только одну сторону условия достижения господства в тоталитарных обществах. Чтобы подобный «новояз» имел максимальный эффект, ему должны сопутствовать специальные ритуалы, в чем и преуспели, в частности, фашистские лидеры в Германии. «Каждое политическое действие имеет свой ритуал. И поскольку в тоталитарном государстве не существует никакой личной, приватной сферы, свободной от вторжения политики, всю человеческую жизнь вдруг захлестывает волна новых ритуалов. Они так же регулярны, упорядочены и неизбежны, как ритуалы, которые мы наблюдаем в примитивных общинах. Каждый класс, каждый пол, каждый возраст имеет свои ритуальные правила. Никто не может пройти без этого по улице, поздороваться с приятелем или соседом. И точно так же, как и в примитивных общинах, пренебрежение каким-либо из предписанных ритуалов влечет за собой страдание и смерть. Даже малым детям это не сходит с рук как нечаянный грех, а засчитывается как преступление против богоподобного вождя и тоталитарного государства» [2, s. 371].

Ритуальные действия выполняют определенную функцию – они обладают свойством ослаблять активную жизненную позицию человека. В результате четко регламентированной и заданной модели поведения снижается способность индивида к самостоятельным суждениям и рефлексии, человек как бы «обезличивается», становится «колесиком и винтиком» глобальной государственной машины. Кассирер напоминает известный науке факт, что в первобытных обществах не было такого явления, как «индивидуализм». В те времена за любые действия и поступки существовала лишь коллективная ответственность, то есть не

индивидуум, а группа являлись тогда подлинным «моральным субъектом». Клан, семья, племя ответственны за действия всех своих членов, и если совершено преступление, то конкретного виновника проступка даже и не пытаются найти и наказать. Подобно некоей «проказе» преступление распространяется на все сообщество, причем никто из этой группы не имеет возможности избежать ответственности. Как известно, принцип «кровной мести» в определенных сообществах сохранился и до наших дней – в качестве примера можно привести итальянскую вендетту.

В прежние времена методы принуждения и подавления очень часто использовались в политике, однако в отличие от современных политических мифов они в большинстве случаев имели материальную основу: даже самые страшные деспотические системы довольствовались лишь тем, что они заставляли людей выполнять свои определенные цели. При этом то, что происходило «внутри» человека, его чувства, мысли, суждения были им безразличны, карались лишь открытый бунт и неповиновение.

Современные политические мифы, подчеркивает философ, действуют совершенно иначе: они не довольствуются примитивным запретом на какие-либо действия, они стараются воздействовать гораздо глубже на психику и мировоззрение людей. Апологеты «политической мифологии» предпринимают всевозможные ухищрения для того, чтобы *изменить менталитет людей*, что позволяет в будущем легко управлять их поведением. «Политические мифы можно сравнить с удавом, который парализует животное, прежде чем его проглотить. Люди сдаются без серьезного сопротивления, они подавлены и подчинены раньше, чем успевают осознать, что происходит» [2, s. 374].

Именно это является важнейшей чертой современного политического мифотворчества, поскольку обычные методы политического подавления не способны дать подобные результаты. Даже в условиях грубого физического подчинения человек продолжает жить своей собственной жизнью, у него остается сфера личных интересов и свободы, способная оказывать сопротивление давлению извне. Современные политические мифы разрушают у человека автономию воли и способность к независимому мышлению. Так становится понятным отсутствие политической оппозиции в тоталитарном обществе и полная нетерпимость власть предержащих к любому инакомыслию, которое ставит под угрозу существование системы.

Обращаясь к проблеме свободы в условиях тоталитарного общества, Кассирер отмечает, что свобода не является естественной принадлежностью человека: чтобы ею обладать, необходимо прежде создать ее. Если мы будем просто следовать природным инстинктам, то

мы никогда не почувствуем необходимость свободы, мы скорее выберем рабство. Гораздо легче положиться на других, чем самому думать, судить, принимать решения. Это обстоятельство и является причиной того, что и в личной, и в политической жизни к свободе относятся порой как к бремени, чем как к привилегии. В трудных условиях человек стремится сбросить с себя это бремя – и здесь вступают в действие тоталитарное государство и политические мифы. Новые политические партии обещают избавление от дилеммы «свобода или несвобода», они подавляют и уничтожают сам смысл свободы, но зато освобождают человека от любой личной ответственности.

Все это выводит нас на новый виток рассмотрения проблемы, считает философ. Политических лидеров тоталитарного общества можно в определенной степени сравнить с шаманами первобытного общества. Шаман являлся не только абсолютным властителем и избавителем общины от социального зла, но он выполнял еще одну важную функцию – передавал людям волю богов, предсказывал будущее. Предсказатель занимал свое четкое место в примитивной общественной жизни, был неотъемлемой частью любой властной и военной структуры. И именно в этом пункте коренится причина возврата современного общества к формам, которые, казалось бы, были совершенно забыты. Разумеется, сегодня произошли колоссальные изменения в работе и методах современных «оракулов». Политические проходимцы разработали гораздо более тонкий и сложный метод предвидения, метод, претендующий на философскую глубину и на научность. В ход идет все: компьютерные технологии, социологические опросы, новейшие данные психологии. Но если даже методы «предсказания» изменились коренным образом, то суть дела осталась той же, полагает Кассирер.

«Наши политики очень хорошо знают, что большие массы людей гораздо легче привести в действие с помощью силы воображения, чем применяя грубую физическую силу, и прекрасно пользуются этим знанием. Политики стали чем-то вроде предсказателей судьбы, пророчество превратилось в существенный элемент новой техники управления. Они обещают самые невероятные и даже совершенно невозможные вещи, снова и снова сулят людям «золотой век»» [2, s. 377].

В конце своей книги «Миф о государстве» Кассирер задается вопросом об ответственности философии за духовную ситуацию в современном мире. Именно философия, по его мнению, должна привести человека к лучшему пониманию природы окружающих его вещей, своего места и назначения в обществе и природе, наконец, собственной «сущности» человека. К примеру, Бэкон видел цель человека в овладении природой, но овладение это, подчеркивает Кассирер, нельзя понимать как ее подчинение власти человека, порабощение. Чтобы управлять

природой, необходимо ее уважать, подчиняться ее основным законам. Человек сначала должен освободиться от заблуждений и иллюзий, ограниченности своего восприятия и фантазий. В первой книге своего «Нового Органона» Бэкон попытался систематизировать эти иллюзии. Он описывал различные виды идолов: идолы племени, идолы пещеры, идолы площади, или рынка, идолы театра, или теорий – и предлагал методы борьбы с ними, пути, которые приведут к истинной эмпирической науке.

Но, по мысли Кассирера, в политике мы таких путей еще не знаем. Из всех человеческих идолов политические идолы наиболее опасны и живучи. Как попытался показать Кассирер, все великие мыслители, начиная с Платона, прилагали огромные усилия для разработки рациональной теории политики. В XIX веке появилась уверенность, что верный путь наконец-то найден: в 1830 г. Конт публикует первый том «Курса позитивной философии», это был первый шаг на пути создания новой социальной науки, основанной на тех же индуктивных и дедуктивных методах мышления, которые были проанализированы Контом в физике и химии. Однако внезапный расцвет политических мифов в XX веке показал, что надежды Конта и его последователей были преждевременны.

Кассирер спрашивает: что может сделать философия, чтобы помочь в борьбе с политическими мифами? Мы видим, что современные философы давно уже отказались от мысли влиять на течение политических и социальных событий. Гегель верил в самую высокую ценность и предназначение философии, хотя он и сказал, что философия всегда является слишком поздно для того, чтобы переделать мир, и глупо рассчитывать на то, что какая-либо теория может обогнать свое время.

Разумеется, философия «не в силах разрушить политические мифы. Мифы в некотором роде непобедимы: их не опровергнешь разумными аргументами и не побьешь силлогизмами. Философия может сослужить другую службу: она помогает понять врага, дабы затем разбить его. Понять не только его дефекты и слабые места, но и в чем его сила, которую все мы склонны преуменьшать. Когда впервые сталкиваешься с политическим мифом, он кажется столь абсурдным и неуместным, столь фантастическим и отвратительным, что трудно заставить себя принимать его всерьез. Но теперь стало ясно, какая это огромная ошибка, и не стоит допускать ее в другой раз. Необходимо тщательно изучать истоки, структуру и технику политических мифов, чтобы видеть лицо врага, которого мы надеемся одолеть» [2, s. 388].

Итак, характеризуя сущность современных политических мифов, немецкий неокантианец выделяет в них четыре следующих основных особенности:

1. Язык как одна из важнейших форм символического универсума человеческой культуры выполняет две главные функции:

- представление и описание вещей (рациональное мышление);
- средство эмоционального и аффективного выражения. Творцы современных политических мифов односторонне используют лишь эту эмоциональную функцию языка. Они говорят на языке аффектов и манипулируют этим, из-за чего возможности рационального анализа, которые имманентно присущи языку, блокируются и ослабляются.

2. Мифы являются не только рассказами о первоначале и драме мира. В гораздо большей степени функция мифа проявляется в фундировании и оформлении ритуальных действий. Ритуализация повседневной жизни и была главной особенностью нацистской Германии: от правил приветствий до бесконечного числа присяг, от коллективных маршей до ритуализации и регламентации любых жизненных ситуаций – всегда и везде использовались ритуальные формы мифического мышления. Ритуализация жизни посредством современных политических мифов имеет своей целью аффективно связать и подчинить любой коллектив людей, – будь то целая нация, «рейх» или определенный этнос. При этом главное в тоталитарном государстве – не эмоциональное усиление отдельных индивидов, а, наоборот, их безоговорочное существование как части коллектива.

3. Действительность политических мифов основывается на признании «высшей ценности». Понятие «высшей ценности», по мнению Кассирера, имеет в своей основе давнее мифическое разделение на «сакральное» и «профанное». Такой высшей ценностью может быть раса, нация или этнически определенный народ. В любом случае речь идет о ценности, которая не может быть определена с помощью рациональных аргументов, а покоится на амбивалентных чувствах, аффективных настроениях общества.

4. Политические мифы современности осуществляют фаталистическую трактовку истории: подчеркивается исключительность и судьбоносность данного момента времени.

Идеи Кассирера об «эволюции» понятия мифа и роли мифа в построении государств тоталитарного типа позволяют нам лучше разобраться в современной политической и духовной ситуации. Сегодня, когда борьба за мировое господство ведется уже не двумя сверхдержавами, расстановка сил в мире становится все более запутанной и нестабильной. Столкновение *множества* различных интересов и культур определяют отныне духовный климат в мире. Поэтому размышления немецкого неокантианца об опасностях, подстерегающих культуру, и о значении рационализма в борьбе против иррациональных мифических представлений, делают его концепцию «политической мифологии» и в

настоящее время актуальной.

1. Кассирер Е. Философия символических форм: В 3 тт.– М.; СПб.: Университетская книга, 2002.– Т. 1.– 272 с.; Т. 2.– 280 с.; Т. 3.– 398 с.
2. Cassirer E. Der Mythos des Staates. Frankfurt a. M., 1994.
3. Cassirer E. Form und Technik (1930), in: Cassirer E. Symbol, Technik, Sprache. Hamburg, 1995.
4. Ferrari M. 1999: Zur politischen Philosophie im Frühwerk Ernst Cassirers, in: Rudolph 1999.
5. Lipton D. Ernst Cassirer. The Dilemma of a Liberal Intellectual in Germany 1914-1933, Toronto/Buffalo/London, 1978.
6. Lüddecke D. Staat – Mythos – Politik. Überlegungen zum politischen Denken bei Ernst Cassirer. Würzburg, 2003.
7. Paetzold H. Ernst Cassirer. Von Marburg nach New York. Eine Philosophische Biographie. Darmstadt, 1995.
8. Rudolph E. (Hg.) Cassirers Weg zur Philosophie der Politik. Hamburg 1999.
9. Parkhomenko R. Cassirers politische Philosophie: Zwischen allgemeiner Kulturtheorie und Totalitarismus-Debatten. Karlsruhe, 2007.

Александр Панков

**МАКС ВЕБЕР О «ПРОТЕСТАНТСКОЙ АСКЕЗЕ» И
ГЕОРГИЙ ФЛОРОВСКИЙ О СТАРООБРЯДЧЕСКОМ
«АПОКАЛИПТИЧЕСКОМ ИССТУПЛЕНИИ»:
СХОДСТВА И РАЗЛИЧИЯ**

Прежде чем приступить к сравнительному анализу понятий «протестантская аскеза» (разрабатывавшемуся Максом Вебером) и «апокалиптическое исступление» (которое из всех представителей российской религиозно-философской традиции, проявивших интерес к старообрядчеству, наиболее полно описал о. Георгий Флоровский), следует отметить, что российская религиозно-философская традиция характеризуется сосредоточением на поиске смысла, внутреннего содержания как социальных, так и духовных феноменов. И это сближало её с «понимающей социологией» Макса Вебера. Подобно тому, как Макс Вебер старался постигнуть, понять внутренний смысл протестантской этики, представителей российской религиозно-философской традиции и, в первую очередь, о. Георгия Флоровского, интересовало понимание внутреннего содержания возникновения и развития старообрядчества. Как отмечал о. Георгий Флоровский, смысл и пафос старообрядчества, или, как он говорит – «раскола» – отнюдь не в том, в чём довольно часто обвиняли и обвиняют старообрядчество (в том числе отчасти и такие его исследователи, как о. Павел Флоренский, и Н. А. Бердяев) – «не в «слепой» привязанности к отдельным обрядовым или бытовым «мелочам»» [14, с. 67], но в напряжённом (почти экстатическом) эсхатологическом ожидании. Такое же эсхатологическое ожидание характерно и для многих направлений протестантизма.

Сравнивая особенности западного протестантизма и отечественного старообрядчества, можно обнаружить немало и других существенных сходств. В конечном итоге, можно, пожалуй, говорить о том, что между российской и западноевропейской духовными традициями не существует радикальных противоречий. Это связано с тем, что «русская культура всегда была по своему типу европейской культурой» [7, с. 16]. Да и российская философия, активно интересовавшаяся старообрядчеством, всегда самым тесным образом была встроена в европейский интеллектуальный контекст и отсюда «то странное то ли совпадение, то ли предвосхищение философских достижений, казалось бы, иных философских традиций» [8, с. 55]. В контексте данного разговора то же самое можно сказать и о совпадении многих богословских достижений российской и западноевропейской духовных традиций. (Хотя, разумеется, в этих традициях есть и существенные различия).

В своей «Записке о старообрядчестве», написанной

предположительно в 1916–1917 годах и впервые опубликованной в 1990 году в «Вестнике русского христианского движения», о. Павел Флоренский писал о том, что «отделение старообрядцев от Греко-русской Православной Церкви было бедствием; само упорство и ожесточённость борьбы со старообрядчеством свидетельствуют о сознании той боли, какую церковное тело ощущало от этой операции. В старообрядчестве Греко-русская Церковь утратила одно из существенных направлений своей жизни («разделение» по Апостолу), и вследствие борьбы со старообрядчеством, представители Православной Церкви вынуждены были замалчивать положения, необходимые в составе здорового церковного мышления, – замалчивают их отчасти потому, что их выдвигали старообрядцы» [13, с. 79]. Далее о. Павел Флоренский пишет о невозможности «для русской Церкви начать жить полнокровную жизнью, пока она не вспомнит некоторые из начал, отстаиваемых старообрядчеством» [13, с. 80]. Какие же «начала» и «положения», отстаиваемые старообрядцами, имел в виду, однако не очертил достаточно чётко в своих «Записках» о. Павел Флоренский? Значительно более чёткую характеристику этих «начал» и «положений» дал другой выдающийся российский священник-философ – о. Георгий Флоровский. К ним о. Георгий Флоровский отнёс, прежде всего, «настроение эсхатологической собранности». Об этом настроении пишет и Н. А. Бердяев, усматривавший в старообрядчестве «духовный голод, пророческие предчувствия, мистическую углублённость» [2, с. 27]. Как отмечал о. Георгий Флоровский, «раскол есть погребальная грусть о несбывшейся и уже несбыточной мечте. <...> Есть что-то романтическое в расколе, – потому и привлекал так раскол русских нео-романтиков и декадентов...» [14, с. 67]. Российские философы и социологи «серебряного века», интересовавшиеся старообрядчеством, несомненно, были романтиками. Для них в старообрядчестве было привлекательно именно то, что Н. А. Бердяев называл «русским ожиданием», «тоской» [1, с. 74]. Несомненно то, что «духовный голод, пророческие предчувствия, мистическая углублённость» характерны и для многих протестантских течений. Прежде всего – для ранних. Однако эти же качества присутствуют и в современном неопротестантизме. Именно этими качествами он и привлекает в настоящее время многих новообращённых протестантов.

Следующее, что можно отнести к началам, отстаиваемым старообрядцами – это праведная жизнь как стратегия. Но довольно часто эта стратегия интерпретировалась и интерпретируется как обрядовое. Заметим, что праведная жизнь как стратегия весьма характерна и для протестантизма. Вспомним хотя бы слова Макса Вебера о том, что «каждая оберегающая свою репутацию секта примет в число своих членов

лишь того, чьё «поведение» позволяет с полной уверенностью квалифицировать его как безупречного в нравственном отношении человека» [3, с. 277].

Заметим также, что антропологи, исследующие особенности современного функционирования старообрядческих общин, обращают внимание на жизнь членов этих общин в «двух эпохах», на их существование в двух системах координат – в древней (духовной) и в современной (повседневной, материальной) жизни. Это одновременное существование старообрядцев в двух системах координат проявляется, например, в замкнутости и традиционализме старообрядцев, которые обеспечили им групповое выживание и в активном приспособлении и даже воздействии на внешний мир. В связи с последним, достаточно вспомнить о роли старообрядчества в экономическом развитии российского общества, в частности, о старообрядческом предпринимательстве. У старообрядческого предпринимательства есть свои конфессиональные истоки, понимание которых, на наш взгляд, как раз схоже с веберовским пониманием «протестантской аскезы».

Здесь вполне уместно вспомнить о том, что немецкий религиовед и социолог религии Г. Кюнг говорил, что религия в своём развитии прошла через смену нескольких парадигм (см.: [6]). Под парадигмой здесь понимается тот образец, в соответствии с которым верующий представляет себе Бога, самого себя и своё место и предназначение в мире. Религиозные парадигмы с появлением новых парадигм не исчезают бесследно, а, уходя на своего рода «духовную» периферию, остаются значимыми для определённых религиозных групп. Возможно, следует говорить и о том, что различные религиозные парадигмы могут фрагментироваться в рамках единого группового или индивидуального религиозного сознания, что, в свою очередь, предопределяет жизнь современного верующего в нескольких реальностях, зачастую, с резко отличающимися правилами поведения, принятыми в этих реальностях. Не случайно социологам религии, в том числе и автору данной статьи, приходится говорить о современной постмодернизации религиозного сознания [10]. Очевидно, эта постмодернизация не могла не затронуть как сознание современных протестантов, так и сознание современных старообрядцев.

Среди религиозных парадигм Г. Кюнг выделяет апокалиптическую парадигму. Именно в рамках «апокалиптического восприятия происходящего» (если пользоваться терминологией о. Георгия Флоровского) или «апокалиптической парадигмы» (если пользоваться терминологией Г. Кюнга) жили и в определённом смысле живут старообрядцы. «Именно апокалиптическим восприятием происходящего и объясняется вся резкость или торопливость раскольничьего

отчуждения», – отмечает о. Георгий Флоровский [14, с. 68]. «Апокалиптическое восприятие происходящего» весьма характерно и для современных неопротестантов, которые даже неоднократно провозглашали скорый Конец Света и назначали его конкретные даты.

Если вспомнить об особенностях начальных этапов становления любых религиозных движений, то следует сказать, что эти особенности состоят в радикальном неприятии этими движениями окружающего мира. Однако, постепенно «торопливость отчуждения» или краткосрочные адаптивные стратегии этих религиозных движений сменяется выбором тех или иных долгосрочных стратегий их адаптации к социальной среде. Моменты нонконформизма и оппозиционности по отношению к господствующим религиозной и культурной традициям и к обществу в целом могут присутствовать в идеологии этих религиозных движений, но они реализуются уже не в рамках краткосрочных адаптивных стратегий или стратегий «мятежа» (в терминологии американского социолога Р. Мертон). Ведь религиозные движения, которые ориентированы на мятеж, обречены на активное сопротивление (чаще всего – репрессивное преследование) и иногда – уничтожение. Кроме того, «мятежная» деятельность некоторых религиозных движений может привести их к самоуничтожению. Можно вполне обоснованно говорить о том, что на начальных этапах своего становления для старообрядчества были характерны краткосрочные адаптивные стратегии. Об этом говорили и российские философы, и социологи «серебряного века».

Разумеется, российские философы и социологи «серебряного века» не могли пользоваться понятийно-категориальным аппаратом современной социологии. Но они зачастую высказывали весьма созвучные ей идеи. Достаточно вспомнить, что о. Георгий Флоровский писал о том, что для многих «ранних старообрядцев» был характерен «мятежный уход, “новоизобретённый путь самоубийственных смертей”» [14, с. 72]. На этом пути «ранних старообрядцев» встречались и самосожжение («крещение огнём»), и пост до смерти. То есть, если бы подобные «аскетический надрыв и неистовства» или, говоря современным языком, «краткосрочные, мятежные стратегии адаптации» продолжали реализовываться, старообрядчество оказалось бы перед угрозой самоуничтожения. Однако, возможно, именно перед лицом этой угрозы изначальная радикальная настроенность религиозных движений против социальной среды со временем слабеет и трансформируется в иные адаптивные стратегии, которые выше были обозначены как «долгосрочные». Со временем долгосрочные адаптивные стратегии «завершаются аккомодацией, т. е. таким состоянием, когда конфликты разрешаются, а конфликтные элементы приводятся в состояние взаимной терпимости (толерантности), а значит, и функционирования в условиях

сотрудничества» [11, с. 483]. Промежуточной между краткосрочными адаптивными стратегиями, ведущими религиозные движения к мятежу и долгосрочными адаптивными стратегиями, ведущими религиозные движения к аккомодации, является стратегия ретризма или эскапизма, которая может обеспечить дистантное сосуществование религиозного движения и общества. Цель и эскапистских, и иных долгосрочных адаптивных стратегий – позволить религиозному движению выжить в окружающем их социуме.

Российские философы и социологи «серебряного века», и в первую очередь, неоднократно цитировавшийся о. Георгий Флоровский описали причины эскапизма, «бегства» старообрядцев из «пустого, оставленного, Богооставленного» мира. Для старообрядцев XVII века был характерен теократический хилиазм – мечта «о здешнем Граде, о граде земном». И им хотелось верить, что эта мечта уже сбылась в виде Московского государства, во главе которого стоит единственный в то время православный Царь. Эта мечта была разбита. «Отступление» Никона не так «апокалиптически встревожило» старообрядцев, как «отступление» Царя. «Кончается <...> Третий Рим. Четвёртому не быть. Это значит: кончается история. Точнее сказать, кончается священная история. История впредь перестаёт быть священной, становится без-благодатною. Мир оказывается и остаётся отселе пустым, оставленным, Богооставленным. И нужно уходить – из истории, в пустыню. В истории побеждает кривда. Правда уходит в пресветлые небеса. Священное Царствие оборачивается царством Антихриста...» [14, с. 69].

В настоящее время, наверное, можно говорить о том, что старообрядцы перешли к долгосрочным адаптивным стратегиям, завершающимся аккомодацией. Даже если они воспринимают окружающий их сегодня мир как очередное испытание, они делают это без прежнего «максимализма апокалиптического отрицания». Лишь старообрядцы-беспоповцы по-прежнему демонстрируют примеры эскапистской адаптивной стратегии.

Следует отметить, что успех современной адаптации старообрядцев во многом обеспечен отсутствием таких «помех» или адаптивных барьеров, как негативное общественное мнение, которое воспринимало бы старообрядцев как нечто «чужеродное». Напротив, позитивный интерес к старообрядчеству в нашем обществе растёт.

А вот что касается «помех» для адаптации различных протестантских течений в нашем обществе, то они существуют, и зачастую протестанты создают эти «помехи» сами себе. Мы уже писали о том, что протестанты характеризуются игнорированием в своей деятельности украинской специфики [5, с. 292].

Существуют, разумеется, и отличия в понимании «протестантской

аскезы» и «старообрядческого исступления». На наш взгляд, «старообрядческое исступление» связано с имяславием (мы понимаем всю спорность этого утверждения и выдвигаем его лишь в качестве гипотезы). Как известно, в дореволюционной России имяславие было объявлено еретическим учением, связанным с магией и оккультизмом. Защитники имяславия сплотились вокруг о. Павла Флоренского. Нам представляется, что имяславие является вариантом исихастской традиции, поскольку оно развивает учение о назначении человека как обожении, осуществляемом посредством энергийного соединения Божественной и человеческой природ, которое «составляет ядро православной антропологии, а на философском уровне его обычно называют православным энергетизмом. Оно зародилось и долгое время пребывало имплицитным, не выраженным теоретически, в сфере православной аскетики и, в первую очередь, в лоне духовной традиции исихазма или священнобезмолвия, которая издревле развивалась в византийском, а затем и в русском монашестве. В эпоху исихастских споров в Византии XIV века оно получило богословское оформление в трудах св. Григория Паламы и было введено в корпус догматов, однако по историческим и иным причинам, теоретическая разработка учения в дальнейшем совершалась лишь спорадически и ещё далеко не завершена до сего дня» [15, с. 266]. Российские философы и социологи «серебряного века» интересовались и имяславной линией исихастской традиции и исихазмом в целом. И старообрядчество привлекало их как раз своим практическим священнобезмолвием, реализованным в так называемой «нетовщине». «Это был максимализм апокалиптического отрицания. Благодать взята и отнята вовсе. Потому не только тайны не совершаются, но и служба Божия вообще уже невозможна, по книгам. Да и молитва в словах вряд ли уместна, разве ещё вздыхать» [1, с. 70].

Кстати говоря, именно из этого «максимализма апокалиптического отрицания» вытекает и особая важность обряда. «Ведь только быт и обряд теперь и остаются, когда благодать отходит и тайны оскудевают. Всё становится в зависимость от дел, ибо только дела и возможны» [1, с. 70]. Здесь же вполне уместно вспомнить и о том, что Макс Вебер писал о магических религиях, включающих в себя экстатически-оргастические элементы. Первоначально, отмечает Макс Вебер, магия выступает как прямое манипулирование сверхъестественными силами, осуществляемое харизматической личностью – колдуном, шаманом и т. п. Впоследствии, прямое («натуралистическое») действие заменяется действием символическим и выступает в форме обрядов и церемоний, имеющих всё ту же цель – манипулирование высшими силами, но несколько иными средствами. Поскольку форма обряда обычно воспроизводит ту форму ритуального акта, которая в своё время

наилучшим образом обнаружила свою эффективность, постольку всякое изменение этой формы чрезвычайно трудно: магические обряды составляют в этом смысле ядро традиции и основной нерв традиционализма. Как отмечал Макс Вебер, «величайшие конфликты в сфере чистой догматики даже в рационалистических религиях переносятся легче, чем новшества в символизме, угрожающие магической эффективности действия... Например, спор о том, следует ли составлять крест из двух или трёх элементов, послужил основной причиной раскола в русской церкви в конце XVII века» (см. [4, III]). Таким образом, мы можем вслед за Максом Вебером сделать вывод о том, что в магической религии (каковой в веберовской типологии следует считать старообрядчество) вполне совмещаются экстатически-оргастический и обрядово-церемониальный элементы. Поэтому, на наш взгляд, можно позволить себе мысль о том, что о. Павел Флоренский не достаточно глубоко изучил истоки приверженности старообрядцев к обрядовым или бытовым «мелочам». И о том, что он совершенно несправедливо писал о необходимости для старообрядчества «продумать те начала, которые отстаивало оно право, но неправо оставило в памяти как мёртвые вещи, а не руководящее побуждение к мысли и деятельности» [13, с. 80]. Следование «старым» обрядам породило неожиданную «активность Раскола в мирских делах» [14, с. 70]. «Эта истовость в быту, – некий опыт спастись обломками древностного жития. Раскол смиряется пред оскудением благодати, но с тем большим исступлением и упорством держится за обряд. Благодать угасла и оскудела в расколе тоже, но раскол стремится своим человеческим усердием как-то возместить этот уход благодати» [14, с. 70]. Именно с этим усердием связано такое понятие как «сакрализация труда», о котором нам уже доводилось писать (см.: [9]). Именно вследствие этого усердия, в XVIII и, особенно, в XIX веках старообрядцы проявят себя активно в предпринимательстве, в частности, в мануфактурном производстве, в торговле. Именно их среда породит Гучковых, Морозовых, Рябушинских, Прохоровых и других, которые станут известны и как меценаты, «благотворители», сделавшие очень много и материально для русской культуры.

Здесь уместно сказать, что старообрядцев с протестантами сближает то, что их «отличала высокая книжная культура, грамотность, внимание к процессу обучения, знание текстов на память, умение их толковать, почитание книги как источника мудрости» [12, с. 301]. Старообрядцы создавали собственные полемические и исторические произведения, расхивившиеся в рукописных копиях по всей России. Для старообрядцев вполне нормальным и обычным занятием были споры и дискуссии о вере как с православными, так и со старообрядцами иных согласий и толков. Такое же знание религиозных текстов наизусть и умение (или,

по крайней мере, желание) их толковать характерно и для протестантов.

1. Бердяев Н. А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // О России и русской философской культуре. Философия русского постоктябрьского зарубежья.– М.: Наука, 1990.– С. 43–271.
2. Бердяев Н. А. Судьба России.– М.: Советский писатель, 1990.– 346 с.
3. Вебер М. Протестантские секты и дух капитализма // Вебер М. Избранные произведения.– М.: Прогресс, 1990.– С. 273–306.
4. Гайденок П. П., Давыдов Ю. Н. История и рациональность: Социология М. Вебера и веберовский ренессанс.– М.: Политиздат, 1991.– 367 с.
5. Карпухина А. Г., Панков А. А. Проблемы воздействия христианских проповедей на современное украинское общество (социологический аспект) // Харьковские социологические чтения – 98. Доклады и сообщения участников.– Харьков, 1998.– С. 291–294.
6. Кюнг Г. Религия на переломе времён // Мировое древо.– 1992.– № 2.– С. 63–76.
7. Лихачёв Д. С. Три основы европейской культуры и русский исторический опыт // Наше наследие.– 1991.– № VI (24).– С. 15–16.
8. Панков А. А. К вопросу о взаимоотношении западной и русской философий // Тезисы докладов и выступлений на Всероссийской научной конференции «Русская философия: преемственность и роль в современном мире».– Ч. 2.– СПб., 1992.– С. 53–55.
9. Панков А. А. К вопросу о «сакрализации» труда // Тезисы региональной научно-практической конференции «Диалектика трудовых и нетрудовых интересов».– Томск, 1990.– С. 67–68.
10. Панков А. А. Постмодернизация религии в современном глобализирующемся социокультурном пространстве // Глобальное пространство культуры. Материалы Международного научного форума 12–16 апреля 2005 г.– СПб.: Центр изучения культуры, 2005. – С. 191–194.
11. Панков А. А. Проблема социальной адаптации нетрадиционных религиозных движений в современной Украине // Методологія, теорія та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства. Збірник наукових праць.– Харків, 2005.– С. 482–486.
12. Сапожникова Т. Н. А. Бердяев о религиозности русского народа и старообрядничество: теория и реальность // Філософські пошуки. Вип. XI–XII. Львів–Одеса–Хмельницький: Cogito-Центр Європи, 2001.– С. 299–306.
13. Флоренский П. Записки о старообрядчестве (приложение к лекциям) // Вестник Русского Христианского Движения.– Париж–Нью-Йорк–М.: Издание Русского Христианского Движения при участии издания «УМСА–Press», 1990.– С. 79–83.
14. Флоровский Г. Пути русского богословия.– Париж: УМСА–Press, 1983.– 574 с.
15. Хоружий С. С. Проблема личности в православии: мистика исихазма и метафизика всеединства // Хоружий С. С. После перерыва. Пути русской философии.– СПб.: Изд-во «Алетейя» при участии Русского Христианского Гуманитарного Института, 1994.– С. 263–275.

Екатерина Филюк

ПОЛИТИКА, ПОЛИТИЧЕСКОЕ И ДЕПОЛИТИЗАЦИЯ В РАБОТАХ К. ШМИТТА

Работы известного немецкого юриста, публициста и политического философа XX в. Карла Шмитта стали доступны русскому читателю лишь в последнее десятилетие. В частности, одна из его наиболее известных работ «Понятие политического» (1927), которая, несомненно, относится к числу самых значительных и самых влиятельных книг XX века, была впервые опубликована на русском языке в 1992 г. Такое забвение одного из классиков политической философии XX в. связано в первую очередь с некоторыми фактами его биографии. А именно с тем фактом, что Шмитт охотно сотрудничал с нацистами. Подобный факт мы находим и в биографии М. Хайдеггера, например, однако он никак не сказался на распространении и популярности его трудов. Почему же чуть ли не любая работа, посвященная Шмитту или так или иначе касающаяся его воззрений, начинается именно с отсылки к его биографии? Например, Джон Кин в своей работе «Демократия и гражданское общество», посвящая Шмитту целую главу, делает оговорку, что рассматриваются лишь те его идеи, которые актуальны и сегодня, памятуя при этом о «его (Шмитта – *Е. Ф.*) изобретательной и коварной манере выступать этаким интеллектуальным хамелеоном, литературно приспособливающим свои произведения к изменяющейся социально-политической ситуации» [2, с. 297].

В свое оправдание Шмитт говорил, что не понял сути фашистского режима, что тот факт, что «он принял нацизм вовнутрь, ему не повредил» [6, с. 259]. Однако после семи месяцев лагеря и Нюрнбергского процесса, на котором он выступал в качестве свидетеля, его научная карьера навсегда осталась запятнанной сотрудничеством с Третьим Рейхом.

Надо сказать, что *такие оговорки*, возможно, в случае Шмитта оправданны, так как представляется достаточно сложным различать слово о политике и политическое дело, а, следовательно, достаточно сложно провести разграничение между Шмиттом-политическим мыслителем и Шмиттом-политическим деятелем.

Но, несмотря на то, что многие рассуждения Шмитта были напрямую связаны с текущими политическими моментами, написаны, так сказать, на злобу дня, ценность их заключается именно в том, что эти рассуждения обладают значимостью, выходящей за рамки специальных разъяснений, относящихся только к конкретной политической ситуации или эпохе.

Поэтому, обращаясь к политическим трудам Шмитта, необходимо «отделять теоретическое содержание как ценное и непреходящее от исторической материи и помнить, что всякая актуализация применительно

к текущей политической жизни этой фантастической по богатству идей и продуктивности концепции должна сопровождаться размышлениями над одним вопросом: если сам Шмитт промахнулся столь решительным образом, то не учит ли это нас осторожности?» [6, с. 314].

Еще одним важным общим моментом политических размышлений Шмитта является эзотеричность, которой он сам их наделяет. Так, в предисловии к переизданию работы «Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса» он пишет: «Осторожно! Ты уже, вероятно, что-то слышал о великом Левиафане и тебя тянет почитать эту книгу? Осторожно, любезнейший! Это совершенно эзотерическая книга, и ее имманентная эзотерика увеличивается по мере того, как ты в нее вчитываешься. Так что ты уж, лучше, убери-ка от нее руки! Положи ее обратно, на место! Не хватайся за нее снова, не прикасайся к ней пальцами, даже если они вымыты и ухожены или, сообразно времени, измазаны кровью! Подожди, не встретится ли тебе эта книга вновь и не окажешься ли ты среди тех, кому она открывает свою эзотерику!» [7, с. 5–6].

Согласно А. Ф. Филиппову такое предупреждение следует поместить перед каждой работой немецкого мыслителя, так как «сочинения Шмитта пугающе взрывоопасны» [6, с. 260]. Особенно большие сомнения у него вызывает целесообразность издания Шмитта на русском языке. Осуществление такого мероприятия сродни бомбе замедленного действия, при этом совершенно неизвестно, взорвется ли она когда-нибудь или нет. Но, несмотря на это, Шмитт помещает подобного рода предисловие – предостережение явно не для того, чтобы обезвредить им же и созданную бомбу.

Если попытаться проанализировать слова Шмитта, можно сделать два вывода. Первый заключается в том, что тезис о сфере политики как о сфере эзотерического знания представляется достаточно сомнительным, и Шмитт не мог этого не понимать. При этом нужно учитывать, что в свое время он являлся одним из наиболее известных публицистов в Германии и много писал о политике. Из этого следует, что Шмитт сознательно предостерегает читателя, в то же самое время, соблазняя его запретами, он как бы манит его в сферу политического знания. Он ничего не обещает, скорее, предупреждает об ответственности. Читая К. Шмитта, об этом всегда следует помнить.

В данной статье речь пойдет о двух работах К. Шмитта, относящихся к этапу творчества, еще не омраченному сотрудничеством с нацистами, а именно «Понятие политического» (1927) и «Эпоха деполитизаций и нейтрализаций» (1929).

Целью данной статьи является выявить основные черты концепции политического, а также соотнести данную концепцию Шмитта с его концепцией нейтрализации и деполитизации.

В докладе, сделанном в Барселоне на заседании Европейского Культурного Союза в 1929 году и впоследствии включенном в состав книги «Понятие политического», Шмитт развивает концепцию, согласно которой «европейский дух», начиная с XVI века, прошел четыре стадии развития. Однако он сразу же отмечает, что его построения не являются трансформацией идей О. Конта или Ж.-Б. Вико, попыткой выстроить теорию доминант в истории культуры или сформулировать закон философии истории. Речь идет о том, что за последние несколько веков европейская культура обнаруживала свой центр в различных областях, таких как теологическое (XVI век), метафизическое (XVII век), гуманитарно-моральное (XVIII век) и экономическое (XIX век). В зависимости от того, какая область становилась центральной, понимались различные термины, выстраивались отношения в обществе и идеал государственного устройства, менялись руководящие элиты, их интересы и аргументация. При этом ошибочно предполагать, что, кроме центральной области, больше ничего не существовало, напротив «всегда плюралистично сосуществуют различные, уже пройденные ступени; люди одной и той же эпохи и одной и той же страны и даже члены одной и той же семьи сосуществуют на разных ступенях» [9, с. 48].

Почему же, согласно Шмитту, происходит последовательная смена центральных областей?

Смена эта происходит потому, что человечество стремится найти для себя нейтральную сферу, в которой возможно было бы прийти к некоему «минимуму единодушия, что делает возможными безопасность, очевидность, взаимопонимание и мир» [9, с. 52].

Вызвано такое стремление тем, что в определенный момент в центральной области образовывается множество вопросов, на которые нет ответа, множество понятий, которые ей уже не удастся пояснить, то есть образуется некое проблемное поле. Кроме того, происходит предельная концентрация духовных сил общества в центральной области, что неизбежно ведет к тому, что эта область становится политической.

Для того чтобы понять, что это значит, необходимо обратиться к еще одной работе Шмитта «Понятие политического».

Определить политическое, по Шмитту, можно только посредством обнаружения специфически политических категорий. Так, в области морали такими специфическими для нее категориями являются «доброе» и «злое», в эстетике – «прекрасное и безобразное», в экономике – «полезное» и «вредное», а в сфере политического такими категориями выступают категории «друг» и «враг». Следует обратить внимание на то, что понятия «друг» и «враг» используются в специфически политическом смысле слова, это не метафоры или символы и не психологическое выражение частных чувств. Это означает, что «враг» совсем не должен

быть безобразным и злым хозяйственным конкурентом, а друг – прекрасным и добрым. «Смысл различения друга и врага состоит в том, чтобы обозначить высшую степень интенсивности соединения или разъединения, ассоциации или диссоциации» [8, с. 37].

Такая ассоциация или диссоциация может происходить в любой сфере человеческой жизни, будь то религиозная, экономическая, моральная, государственная или социальная сфера. Если в любой из перечисленных областей уровень диссоциации доходит до своей высшей точки, происходит разделение на политические противоположности «друга» и «врага», и эта сфера в независимости от своего содержания становится политической.

Итак, вернемся к концепции четырех ступеней развития. Процесс переноса центральной области в другую сферу аргументируется желанием установить «минимум единодушия», который будет гарантом мира и взаимопонимания, что невозможно осуществить, находясь в рамках центральной сферы, которая политизирована, а, следовательно, в ней необходимо присутствует различие на «друга» и «врага». Это противоположность, поскольку она политическая предполагает, что она предельная, то есть, что «минимум единодушия» недостижим. Следовательно, данная область не является больше нейтральной, и необходимо перенести центральную область в другую сферу. Однако парадокс заключается в том, что как только определенная область из центральной превращается в периферийную, она тут же автоматически нейтрализуется и деполитизируется, в то время как область, ставшая центральной, политизируется и перестает быть нейтральной. Таким образом, например, для метафизики XVII века понятия, выработанные теологическим мышлением, становятся нейтральными и неинтересными, в то время как метафизические приобретают высшее значение.

В XX веке центральной областью становится техника. В ней человечество пытается воплотить идеал нейтральности и деполитизированности. В противоположность теологической, моральной или экономической сферам, где всегда существует ряд вопросов, ответы на которые не только не однозначны, но зачастую противоположны и несводимы друг к другу, в области техники проблемы всегда имеют адекватное и объективное единое решение. Именно поэтому в начале двадцатого века с техникой и ее развитием было связано множество надежд человечества, в том числе и надежда найти в ней искомую нейтральную область. «Ведь, кажется, нет ничего более нейтрального, чем техника. Она служит каждому подобно тому, как радио можно использовать для сообщений любого рода и содержания, или подобно тому, как почта пересылает отправления безотносительно к их

содержанию, а из техники почтового предприятия нельзя вывести критерий оценки пересылаемых отправок» [9, с. 54].

Только техника, по словам Шмитта, «всегда есть лишь инструмент, оружие, и именно потому, что она служит каждому, она не нейтральна» [9, с. 54]. Таким образом, технику можно назвать иллюзорной центральной областью XX века, так как реально она является оружием в руках политики, и от того, какая политическая сила окажется сильнее, будет зависеть, в чьи руки попадет техника, кому станет служить. Осознание этого факта принесло разочарование.

Но кроме этого, человечество не сможет найти в технике нейтральной области еще и потому, что мир без политической противоположности, мир, в котором «не имела бы смысла никакая противоположность, на основании которой от людей могло бы требоваться самопожертвование и им давались бы полномочия проливать кровь и убивать людей» [8, с. 44], просто невозможен. Невозможен такой мир в силу того, что понятие государства с необходимостью предполагает понятие политического, следовательно, чтобы достичь нейтральности, необходимо отказаться от государства, иначе невозможно будет избавиться от политического. «Вопрос о государстве, таким образом, служит рамочным для понятийной работы Шмитта, а потому, вникая в содержание понятия политического, этот рамочный вопрос нужно постоянно иметь в виду, по меньшей мере – “чувствовать затылком“» [4]. Политическое единство по своему существу не может быть универсальным, охватывающим все человечество, весь мир. Политическое единство предполагает существование предельного различия на «друга» и «врага».

В связи с такой трактовкой Шмиттом сути политического интересно отметить, что практически во всех исследованиях политического второй половины XX века присутствует тема его конца.

Каким же образом исследователи рассматривают политическое, что могут предположить его конец, тогда как мы видим, что в концепции, предложенной Шмиттом, невозможно говорить о конце политического.

Жак Рансьер открывает свою книгу «На краю политического» следующими словами: «В тысячах университетских речей и речах государственных деятелей на все лады воспевался конец, которому суждено было наступить после утраты иллюзий истории или революции... В этих речах политическое причислялось к числу отживших древностей» [5, с. 7]. По его мнению, известная идея конца политики должна быть сформулирована следующим образом: политика должна секуляризироваться, как и религия в свое время, она должна отбросить иллюзии и обещания изменений в будущем и начать жить настоящим, она должна стать эффективным средством регулирования общественных интересов. По словам Ж. Бра, как ни банально это утверждать, «целью

политики является общественное благо. Это то, что философы не перестают повторять со времен Аристотеля» [1, с. 43]. Следуя за Рансьером и используя формулировку Бра, можно сказать, что единственным заданием политики в XXI веке становится наиболее эффективная реализация общественного блага, следовательно, она становится некой техникой регулирования общественных отношений.

При этом нужно выделить еще одну особенность размышлений Ж. Рансьера, а именно то, что он говорит о двусмысленности понятия политического, и для того, чтобы от этой двусмысленности избавиться, предлагает различать политику как «борьбу партий за власть и осуществление этой власти» и политическое как «принципы закона, власти и сообщества» [5, с. 11]. Таким образом, у Рансьера речь идет не о конце политического, а скорее о конце политики как «правительственной кухни» [5, с. 11].

Примерно такую же формулировку мы находим и у Ш. Муфф: «Под “политическим” я понимаю измерение антагонизма, которое я считаю конститутивным для человеческих обществ, а под “политикой” я понимаю совокупность практик, словесных игр и институтов, при помощи которых создается порядок, организующий человеческое сосуществование в контексте конфликтности, создаваемой политическим» [3]. Однако она понимает политическое в духе К. Шмитта, хотя и предлагает собственную трактовку его концепции «друга» – «врага». Не согласна Муфф и с предложенной Рансьером формулировкой идеи конца политики как перехода к некой безликой техничности, ведь «политические вопросы – это не просто технические вопросы, которые должны решаться экспертами. По сути, политические вопросы всегда включают в себя решения, которые требуют выбора между конфликтующими альтернативами» [3].

Вслед за Шмиттом Шанталь Муфф утверждает невозможность исчезновения политического противопоставления «нас» и «их», «друзей» и «врагов», развивает эту идею, показывая, что на основании политического различия строится коллективная идентичность и утверждает, что антагонизм – это онтологическая характеристика общества. Необходимо отметить, что при этом Муфф предлагает дополнить антагонизм агонизмом. Антагонизм, по Муфф, является отношением между «мы» и «они», в рамках которого две стороны являются врагами и не имеют между собой ничего общего; агонизм – это отношения между «мы» и «они», где конфликтующие стороны, несмотря на то, что они признают, что не существует никакого рационального разрешения для их конфликта, тем не менее, признают оправданность и легитимность действий и позиций обеих сторон и противников. Таким образом, в первом случае мы не наблюдаем общего символического

пространства, конфликт происходит в различных плоскостях, которые не соприкасаются между собой, во втором – «мы» и «они» «разделяют одно и то же символическое пространство, где и происходит конфликт» [3]. Муфф также отмечает, что в рамках агонистического подхода публичных пространств всегда много, «и агонистическая конфронтация имеет место в множественности пространств дискурса» [3].

Возвращаясь к идеям К. Шмитта, необходимо отметить, что, если придерживаться определений, данных Муфф антагонизму и агонизму, то у Шмитта мы скорее найдем второй. Объяснить это можно тем, что Шмитт, как уже отмечалось выше, «друзей» и «врагов» не считает психологическими или этическими противоположностями, хотя они и могут возникнуть на основании религиозных, этических или экономических различий. Антагонизм, по Шмитту, появляется вследствие умышленного злоупотребления одной из сторон, когда, например, ею провозглашается война во имя человечества, справедливости или мира. Тем самым идейный противник обвиняется в бесчеловечности, лживости, агрессивности. Одна из сторон пытается «оккупировать универсальное понятие, чтобы идентифицировать себя с ним за счет противника» [8, с. 59], таким образом, противники оказываются в различных символических пространствах, в ситуации антагонизма. Следовательно, по Шмитту, также возможна как ситуация агонизма, так и ситуация антагонизма.

Итак, если принять во внимание различие политики и политического, можно говорить о конце политики, который при этом совершенно не подразумевает конца политического. Говоря же о конце политики, следует заметить, что это не ее отрицание или полное отсутствие, это скорее ее видоизменение, превращение в ряд технических действий, направленных на максимально эффективное достижение общественного блага. Политическое же, как наиболее сильное и интенсивное разделение и различие на группы «друзей» и «врагов» не имеет конца, так как, во-первых, это разделение настолько сильно, что является бытийственной характеристикой любого социума, без которого он не может существовать, во-вторых, это способ идентификации различных групп людей, в-третьих, поскольку существуют различные народы, религии и классы, всегда присутствует возможность разделения на «боевые группы», то есть на политические противоположности.

Что же касается нейтрализации и деполитизации, необходимо отметить, что предложенная Шмиттом концепция о последовательной смене центральных областей европейского духа, наложенная на его концепцию политического, приводит нас к следующему выводу: начиная с XVI века европейский дух последовательно прошел такие стадии, как теологическая (XVI век), метафизическая (XVII век), гуманитарно-моральная (XVIII век), экономическая (XIX век) и техническая (XX век),

смена которых инициировалась желанием найти нейтральную область и тем самым прийти к «минимуму единодушия», что, впрочем, оказалось призрачным и невыполнимым, потому что как только определенная область становилась центральной, она теряла свою нейтральность и безвозвратно политизировалась. Попытка XX века найти в технике последнюю нейтральную область также потерпела крах, однако привела к одному очень важному изменению, а именно к изменению понятия политического. Как уже отмечалось, смена центральной области неизбежно вела к изменению содержания понятий, в данном случае понятия политического/политики. Оно поменяло свое значение в соответствии с центральной областью современности – техникой, и отныне понимается как «осмотрительное управление интересами общества» [5, с. 7], как ряд технических возможностей, процедур и действий.

1. Бра Ж. Что такое политика? // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия.– 2005.– № 3.– С. 39–48. // http://www.philos.msu.ru/vestnik/philos/art/2005/brat_politics.htm
2. Кин Д. Демократия и гражданское общество.– М.: Прогресс-Традиция, 2001.– 400 с.
3. Муфф Ш. Пространства публичной полемики, демократическая политика и динамика настроений // Материалы Второй Московской биеннале современного искусства // http://2nd.moscowbiennale.ru/ru/muff_doklad1/
4. Никитаев В. Политическое как стратегия власти // Логос.– 2004.– № 6 // <http://magazines.russ.ru/logos/2004/6/vi8.html>
5. Рансьер Ж. На краю политического.– М.: Праксис, 2006.– 240 с.
6. Филиппов А. Ф. Расцвет и катастрофа // Шмитт К. Политическая теология.– М.: Канон-Пресс-Ц, 2000.– С. 259–314.
7. Филиппов А. Ф. Критика Левиафана // Шмитт К. Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса.– СПб.: Владимир Даль, 2006.– С. 5–100.
8. Шмитт К. Понятие политического // Вопросы социологии.– 1992.– №1.– С. 35–67.
9. Шмитт К. Эпоха деполитизаций и нейтрализаций // Социологическое обозрение. Т. 1.– 2001.– № 2.– С. 47–56.

Кирилл Войцель

КАРЛ БАРТ КАК ОТКРЫВАТЕЛЬ СОВРЕМЕННОЙ КЕРИГМЫ: КЕРИГМА ПОД ЗНАКОМ «НЕТ»

Двадцатый век явился «кризисом» для современного человечества и человека («кризисом» не только в обыденном понимании как переломный момент, но и как *κρίσις* – в библейском значении как суд, приговор). Можно сказать, что доминирующей в культуре второй половины XX–начала XXI века тенденцией было и остается осуждение человека, недоверие к нему – к его познавательным, моральным, творческим способностям. Наша культура в целом восприняла события истории XX в. как осуждение самой себя и своего субъекта – человека. Человек отчужден от своего объекта, и если он не хочет снова увидеть свой демонический образ и услышать осуждающий приговор, он должен остаться и утвердиться в этом своём отчуждении.

Удивительно, что христианство в целом осталось глухо к этому кризису. Небывалое развитие «теологии снизу», теологии как антропологии, различных форм имманентной интерпретации откровения – с одной стороны, а с другой – всплеск фундаментализма, осуждающего «мир» в его стремлении к автономии, создают впечатление плавного развития богословской мысли от XVIII века в будущее – к XXI веку. С одной стороны, христианство обращается к человеку, который якобы по-прежнему считает себя прекрасным, и пытается показать ему, как он может стать еще прекраснее, а с другой – старается показать ему, насколько он плох, призывая его увидеть свою мерзость. В итоге христианская весть не доходит до адресата по причине смерти адресата. Таким образом, и само христианство оказывается с точки зрения «пост-критического» человека объектом того суда, который сокрушил тоталитаризм, бесчеловечную гордыню человеческого разума и идеи. Соответственно, христианская проповедь оказалась под особым подозрением, потому что она поставила себя вне всеобщего кризиса.

В этом контексте может оказаться важным творчество христианского теолога, который один из первых, еще в начале прошлого века заметил и отреагировал на ситуацию кризиса в тогдашней европейской культуре, – Карла Барта. Его вклад тем более интересен, что последовательность, с какой он возвещал этот кризис в своём богословии до конца своей жизни (1968), отличает его от других чутких мыслителей, тогдашних его единомышленников.

В данной статье мы намереваемся показать основные моменты критического богословия Барта как актуальное предложение новой керигматической тенденции, выдвинутой им для нашего времени, когда культура воспринимает своего творца как отчужденного от себя субъекта.

Мы не хотим охватывать всё творчество Барта как теолога, но собираемся остановиться только на его специфической «керигме», которая наиболее явно звучит в его «Послании к Римлянам», хотя довольно четко прочитывается и в более поздних произведениях швейцарского богослова¹.

Прежде всего, следует остановиться на понятии «керигма» и представлении предшествовавших в истории основных типов христианской керигмы, сформировавшихся ещё в новозаветную эпоху, чтобы после представить очерк керигмы Барта и попробовать указать на некоторые конкретные выводы, актуальные для современной теологической мысли.

Керигма и её типы

Под словом «керигма» мы понимаем только такой тип христианской проповеди, которая интерпретирует значение воскресения Иисуса как Христа. Керигма – существенная часть христианского богословия. Христианство могло бы существовать без высокой теологии, но без керигмы оно невысказимо. Точно также Церкви не достаточно самого по себе события откровения без керигматической его интерпретации в человеческом слове. Воскрешение Иисуса без его истолкования «для нас» – немое слово, которое Словом Божиим стать не может. Но именно потому, что Церковь основана на Слове, прозвучавшем в истории, Слове, исторической «точкой» которого явилось воскресение, выходящее за пределы истории, которое нуждается в культурно-историческом истолковании, в некоем «многоточии», именно потому церковное богословие по определению, по происхождению и по сути своей многообразно, несводимо к какой-то одной форме и принципиально открыто для новых форм интерпретации богооткровенного факта, засвидетельствованного предыдущими керигмами (О многообразии керигматических форм см., напр.: [2, с. 51–72]).

Керигма предыдущих веков, начиная с новозаветной эпохи, сосредоточивалась на интерпретации воскресения Иисуса как Сына Божия. Этот титул Иисуса (Христа=Сына Божия) был герменевтической предпосылкой истолкования события воскресения, который непосредственно проистекал из события (смерти и) воскресения Иисуса: Бог явил его своим Сыном. Само по себе понятие «Сын Божий» невозможно – единый Бог Израиля не может иметь сына, в отличие от языческих богов, которые по определению множественны и, раздавая себя, производят свои подобия, которые в конечном счете становятся равными источнику. Поэтому титул «Сын Божий» в монотеистическом контексте должен быть воспринят как метафора, аналогия и пропорция.

В процессе формирования христианской теологии образовались три типа керигмы.

1. Иудео-христианская керигма (выраженная прежде всего в [Мф] и в проповедях, записанных в [Деян] (ср. [2, с. 56–61]). Основное понятие, придающее смысл воскресению Иисуса, – «власть». Бог, который воскресил Иисуса, проявил свою власть в мире. Титул «Сын Божий» отсылает к царско-мессианскому титулу, засвидетельствованному, напр., в (Пс 2, 7–12). Пропорция здесь очевидна: Бог так относится к Иисусу, как отец к сыну в аспекте власти в доме (Израиле, мире). Иисус есть Христос в воскресении – Бог явил его сыновство как полновластного наследника, царя и господина. Для этой керигматической традиции характерно непреломленное понимание власти, владычества, господствования, славы как тяжести и царствования. Эти понятия напрямую относятся к Иисусу как воскресшему Сыну Божию, разделяющему с Отцом власть в доме. Богосыновство христиан во Святом Духе состоит в участии в этой власти над силами страдания, судьбы и смерти в этом мессианском царстве.

Эта тенденция жива в христианской апологетике, которая вещает, что распространение христианства, его многочисленность, его влияние на судьбы истории есть довод его истинности; в церковной проповеди, когда возвещается, что мы должны подчиниться Иисусу Христу, чтобы мир со всеми его превратностями подчинился нам.

2. Эллинистская керигма (ср. [2, с. 61–66]), представленная в писаниях Павла, а также в (1Петр), (Евр), (Мк), отчасти в (Лк) и (Деян). Керигма этой общины сосредоточилась на понятиях любви и послушания, придавших смысл Богосыновству Иисуса. «Жертва» Иисуса была лишь следствием любви. Воскрешение Иисуса есть принятие Богом жертвы послушания и любви, подобающей сыну, жертвы, принесенной за грехи людей непослушных Богу и ненавидящих Бога. Титул «Сын Божий» отсылает нас к Израилю *παῖς τοῦ κυρίου* из Второ-Исаии по Септуагинте (напр., (Ис 42,1.19; 43,10; 44,1–2.21.26; 45,4; 48,20; 49,3.5–7; 50,10; 52,13; 53,11)). Аналогическое отношение Бога к Иисусу как отца к сыну постигается через призму «множителя» послушания и любви. Иисус как Господь (это понятие в этой керигме было преломлено, снято и возвышено крестом Мессии) и Сын послушен из любви Богу «Отцу». Богосыновство усыновленных во Господе состоит в участии в Духе Сына во взаимной любви Отца и Сына как Господа и Раба (*παῖς*) и в принятии прощения грехов, совершившимся в крестной смерти Сына.

Эта керигма часто употребляется в христианской проповеди для возвещения прощения грехов. Ее идеологические отголоски сквозят в призывах к смирению угнетенных слоёв, в оправдании многовекового угнетения женщин, детей, в проповеди духовности «несения креста» как покорного перенесения унижительного положения человека по отношению к судьбе, к любой патологической ситуации.

3. Керигма Иоанна, выраженная в писаниях Иоанна (ср.: [2, с. 66–69]) (Ин, 1–3Ин, Откр), воскрешение Иисуса интерпретирует как прославление предсуществующего у Бога-Отца Сына и как манифестацию той жизни Божией, которую Иисус имеет в себе. Воскресший Иисус есть Сын Божий, поскольку у него есть общая жизнь с Богом, и он имеет её в себе, подобно тому как сын имеет в себе ту же жизнь, что и отец. Аналогия здесь следующая: Бог относится к Иисусу, как отец к сыну в том, что касается общности их жизни. Дети Божии суть таковые благодаря Духовному участию в общине жизни и познания-любви Отца и его едиnorodного Сына.

Керигма отцов Церкви в принципе подобна Иоанновой, с тем отличием, что термин «жизнь» они конкретизировали в метафизическом понятии «ουσία», «сущность, природа»: в воскресении Иисуса Христа было проявлено Божественное бессмертное естество, в котором он подобен (ομοιος) или даже тождествен (ομος) Отцу. Здесь – аналогия отношения Бога к Иисусу как отца к сыну с точки зрения общности природы. Дети Божии благодаря Духовному общению с вечным Сыном имеют также по благодати доступ к участию в Божественной природе.

Общие черты этих керигматических интерпретаций воскресения Иисуса следующие: использование аналогии (пропорции отношения – в данном случае отца и сына) как метода понимания смысла знамения воскресения; концентрация на аналогическом объяснении христологического титула «Сын Божий»; взаимодополняемость интерпретаций – одна восполняет или расширяет, либо придает более конкретные и экзистенциальные черты другой; положительная (афирмативная, утверждающая) взаимосвязь между жизнью, смертью – и воскрешением Иисуса: Бог в воскрешении утверждает то, что в Иисусе как субъекте культуры было заявлено как притязание.

Эти три керигмы практически исчерпали христологическое содержание вести Нового Завета. Доминирующей при этом оказалась последняя – Иоанна и отцов Церкви – как наиболее широкая и полная, хотя в истории случались моменты оживления особого интереса к более ранним керигмам.

Керигма Барта

Барт в своём богословии содержательно не отрицает и не отказывается от этих традиционных и новозаветных типов керигмы. Он не желал, будучи верен Священному Писанию как записанному Слову Божию, восседающему одесную Отца и вещающему Святым Духом в Церкви [4, с. 101–113], обойти всех трех аналогических моделей интерпретации воскресения Иисуса как Христа. Однако можно утверждать, что Барт предложил некую новую керигматическую интерпретацию центрального события откровения в воскрешении Христа

как радикального суда Бога – над миром, человеком и его культурой [1, с. 49], настолько радикальным, что суд этот затрагивает и саму керигму как воплощенное Слово.

Во-первых, швейцарский теолог сосредоточивается на другом также библейском имени воскресшего Христа – «Слово Бога». Подобно тому, как единый Бог не может иметь сына, также Бог не может говорить, вернее, не может высказать себя полностью и окончательно [1, с. 64]. Для того чтобы высказывать себя, необходимо это само-высказывание объективировать, превратить в предмет, воспринимаемый другим субъектом, подчиниться познанию другого, перестать быть абсолютным субъектом, стать слабее и меньше, чем другой субъект, который высказывание постигает. Кроме того, открывая себя в Слове, объективируя себя, он одновременно перестает быть тайной по преимуществу, которой является по определению. Таким образом, Бог, высказывая себя, должен бы был перестать быть Богом. А всё же Бог есть Бог и высказался – целиком и окончательно в Иисусе Христе, одновременно объективируя себя в нем и оставаясь выше его человечества, открываясь и скрываясь в этом Слове [1, с. 76–78]. Таким образом, в смерти и воскресении Иисуса Бог сказал самого себя [4, с. 137–148].

С человеческой стороны, именно потому, что Бог высказался в Иисусе Христе всякая чисто человеческая попытка сказать «что-то» о Боге, превратить его в объект познания и высказывания в культуре – в чувствах, опыте, разуме; в искусстве, политике, философии – вне и по ту сторону его Слова, то есть его самообъективации, попытка познать Бога в его невысказанности приводит к ложному познанию. В культурном познании Бога человеком не Бог нисходит к человеку, а человек пытается вскарабкаться к Богу [5, с. 302]. Бог как Бог сам в воскресении Иисуса Христа, засвидетельствованном в Священном Писании и возвещаемом в Церкви, назначил средство и место, где его искать, чтобы себя ухватить; здесь он дает себя поймать, оставаясь непостижимым.

Отсюда – отказ Барта от всякой естественной аналогии в описании встречи человека с Богом в воскресении. В воскресении Иисуса Христа Бог, высказывая самого себя очень конкретно, воскрешая именно вот этого человека, провозгласившего себя Сыном Бога, не имеющего на то никаких прав, этот Бог, пребывающий в Слове-Христе, ниспровергает наиболее возвышенные и чистые представления о Боге у человека, которые естественно человек хотел бы иметь о Боге. Бог в своём откровении говорит нечто больше, чем человек хотел бы ожидать от Бога; более того, Бог возвещает себя как того, которого человек и слышать не хочет как человек павший и восставший против Бога. Все пропорции «Сын/Отец», как и «Раб/Господин», «Тварь/Бог», «Образ/Лицо», если они

не установлены самим Богом в его самоинтерпретации (а они им установлены в воскресении, в Библии и возвещении Церкви), не могут иметь сами по себе никакого отношения к Богу!

Таким образом, воскресение Иисуса не было «историческим» событием во времени, в котором господствует причинно-следственная логика. Бог в своём Слове также отличается от мира, как вечность от времени. (Это не означает, что Барт отрицал телесность и реальность воскресения – вовсе нет). Воскрешение есть прерывание времени, есть его преодоление, нарушение «нормальной» логики, где за осуждением следует смерть, а за открытой несправедливой смертью следует приговор несправедливым судьям. Суд (кризис) Бога, явленный и возвещенный в воскресении Иисуса из мертвых, состоит в том, что Бог окончательно принял крест человека, предъявившего притязание на богосыновство, осудил и оправдал человека в его истории одновременно, сделав поворот на 360 градусов [1, с. 412–413].

Действительно, если бы Бог хотел подтвердить притязания Иисуса Христа быть Сыном как человека в его религиозном гении, праведности и мудрости, чудотворении, человеколюбии, Богопознании, альтруизме, нелицеприятии, бескорыстии, служении и учении, словом, в его «богоугодной» экзистенции, он бы сохранил его от смерти, низвел бы его со креста. Но – НЕТ – он принял смерть этого человека как справедливое осуждение человеческой претензии быть равным Богу (особенно ярко и «соблазнительно» Барт об этом пишет, комментируя (Рим 6,6–7): [1, с. 173–177]). Человек, который назвал себя Сыном Божиим, по его же Слову должен умереть. Воскрешая этого человека, Бог возвещает своё Слово, парадоксальным образом, утверждая этого человека в его притязании, снимая и возвышая. В воскресении настоящий Бог Слова прерывает человеческую культуру – мысль, этику, искусство – осуждает её и возвышает, оправдывая. Без этого кругового поворота человек по-прежнему обречен на смерть и подвластность судьбе, осуждение и вражду с Творцом.

Христианин – это тот, кто вместе с Сыном принимает это Слово осуждения-оправдания, уже в этом мире совершая поворот, совершенный в кресте-воскресении, кто становится неподвластным обусловленностям мира сего (в его физике, биологии, психологии и культуре)², освобождается от вины противления Богу Слова (ведь само Слово приняло на себя эту вину)³ и от отчуждения от своего источника – жизни вечной в самом Боге⁴.

Нельзя сказать, что это предложение керигмы совершенно ново в христианстве. Действительно, восприятие смерти и воскресения Иисуса как актуального на все времена кризиса для мира и человека нельзя назвать маргинальной идеей для Нового Завета (само слово *κρίσις*, *κρίσις*

встречается в Новом Завете около 150 раз). Новизна здесь в том, что Барт открыл направленность кризиса на само Слово – Христа, а значит на Писание и на керигму/Церковь в их человеческом измерении. Бог в своём суде осуждает себя как раз на всегда установленную форму, как религию, воплощение, закон и институт. Всё же в кажущейся контингентности Слова, давшего себя вовлечь в диалог с объективной историей, открывается и происходит дело нашего спасения, внутри и по ту сторону экзистенции. Эта керигма дает остальным традициям интерпретации воскресения Христа новый шанс для развития и продолжения активного присутствия в современном мире благодаря критическому анти-тоталитарному пафосу, направленному против самих себя.

Некоторые выводы для современного богословия

Барт подвергался и продолжает подвергаться критике со стороны как либералов, так и консерваторов. Зачастую эта критика исходит из стереотипного понимания его богословия в том или ином аспекте. Кажется, что к его богословию можно обращаться лишь под воздействием какого-то помрачения [8, s. 95]. Однако, принимая во внимание всеобщую критическую ситуацию в современной культуре, быть может, помрачением оказывается антропоцентрическое упорство, с каким либеральная и фундаменталистская теологии возвещают своё слово. Кажется, что стоит по крайней мере прислушаться к Барту как тому, кто даже в своей керигме воспринял кризис по отношению к человеку. Из его керигмы для богословия, желающего быть как минимум в контексте современности, напрашиваются некоторые указания на пути развития. Здесь мы приведем только два формальных и два содержательных вывода из керигматического предложения Барта.

Самокритичность керигмы и Церкви. Керигма, если она хочет быть воспринимаема серьезно, должна быть открыта для критики изнутри. Человек, который не привык доверять себе как «природе», который подвергает сомнению все человеческие авторитетные инстанции, не может действительно всерьез относиться к авторитету проповеди Церкви, если она не принимает критики. Исключительно апологетическая позиция богословия только является поводом для укрепления подозрения в своекорыстии [4, с. 169]. Церковь же, которая сама находится под знаком НЕТ Бога в своей проповеди, которая сознает и принимает радикальное Слово суда по отношению к ней и смело возвещает об этом, активно занимая критическую позицию к самой себе, может рассчитывать на признание своего авторитета. Думается, что решительная готовность подвергнуться критике со стороны Бога должно стать критерием всякой керигмы. (В таком призыве к критике содержится также определенное указание для отношения к «священным коровам» всех христианских конфессий).

Керигма исходит от Бога, а не старается угодить потребностям человека. Современный человек во многом ограничил свои потребности в благе, истине и красоте до так часто критикуемого со стороны фундаменталистов уровня потребления. Человек боится выйти за эту безопасную границу своего самоотчуждения. Керигма не может звать человека к человеку, исходя из человека. На этом пути христианское возвешение ждет только разочарование. Керигма есть Слово Бога к человеку о самом Боге, которое, будучи критично к своей форме, единственно может быть достоверным, потому что принципиально отвергает отождествление себя с любым конкретным образом посюстороннего воплощения – только в свете воскресения воплощение Бога становится воплощением!

Серьезное восприятие целостности Священного Писания. Несмотря на то, что христиане принимают «Ветхий Завет» как часть своего канона, они преимущественно рассматривают его как предварительное и уже преодоленное слово (не Слово), полезное постольку, поскольку оно находит отголосок в Новом Завете. Христианская герменевтика идет только в анти-историческом направлении от Нового к Ветхому: Новый Завет изъясняет подлинное значение Ветхого. Но разве не очевидно, что такой отказ в теологии от толкования Нового в свете Старого радикально прерывает преемственность современной Церкви с первенствующей, которая апостольскую керигму и само событие Слова в Иисусе Христе истолковывало именно через призму тогдашнего Священного Писания – Закона, Пророков и Писаний. Если теперь мы исключительно смотрим на Ветхий Завет в противоположном направлении, то тем самым мы смотрим в противоположную сторону, чем ранняя Церковь, а таким образом, превратно понимаем и саму её керигму, зафиксированную в Новом Завете.

Экуменический диалог в наше время зашёл в тупик. По мере продвижения диалога проблемы только множатся, вскрываются нюансы, о которых наиболее просвещенные специалисты еще полвека назад не имели понятий. Эти старые и новые нюансы воспринимаются как существенные препятствия на пути воссоединения Церквей. Здесь мы можем обратить внимание на одну тонкость, важную для керигмы Барта, но игнорируемую христианами на протяжении веков. Именно, что Бог, высказавшийся в Иисусе как Христе, в его принятом осуждении и оправдании, это Бог Израиля. Тот же самый Бог, который говорит в Евангелии, говорит и в Законе. Евангелие без Закона – пустой звук. Синагога, которая справедливо от имени Бога Закона осуждает человечество Слова в его непреломленной смертью и воскресением притязании на Божество, эта «ветхозаветная Церковь», хранящая

преимущество радикального и решительного осуждения, является, тем самым, неотъемлемой частью Общины избранных [4, с. 215–256]. Вопреки распространенному в христианской теологии мнению, Синагога не утратила своей функции народа Божия и партнера Завета, будто бы из-за отвержения Христа замещенная новым Израилем – христианской Церковью. Напротив, будучи живым свидетельством Слова отвержения, иудаистская община является важным свидетелем Слова принятия грешника. Свидетельства христианской Церкви не существует без свидетельства Синагоги как свидетельства одного и того же единого Бога. Такое расширенное критическое видение Общины спасения позволяет по-новому взглянуть на значимость сугубо христианских разногласий. Если к одной Общине избрания принадлежат исповедники фактически двух разных религий, то не могут ли действительно принадлежать к одной христианской Церкви люди, принадлежащие к разным конфессиям и деноминациям?

В заключение хотелось бы вспомнить слова Эберхарда Юнгеля на похоронах швейцарского богослова о том, что Барт многое дал нашему времени, но время слишком мало взяло от Барта [9, s. 148]. Спустя 40 лет можно сказать, теологическое время по-прежнему слишком мало берет от Барта – будущее его теологии по-прежнему перед нами – хотя, быть может, не так далеко, как 40 лет назад. Но Барт по-прежнему актуален как скрытый потенциал для этого времени – не своей собственной актуальностью, но актуальностью Слова, которое он встретил и возвещал, живого распятого и воскресшего Слова самого Единого Бога.

Примечания

¹ Хотя от известной книги Г. У. фон Бальтазара Karl Barth. *Darstellung und Deutung seiner Theologie* (Enseideln – Johannes Verlag 1976; 1 издание – 1951) повелось делить творчество Барта на всевозможные периоды, подчеркивая разницу в его подходах к тем или иным вопросам, всё же исследования последних десятилетий позволяют охватить творчество швейцарского теолога как единое целое. См., напр.: V. L. McCormack, *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology. Its Genesis and Development 1909–1936*, Clarendon Press–Oxford 1995.

² Что возвещается в иудео-христианской керигоме.

³ Как у Павла.

⁴ Вслед за Иоанном и отцами Церкви

1. Барт К. Послание к Римлянам / пер. Вл. Хулап.– М.: ББИ, 2005.
2. Данн Дж. Д. Единство и многообразие в Новом Завете. Исследование природы первоначального христианства.– М.: ББИ, 1997.
3. Balthasar, H. U. von, Karl Barth. *Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Enseideln– Johannes Verlag, 1976.

4. Barth, K., Die kirchliche Dogmatik I/1 (Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik), 8 Auflage, EVZ-Verlag-Zürich, 1964.
5. Barth, K., Die Kirchliche Dogmatik II/1 (Die Lehre von Gott), 4 Auflage, Evangelische Verlag AG, Zollikon, 1958.
6. Barth, K., Die Kirchliche Dogmatik II/2 (Die Lehre von Gott), 4 Auflage, Evangelische Verlag AG, Zollikon, 1959.
7. Manaranche, A., Dieu vivant i vrai, Paris, 1972.
8. McCormack, B. L., Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology. Its Genesis and Development 1909-1936, Clarendon Press-Oxford, 1995.
9. Nossol, A., Chrystologia Karola Bartha. Wpływ na współczesną chrystologię katolicką, Lublin, 1979.

Виктор Левченко

**ФИЛОСОФИЯ ИЛИ ЛИТЕРАТУРА: ОСОБЕННОСТИ
АНТРОПОЛОГИЧЕСКОГО ПРОЕКТА
ВАЛЬТЕРА БЕНЬЯМИНА**

Современная ситуация бытования философии обнаруживает актуальность той тенденции, которая проявляла себя чуть ли ни с начала собственно самого философствования. Эта тенденция связана с переплетенностью судеб философии и литературы. Здесь можно вспомнить и роль эпоса в становлении абстрактно-понятийного способа мышления (порождение универсалий в лоне художественного по своей природе дискурса), и генетическую соотнесенность философии и литературы в жанрах (например, первые философские произведения по форме являются эпическими поэмами, а расцвет классической античной драмы вызывает к жизни диалогическую форму философствования Сократа и Платона), и появление жанра философского романа, характерного для эпох модерна и постмодерна, и популярность в наше время эссеистики – феномена по своей природе пограничного между художественной литературой и философией. Актуальность всего вышеназванного демонстрируется и попытками обосновать свои необходимость и предназначение как философами, так и литераторами в рамках активно осуществляемого в наши дни так называемого «практического поворота» в духовной жизни современного общества с поиском новых форм и оснований собственной деятельности.

В этом плане достаточно благодарным и показательным является обращение к наследию Вальтера Беньямина, который своим творчеством опередил и своеобразным способом определил те ходы на «шахматной доске» интеллектуальной жизни, которые наблюдаемы особенно в наше время¹. Интерес к детали, внимание к периферийному в культуре и социальной жизни, особенности авторского письма с его активным использованием метафор и различных художественных средств, да и преимущественное выражение результатов своей работы в жанре эссе очень созвучны современному постмодерному и пост-постмодерному письму.

Несмотря на то, что с точки зрения авторитетных справочных изданий и энциклопедий Беньямин характеризуется как философ и философ культуры (см.: [6; 8; 13; 14; 16; 17]), все вышеназванное зачастую ставит исследователей его творчества в тупик – к какому все же предметному региону отнести то небольшое наследие, которое нам от него осталось. Наиболее ярко это недоумение высказала Ханна Арендт. «Чтобы как следует описать Беньямина и его произведения в привычной нам системе

координат, не обойтись без великого множества негативных суждений. Он был человеком гигантской учености, но не принадлежал к ученым; он занимался текстами и их истолкованием, но не был филологом; его привлекала не религия, а теология и теологический тип истолкования, для которого текст сакрален, однако он не был теологом и даже не особенно интересовался Библией; он родился писателем, но пределом его мечтаний была книга, целиком составленная из цитат; он первым в Германии перевел Пруста (в соавторстве с Францем Хесселем) и Сен-Жон Перса, а до того – бодлеровские “Tableaux parisiens”, но не был переводчиком; он рецензировал книги и написал множество статей о писателях, живых и умерших, но не был литературным критиком; он написал книгу о немецком барокко и оставил огромную незавершенную работу о Франции девятнадцатого века, но не был историком ни литературы, ни чего бы то ни было еще. Я надеюсь показать, что он был мастером поэтической мысли, но ни поэтом, ни философом он при этом тоже не был» [1]². То есть интерес к актуальным проблемам, реализуемый через неустоявшиеся дискурсивные практики, представляет нам его как сгусток «негативных суждений» [1].

Невозможность самореализации на академическом поприще, так как его диссертация «Происхождение немецкой барочной драмы», представленная для защиты в Франкфуртский университет, была отвергнута профессурой из-за непривычности формы изложения материала, соответственно, непонятности текста³ и из-за смешного для современного читателя аргумента, что текст невозможно превратить в учебник⁴, вынудили Бенямина самоутверждаться во внеуниверситетском культурном пространстве. Однако здесь мы обнаруживаем противоречие, столкновение двух тенденций в жизнедеятельности Бенямина. С одной стороны, нельзя не отметить проявляемое им желание обрести успех в области мысли, которая в то время была монополизирована практически исключительно пространством немецкого университета, и в конечном счете нереализованное благодаря совместным усилиям как профессуры, так и берлинской элиты из круга Стефана Георге, претендующей на исключительное право оценивать культурную продукцию, как радикальных марксистских кругов⁵, так и неокантиански ориентированных критиков, как издателей, так и членов Франкфуртского института социальных исследований, хоть и причисляющих Бенямина к своему лагерю, но очень поздно сделавших слабую, действительно запоздалую попытку ему помочь и приведшую его к трагической гибели⁶. С другой стороны, самому Бенямину была присуща тяга к одиночеству, уединенной кабинетной работе, героизация приватного существования, страсть к коллекционированию редких изданий сказок, книг психически больных людей (а ведь он не был ни детским писателем, ни психиатром) и

игрушек. Он по большому счету занимал позицию своеобразного «фланера» (если воспользоваться этим названием феномена городской жизни XIX века из его урбанистических исследований) в современной ему интеллектуальной и социальной действительности. Ему настолько была противна идея быть полезным членом общества, что в связи с этим он очень любил повторять высказывание Ш. Бодлера: «Быть полезным человеком всегда казалось мне ужасной гадостью».

Методологические и эстетические основания исследований Беньямина во многом определялись этими особенностями его биографии, несмотря на то, что он сам постоянно манифестировал необходимость работы с самим текстом, поиска ответов на возникающие вопросы, исходя исключительно из него самого, а не из определяющего влияния личных жизненных обстоятельств. Так, например, интерес к детали (своеобразной мелочи жизни), в которой он видел характерное в понимании настоящего и перспективное для понимания будущего; значимое место, которое он отводил используемым в своих сочинениях цитатам, – явно соотносилось с его страстью к коллекционированию. Как справедливо отметил Валерий Подорога, «фигура коллекционера – отнюдь не случайный момент автобиографии, но продукт по-своему героического *самоназвания*; она, если хотите, эмблема автобиографической рефлексии» [9, с. 153].

Для Беньямина порочной выглядела практика жесткой дисциплинарной демаркации знания, которая была характерна для научной мысли прошлого, в противовес которой он определял в качестве основной цели своих исследований способствование интеграционному процессу в науке. Это, с его точки зрения, возможно осуществлять через анализ «произведения искусства, который открывает в этом произведении интегрирующее выражение религиозных, метафизических, политических, экономических тенденций эпохи, не подлежащее доминантному ограничению ни в одном отдельном направлении» [2, с. 17]. То есть взгляд исследователя должен быть скорее не историческим, нанизывающим факты «как четки» на линейно представленный процесс, а скорее эйдетическим, а сфера эстетического должна выступать своеобразным медиумом философского познания. Поэтому-то произведение искусства принципиально незавершенно (этим, возможно, и вызвано центральное место в его творческом наследии жанра эссе, ведь, согласно точному афоризму Роберта Музиля, «эссе чередой своих разделов берет предмет со многих сторон, не охватывая его полностью, – ибо предмет, охваченный полностью, теряет вдруг свой объем и убывает в понятие»), а историк литературы должен исходить из позиции своего личного соприсутствия с изучаемым феноменом.

Познание предмета своего исследования выступает по сути попыткой выговориться самому автору, из чего и вытекают особенности

беньяминовского универсалистского понимания языка. Последний не является коммуникативным средством, но формой и выражением всего существующего. То есть, для него язык был не способом речи, специфичным для человека, а, скорее сущностью мира, из которой возникает сама речь. Это «язык истины, язык, где все главные тайны, над которыми трудится мышление, сохраняются без напряжения даже в молчании, то этот язык истины есть истинный язык» [3, с. 52]. В своем эссе «Задача переводчика» Беньямин, ссылаясь на Малларме, подчеркивает, что это и есть именно тот «истинный язык», который мы невольно подразумеваем, переводя с одного языка на другой.

Целостное пространство языка в идеале создается из попытки выговориться самому, попытки выразить происходящее в себе и вокруг себя. В центре этого языкового пространства находится именование, что как раз и препятствует редуцированию сообщения к пониманию его в качестве исключительно инструментального акта. Язык является общечеловеческим пространством духовности, и перед человеком в результате возникает возможность увидеть себя как часть целого. Он посредством языка со-общает собственную духовную сущность, разумеется, в пределах и границах возможного, так как это всегда его собственная номинация, сам он именуется все другие вещи. То есть здесь обнаруживается следующая закономерность: вы-говорить себя самого и за-говорить со всем другим есть одно и то же. Именно этим качеством языка и объясняется художественная выразительность философских текстов самого В. Беньямина⁷. Поэтому нельзя согласиться с Валерием Савчуком в его характеристике понимания Беньямином языка *инструментально* как орудия критики и средства вынесения приговора художественному произведению. Хотя он и совершенно справедливо отмечает, ссылаясь в свою очередь на книгу Н. Больца и В. ван Рейена о Беньямине, что «в отношении текста Беньямин выбирает господствующую роль “подлинного и врожденного произведению критика”, и “терменевтическая изощренность Беньямина состоит в том, что он узнает собственные намерения как подразумеваемое в тексте”» [11, с. 116].

Беньямин постоянно кружит вокруг предмета своего исследования, приближается и отступает от него, не пытаясь сделать окончательный вывод, в результате чего ему удается сохранить пространство природно-исторической цельности предмета. Именно поэтому его работам чужды и системосозидание, и логическое доказательство. Вместо этого он предлагает свою оригинальную технику исследования, которую он в «Эпистемологическом предисловии» к «Происхождению немецкой барочной драмы» определял как «мозаичную». Философское рассмотрение аналогично мозаичным изображениям возникает из отдельных частей и фрагментов. «Ценность мыслительных осколков имеет

тем более решающий характер, чем меньше их можно непосредственно поверить основной концепцией, и от этой ценности в равной мере зависит блеск изложения, так же как ценность мозаики – от качества стекла. Соотношение микрологической обработки и меры художественного и интеллектуального целого говорит о том, что истинное содержание уловимо лишь при скрупулезнейшем погружении в детали содержания предметного» [5, с. 7].

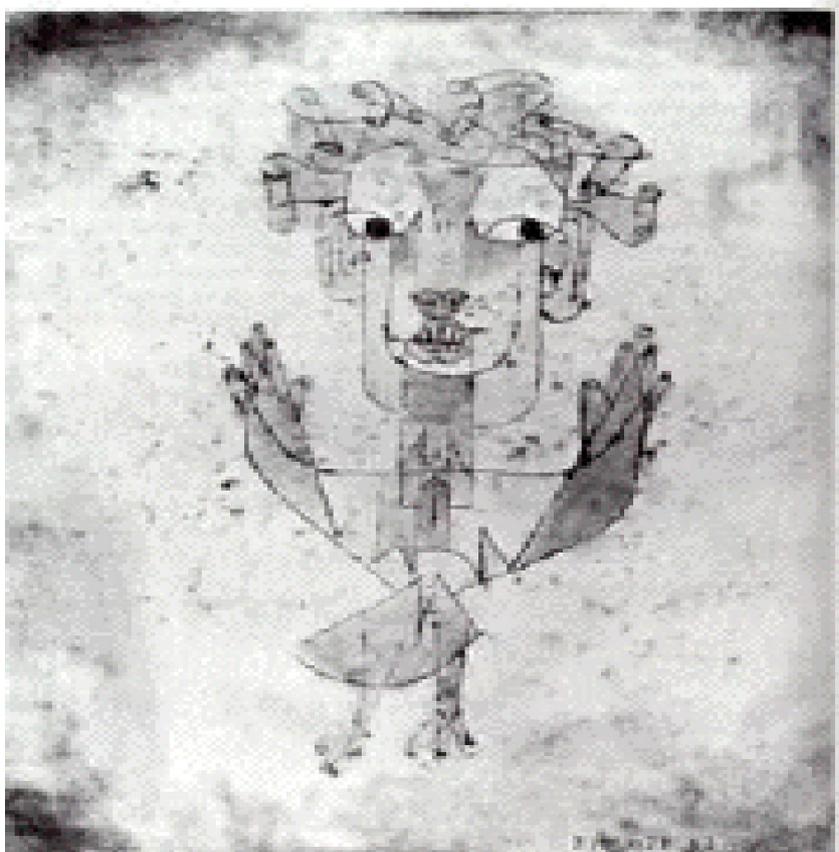
В соответствии с этой мозаичной техникой он и выстраивал свои тексты, в частности «Происхождение немецкой барочной драмы». Данное сочинение состояло по преимуществу из цитат. В нем Беньямин использовал, согласно подсчетам исследователей, 497 цитат из 178 произведений, а также использовал скрытое цитирование, имитировал барочные тексты и т. п. Эта увлеченность цитированием, цитатная игра, ретуширование их использования приводили иногда исследователей, не обнаруживающих использованных Беньямином цитат в первоисточниках, к радикальному выводу, что вся эта работа вообще является мистификацией (например, см.: [15, S. 53]). Такой способ работы был присущ всему творчеству Беньямина. Именно так он читал тексты героев своих эссе, извлекая из них цитаты и отдельные фрагменты и объединяя затем в свои коллажные коллекции.

Беньямин довольно оригинально понимал природу цитаты как нового способа отношения к прошлому. Она представляет из себя замену утраченной связи традиций и настоящего, веры в авторитеты, характерного для прошлого. В цитировании прошлое странным способом частично присутствует в настоящем. Психологическое неприятие настоящего – разочарование в нем и желание отказаться от него – является субъективным основанием обращения к цитированию. В первоисточнике высказывание, которое превращается в цитату, лишено той силы и тех смыслов, которые оно обретает в новом контексте использования. Цитата отсылает к трансцендентному смыслу, и по большому счету Беньямин через реализацию этой исследовательской техники добивается такого же результата выхода из ситуации повседневности, как и в современных ему визуальных искусствах (например, творческие поиски разных авангардных школ) и в музыке. Он отмечает, что «в цитате язык достигает совершенства. В цитате отражается язык ангелов, в котором все слова, потревоженные в идиллическом контексте смысла, стали эпитафиями Книги Творения» [2, с. 353]. Техника цитирования, предполагаемая ее адептами как охранительная, на самом деле, вырывая высказывание из контекста прежнего своего существования, выступала с разрушительными следствиями для этого контекста, манифестировала снятие временных различий. Поэтому-то, как отмечала Ханна Арентс, «в форме “фрагментов мысли” цитаты несут двойную функцию: прерывают поток

изложения вмешательством “запредельной силы” и, вместе с тем, до предела концентрируют в себе то, что излагается» [1]. Собственно и понятие «происхождение» лишено у Беньямина привычного для нас исторического и генетического смысла. Происхождение не имеет никакого отношения к возникновению, в нем не предполагается становления возникающего, которое есть скорее производное становления и исчезновения. «Происхождение стоит в потоке становления как водоворот и затягивает в свой ритм материал возникновения... Таким образом, происхождение не выделяется из фактической наличности, а относится к ее пред- и постистории» [5, с. 27–28].

В произведении искусства необходимо различать реальное содержание и содержание истины, которые изначально выступали в единстве с протяженностью жизни произведения, но впоследствии происходит их разведение. Если реальное содержание выступает на первый план, то содержание истины оказывается скрытым. Отсюда, по Беньямину, и различие задач комментатора и критика. Критик спрашивает об истине, но его вопрошание возможно благодаря присутствию предварительного условия всякой критики – комментария, являющегося всегда трактовкой того, что бросается в глаза и представляется странным, то есть реального содержания. Детали и фрагменты прошлого, растворяющиеся в прошлом, и становятся объектом комментария реального содержания текста. Историческая дистанция, возникающая между содержанием истины и реальным содержанием, и решают вопрос о бессмертии этих произведений, умножают их смысловую «мощь».

Этот интерес к деталям, страсть к мелочам была конгениальна гетевской или шпенглеровской убежденности в фактическом существовании *Urfraenomen* (прафеномена), в котором неразрывно слиты идея и опыт, слово и вещь, значение и явление. В связи с этим Беньямин крайне критически относится к культурно-историческому методу неокантианства, исходящего из постулирования общезначимых ценностей. Так, применение этого метода к изучению поэзии приводит к следующему впечатлению. «На того, кто осведомлен в делах поэзии, все их предприятие оказывает жуткое впечатление, как будто отряд громко марширующих наемников вламывается в прекрасное, прочное здание поэзии, заявляя, что намерен восхищаться его сокровищами и диковинками, и в этот момент становится ясно: эти наемники перевернут вверх тормашками весь дом и разрушат все его устройство; они заняли здание, потому что оно удачно расположено и из него очень удобно обстреливать въезд на мост или железнодорожную линию, оборона которой столь важна в гражданской войне. Именно так история литературы обустроилась в доме поэзии, потому что с позиций «прекрасного», «ценностей внутреннего



Пауль Клее. Angelus Novus

опыта», «идеального» и из других подобных им бойниц лучше всего вести огонь под надежной защитой стен» [2, с. 423–424].

В противоположность подобной позиции постижения проблем, следовало бы погружаться в сами произведения. Прообразом нового отношения к истории, к постижению произведений, является фигура коллекционера. Для последнего главным является ценность подлинности, а не «культ ценности», поэтому-то для Беньямина так значимо понятие «аура»⁸. Так, в своих поздних работах – книге о Бодлере [2, с. 47–234], сочинении «Париж, столица XIX века» [4, с. 141–163] (экспозе «Пассажей» для получения финансирования от Института социальных исследований) он анализирует разные феномены, например, такие как толпа, фланер, уличные фонари, проституция, пассажи, мода, скука, универсальные магазины, улицы и т. п. Каждый из них выступал как такая точка, в которой и можно выявить сходство основных особенностей действительности. Только «поймав» эту точку в этих разных феноменах, и появляется возможность понять всю действительность. Так, особенности творчества Ш. Бодлера и его эпоху можно понять через фигуру фланера середины XIX века, в целях противопоставления себя темпу переживания времени парижскими толпами выгуливающего в пассажах черепаху с надетым на шею поводком. Смена оптики, изменения в коллективном теле толпы, изменение человеческой чувствительности предоставляют нам возможность выявить особенности и художественной практики, и понимание истории.

Для Беньямина исторический прогресс – это иллюзия. Прошлое никогда не исчезает, оно принципиально не завершено и, содержась в настоящем, постоянно предъявляет притязания на избавление от катастроф, отчуждения и т. п. Вплоть до самой своей смерти Беньямин не расставался с графическим листом Пауля Клее «Angelus Novus», и он дал свою интерпретацию этой картине в одном из самых знаменитых своих произведений – 9-ом тезисе последнего своего текста «О понятии истории». Этот ангел истории, увлекаемый в будущее бурей прогресса, обращен взором в прошлое. «Где нам видится цепь событий, там он видит одну единственную катастрофу, которая непрерывно громоздит обломки на обломки и бросает их ему под ноги. Ангел может и хотел бы остаться, разбудить мертвых и восстановить разрушенное. Но из рая дует ураганный ветер, который поймал его крылья с такой силой, что ангел уже не может их сложить. Этот ураган неудержимо несет его в будущее, к которому он обращен спиной, в то время как гора обломков перед ним растет в небо. Этот ураган и есть то, что мы называем историей» [3, с. 231–232].

Примечания

¹ Свидетельством этого является неожиданный спрос на его идейное наследие, начиная с издания в 1955 году двухтомника сочинений Вальтера Беньямина под ред. Т. Адорно и Г. Шолема по настоящее время. С 1972 года издается многотомное собрание сочинений нашего автора, составленное из разбросанных в периодике 20-30-х годов публикаций и того немногочисленного его рукописного наследия, спасенного Жоржем Батаем в 1940 г. (ему удалось сдать его на хранение в Парижскую национальную библиотеку), воспоминаний и исследований, деятельности международного Беньяминовского общества (the International Walter Benjamin Association), кинофильмов (например, фильм Дэвида Моэса «Кто убил Вальтера Беньямина...»), концептуалистских инсталляций (на фестивале радикального искусства «Документа IX» в Касселе в 1992 г. цитата из эссе Беньямина «Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости» висела перед входом в главный павильон, там же текстовая инсталляция ведущего в мире концептуалиста Йозефа Кошута была выстроена на цитатах из Беньямина), международных научных конференций (последняя по времени – «Benjamin's Frontiers» в Калифорнии в ноябре 2008 г.) и многого другого.

² В дальнейшем все ссылки на это издание делаются по источнику, размещенному в интернетовской сети.

³ «Сочинение господина Беньямина чрезвычайно трудно читать» (цит. по: [5, с. 274]), – писал в своем отзыве главный рецензент, профессор философии Франкфуртского университета Ганс Корнелиус.

⁴ Беньямин был вынужден забрать диссертацию и документы из университета, чтобы не получить официальный отказ. Забавным является то, что молодой приват-доцент этого же Франкфуртского университета Теодор Визегрунд, позднее известный под фамилией своей матери как Адорно, вел в начале тридцатых годов XX века в этом же университете специальный семинар, посвященный изучению книги Беньямина, сделанной по тексту диссертации.

⁵ Так, например, написанная в марксистском духе для 1-го издания «Большой Советской Энциклопедии» статья Беньямина о Гете была отвергнута ее редактором, известным большевистским деятелем Карлом Радеком.

⁶ Самоубийство Беньямина 25 сентября 1940 года в испанском местечке Пор-Бу на франко-испанской границе является одной из составляющей творимого Адорно и его последователями мифа о Беньямине, а с другой стороны характерно для его умения практически добиваться неуспеха, своеобразного «еврейского счастья». Согласно установившейся легенде, франкфуртцам удалось достать для Беньямина, проживавшего в

эмиграции в Париже, американскую визу, когда Франция уже рухнула в результате наступления немецких войск. Вместе с другими беженцами он направился в Португалию, куда мог попасть только через Испанию. Последним французским городком на границе был город с символическим названием Сербер (так по-французски звучит имя страшного пса подземного царства из античных мифов Цербера). Испанские пограничники заявили группе несчастных людей, что в этот день их транзитные визы не действуют. Боясь своей выдачи нацистам, Беньямин оставляет предсмертную записку одному из своих товарищей по несчастью Йозефу Гурланду с просьбой сообщить обо всех этих обстоятельствах Адорно и ночью совершает самоубийство, что так потрясло испанских пограничников, что они утром пропустили всю эту группу беженцев на территорию Испании. Портфель, единственный багаж Беньямина, с рукописью последней его работы «Пассажи» исчез. На самом деле, как выяснилось в последние годы, виза не действовала исключительно один день 25 сентября, когда Беньямин умудрился там оказаться, а до этого дня с подобными визами свободно пропускали и на следующий день границу испанские власти снова открыли.

⁷ Переводчица текстов В. Беньямина с немецкого языка на литовский Юрате Баранова отмечала в беседе со мной эту сложность работы с его текстами.

⁸ Разработка понятия ауры и рассмотрение её утраты как сущностной особенности так называемой массовой культуры считается одним из самых главных открытий Беньямина (см.: [10, с. 22–23], а также [7, с. 91–103; 12]).

1. Арндт Х. Вальтер Беньямин // Арндт Х. Люди в тёмные времена.– М.: МШПИ, 2002.– http://www.krotov.info/lib_sec/01_a/are/ndt_01.htm
2. Беньямин В. Маски времени. Эссе о культуре и литературе.– СПб.: Симпозиум, 2004.– 480 с.
3. Беньямин В. Озарения.– М.: Мартис, 2000.– 376 с.
4. Беньямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости. Избранные эссе.– М.: Медимум, 1996.– 242 с.
5. Беньямин В. Происхождение немецкой барочной драмы.– М.: Аграф, 2002.– 288 с.
6. Бессонова М. Беньямин // Лексикон неонклассики. Художественно-эстетическая культура XX века. / Под ред. В. В. Бычкова.– М.: РОССПЭН, 2003.– С. 79–81.
7. Инишев И. Н. Чтение и дискурс: трансформации герменевтики.– Вильнюс: ЕГУ, 2007.– 168 с.
8. Михайлов А. В. Беньямин // Культурология. XX век. Энциклопедия.– Т. 1.– СПб.: Университетская книга; ООО «Алетейя», 1998.– С. 66–67.
9. Подорога В. Тема философии культуры в творчестве В. Беньямина // Вопросы философии.– М., 1981.– № 11.– С. 152–159.

10. Рансьер Ж. Разделя чувственное / пер. с фр. В. Лапицкого и А. Шестакова.– СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2007.– 264 с.
11. Савчук В. В. Чистая критика Вальтера Бенямина // Герменевтика и деконструкция / Под ред. Штегмайера В., Франка Х., Маркова Б. В.– СПб.: Б. С. К., 1999.– С. 105–135.
12. Соловьева Ю. Ф. О «пространстве, мгновениях и разрывах»: специфика «взгляда на визуальность» В. Бенямина // Топос.– Минск, 2001.– № 1 (4).– С. 127–139.
13. Фарман И. П. Бенямин // Культурология. Энциклопедия. В 2-х т.– Т. 1.– М.: РОССПЭН, 2007.– С. 183–185.
14. Хюбель Т. Бенямин // Современная западная философия: Словарь. 2-е изд., перераб. и доп. Сост. и отв. ред.: В. С. Малахов, В. П. Филатов.– М.: ТОН – Остожье, 2000.– С. 38–41.
15. Fuld W. Walter Benjamin.– Hanser Verlag, 1979.
16. Honneth A. Frankfurt School // The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy / ed. By Edward Craig.– L.–NY: Routledge, 2005.– P. 285.
17. Roberts J. Benjamin // The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy / ed. By Edward Craig.– L.–NY: Routledge, 2005.– P. 92.

Ирина Гуркало

**ТРАДИЦИОННЫЕ ИНТЕРПРЕТАЦИИ МОДЕРНА В
КРИТИЧЕСКОМ ОСМЫСЛЕНИИ ЮРГЕНА
ХАБЕРМАСА**

Спор о «модерне» занимает центральное место в западной философии последних десятилетий. Чаще всего слово «модерн» употребляется как название особого стиля в искусстве XX века. В философских дискуссиях понятие «модерн» (нем. «die Moderne» и англ. «modernity») закрепилось как совокупное обозначение исторической эпохи нового и новейшего времени. Слово «модерн» применяют потому, что главной чертой этой эпохи является непрерывная модернизация, стремление к новому, к быстрым изменениям; применяется в противовес традиционалистским эпохам с их пассивным историческим развитием.

Цель исследования – проанализировать развитие традиционных идей модерна в работах Юргена Хабермаса с целью преодоления границ объективации разума путем создания образа новой субъективности. Актуальным остается вопрос о рамках проекта модерн: является ли он границей между традицией, которая не поддается уничтожению, и постмодерном, где человек освобождается от вечных истин метафизики, или проект модерна – это всего лишь последняя стадия истории рационализации? Сегодня очевидно, что в обществе исчезает целостность индивида; проект модерна подводит к моменту, который полностью переворачивает историю западной мысли, ведь современный человек не существует согласно универсальным правилам разума.

Ю. Хабермас один из первых привел в систему разрозненные идеи и умонастроения модерна и постмодерна, возвел их истоки к понятиям и формулам, возникшим еще в XIX в. Хабермас считает, что Гегель был один из первых, для кого эпоха модерна стала проблемой. Необходимо удостовериться в гегелевском понятии модерна, чтобы в дальнейшем можно было проследить исследования модерна.

Гегель использует понятие модерн в историческом контексте как понятие эпохи: «новое время» есть «время модерна» [6, с. 12]. Хабермас ссылается на Козеллека, который считает, что историческое сознание, выражающее себя в понятии «модерн» или «новое время», конституировало некий взгляд с позиции философии истории – рефлексивное представление о собственном местоположении, обусловленное горизонтом истории в целом. «Кожна історія крізь призму часових вимірів співвідноситься із відповідною їй “сучасністю”, яка або охоплює всі виміри часу, або ж може тлумачитися лише у співвідношенні з минулим і майбутнім, в якому розчиняється будь-яка сучасність» [2, с. 275]. Каждая история есть история своего времени, и каждая история была, есть и будет

историей современности. История выступает как единый, неоднородный, порождающий проблемы процесс, а время – ограниченный ресурс, который способствует решению проблем. Гегель вводит понятие «Дух времени», тем самым характеризуя современность как переходный период. «Нетрудно видеть, – пишет Гегель в предисловии к «Феноменологии духа», – что наше время есть время зарождения и перехода к новому периоду. Дух порвал с до сих пор бывшим миром своего наличного бытия и своего представления о себе и готов погрузить его в прошлое и трудиться над своим преобразованием... Легкомыслие, как и скука, распространяющиеся в существующем, неопределенное предчувствие чего-то неведомого – все это предвестники того, что приближается нечто иное. Это постепенное измельчение... прерывается восходом, который сразу, словно вспышка молнии, озаряет картину нового мира» [1, с. 6]. Таким образом, мир модерна отличается от предыдущего мира тем, что перед ним открыта дорога в будущее, он проходит этапы становления из самого себя; это что-то новое, полностью отличное от прошлого, так как формирование происходит по собственно заданным ориентирам и критериям. «Новое время», или «мир модерна» носит характер непрерывного обновления, где происходит разрыв с прошлым. Модерн видит себя однозначно самоотнесенным. Этим объясняется неустойчивость самосознания и самопонимания, динамика попытки «определить» себя не исчерпана и сегодня [6, с.14].

По мнению Хабермаса, проблема самообоснования модерна стала осознаваться прежде всего в сфере эстетической критики, чтобы проследить это, он ссылается на труды Ганса Роберта Яусса [5, с. 8], где приводится краткая предыстория этого понятия. Слово «modernus» впервые было употреблено в конце V века для отграничения только что официально признанной христианской современности от римско-языческого прошлого. Варьируется содержание, термин modern всякий раз обозначает сознание эпохи, которая соотносит себя с эпохой ушедшей, рассматривает себя как результат перехода от старого к новому. И это относится не только к Ренессансу, но люди считали себя «современными» и при Карле Великом, и в эпоху Просвещения, во времена знаменитого «спора древних и новых». Теперь чары античного мира той или иной современности померкли с приходом совершенных идеалов Просвещения, бесконечного прогресса познания в науке и приближением к моральному совершенствованию. Вследствие этих перемен возникла другая форма современного сознания, которое освобождается от всех исторических связей и сохраняет за собой лишь абстрактное противопоставление традиции, истории в целом [5, с. 9].

Теперь современное выступает в роли спонтанно обновляющейся актуальности духа времени. Отличительной чертой современного

искусства служит «новизна», которая быстро устареваает и преодолевается новизной каждого последующего стиля. Но если же просто модное, оказываясь в прошлом, становится старомодным, то современное сохраняет тайную связь с классическим. Конечно, любое произведение искусства, которое переживало свое время, всегда считалось классикой. Хабермас приходит к выводу, что этот резкий переход сегодняшней актуальности во вчерашнюю является разрушительным и продуктивным одновременно; как замечает Яусс, это и есть сама современность, создающая для себя собственную классику [5, с. 9].

Гегель первый осознал, что проблема самообоснования модерна стала философской проблемой, и при этом основным вопросом своей философии. Вследствие того что модерн пробуждается к самосознанию, возникает потребность в самоподтверждении, которую Гегель трактует как потребность в философии [6, с. 18]. Как считает Хабермас – Гегель убежден, что вне философского понятия модерна он не сможет прийти к понятию, которое философия строит как понятие о себе самой.

Гегель открывает принцип нового времени – субъективность. «Исходя из этого принципа, он объясняет как превосходство мира модерна, так и его кризисное состояние: этот мир испытывает себя одновременно и как мир прогресса, и как мир отчужденного духа. Поэтому первая попытка сформулировать понятие модерна имеет единое начало с критикой модерна» [6, с. 18]. Субъективность как принцип модерна расшифровывается у Гегеля через индивидуализм, право на критику, через автономию деятельности и через особую значимость идеалистической философии.

По убеждению Гегеля, век Просвещения просто воздвиг себе кумира в идее разума, он ошибся, поместив рассудок, или рефлексию, на место разума и тем самым возвысив конечное до абсолютного. Гегель хочет показать, что разум – это нечто большее, чем абсолютный рассудок. Хабермас полагает, что Гегеля воодушевляет опыт исторического кризиса современности принять в качестве предпосылки абсолютную силу объединения. Ориентиром служила кантовская философия морали и религии, политические идеи, освобожденные Французской революцией.

Гегель фокусируется на позитивной нравственности эпохи Просвещения. Он выступает против религии разума и акцентирует внимание на «позитивной» нравственности, которая основывается исключительно на авторитете, где ценность человека не заключается в его морали. Именно мотивы исторической эпохи подталкивают Гегеля к тому, чтобы спроектировать разум а priori как силу, которая не только дифференцирует и разламывает систему жизненных отношений, но и снова соединяет их. Принцип субъективности рождает позитивность, которая неизбежно инициирует объективную потребность преодолеть себя [6, с. 36]. Гегель вырабатывает концепт примиряющего разума,

который дает субъектам знать о себе как объединяющая сила. Разум принимает форму абсолютного знания, занимает место судьбы и знает, что всякое событие, имеющее существенное значение, а именно подлинное самопонимание модерна, уже определено, рассчитано, решено.

Макс Вебер охарактеризовал культурный модерн таким образом, что субстанциональный разум, выражающийся в религиозных и метафизических картинах мира, распадается на три момента, которые объединяются лишь формально (через форму аргументированного обоснования). В Новое время обособляются ценностные сферы науки, морали и искусства. В соответствующих культурных системах научные дискурсы, морально- и юридически- теоретические исследования, художественные производство и критика искусства институционализируются как занятия специалистов [5, с. 17]. Но подобная рационализация культуры увеличивает опасность к дальнейшему обеднению жизни. Как считает Хабермас, проект модерна, сформулированный философами Просвещения в XVIII века, состоит в том, чтобы последовательно развивать объективирующие науки, универсалистские основы морали и права, и автономную сферу искусства во всем их своеобразии, – но в то же самое время использовать на практике, т. е. для разумного устройства жизненных связей [5, с. 18].

Хабермас полагает, что ни Гегель, ни его непосредственные ученики – левые и правые – не захотели поставить под вопрос достижения модерна – все то, в чем модерн обретает свою гордость и свое самосознание [6, с. 94]. Знаком века модерна стала субъективная свобода. Став участником дискурса о модерне, Ницше отказывается от понятия разума и прощается с диалектикой Просвещения. Историческая деформация современного сознания, наполненного чем угодно, но лишённого самого существенного, заставляет Ницше в первую очередь сомневаться в том, а сможет ли модерн почерпнуть свои критерии из самого себя, – «ибо мы, современные, ничего не имеем своего» [3, с. 181].

Ницше уничтожает все, что вырывается из диалектики Просвещения. Модерн теряет свою значимость; он всего лишь последняя эпоха в долгой истории рационализации. В XIX в. эстетика в западноевропейском мышлении предпринимает попытку создать единое произведение искусства. Эти идеи были почерпнуты из опер Вагнера. Ницше прославляет Вагнера как «революционера общества» и как победителя александрийской культуры. «Государство и общество, вообще все пропасти между человеком и человеком исчезнут перед могущественным чувством единства, которое ведет обратно к сердцу природы» [4, с. 82]. Искусства больше не могут существовать порознь, но должны слиться в едином произведении. При этом определяющими искусствами являются поэзия и музыка [7, с. 88]. В своем стремлении создать единое

произведение и сотворить нечто, противоположное подлинному искусству, Вагнер терпит неудачу, однако это объясняется не только господством музыки над остальными видами искусств, но и тем фактом, что искусство понимается «из одного только чувствования и нарастающего грубого низведения самого этого чувствования до уровня простого кипения и бурления чувства, представленного самому себе» [7, с. 90].

Позднее Ницше отверг мир вагнеровских опер, хотя такое пробуждение чувственного опьянения породило нечто такое, что Ницше потом назовет дионисийством. Но так как Вагнер искал только усиления дионисийского начала и его разлития, а Ницше стремился укротить и оформить его, разрыв между ними был предрешен. Модерн запрещает всякое возвращение к первоистокам, а Ницше открывает новое пространство, где современное сознание соприкасается с архаическим. Мифология децентрирует современное сознание и ведет к началам человеческой природы. Ницше вспоминает о том, что Шопенгауэр обращал внимание на тот «ужас, который охватывает человека, когда он внезапно усомнится в формах познания явлений, и закон достаточного основания в одном из своих разветвлений окажется допускающим исключение. Если к этому ужасу прибавить блаженный восторг, поднимающийся из недр человека и даже природы, когда наступает такое же нарушение *principii individuationis*, то это даст нам понятие о сущности дионисического начала» [4, с. 61]. Идея новой мифологии и обращение к Дионису как грядущему богу имеет романтическое происхождение, но Ницше прогив такой трактовки.

Первая предпосылка, которая послужила развитию идей Ницше, – это представление о том, что вместе с новой мифологией искусство придет на смену философии, потому что эстетическое созерцание есть высший акт разума. Когда в современных условиях рефлексия впадает в крайности, именно искусство, а не философия оберегает огонь абсолютной идентичности, который был зажжен в прошлом. Искусство в форме новой мифологии выступает целью и будущим философии, и после ее завершения должно вернуться к первоистокам, а именно к поэзии, которая, как отмечает Шлегель, напрямую отличается от философии и науки, морали и нравственности [6, с.101].

Просвещение, разочаровавшись в себе и истощив свои силы, обращается к культу Диониса, так как грядущий бог, который придет, мог привлечь к себе надежды на спасение. Гера в божественном гневе прогнала его, и Дионис, сопровождаемый толпой сатиров и вакханок, странствует по Северной Африке и Малой Азии, но, возрожденный благодаря мистериям, обязательно вернется. Западная Европа застыла в ожидании бога, который вернет утраченные силы истока. Так, Гёльдерлин связывает с мифом о Дионисе свой способ толкования истории, который

может нести в себе мессианское ожидание: «Все более настоятельно он дает почувствовать покинутым людям, чего же они лишены; таким образом, бог все более убедительно предвещает свое возвращение: в опасности – исток спасения [6, с. 102]. Ницше дистанцируется от романтического фона, так как уравнивание Диониса и Христа – это омоложение рационализма, а не открытие нового измерения общественной свободы. Принцип субъективности, ставший более углубленным и наделенный властью, ведет к утрате своей ограниченности.

Будучи не только учеником Шопенгауэра, но и современником Малларме, Ницше продолжает развивать романтизм модерна, но только при условии очищения эстетического феномена, который раскрывается при освобождении субъективности от самой собой, от всех теоретических и моральных примесей. Теоретическое познание и моральный поступок заслоняет действительность дионисической действительности. Искусство открывает доступ к дионисическому только ценой экстаза – ценой мучительного преодоления границ индивида, слияния с аморфной природой как внутри, так и вне себя [6, с. 103]. Такая постановка дает поворот новой мифологии в направлении «разрыва принципа индивидуации», где происходит полное отрицание модерна, но такой отказ может быть засвидетельствован исключительно благо-даря самому продвинутому искусству модерна. Здесь Хабермас замечает противоречие Ницше, «потому что он вырывает момент разума, который заявляет о себе в своенравии радикально раздифференцированной сферы авангардистского искусства, из связи с теоретическим и практическим разумом и оттесняет в метафизически преображенное иррациональное» [6, с. 104].

В «Рождении трагедии» присутствует своеобразная теодицея, вследствие которой «существование мира может быть оправдан исключительно как эстетический феномен» [4, с. 52]. Суть творческого духа заключается в удовольствии от свирепости и боли. Мир является как паутина, сотканная из притворств и интерпретаций, в основе которых нет никакого намерения и никакого текста. Эстетическое ядро воли к власти формируется в многообразии смысла и чувствительности; искусство здесь оценивается как подлинная метафизическая деятельность человека. Хабермас предполагает, что «метафизика лидерства» Ницше может быть сведена только к эстетическому, так как в эстетических феноменах, по Ницше, не может быть ни «оптического» (в смысле иллюзорно представленного), ни морального. Воля к власти является метафизическим вариантом дионисического принципа, и теперь Ницше трактует нигилизм современности как сумерки, в которых возвещается приближение отсутствующего бога [6, с. 105]. Искусство для Ницше есть нечто большее, чем имя собственное. Оно есть форма воли к власти,

которая изначально должна обосновывать взаимопринадлежность всего того, чем владеет искусство. Хайдеггер выводит общие положения сущности искусства у Ницше как о форме бытия вообще. 1. Искусство есть самая прозрачная и самая знакомая форма воли к власти. 2. Искусство необходимо понимать со стороны художника. 3. В соответствии с расширенным пониманием художника искусство есть основное событие всего сущего; сущее, поскольку оно сущее, есть самосозидающееся, созданное. 4. Искусство есть четко обозначенное противоборство нигилизму. 5. Искусство более ценно, чем истинно [7, с. 77]. В этих ракурсах обнаруживается замысел Ницше – искусство как воля к власти. «Ницше вопрошает об искусстве не для того, чтобы описать его как какое-то явление или выражение культуры – через искусство и характеристику его сущности он хочет показать, что есть воля к власти» [7, с. 78].

Хабермас приходит к заключению, что Ницше своим понятием модерна, развитым в плане теории власти, обязан демаскирующей критике разума, которая сама себя ставит вне горизонта разума. Ведь Ницше возводит на престол вкус, как орган познания, но не может легитимировать критерии эстетического суждения, потому что эстетический опыт он переносит в архаическое и разум не признает в качестве критической оценки. Эстетическое – ворота к дионисическому – превращено в другое по отношению к разуму. Ницше объявляет Диониса философом, а себя самого – последним учеником и посвященным в этого философствующего бога [6, с. 106].

Хабермас раскрывает в анализе современности у Ницше примеры гегелевской философии: концепцию модерна не выстроить без принципа субъективности, принципа непрерывного обновления, принципа самоотнесенности, замкнутости на себе. Последователем дионисического мессианизма Ницше становится Хайдеггер. Перед ним стоит задача – поместить философию на то место, которое у Ницше занимает искусство, укрепить философское мышление как арену дионисических сил. Хайдеггер стремится преодолеть метафизику и приблизиться к постмодерному мышлению. Философия Ницше есть, по Хайдеггеру, завершение метафизики в том смысле, что она возвращается к началу греческого мышления, воспринимает его на *свой* лад и таким образом замыкает то кольцо, которое образуется ходом вопрошания о сущем как таковом в его целом [7, с. 401]. Хабермас выводит четыре операции, который Хайдеггер осуществляет, полемизируя с Ницше.

Первое – это то, что Хайдеггер возвращает философию на позицию господства, возвращает ей утраченную власть. В онтологическом аспекте пред-знание определяет то, что должно осуществиться в мире, именно здесь очерчивается смысл существующего: «Всегда, если стремятся познать существующее – как дух в смысле спиритуализма, как вещество

и силу в смысле материализма, как становление и жизнь, как волю, как субстанцию или субъект, как энергию, как вечное возвращение, – всякий раз существующее является как существующее в свете бытия» [6, с. 145]. В западной культуре метафизика артикулирует это пред-знание, в ее истории отражаются эпохальные понимания бытия. Хайдеггер с помощью истории метафизики овладевает источниками света, от которых каждая эпоха судьбоносно отражает свой собственный свет.

Следующее положение, которое подталкивает Хайдеггера критиковать модерн – тоталитарное «осуществление всемирного господства Европы нового времени» [6, с. 145]. Тоталитарная сущность этого времени характеризуется глобальной технизацией природы, войны и расовой дискриминацией; все эти процессы направлены на прорыв, разрушение любых планов и практик. Это разрушение отражается на понимании бытия, пришедшее из Нового времени, где человек – масштаб и центр существующего всегда и везде, т. е. в основе любой опредмеченности, всего, что можно представить. Начиная с Декарта и заканчивая Ницше, субъективность самосознания является абсолютной основой представления. Оригинальность Хайдеггера, по мнению Хабермаса, состоит в упорядочивании субъекта Нового времени с позиции истории метафизики. Субъект превращается в субъективный мир представляемых объектов, а истина – в субъективную очевидность. Хайдеггер заключает, что сама субъективность создает нормативные обязательства, которые впоследствии оказываются идолами. Таким образом, разрушая разум Нового времени, Хайдеггер выявляет понимание модерна как ориентированной на власть субъективности, помешанной на собственном возвеличивании.

Третье положение заключает в себе идею начала и конца метафизики. В рамках модерного сознания возникает проблема кризиса времени, «является ли это время концом европейской истории или маневрами для нового начала» [6, с. 147]. Прежде чем Хайдеггер сможет описать историю Европы периода начала метафизики и ее конца, ему придется установить соответствие, найти связь между Дионисом и задачами метафизики. Мостом этой связи служит идея онтологического различия. Хайдеггер отделяет бытие, которое всегда понималось как бытие существующего, от самого существующего; теперь бытие может взять на себя роль Диониса. «Отсутствие бытия и есть само бытие как такое отсутствие» – центральное значение истории бытия, как деструкцию забвения метафизической самости [6, с. 148].

Хайдеггер отказывается интерпретировать деструкцию истории метафизики как разоблачение, преодоление метафизики; так как саморефлексия принадлежит эпохи субъективности Нового времени, то мышление должно принимать во внимание познавательные компетентности по ту

сторону познания, по ту сторону дискурсивного мышления вообще. «Существует мышление, более строгое, чем понятийное» [6, с. 148].

Хайдеггер выходит за горизонт философии сознания только для того, чтобы неподвижно застыть в ее тени. Хабермас делает три рискованных вывода: 1. С начала XVIII столетия дискурс о модерне поднимал под разными названиями одну и ту же проблему: то, что Гегель называл потребностью в философии, превратилось от Шлегеля до Ницше в потребность критического разума в новой мифологии, и только Хайдеггер онтологизировал эту потребность как бытие, которое бежит от существующего. Эта постановка сделала непознаваемым как рационализированный мир, так и субъективистское искусство в качестве познавательной критики разума. 2. Из философии Хайдеггера следует независимое положение критики модерна от научных исследований и анализов. 3. В итоге Хайдеггер ставит себе в заслугу преодоление метафизики.

Хабермас прослеживает попытку Хайдеггера разрушить центральную опору философии модерна – философию субъективности с ее теорией взаимодействия субъекта и объекта. Сперва Хайдеггер подвергает философию субъекта деструкции ради связи отсылки, позволяющей реализовать субъект-объектные отношения, затем он возвращается к понятийным нормам философии субъекта. Это происходит, как только ставится задача понятийно представить мир как процесс случающегося в самом этом мире. Наличное бытие, *Dasein*, снова занимает место трансцендентальной субъективности, и получает статус авторства в проекте мира. Хайдеггер познает мир как процесс, исходя из субъективности утверждающей себя воли [6, с. 162].

Хабермас считает, что фундаментальная онтология неизбежно оказывается в тупике философии субъекта, так как в ней присутствуют те же ошибки, что и в классической теории познания. Как только вопрос о бытии или вопрос о познании становится главным, в обоих случаях значение имеет когнитивное мироотношение и дискурс, констатирующие факты. Теория и истины высказывания приобретают вес как собственно человеческие, нуждающиеся в объяснении приоритеты [6, с. 162].

Хайдеггер стремится преодолеть круг философии субъекта, но он не замечает, что сам этот круг связан с вопросом о бытии, который может быть поставлен только в горизонте трансцендентально модифицированной философии истока. Хабермас характеризует хайдеггеровский переворот философии с ног на голову, который в конечном итоге не решает проблем. 1. Хайдеггер отказывается от претензий метафизики на самооправдание, на последнее обоснование. «События бытия можно познать только благоговей; изобразить – при помощи нарратива; его нельзя получить и объяснить средствами и приемами аргументации» [6, с. 163]. 2. Хайдеггер отрекается, так сказать, от авторских прав *Dasein* на

набрасывание проекта мира – теперь права на творение смысла передаются самому бытию. 3. Хайдеггер отрицает иерархию мышления, отыскивающее нечто «первое», основополагающее, исходное, будь то проект традиционной метафизики или трансцендентализм от Канта до Гуссерля. И хотя Хабермас доказывает, что в философии Хайдеггера остается немало от опровергаемой «философии субъекта», становится ясно, что именно Хайдеггером вынесен окончательный приговор западноевропейскому философскому менталитету: в качестве установок познания и практики антропоцентричное мышление, гуманистическое самовосприятие и самооценка индивида себя исчерпала.

Таким образом, вопрос о модерне является ключевым в анализе современного гуманитарного знания. Современность ассоциируется с новым, отличным от прошлого, со свободой выбора и суждений, с освобождением от традиций и власти, современность никогда не пойдет по старым следам, ей характерно постоянно меняющееся иррациональное. Понятие модерн принимало разные ракурсы и временные границы, но именно в Просвещении акцент был сделан на философское измерение модерна. С точки зрения Хабермаса, «проект Просвещения» был проектом монологического разума. Разум должен научиться критиковать, изменять собственные основы, вести дискурс. Ключевым в философских трактовках модерна должен стать вопрос о внутренней связи между модерностью и рациональностью. Хабермас убежден, что впервые ясное толкование модерна предложено Гегелем, и все последующие поколения философов модерна так и не вышли за рамки предпосылок и аргументации гегелевской философии. Принцип субъективности принимает нормативную установку, и от него отталкивается вся философия модерна. Только после Ницше философия пришла к пониманию значения диалектической критики истории эпохи, радикализовала итоги сознания времени модерном и разоблачила разум, установки которого господствуют в современном мире.

1. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа.– СПб.: Наука, 1992.– 444 с.
2. Козеллек Р. Часові пласти. Дослідження з теорії історії.– К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2006.– 436 с.
3. Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни // Ницше Ф. Сочинения в 2 т.– М.: Мысль, 1990.– Т. 1.– С. 158–230.
4. Ницше Ф. Рождение трагедии, или Эллинизм и пессимизм // Ницше Ф. Сочинения в 2 т. – М.: Мысль, 1990.– Т. 1.– С. 47–156.
5. Хабермас Ю. Модерн – незавершенный проект // Хабермас Ю. Политические работы.– М.: Праксис, 2005. – С. 7–31.
6. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне.– М.: Весь мир, 2003– 416 с.
7. Хайдеггер М. Ницше.– Спб.: Владимир Даль, 2006.– 608 с.

Константин Райхерт

**«МЕТРОПОЛИС» ФРИЦА ЛАНГА, ИЛИ ОБРАТНАЯ
СТОРОНА «ПРОЕКТА МОДЕРНА»
ЮРГЕНА ХАБЕРМАСА**

Юрген Хабермас характеризует «проект модерна», или «культурный проект», (см.: [1; 2]) упором на универсальность разума, отказом от авторитета традиции, склонностью к рациональной аргументации в качестве единственного способа защиты своих убеждений, идеалом совместного существования под знаком взаимного признания и понимания, отсутствием принуждения. Данные характеристики обусловлены, во-первых, тем, что «модерность», «принадлежность к современности» (Modernität) есть выражение сознания эпохи, «соотносящей себя с античным прошлым в ходе осмысления себя самой – как результат перехода от старого к новому» [1, с. 41]; во-вторых, профессиональным подходом к культурной традиции в том или ином абстрактном аспекте значимости: «В соответствующих культурных системах деятельности [науке, морали, искусстве] институализируются научные дискурсы, исследования в области морали и теории права, создание произведений искусства и художественная критика как дело специалистов» [1, с. 45]; в-третьих, проектом модерна, сформулированного в XVIII веке философами Просвещения и состоящего в неуклонном развитии объективирующих наук, универсалистских основ морали и права, автономного искусства с сохранением их своеобразной природы, высвобождении накопившихся таким образом «когнитивных потенциалов из их высших эзотерических форм» [1, с. 45] и использовании их для практики, то есть «для разумной организации жизненных условий» [1, с. 45].

Любопытно, что Ю. Хабермас, описывая «проект модерна», анализирует только философские и научные концепции (например, И. Канта, М. Вебера, Т. Адорно), в которых рассматриваются *внутренняя история* наук, теория морали и права, история и теория искусства. Из поля зрения Хабермаса как бы выпадают *продукты* культурных систем деятельности (науки, морали и права, искусства), хотя эти продукты, по идее, должны отражать, фиксировать или реализовывать те или иные особенности эпохи (в данном случае – эпохи модерна), во время которой они были созданы.

Отсюда цель данного исследования – рассмотреть, как реализуется «проект модерна» (культурный модерн) в продукте культурной системы деятельности. В качестве такого продукта я предлагаю кинофильм «Метрополис» (1927) режиссёра Фрица Ланга. Выбор «Метрополиса» как объекта исследования продиктован тем фактом, что Фриц Ланг в

основу стилистики кинофильма положил элементы немецкого экспрессионизма, модерна и ар-деко (синтеза модерна и неоклассицизма), то есть тех стилей, которые, по мнению Ю. Хабермаса, являются порождениями проекта модерна, или культурного модерна.

Действие фильма «Метрополис»¹ происходит в 2027 году, в корпоративном городе-государстве Метрополисе, который был создан гением Йохана Фредерсена. Общество разделено на два класса: первый класс – это мыслители, проектировщики, проще говоря – технократы, живущие в Верхнем городе в роскошных небоскрёбах; второй – рабочие, живущие в Нижнем городе и работающие там же.

Красивая девушка Мария днём работает учительницей детей класса технократов, а ночью проповедует среди рабочих в катакомбах Нижнего города. Она советует отчаявшимся рабочим не поднимать восстание, а ожидать пришествия «Посредника», который, по её словам, должен объединить два класса общества. Сын Фредерсена, Фредер, влюбляется в Марию и следует за ней в мир рабочих. В Нижнем городе он сталкивается с тяжёлой жизнью рабочих и наблюдает жестокое отношение к ним нанимателей (Фредер потрясён тем, что во время взрыва «M-Maschine» наниматели приводят новых рабочих вместо того, чтобы позаботиться о раненых). Поражённый условиями жизни рабочих, Фредер присоединяется к Марии. Тем временем Фредерсен узнаёт о существовании «Maschinenmensch», робота-гиноида, созданного учёным-изобретателем Ротвангом, и приказывает Ротвангу наделить робота чертами Марии. (Ротванг хотел наделить гиноида чертами погибшей жены Фредерсена, Хэл (сокращённо от Хэлен); оба мужчины когда-то были влюблены в неё, однако Хэл вышла замуж за Фредерсена). По замыслу Фредерсена, гиноид с обликом Марии должен внести раскол среди рабочих, чтобы они не подняли восстание.

Настоящая Мария оказывается в заточении в доме Ротванга в то время, когда гиноид Мария становится экзотической танцовщицей в ночном клубе Верхнего города «Йошивара», разжигая раздор между богатыми молодыми людьми Метрополиса. Рабочие, вдохновлённые гиноидом Марией, поднимают восстание и уничтожают «Herzmaschine», электростанцию города. Тем не менее, разрушение машины ведёт к тому, что резервуары с водой опрокидываются и затопляют Нижний город с детьми рабочих. (К слову, дети были спасены Фредером и Марией, однако рабочие об этом не знали.) Когда рабочие понимают, что Нижний город, где остались их дети, затоплен, они бросаются в Верхний город, обвиняя во всём Марию. Наконец рабочие хватают гиноида Марию и сжигают её на импровизированном костре. Фредер видит это и совершенно отчаивается, думая, что рабочие убивают настоящую Марию. Однако огонь обнажает металлическое нутро гиноида. Глаза рабочих и Фредера

устремляются на крышу кафедрального собора Метрополиса, где одержимый Хэл Ротванг преследует настоящую Марию. Фредер бросается ей на помощь. Между Фредером и Ротвангом завязывается драка. За их борьбой на крыше собора наблюдают не только рабочие, но и отец Фредера. От страха за жизнь сына Фредерсен седеет. В пылу борьбы Ротванг срывается с края крыши и разбивается насмерть. Мария и Фредер возвращаются на улицу, где Фредер объединяет Фредерсена и Грога, предводителя рабочих, таким образом, исполняя свою роль «Посредника».

Из всех персонажей «Метрополиса» наиболее полно характеристики «проекта модерна», предложенные Ю. Хабермасом, безусловно, отражает Мария. Это следует из проповеди Марии для рабочих в катакомбах Нижнего города. В своей проповеди Мария рассказывает собравшимся рабочим библейскую притчу о Вавилонском столпотворении – о невозможности людей построить Вавилонскую башню из-за непонимания. В её рассказе звучит её вера в идеал совместного существования, возможного только при условии взаимного понимания и признания. Путь насилия, которым является восстание, есть путь разобщения, непонимания, проще говоря – того, что ведёт к уничтожению одного класса другим. Для того чтобы добиться взаимопонимания между двумя классами, необходим «Посредник». Если бы среди строителей Вавилонской башни оказался «Посредник», возможно, строители бы завершили сооружение башни².

Собственно «приверженность» Марии «проекту модерна», описанного Хабермасом, дала результаты: влюблённый и вдохновлённый Фредер в финале фильма становится «Посредником», благодаря которому Фредерсен и Грот пожимают друг другу руки.

Однако не всегда интенции, содержащие характеристики «проекта модерна», предложенные Хабермасом, приводят к положительным результатам, что прекрасно демонстрируют другие персонажи.

Так, разум Йохана Фредерсена породил «Метрополис», город, в котором машины поддерживают жизнь как «технократов», так и рабочих, – о том, что такое жизнь последних, свидетельствуют последствия восстания рабочих, когда уничтожение машин чуть ли не привело к гибели детей. В принципе идеал совместного существования «технократов» и рабочих по Фредерсену заключается в следующем: «технократы» технически совершенствуют машины, за счёт которых функционирует Метрополис, а рабочие работают на этих машинах. Поэтому, когда Фредерсен узнаёт о якобы готовящемся восстании рабочих, а значит, уничтожении машин, он приказывает Ротвангу наделить робота чертами Марии, чтобы гиноид смог внести разногласия среди рабочих. Результат известен.

Другой персонаж, Ротванг, пусть даже мотивация его напоминает мотивы Пигмалиона или Виктора Франкенштейна, создаёт робота с целью объединить два класса: «Maschinenmensch» должен заменить рабочих, тем

самым, предоставив самим рабочим влиться в ряды «технократов». Другими словами, Ротванг создаёт «Посредника». Однако Фредерсен, испуганный возможным уничтожением машин, приказывает сделать робота похожего на Марию, чтобы робот смог заменить настоящую Марию и остановить рабочих. В сцене, когда Ротванг выполняет приказ Фредерсена, учёный-изобретатель двигается механически: Ротванг выполняет приказ, как бы соглашаясь с доводами Фредерсена, что восстание рабочих приведёт к уничтожению машин, но при этом понимая, что раздор среди рабочих не есть разумный выход из ситуации. В итоге Ротванг сходит с ума и погибает.

В результате действий Фредерсена и Ротванга робот не исполняет роль «Посредника», скорее наоборот: гиноид сподвигает рабочих на уничтожение машин и отвлекает внимание «технократов» в ночном клубе «Йошивара» от событий в Нижнем городе (восстания и затопления).

Как можно видеть, действия Фредерсена, Ротванга и гиноида показывают, условно говоря, «обратную сторону» «проекта модерна» Ю. Хабермаса: не всегда разум, характеризующийся универсальностью, даёт позитивные результаты, отвечает характеристикам «проекта модерна», которые предлагает Хабермас.

В самом деле, если отталкиваться от упора на универсальность, то возможны два пути рассуждения. Первый путь рассуждения следующий:

- универсальность разума означает разрешение любых проблем единственно рациональным путём, посредством рациональной аргументации, включая защиту своих убеждений;
- если рациональная аргументация есть единственный способ защиты, то неизбежно возникает вопрос о совместном существовании под знаком взаимного понимания и признания, ибо эти два аспекта суть следствия рациональной аргументации;
- если присутствуют взаимное понимание и признание, то всякое принуждение исключается;
- исключается и авторитет традиции, ибо авторитет традиции есть форма принуждения.

Этот путь рассуждения приемлем для того «проекта модерна», который описывает Ю. Хабермас.

Второй, альтернативный, путь рассуждения негативно характеризует упор на универсальность разума: упор на универсальность есть упор на «тотальность» и, как следствие «тотальности», «репрессивность», ибо универсальность исключает частные содержания и оказывается стремлением к единственной истине или к установлению единственной истины, что ведёт к принуждению. В таком случае необходимо говорить о некоторых властных отношениях, которые порождает разум, характеризующийся как универсальный.

Альтернативный путь рассуждения вскрывает негативные черты «проекта модерна», рассматриваемого Ю. Хабермасом, и это не удивительно, ибо, если делается упор на универсальность разума, то для такого разума объектом познания оказывается любая вещь, в том числе «проект модерна».

Примечательно, что «проект модерна», реализуясь в фильме «Метрополис», вскрывает эстетическим способом (посредством визуального повествования) те внутренние противоречия, которые изначально содержатся в самом проекте, опирающемся на универсальность разума, в то время, когда для Юргена Хабермаса в этом деле наиболее привычным, как мне кажется, был бы логический способ.

В заключение следует отметить, что «проект модерна» (культурный модерн) – как его видит Хабермас – может реализовываться, раскрываться во всей своей сущностной полноте, демонстрируя внутренние противоречия, выпячивая внутреннее напряжение элементов, в продукте культурной системы деятельности, например в фильме «Метрополис» Фрица Ланга, что открывает перспективы для анализа «проекта модерна» не только посредством рассмотрения внутренней истории наук, теории морали и права, истории и теории искусства, но и продуктов культурных систем деятельности (науки, морали и права, искусства).

Примечания

¹Метрополис (Metropolis) Жанр: футуристическая урбанистическая дистопия. Режиссёр: Фриц Ланг. Сценарий: Теа фон Гарбо, Фриц Ланг. В ролях: Альфред Абель, Бригитте Хельм, Густав Фрелих, Рудольф Клайн-Рогге. Производство: Германия, 1927. Время: 114 (210) мин. Мировая премьера: 10 января 1927. «Метрополис» – известный научно-фантастический фильм, созданный австрийским режиссёром Фрицем Лангом на Бабельсбергской студии в эпоху Веймарской республики в Германии. Это был самый дорогой в истории немого кино фильм, производство которого обошлось в 7 миллионов рейхсмарок (с учётом деноминации на 2005 год это 200 миллионов долларов). Сценарий фильма был написан Фрицем Лангом и его женой, Теа фон Гарбо, в 1924 году.

² Традиционно «Метрополис» Фрица Ланга интерпретируют в религиозных, прежде всего иудеохристианских, терминах: Мария представляет собой образ Девы Марии. «Окружённая детьми и неохристианскими символами, рабочая девушка Мария представляет... Богоматерь» [3]. Посредством её чистоты и материнства Мария рождает в Фредере понимание мира рабочих, спуская его с небес (называемых даже «Вечными садами» в фильме) и даёт рождение человеку, который становится «Посредником», то есть Мессией. В сущности Фредер представляет сына как посредника между Богом-отцом и человечеством:

«Он спускается к рабочим и занимает место измученного рабочего [Йозефата], где он страдает и «распят» на контрольных часах «Pater Noster maschine», умоляя своего отца освободить его» [4, р. 137]. Его небесный отец – это его родной отец Йохан «Джо» (Иегова) Фредерсен, который восседает на вершине социального порядка Метрополиса, его создатель, его владелец, его правитель. Рабочие представляет людей на Земле, которые страждут вместо того, чтобы проводить вечность на небесах. Восстание рабочих есть отход от Бога-отца: Фриц Ланг изображает техногенную катастрофу (выведение из строя электростанции рабочими) как жертву идолу. В этой сцене больше всего поражает пляска рабочих вокруг «Herzmaschine», словно вокруг «Золотого тельца». Финал фильма происходит возле кафедрального собора: Мессия возвращает временно отошедших от Бога-отца в лоно Истинной церкви. Однако такие интерпретации вызывают много вопросов. Например, отношения между Марией и Фредером скорее романтические, чем материнско-сыновьи. Сцена борьбы Фредера с Ротвангом на крыше кафедрального собора вообще кажется аллюзией на «Собор Парижской Богоматери» Виктора Гюго. На самом деле, как мне кажется, несмотря на религиозную символику, смысл фильма «Метрополис» выражен во вступительных словах Теа фон Гарбо к фильму: «Этот фильм не о настоящем и не о будущем. Он не рассказывает о каком-то месте. Он не служит никакой тенденции, никакой партии, никакому классу. Он содержит мораль, которая покоится на понимании: “Посредником между умом и руками должно быть сердце”».

1. Хабермас Ю. Модерн - незавершённый проект // Вопросы философии. – 1992. – №4. – С.40–52.
2. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. – М., 2000. – 414 с.
3. Ruppert P. “Technology and the Construction of Gender in Fritz Lang’s Metropolis”. In: “Genders 32 (2000): 29 pars. 27 November 2001”. <http://www.genders.org/g32/g32_ruppert.html>.
4. Rutsky R.L. The Mediation of Technology and Gender: Metropolis, Nazism, Modernism // *New German Critique: an Interdisciplinary Journal of German Studies*: 15 (Fall 1986). P. 137-163.

Розділ 3.

МИСТЕЦТВО І МИСТЕЦТВОЗНАВСТВО ЯК ПОЛЕ ВТІЛЕННЯ НІМЕЦЬКИХ ТРАДИЦІЙ ТВОРЧОСТІ І ДОСЛІДЖЕННЯ

Григорий Палатников

ХРАМ И КНИГА КАК ОСНОВНЫЕ СОСТАВЛЯЮЩИЕ РАННЕСРЕДНЕВЕКОВОЙ НЕМЕЦКОЙ КУЛЬТУРЫ

История предмет беспредельный,
многосложный, доставляющий более
хлопот, чем приятности или истины
Св. Августин «О порядке» II, XII, 37.

История искусства предмет
еще более запутанный
Автор

В данной статье рассматривается традиция визуального пластического видения, которая была создана в средневековой Германии на основе синтеза античной римской культуры и архаической культуры германских народов и которая положила начало немецкому изобразительному искусству. В статье предпринята попытка доказать, что при таком культурном синтезе роль варварско-архаического элемента искусства была решающей, превалирующей, причем можно утверждать, что на протяжении полуторатысячелетнего развития западноевропейского искусства глубинный архаический слой постоянно воздействовал на художественное творчество, а иногда становится определяющим.

Предметом рассмотрения будут Храм и Книга, как объекты наибольших творческих усилий раннего средневековья, направляемых как теологической мыслью, иерархами церкви и светскими властями, так и творчеством архитекторов, художников и бесчисленным количеством творцов мастеров создающих их. Храм и Книга занимают в визуальной культуре решающее место, как самые сложные пространственные построения, развертывающиеся во времени. Они диктуют основные принципы создания и восприятия всех видов изобразительного искусства раннего средневековья. Они с наибольшей полнотой выявляют как уровень, достигнутый цивилизацией, так и основные архетипические черты искусства, присущие народам, творившим ее.

Когда мысленно осматриваешь величественное здание немецкой культуры, переходя из зала науки в зал техники, а затем по длинным галереям музыки и литературы приходишь до зала визуальной культуры и пластических искусств, остановившись, начинаешь вспоминать все, что узнал и увидел, возникает желание разобраться в генезисе этого культурного феномена, что принесли германские народы, сначала завоеванные Римом, а затем сокрушившие великую империю и основавшие свои государства на ее территории, как по-разному воспользовались они греко-римским культурным наследием. Как выросло это громадное здание, строительство которого бесконечно продолжается, зависит от фундамента, его сти-

хийно складывающегося плана, здания, на основе которого постепенно поднимались стены, несущие столбы и колонны. Здание все строится, оно веками перестраивается и реконструируется, поднимаясь вверх к метафизическому осознанию места человека в мире. И несмотря на периоды войн, эпидемий, голода и полного морального упадка, строительство непоколебимо продолжается. И все это зависит от материалов, легших в основание фундамента, необработанных или грубо отесанных глыб варварских культур, тысячелетиями накапливавшихся германскими племенами в их бесконечных странствиях. От варварского искусства германских племен до усвоения элементов греко-римской пластической культуры и создания на ее основе мерoving-ской, каролингской, романской с последующим возвратом к глубинным архетипическим эстетическим идеалам, породившим готическое искусство, через северное Возрождение, ставшее на 500 лет нормой пластического видения до искусства XX века, вернувшего Европе ее корневую, первоначальную культурно-пластическую парадигму – путь, пройденный изобразительным искусством Европы за 1500 лет его развития.

Последние века существования Римской империи прошли под знаком усиливающейся варваризации. Влияние варварских, в частности, германских племен было столь значительно в области пластического видения, что принципы трактовки формы позднеимперского искусства настолько приобретают признаки архаического искусства, что даже скульптурные портреты императоров, самая нормативная часть официального римского искусства, приобретают черты архаической культуры и начинают сближаться с архаическими изображениями Вотана и Тора. И если поздняя античность в области науки и литературы к моменту падения империи сохранили преемственность и великое наследие, то в области визуальных искусств от великой традиции уже почти ничего не осталось. А самое главное, иссяк дух творческой силы, заставляющий искать и ошибаться и снова начинать заново, стараясь превзойти предыдущие достижения. Строили, ваяли и писали, но это было копией с копий, и с каждым повтором варварский элемент все усиливался. В Западной Римской империи, особенно в северо-восточной ее части, в городах, возникших на месте укрепленных римских военных лагерей, бытовала провинциальная культурная среда, ставшая местом самого активного синтеза романской и германской культур.

После падения империи художественные вкусы и ремесленные навыки на окраинах империи в силу провинциального консерватизма сохранялись достаточно долго. Эта технологическая культура, способность создавать красивую и удобную материальную среду оказалась той основой, которая продуцировала синтез римских и собственно германских

культурных элементов. Музеи средневекового искусства Германии хранят громадное количество экспонатов этого переходного периода.

Германские народы владели развитыми художественными навыками и представлениями, опирающимися на тысячелетние традиции от Франции до Скандинавии, но одно дело вытесать рунический камень, надгробие, крест, культовый знак или создать собор и его скульптурное убранство, или воздвигнуть крепость или монастырь.

Масштаб задач резко увеличился. Начался процесс усвоения римской технологической культуры. Надо отметить, что, благодаря уже достигнутому уровню развития художественных ремесел, германские народы оказались способными воспринять античный опыт. Язычники, ариане, западно-римская церковь – вся эта смесь верований и племен научилась ценить вещь. И когда католичество стало господствующей идеологией, почва была готова. Когда же настало время возводить храмы и создавать скриптории, эстетический вкус был уже достаточно изощрен. Вещь как предмет эстетического переживания, культура вещи в большей мере свойственна западноевропейской культуре, немецкой особенно – ведь не зря «Баухауз» возник на немецкой земле.

«Я ремесло воздвиг в подножие искусства», – слова А. Пушкина, вложенные в уста Сальери, являются фундаментальным принципом для любого профессионального искусства, особенно этот принцип универсален для раннесредневекового искусства, где ремесло и собственно искусство были неразделимы. Это составило синтез культур, на основе которых формировалось раннее европейское средневековое искусство. Античность дала профессионализм, выделила художника из племенной массы и обособила в профессию. Искусство, «Art», «Kunst» начинается по античной традиции с усвоением правил внутренних и внешних, ограничивающих творца и делающих из него профессионала (подр. см.: [2, с. 18–54]).

Профессионал решает, прежде всего, композиционную задачу, непосредственно связанную с конструкцией, а римляне были великими мастерами конструкции – от архитектуры до права. Можно сказать, конструкция является важнейшей частью римской культуры. И эти примеры были постоянно в сфере внимания народов, населяющих юг и запад Германии. В данном случае мы будем рассматривать в основном западную часть Германии, носившую в раннем средневековье название «Франкония».

Эта земля, расположенная вдоль Рейна и именуемая сегодня северная Рейн-Вестфалия, в значительной мере находилась в сфере влияния меровингской культуры, а затем составила ядро Каролингской империи. На этой земле были воздвигнуты самые ранние каролингские архитектурные сооружения. Эта область Германии насыщена как историческими, так и археологическими памятниками, дающими возможность проследить, как самые разнообразные культурные влияния сливаются в единое целое –

от Аахенской каролингской капеллы до Кельнского собора; от написанного первым германским шрифтом на немецком и французском языках «Верденского эдикта», подписанного в 833 г. и зафиксировавшего начало становления национальных грамматик, до первой информационной революции, связанной с изобретением Гуттенбергом в Майнце наборной печати, положившей начало современной типографии; от сложения общегерманского эпоса «Песни о Нибелунгах», созданного бургундами в Вормсе в столь недолговечно просуществовавшем Бургундском королевстве», до одного из первых романских соборов, воздвигнутых в том же Вормсе; от Римских «Порто-негро» в Трире до первого здания в готическом стиле в рейнской области – церкви богородицы в том же Трире; от Кельнской школы эмальерного искусства до первых скрипториев Аахена и Гельдсгейма; до образования самостоятельного немецкого государства. С этого момента можно говорить о своеобразии немецкой изобразительной культуры, так как язык как вербальная система непосредственно связан с языком пластического мышления.

На северо-западе Германии, в Франконии, традиционные навыки деревянного строительства, выражавшие вековой опыт приспособления к климатическим условиям дождевого климата, оставались неизменными, а памятники Римской архитектуры были постоянно перед глазами, что обусловило их активный синтез, начиная со времен государства Меровингов.

Топос хранил память места от германских поселений до римских военных лагерей и воздвигнутых на их месте городов-крепостей. Эта смесь навыков деревянного строительства и крепостной римской архитектуры породила своеобразную архитектуру этого региона. Тем более что этот регион был местом самого активного синтеза культурных влияний, что зафиксировано в «Песни о Нибелунгах» и последующей миграцией бургундов из Вормса на территорию нынешней Франции. Это был перекресток, где взаимодействовали культуры народов, населявших как северо-запад, так и юго-восток Европы. Франкония хранит память о бургундах и нашествии Атиллы, о нидерландских влияниях и непрекращающихся связях со скандинавской частью германского мира.

И когда был завершен этап каролингского возрождения, прошедший под знаком римской и византийской культур, – началась Романская эпоха, выразившая становление национального сознания и сложения национальных художественных школ. Франкония была местом активного формирования немецкой изобразительной культуры, в первую очередь архитектуры. Архитектура является основным видом пластических искусств, максимально выражающая национальное своеобразие.

Франконская школа зодчества, переплавившая и соединявшая в одно целое все разнообразные влияния, начиная с романского периода, в рамках большой стилистики общегерманского искусства представляет своеобраз-

ную школу. Соборы, церкви и аббатства городов Аахена, Кельна, Бонна, Майнца, Лимбурга и Вормса имеют стилистические признаки, связывающие их как с Трирскими, Римскими Порто-Негро, так и с бесчисленным количеством архитектурных памятников Византии от Равенны до Египта. Тем не менее идея крепости, твердыни, защищающей веру Христову и население городов, разделяющих эту веру, выражена максимально (тщательный анализ искусства этого периода см.: [1, с. 217–345]).

Вообще Средневековая Европа была, в первую очередь, пространством, где доминировали города, а не государства, что привело в рамках одного региона и одной архитектурной школы к исключительному своеобразию строительства.

И если античность, хранимая католической церковью, была, по словам Макробия (одного из последних великих римлян), Гомеровской золотой цепью, связующей землю и небо и связывающей все времена, то надо присмотреться и не забывать, *что* эта цепь связывала. А связывала она массивы архаических культур, легших в фундамент общеевропейской культуры. С образованием на территории Римской империи варварских королевств начинает формироваться культурное общеевропейское пространство, и только с этого момента можно говорить о феномене европейской культуры как таковом, и одним из величественных сооружений, выросших на Европейском перекрестке, встало здание немецкой культуры и немецкого изобразительного искусства.

«Хранительницей античной традиции была церковь. Неудачи государственного строительства, разложение государства и общества временами замедляющиеся, но все время обнаруживающие неведомые поздней античности творческие силы, жажда единства, выражаемая, но не утоляемая, быстро отмирающими традиционными формами, чары традиции и ее безжизненность, первые признаки синтетического слияния римской и германской культур – все это подводит наблюдателя к восприятию самой стихии жизни. А эту стихию все средневековые постигает как стихию религиозную» [3, с. 114]. Храм и книга – основное средоточие усилий культуры раннего средневековья, положившей начало немецкого изобразительного искусства.

Архитекторы и каменотесы поднимали соборы и капеллы дороманской эпохи, опираясь на опыт римского строительства, во многом полузабытый. Теологическая мысль «на ощупь» формировала символическое значение формы храма, и только в зрелом средневековье аббат Сюжер строит первый готический храм Европы, аббатство Сен Дени, как ясный манифест символического мировоззрения. Здесь приходится все время соотноситься с французской архитектурой и искусством, во-первых, потому, что готическое строительство началось на сто лет раньше в Иль де Франсе, а во-вторых, в период интернациональной готики архитектуры

и строители переходили из страны в страну, что и обеспечило интенсивный культурный обмен. Тем более, ранее в Каролингский период, в рамках одного государства, этот обмен был еще интенсивнее.

Вкусовые предпочтения и традиции, накопленные германскими народами, сначала лежавшие подспудно и мало проявлявшиеся в каролингском и романском строительстве, так как все усилия уходило на освоение античных навыков, постепенно вступают с ними в синтез и начинают проявляться все сильнее. Все более экономичными, рациональными и совершенными с точки зрения инженерии становятся конструкции по мере освоения античного опыта. С каждым десятилетием нарастают стремления к вертикальной доминанте архитектуры, имевшей прообраз в дохристианских святилищах, отголоском которых являются сохранившиеся на севере Европы Скандинавские «Ставкирхе» с вертикальным расположением бревен стен, этот архитектурный прием – память о тысячелетней языческой строительной традиции в создании культовых сооружений и капищ. Если в деревянных срубах, предназначенных для жилья, кладка бревен всегда горизонтальная, то кирху (храм) или дохристианское святилище строили, устанавливая бревна стен вертикально. Скандинавия, вообще не затронутая античным влиянием, наиболее полно сохранила общегерманские черты культуры со своими специфическими визуальными традициями и представлениями.

Эти дохристианские представления, после усвоения римских традиций и повсеместного господства романского стиля через триста лет проросли в готической архитектуре лесом собранных в пучок стволов, колен, являющихся опорой храма, тянущимися высь башнями и башенками, вертикальным взлетом окон, члененных одной или двумя колонетками, целым лесом контрфорсов и аркбутанов, окружавших храм и принимавших на себя каменные своды.

И если на итальянской земле готика не прижилась, ее просто не было в силу сильнейших античных традиций, и на много веков растянулось романское искусство, то переход к готике во Франции, а затем в Германии был достаточно быстрым. Уже в конце XI века появляются первые признаки готического стиля в архитектуре храмов. Традиционное корневое эстетическое чувство прорывается через устоявшееся романское мировоззрение, или романский стиль. Наглядной иллюстрацией этого тезиса являются соборы, строительство которых растянулось на столетие. Начатые как романские храмы, они достраивались в готическом стиле.

Чем дальше на север и восток от Италии и чем меньше была романизирована среда, тем сильнее проявлялись архаические эстетические представления. Хотя на раннем этапе римская строительная культура была незаменима и долгие века оставалась недостижимым образцом, что сковывало самовыражение как архитектора, так и клира,

выступавшего в роли заказчика, не давая в полной мере проявиться их вкусам, сковывая их творческую инициативу как в системе конструктивного решения, так и в системе декораций храма. Однако со временем, с XI века – с момента господства готического стиля, германский родовой архетипический инстинктивный вкус проявился в полной мере.

Что принесли германские народы, находящиеся на варварской стадии развития? Энергию, накопленную в глубинах рода и племени, которая выражалась в войнах, сокрушивших Рим. Эта энергия выплеснулась на тимпаны раннероманских и каролингских соборов. Рельефы колон Гельдесгеймского собора, выполненные каролингскими мастерами в виде спиралевидного рельефа, подобны рельефу колоны Трояна. Но по трактовке форм и композиционному решению скорее напоминают найденное в Норвегии в Олдансборге носовое украшение, являющееся ярчайшим выражением звериного стиля. Наряду с колонами, привезенными из Италии и использованными при строительстве собора, эти колоны демонстрируют начало художественного синтеза и переработки античных традиций. Не потому, что каролингские, а затем романские мастера не умели резать камень по римской традиции. У них был свой эстетический идеал. Он был настолько силен, что германизировал искусство Рима последних столетий империи, преодолевая античную традицию, когда она была сильна, а после падения империи в результате деградации и отсутствия мощного творческого импульса и преодолевать было нечего. Поэтому синкретизм мышления, соединяющий традиционные образы германских божеств с христианскими, сначала арианскими, а затем католическими догматами, выразились в искусстве раннего средневековья в мощных образах, исполненных силой, присущей только искусству архаической культуры.

Вечны были силы природы, породившие образы древнегреческой пластики, выразившей мифологическое сознание, то же мифологическое сознание породило образы Тора, Одина, Фрей. Перенос архаического мышления на формообразование раннехристианской скульптурной пластики породило цельную нерасчлененную скульптурную массу. Варварские племена принесли ту силу первобытной выразительности скульптурной формы, которой античное искусство обладало на самой ранней своей стадии, и это вливание первобытной силы было настолько плодотворно, что ни готическое искусство, ни северное возрождение от него никогда не отказывалось.

Эти же корневые эстетические вкусы проявились в творчестве скульпторов немецкого экспрессионизма, а затем в культуре немецкого авангарда XX в., в частности в творчестве Э. Барлаха, перелом в пластическом видении которого произошел после путешествия в Донецкую область, где его поразили скифские, «каменные бабы»,

заставившие его вспомнить о первоисточниках германской культуры.

Что касается любви германцев к драгоценным камням и цветному стеклу и пестрым декоративным тканям, что отмечалось еще Тацитом, то эта тяга к декоративному, насыщенному чистыми спектральными цветами символическому языку проявилась сначала в витражах готических соборов, а затем в живописи немецких экспрессионистов. И как бы много не было написано и толковано теологами о Божьей сути света, наполнявшего храм, в основе цветного ковра, сотканного из тысяч кусочков цветного стекла, составлявшего средневековые витражи соборов, лежала исконная любовь германцев к чистому цвету. Поэтому творчество художников группы «Мост» и «Синий всадник» опиралось не столько на восточное искусство или искусство народов Океании, сколько на старое немецкое искусство, которое они впитали с детства, приходя в соборы. Такие же цветные камни и стекла, оправленные в металл, являлись основным композиционным моментом, украшавшим вотивные короны, реликварии и мощехранильницы раннего средневековья.

Время с VI по IX вв. ушло на освоение римского наследия на основных германских землях: на отрицание и одновременно усвоение римских традиций, что и привело к созданию романского стиля. Зато переход к искусству готики был стремительным. Подобно тому, как пластические принципы Возрождения, господствовавшие в искусстве с XV по XX вв., сменились в XX в. искусством авангарда, ставшим основным направлением при всем разнообразии школ и течений, при всей непримиримости манифестов и деклараций об абсолютной новизне и революционности, отрицающей все и вся. В основе всех этих противоборствующих направлений на культурной арене Европы лежал все тот же исконный германский эстетический вкус. Тот же процесс происходит и в живописи, непосредственно входившей в декоративное убранство храма, даже ранняя средневековая итальянская икона, возникшая на земле, перенасыщенной античными памятниками, до зрелого кватроченто сохраняет тот же варварский вкус, и потребовались титанические усилия мастеров высокого Возрождения, чтобы прийти к осязательной ценности телесного мира и освоения реального пространства картины. Даже в творчестве Микеланджело на последнем этапе нарастает не столько барочное тяготение к причудливой игре линий, очерчивающих основные объемы, сколько к архаической нерасчлененности масс.

Если внимательно сравнивать самые ранние инициалы, иллюминирующие средневековые манускрипты с их прихотливой вязью, имеющей в основе звериный стиль и ленточный орнамент, распространенный на всей территории от Британских островов до Ирана, то окажется, что линейная структура барочного искусства – это возврат к ранней средневековой пластике. В барочном искусстве игра линий

инициалов рукописей столь же причудлива.

Самые интересные приключения происходили со шрифтом. Как только усилиями каролингского возрождения был создан ясный и простой легко читаемый «каролингский маюскул», имеющий своим прообразом римский «инициал», так сразу, чуть ли не параллельно с ним, появляется «текстура», своим названием говорящая о характере этого шрифта. «Текстура» – ткань, плетение, ставшее на столетия основным шрифтом германского мира, то есть происходит возврат к меровингской запутанности, примату декоративного начала.

Параллельно с текстурой создается ломбардский версал, предвосхищающий канцлей XV–XVII вв. И только «ротунда» – округлая, созданная на севере Италии в XIX в., сохраняет ясность и удобочитаемость «каролингского маюскула» и знаменитого «Папского куриала», который в течение всего средневековья был нормативным образцом для всей Европы. Ясность и красивые пропорции «ротунды» и куриала связаны с византийской традицией. Эти шрифты в своих конструктивных особенностях наиболее близки римским унциальным шрифтам.

Текстура сменилась «фрактурой» (фрактур – излом), который стал основным шрифтом Германии вплоть до середины XX в. Его декоративная составляющая была столь сильна, что и переход к Гуттенберговской печатной книге и переход к наборным гарнитурам не сумел ее преодолеть, столь сильна была тяга германцев к сложным орнаментальным структурам.

Общие принципы формообразования архитектуры шрифта и конструктивные принципы формообразования храма связаны некоторыми закономерностями, и можно с уверенностью утверждать, что шрифт и архитектура в своем формообразовании подлежат единому пропорциональному ряду. Общая пропорциональная основа связывает начертание буквы и членение планов и фасадов храмов. Иногда шрифт значительно, на столетия, опережает архитектуру, а иногда совпадает с ней в своем развитии, иногда значительно отстает. Повсеместное употребление «фрактуры» в Германии совпадает со зрелым готическим стилем. Это связано с тем, что архитектура и шрифт самые абстрактные, самые символические проявления визуальной культуры, они оперируют чистыми геометрическими фигурами и телами, что заставляет сознание все время обращаться к первообразам и творить новую реальность в символических формах. Визуальный язык тесно переплетается с архетипическими представлениями, и какая-то их часть становится доминирующей в зависимости от культурно-исторической ситуации, в которой находится данный этнос.

Чем более зрелой становилась теологическая мысль, переходя от ранней патристики к развитой схоластике, а затем через абеляровские

no lo dicitur deus dicitur deus dicitur deus
et plene dicitur deus dicitur deus dicitur deus
et plene dicitur deus dicitur deus dicitur deus
et plene dicitur deus dicitur deus dicitur deus

МЕРОВИНГСКИЙ ШРИФТ

iuuissio sagen ih iz iu
ithie agote sint gin

КАРОЛИНСКИЙ УНИЦИАЛ

mozes domine nost tu se
sancta cristi filij tui domi
passionis: nec non ⁊ ab in

РОТУНДА

Clariss. Victoris et Geoi
Alberni Dureri de varie
curarum et flexuris parti

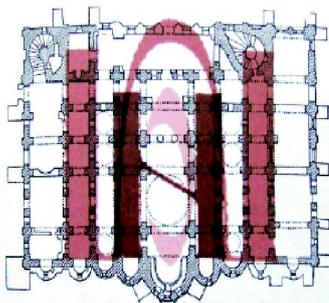
ТЕКСТУРА

A B C D E F G H I J K L M N O P Q R S T U V W X Y Z
a b c d e f g h i j k l m n o p q r s t u v w x y z
A B C D E F G H I J K L M N O P Q R S T U V W X Y Z
a b c d e f g h i j k l m n o p q r s t u v w x y z
JOHANNES DÜRER 1498

ЛОМБАРДСКИЙ ВЕРСАЛ, X-XII в.

Hundert und im neunzeh
 Ne des fundament Durch Johan
 Neckenmaister und Nodist zu
 seinen schülern zu einer vnterwe

РУКОПИСНАЯ ФРАКТУРА, XIII в.



ЕДИНАЯ СХЕМА ПРОПОРЦИЙ
 СОБОРА СОФИИ КИЕВСКОЙ И
 ГРАФИКИ УСТАВА X в.,
 ПРЕДЛОЖЕННАЯ В. МИТЧЕНКО

Im Gesprächbüchlein zweyer schüler
 Wie einer den andern inzierlichen
 schreiben vnterweyßt. Durch Johan
 Neudorffer Bürger und Neckenmaister
 zu Nürnberg seynen schülern gemacht
 Anno. M. D. xliij.

РУКОПИСНАЯ ФРАКТУРА, XV в.

Frauen Mutter, und Vorfahrerin der
 Kaiserinn Königin Marien Hersten
 Majestat mittels des bei Gelegenheit

КАНЦЛЕЙ, XV в.

«да» и «нет» к диалектической форме мышления, тем совершенней становилось формообразование храмов, тем яснее становился язык символических форм. И если зрелая готика Германии является собой манифестацию ясной, эстетизированной конструкции, то эта конструкция декорирована таким изысканно тонким каменным кружевом камнерезного искусства, что заставляет вспомнить творения ювелиров самого раннего периода истории германских племен.

Поэтому восточная, самая ранняя, часть Кельнского собора производит такое сильное впечатление – мощь основных объемов абсид, укрепленных ажурной системой обильно декорированных контрфорсов и аркутанов, создает такой контраст форм, который вызывает сильнейшее эстетическое переживание. Визуальный текст, написанный средневековыми зодчими, соединяет ясную красоту римской конструкции с прихотливой игрой масс и линий, присущих немецкому искусству. Тяга к острой прихотливости линейного узора, присущей формообразованию как общегерманских, так и немецких шрифтов, немедленно сказались на немецкой гравюре от первых оттисков «Мастера игральные карты» до гравюр А. Дюрера, вплоть до его цикла «высшего исполнительского мастерства».

Волны Каролингского и Оттоновского возрождений быстро шли на спад, сменяясь традиционными формами визуального восприятия, так как римским, а затем византийским влияниям был подвержен только верхний слой феодального общества и клира. Инициал из Антифонария Св. Петра из Зальцбурга, относящийся к X в., полностью повторяет стилистику меровингских миниатюр Евангелия из Этернаха, Келоской книги и Сент-Геленского Евангелия. А первые гравюры, носившие лубочный характер, игральные карты и календари, так называемые докаты, отпечатанные с обрезных досок и металлических пластин, до Гуттенберговской поры сохраняют тот же экспрессивный дух, присущий именно народному искусству.

Руководство монаха Теофила, написанное при дворе Оттона II, в связи с усилением византийского влияния при императрице Феофано, показывают, насколько высшие слои общества пытались укрепить византийскую изобразительную традицию. Мастера продолжали держаться ранней традиции, непосредственно связанной с опытом ювелирного искусства с его линейно декоративной трактовкой форм. Печатная графика имеет происхождение от ювелирного искусства и связана с ним едиными технологическими процессами. Поэтому школы эмальерного искусства Лимбурга, Майнца и Кельна демонстрируют в своих эмалевых досках, украшающих реликварии, дарохранительницы и раки, такие же признаки изобразительного языка, которые восходят еще к дороманской изобразительной традиции.

Переход от свитка к кодексу, совершенный во II веке нашей эры,

отражал зрелую конструктивную мысль, рациональность римской цивилизации и невидимыми нитями был связан с достижениями архитектуры, выявившимися в ясной логике римского Пантеона. Поэтому римский рукописный инициал сохранил связь с монументальным шрифтом империи. Ясная, строго пропорционированная рукописная система античности была сохранена знаменитым Папским куриалом, дающим возможность читать бесконечно длинные папирусные или пергаментные свитки папских булл. Куриал выполнил функции образца, к которому стремились канцелярии королевств раннего средневековья. Он сохранил античную шрифтовую культуру. Ясный рукописный шрифт античности продержался на территории Италии до XII века, пока не был сменен рундурой, имевшей много общего как с унициалом, так и римским монументальным шрифтом, что можно обнаружить как в его пропорциях, так и в начертании. При том, что «Верденский эдикт», написанный в первой половине IX в., выполнен готической текстурой.

С другой стороны, страничные инициалы «Келоской книги» и инициалы Антифонария венской библиотеки имеют общие стилистические признаки со скульптурными рельефами самых ранних соборов. Неясность планов и пропорционирования меровингского строительства тотчас же сказалась на запутанности и труднотении шрифта. Меровингский шрифт настолько запутан, что скорее напоминает изысканную орнаментальную плетенку, нежели шрифт, состоящий из букв и слов, и, с первого взгляда, это орнаментальная вязь, которая не содержит никакой словесной информации. Примат декоративного начала абсолютен, он передает варварскую, детскую радость от процесса начертания – я пишу, я ставлю затейливые графические знаки. Искусство здесь полностью превалирует над информационностью, и эта игра знаками нашла полное выражение в авангардном искусстве второй половины XX в. Глядя на страницы меровингских рукописей, сразу представляешь их на стенах домов в виде современных граффити (как изысканные графические тексты).

Этот вид самого массового графического творчества, получивший такое распространение во второй половине XX в., непосредственно связан с меровингской традицией, которая в свою очередь непосредственно связана с руническими знаками и пиктограммами, бытовавшими у германских племен еще задолго до контакта с римским миром. Плодотворность коренных варварских вкусов прорвалась через тысячелетия. Ведь рациональное начало в построении шрифта проходит через всю немецкую культуру, но тем не менее природные склонности к прихотливой игре ритмически организованных линий все время прослеживаются от первой текстуры до Дюреровского шрифта. Традиционные композиционные схемы ленточного и плетеночного

орнамента живут в творчестве крупнейших авангардистов Германии – Гундервассера, Хартунга и др. всемирно известных мастеров. А любовь германских племен к активному декорированию архитектуры насыщенными цветами, отмеченная еще Тацитом, выразилась во включении суперграфики в современную архитектуру, что проявилось в экспериментах Гундервассера с трансформацией архитектурных форм при помощи цвета, полностью меняющих облик зданий и дающих им новое визуальное прочтение. Казалось бы, после опыта «Баухауза», создавшего рациональный шрифт «Футура», который лег в основу самых емких плотно компоноующих группы «Гельветических» шрифтов, рациональность шрифтового творчества окончательно победила, однако не прошло и 50 лет, как склонность к игре графическими знаками выплеснулась на стены домов и улицы городов.

Здесь очевидно полное презрение к его информативности. Ведь существует правило: чем меньше мы способны прочесть текст, тем больше внимания мы обращаем на декоративную красоту знаков шрифта. Поэтому люди, не знающие ни китайского, ни арабского языка, могут бесконечно долго любоваться надписями, выполненными иероглифами или арабской вязью.

В заключение хочется сказать о совершенно необычной инсталляции, созданной на земле Германии во Фрайбурге, когда покрытый зеркалами пол готического собора отразил внутреннюю конструкцию ажурной башни, и зритель имел возможность созерцать одновременно две бездны: одну, уносящуюся в небо и другую, низвергающуюся в Коцит. Это позволяет непосредственно проиллюстрировать исповедь горячего сердца Абеляра в ее соблазнительной способности созерцать две бездны. Так, и учение Абеляра, положившее начало средневековой схоластике, слившись с визионерством раннего средневековья, которое проявилось в трудах Гетруды Биргенской, дало на немецкой земле полное проявление мятежного германского духа, что выразилось в создании столь необычного произведения (см.: [2, с. 115–143]).

Традиции варварского пластического видения оказались настолько плодотворными, что питают европейское и, в частности, немецкое искусство на протяжении полутора тысячелетий, наполняя его живительной энергией, обеспечивающей тягу к бесконечным пластическим экспериментам в области изобразительного искусства.

1. Всеобщая история искусств в 12 тт.– Т. 2: Искусство средних веков.– Кн. 1.– М.: Искусство, 1960.– 508 с.
2. Добиаш-Рождественская О. А. Культура западноевропейского средневековья.– М.: Наука, 1987.– 352 с.
3. Карсавин Л. П. Культура средних веков.– М.: Книжная находка, 2003.– 222 с.

Олена Колесник

ЄДНІСТЬ ТА БАГАТОРІВНЕВІСТЬ
ФОЛЬКЛОРНОЇ ОПОВІДІ
(НА ПРИКЛАДІ КАЗКИ БРАТІВ ГРІММ
«ДВА МАНДРІВНИКИ»)

Як відомо, вивчення фольклору допомагає зрозуміти менталітет народу. Визначення варіативного та спільного для різних етносів та епох є особливо важливим в час бурхливих змін образу життя, які стимулюють пошуки цивілізаційного коріння. Це було вірно на початку XIX ст., коли романтики почали осягнення народного духу, вивчаючи форми буття, які швидко уходили в минуле. І це вірно для нашого часу швидкої глобалізації світу, яка кардинально змінює людське буття. Саме тому праці Якоба та Вільгельма Грималь, зокрема, їхня збірка фольклору "*Kinder- und Hausmarchen*" (1812–1815 pp.) досі не втрачає значення і для масового читача, і для науковця, якій може знайти в ній все нові змісти.

Фольклорні оповіді – казки, легенди, перекази, бувальщини тощо – достатньо легко утворюють проміжні форми, що подекуди значно утруднює класифікацію конкретних текстів. Навіть жанрово «чисті» оповіді часто є багатошаровими за походженням. Проте фольклорні тексти здатні до самоорганізації: різні елементи згруповуються навколо єдиної основи, створюючи сюжетну та ідейну цілісність. Яскравим прикладом такої гармонізації наче несумісних складових є «*Два мандрівники*» («*Die beiden Wanderer*»; № 107 у збірці «*Kinder- und Hausmarchen*»). Сюжетні інваріанти типу: «Правда та Кривда» і «важкі завдання» відносять цю оповідь до жанру чарівної казки, проте поєднання побутового реалізму та фантастики, жаху та комізму, християнської моралі та язичницьких пережитків робить її унікальною.

Ця оповідь чітко поділяється на декілька **локацій**, яким відповідають різні ступені умовності, різні персонажі та події, які не можна поміняти місцями ані в часі, ані в просторі. Їхня зміна виглядає як рух від профанної, повсякденної реальності – через темний ліс, якому відповідає екзистенційна межова ситуація – до столиці, центру світу, де відбуваються фантастичні події міфологічного характеру. Гранично узагальнена **назва** – «Два мандрівники» – готує читача скоріше до філософської притчі, ніж казки. Адже мандрівка є поширеним образом людського життя; рух в часі та просторі нерідко прирівнюються один до одного і до духовного шляху, який, в ідеалі, має привести людину до осягнення сенсу буття. Символічні значення подорожі включають розвиток, випробування, ініціацію, паломництво до сакрального центру [6, с. 297].

Знаючи любов фольклору до бінарних опозицій, можна чекати, що двоє мандрівників – кім би вони не були – окрім іншого, є втіленням вірного

та невірною екзистенційною вибором. В наш час підкресленого інтересу до поліваріантності подій та полілінійності історії, подібна оповідь про альтернативні шляхи виглядає досить актуально¹.

По всьому світу поширені історії про двійників, які виходять з одного пункту, але обирають різні шляхи самореалізації та приходять до різних результатів. В міфах близнюки можуть виступати як смертельні вороги, або як конкуруючі культурні герої, один з яких є творцем усього корисного, другий – шкідливого. В казках, в тому числі, українських, відома тема суперництва двох братів. Літературна обробка теми двійників привертає увагу до суб'єктивної, внутрішньої двоїстості людини.

Перше речення: «Гора та долина не сходяться між собою, як це буває з дітьми людськими – добрими та поганими» – розвиває закладену в назві думку, настроює читача на філософський підтекст неминучого конфлікту героїв. Експозиція, якій відповідає **перша локація** (не названа країна, схожа на германські землі періоду Середніх віків або початку Нового часу), позбавлена фантастичних елементів і носить суто побутовий, новелістичний характер. Двоє мандрівних ремісників, кравець та чоботар – ці професії, особливо перша, нерідко зустрічаються в європейських казках – вирішують подорожувати разом. Характери героїв не казкові: вони індивідуалізовані, переконливі та динамічні. Саме їхньою психологічною несумісністю зумовлюється поступове назрівання конфлікту: успіх, яким користується гарний, веселий і безтурботний кравець, викликає у похмурого чоботаря заздрість, яка не пом'якшується навіть рівною долею від заробітків приятеля.

Зав'язкою сюжету, з якої починається **другий етап** оповіді, є рішення попутників йти до столиці. Фантастики тут теж нема, але драматичність подій підіймається над побутовим рівнем. Локацією є густий темний ліс, що з символічної точки зору є втіленням природи як протилежності культури, не-людського та до-людського буття, образ хаосу, а з психоаналітичної точки зору – позасвідомого. Водночас це місце самовдосконалення, ініціації. В нашій історії він є смертельно небезпечним, але безумовно сакральним: «В лісі було тихо, як у церкві. Не було ні вітру, не журчав струмок, не співали птахи, а через густі віти не пробивалося жодного променя сонця». Ця похмура урочистість хащі надає особливого значення подіям, які в ній відбуваються.

Через ліс до столиці ведуть два шляхи, один з яких можна пройти за два дні, другий – за сім. Отже, до символіки подорожі додається символіка роздоріжжя, а саме: виклик та вибір, що визначає подальшу долю. У «двох мандрівників» нема ніякого дороговказу. Але і його наявність не завжди вирішує справу, оскільки навіть відома формула «Направо підеш...» не так проста, як здається, адже далеко не завжди зрозуміло, де право, де ліво в даній системі координат. Значимість ситуації підкреслюється в тим,

що кравець та чоботар розмірковують про вибір шляху, сидячи під дубом, священним деревом, яке часто виступає як Світова вісь. В нашій історії аспектами Світового дерева, окрім дуба, є також шибениця та дерево з бджолами, роль центру світу має також столиця.

Героям казки невідомо, як розрізнити довгий та короткий шляхи, отже, їхній вибір полягає в тому, чого чекати від життя – кращого, чи гіршого. Кравець не бажає обтяжувати себе, сподіваючись на те, що Богові до впадоби безтурботна та радісна людина, і Він про неї подбає. Чоботар же готується до гіршого, запасуючись хлібом (базовою, сутнісною їжею як засобом підтримання фізичного та духовного життя) на сім днів. З часом виявляється, що мандрівники йдуть довгою дорогою. Запасливий чоботар злорадствує та пропонує кравцеві хліб на умові, що той дозволить виколоти собі око. Доведений до краю, кравець погоджується. Навіть тепер він не втрачає життєрадісності, втішаючи себе тим, що й одним оком зможе побачити достатньо. Проте настає час, коли він змушений віддати і друге око. Їжа як така з міфопоетичної точки зору сприймалася як жертвопринесення, оскільки вона потребувала кінця життя однієї істоти (рослини чи тварини) заради ствердження життя іншої. Зрозуміло, що це не могло даватися абсолютно безкоштовно. Здебільшого, людина повинна була платити за їжу своєю працею. Проте бували й інші варіанти. В нашому випадку ми бачимо приклад жертви частини заради виживання цілого².

Усвідомивши власну легковажність, кравець звертається до Бога за прощенням. Чоботарю він каже: «роби, що повинний, я винесу те, що повинний» («tue, was du mußt, ich will leiden, was ich muß»). Тут є цікавий момент: чому чоботар «повинний» – наче він виконує необхідну роль в ритуалі? Але, якою б не була об'єктивна необхідність насильства в історії, людина, яка вільно обирає роль ката, словами оповідача «вигнала Бога зі свого серця». Водночас, кравець домовляється, що чоботар повинен вивести його з лісу, в чому бачимо глибоку вкоріненість уявлення про права й обов'язки сторін, які укладають угоду, навіть якщо вона носить екстремальний характер. Духовне прозріння кравця є прикладом відомого парадоксу, названого Я. Голосовкером «зрячістю сліпоти». З символічною точки зору сліпота може означати невігластво та самообман. Але водночас з нею може пов'язуватися духовне бачення, здатність до проникнення у сутність речей. Одноокі божественні персонажі, відомі в різних європейських традиціях, поєднують фізичний та містичний зір. У германоскандинавській традиції таким однооким провидцем є Водан / Одін, чий сліди ми ще не раз зустрінемо в казці Гріммів. З іншого боку, око символізує життя, тому втрата очей є синонімом смерті, за якою має слідувати воскресіння. Сліпота (темнота) кравця корелює з об'єктивною темрявою лісної хащі, а згодом – ночі, яка настає коли мандрівники виходять з лісу. В цій амбівалентній темряві, яка є образом і смерті, і

відродження, чоботар залишає кравця на узліссі під шибеницею.

Тут в оповіді вперше з'являються фантастичні елементи міфологічно-містеріального походження. На шибениці висять двоє мерців, на чийх головах сидять гави (які можуть розумітися як їхні душі). Це безсумнівно пам'ять про культ Одіна – бога-шамана, який дев'ять днів провисів на світовому дереві Іггдрасілі, якому приносили людські жертви через повішення, чиєю культовою птицею був крук (якого може замінювати гави).

Ворон в різних міфологічних традиціях виступає як деміург, першопредок, трікстер, шаман і пророк; він – нічне сонце, двійник-протилежність лебедя та супутник Одіна, Луга та Аполлона. «Як чорний трупний птах, ворон є хтонічним, демонічним, пов'язаним з кривавою битвою, смертю, царством мертвих і землею, а, як будь-який птах, він асоціюється з небом. Його зв'язок з цими трьома стихіями – небо, земля, загробне царство – визначає те, що він є посередником між ними» [5, с. 246]. Не дивно, що в слов'янських казках саме ворон вносить герою живу та мертву воду. В нашому випадку теж фігурує жива вода. Розмовляючи між собою, повішені кажуть, що роса, яка падає на них з шибениці, може повернути очі тому, хто нею вмийється (в українській традиції теж відомі казки, де герой повертає собі очі за допомогою живлющої води [1, с. 315])³. В нашому випадку ми бачимо весь комплекс мотивів найдавнішого шаманного міфу, одним з варіантів якого є історія Одіна: повішений/-ні на Світовому дереві; присутність ворона як птаха-медіатора; виколоті очі тим чи іншим чином пов'язані з водою; отримання нового знання як результат проходження через смерть. Роса, яка виступає як чудесні лікі, асоціюється з чистотою, духовним просвітлінням, світанком, що в свою чергу веде до ідей надії, юності, безсмертя. Казка сполучає усі ці моменти: на світанку кравець вмивається росою, що повертає йому очі, і бачить схід сонця, в світлі якого починають сяяти золоті шари та хрести на шпильях столиці з її «чудовими воротами та сотнею веж». Ця сцена подає яскравий контраст пройдені темряви та світла, смерті та нового життя, яке слідує за нею (у відповідності до виділених О. Кирилоком мортальної та імортальної універсалій [4, с. 5]).

Подякувавши Богові за милість та помолившись за душі повішених, незмінно життєрадісний кравець, наспівуючи, направляється до міста. До речі, він входить у нього саме коли б'є полудень, що підкреслює символіку столиці як Axis Mundi, центру системи координат.

Столиця є **третьою локацією**, якій відповідають казково-міфологічні чудеса⁴. На шляху до міста кравець не зустрічає жодної людини. Зате, вперше в цій історії, з'являються звірі, що розмовляють. Цікаво, що при такій зміні матеріалу стильова єдність, яка забезпечує цілісність оповіді, зберігається. Всі дива презентуються як щось саме собою зрозуміле, а кравець розмовляє з тваринами так само невимушено, як з людьми, що

робить всю фантастику несподівано переконливою. Чи розмовляють тварини людською мовою? Чи це кравець отримав здатність розуміти мову звірів, так само як раніше він почув розмову мертвих, оскільки й сам пройшов через смерть?

Вдячні **звірі-помічники**, які віддячують людині за доброту, є одним з найтипівіших мотивів чарівної казки. В нашій оповіді все виглядає цілком традиційно: кравець пощадив тварин – не проїхався на конику, не з’їв лелеку, каченя та бджолиний мед – і вони згодом прийшлися до пригоди. Цікавим моментом є різноманітна аргументація, яку тварини використовують для захисту своїх інтересів: лоша вказує на об’єктивний факт своєї слабкості, лелека апелює до свого статусу священного птаха, бджоли погрожують; до того ж всі вони обіцяють допомогу в майбутньому. Лише качка звертається виключно до поваги до материнських почуттів.

М. Грушевський вважає, що в примітивних оповідях про тварин їхня допомога є немотивованим щастям людини чи наслідком її магічної сили, а в героїчній казці протагоніст заслуговує її мудрістю чи великодушністю [2, с. 343]. Тобто, первісно тварини-помічники були тотемами чи нагуалями, яких не можна кривдити, бо вони допомагають своєму «родичеві», але з часом причинно-наслідковий зв’язок було інвертовано. Тотемічне коріння мотиву вдячних тварин дійсно не виключено. Але в даному випадку набір тварин наводить на інші думки. Кінь, лелека, качка та бджоли не є типовими тотемічними тваринами, зате всі вони мають дуже велике символічне значення. Згодом кожен з них не просто стає інструментом для виконання якогось окремого завдання, виконує цілком конкретну роботу космогонічного характеру. Розглянемо їх в тому порядку, в якому вони з’являються в історії.

Кінь є головною культовою твариною індоєвропейської міфології, супутником або втіленням божества. З ним були пов’язані важливі ритуали, найвідомішим з яких є індійська Ашвамедха, жертвопринесення білого коня, яке мало космогонічне значення, оскільки тіло тварини уподібнювалося Всесвіту. Коні пов’язувалися зі всесвітньо поширеним культом близнюків (до якого нас відсилає тема двох мандрівників). З конями асоціюється світове дерево, таке як індійська Ашваттха та вже згаданий скандинавський Ігдрасіль; на українських та російських рушниках два коні або вершники нерідко зображуються обабіч світового дерева або його ізоморфа. Знаходження богатирського скакуна є одним з перших випробувань сили та щастя героя, при цьому коня можна зловити, заслужити у потойбічного господаря, отримати в дарунок від померлого батька, виростити. В «Двох мандрівниках» ми бачимо подібний мотив: слабке лоша згодом стає чудовим конем, наділеним особливою мудрістю. З усіх тварин-помічників тільки він знає, яка робота на нього чекає, і зустрічає кравця словами: «Час прийшов».

Ця робота – змусити джерело бити з землі. Зв'язок коня з водою не є логічним, і залишається остаточно не розшифрованим. За К. Г. Юнгом, наприклад, і кінь і вода є образами позасвідомого, що їх і зближує, проте навряд чи це пояснення відповідає на усі питання. Але факт залишається: багато чудесних коней у фольклорах різних народів тим чи іншим чином пов'язані з водою⁵. В «Двох мандрівниках» розповідається, що кінь, тричі проскакавши по двору палацу, кинувся на землю, після чого з цього місця почав бити фонтан води. Найближчою паралеллю є Пегас, який ударом копита вибив Гіпокрену, джерело⁶, вода якого дарує натхнення (комплекс кінь – вода – мудрість знов нагадує про Одіна)⁷.

Другою істотою, яка зустрічається кравцеві на шляху до столиці, є **лелека**, птах, який вважається священним по всій Європі. В фольклорі різних народів лелека приносить новонароджених, хоча, здебільшого, це пережиткове уявлення не розшифровується. Знаючи специфіку міфопоетичного мислення, можна реконструювати повір'я про те, що, прилітаючи з вирію, який є притулком мертвих та ненароджених, він приносить з собою душі дітей, які хочуть народитися⁸. Як великий перелітний птах, що охоче гніздиться біля людей, він просто не має конкурентів у цій ролі. До того ж, зовнішність та поведки лелеки роблять його ідеальним для втілення ідеї трьох рівнів Космосу, яким відповідають його три кольори (білий – небо, червоний – земля, чорний – підземний світ), та зв'язок з трьома стихіями, оскільки він літає, ходить по землі, а також по болоту, яке часто розумілося як ворота до нижнього світу.

«Два мандрівники» є рідкісним текстом, який пояснює, *звідки* лелека бере немовлят – з колодязя. Тобто, з нижнього світу, який теж є світом душ, аналогом вирію. Це один з парадоксів Потойбічного світу: до нього можна дістатися або за допомогою довгої подорожі, або ж через своєрідні портали – болота, озера, кургани тощо. Додамо, що народження теж має безпосередні космогонічні імплікації, а в контексті нашої казки «римується» з символічним другим народженням головного героя.

Образ лелеки в казці поданий з теплим гумором: він ходить туди-сюди як філософ (як тут не згадати виключне місце філософії в німецькій культурі), розмірковуючи про жаб, перед тим, як їх проковтнути. Графічно описана і його поява у палаці, де він урочисто ступає по гладенькій мармуровій підлозі. І вже суто казкова деталь – крім маленького принца, він приніс ще й цукерки в подарунок сім'ї малюка.

Наступна «вдячна тварина» – це **качка**. Як і лелека, вона може розглядатися як птах трьох світів, основою для чого є не зовнішність, а здатності літати, ходити та плавати. Щоправда, в байці Г. Сковороди подібна універсальність, якою вихваляється гусак, критикується як дилетантство в усіх сферах. Але багато народів не погодилися б з такою оцінкою. Саме з водоплавним птахом пов'язаний один з найпоширеніших

космогонічних міфів, типовий для Сибіру та Північної Америки, але відомий і в Східній Європі: створення світу шляхом пірнання. Одна чи декілька істот, найчастіше птахів, за власною ініціативою, чи за дорученням Бога, приносять зі дна світового океану ґрунт, який утворює суходіл⁹.

В нашій казці функція качки – дістати з води загублену корону. Корона є символом влади та величі, метонімічно – короля та всесвіту, що цілком узгоджується з космогонічними імплікаціями мотиву пірнання. Це підкреслюється і символікою чисел. Доросла качка піднирнула під корону, несучи її на крилах, а дванадцять каченят підтримували її з боків. Число 13 – як $12 + 1$, може означати і дещо зайве (чортова дюжина) – і навпаки, найвищу цінність, яка поєднує інші елементи, подібно до осі (осі землі, осі, яка тримає стрілки годинника), яка знаходиться поза плином часу та рухом у просторі, і навколо якої обертаються всі речі¹⁰.

Перед самим містом кравець зустрічається з **бджолами**. Ці комахи асоціювалася з космогонією, поетичним словом та мудрістю (в скандинавській традиції відомий здобутий Одіном Мед Поезії; щоправда, там йдеться про напій абсолютно унікального походження). В українських колядках бджоли пов'язані зі світовим деревом:

Серед подвір'я зелений явір,
Під тим явором чорнії бобри,
На осередку ярії пчоли,
А на вершечку сиві соколи... [2, с. 234].

Тут є рідкісне для слов'янського матеріалу чітке виділення трьох рівнів буття, яким відповідають три типи тварин: бджоли, в даному випадку, належать середньому, людському, світові.

В казці братів Грім завданням бджіл є створення копії королівського палацу з воску. Космогонічні мотиви тут очевидні, оскільки будь-яка споруда, перш за все, храм і палац будувалася так щоб вона могли виступати символічними еквівалентами всесвіту. Тут космогонічний мотив виступає у зниженому вигляді, оскільки йдеться про створення копії існуючого об'єкту. Однак, це завдання можна зрозуміти і як створення / виявлення ідеальної сутності, ейдосу палацу. Саме виконання **тяжких завдань** є всесвітньо поширеним казковим мотивом, здебільшого пов'язаним з героїчним сватанням. Характерною для казки є повторюваність: те що в міфах вирішується за один раз, в казках повторюється три-чотири, або підтверджуючи здатність героя виконувати всі завдання або, при невдалому початку, даючи йому шанс реваншу, або ж демонструючи здатність справжнього героя виконати завдання, які не вдаються конкурентам. Самі завдання можуть бути різними: виконання сільськогосподарських робіт надзвичайного рівню складності, випробування мудрості та магічних сил тощо. В нашому випадку всі завдання мають космогонічні імплікації. В першому випадку йдеться про компенсацію втрати, в інших трьох – про

отримання нових цінностей. Це відповідає структурі історії героя в цілому, де спочатку йшлося про повернення до status quo (відновлення зору), потім – про прогрес. Необхідність виконання завдань зумовлена підступами заздрісника, що є типовим для казок і водночас реалістичним. В даному випадку ворогом є чоботгар, який, боячись помсти, хоче позбутися кравця. Досить близький мотив є в українській казці «Цар Дикого Лісу»; іншою українською паралеллю є сюжет про заздрого брата, який хоче повернути злидні тому, хто них позбавився, а вони залишаються з ним. Ту саму мораль ми бачимо і в німецькому варіанті, де сказано, що той, хто риє яму, впаде в неї сам. Логіка оповіді передбачає, що завдання починаються з простіших (менш важливих) і стають все складнішими (важливішими), хоча в нашому випадку це не завжди помітно. Зате чітко помітне зростання і відповідальності і нагороди. В усіх випадках крім останнього, король вимагає виконання завдання, погрожуючи карою, але не обіцяючи нагороди, яка кожного разу стає сюрпризом.

Перше завдання: дістати з води загублену колись корону. За невиконання кравцеві загрожує вигнання з міста. За успіх він отримує золотий ланцюг. **Друге**: зробити модель палацу. Загроза: довічне ув'язнення в підземеллі. Нагорода: кам'яний дім у місті. В цьому епізоді помітний мотив будівлі: палац – в'язниця – дім. **Третє**: змусити фонтан бити з землі у дворі палацу. Загроза: страта. Нагорода: привселюдні обійми короля, що є однією з форм аколади – присвячення в рицарі. Тут відбувається перехід від матеріальної винагороди до моральної, до надання честі. **Четверте**: здобути королю сина. Загрози покарання в даному випадку нема, зате є обіцянка нагороди – шлюб з принцесою. Сутність уявлень, які стоять за цим типовим казковим мотивом, добре досліджена Дж.Дж. Фрезером. У багатьох землеробських народів богиня землі вважалася містичною дружиною правителя. Її втіленням була королева. Цей священний брак мав забезпечити нормальну циркуляцію космічних енергій, і благоденство народу. Зміна династії або захоплення чужих територій могли супроводжуватися шлюбом нового короля з удовою чи донькою попереднього. В слов'янських казках добре відома формул «півцарства», які стають посагом царівни. В німецькій казці про це не йдеться, тим більше, що у короля чудесним образом з'явився син-спадкоємець. Проте в будь-якому разі, кравець отримує найвищу передбачену в казках нагороду. Як підводить підсумки він сам: «Моя мати, врешті-решт була права, вона завжди казала: той, хто довіряє Богу, та має щастя, не залишиться ні з чим».

Кінець другого життєвого шляху є прямо протилежним. На відміну від багатьох інших казок, чоботгаря ніхто спеціально не карає, йому лише наказано покинути місто (читай, справжнє, гідне життя). В озлобленні він йде до узлісся та засинає під тією самою шибеницею, де ворони

викльовують йому очі, після чого він в безумстві забігає в ліс і помирає там від голоду. Отже, історія чоботаря є інвертованим віддзеркаленням історії кравця – зворотній напрямок руху дає протилежний результат: з чого один почав, тим другий кінчив. Дзеркальність двох шляхів підкреслюється мотивом сну під шибеницею. Як відомо, зокрема, з кельтської традиції, перебування на певних місцях може або дати людині мудрість та натхнення, або зробити її божевільною. У кельтів ці уявлення пов'язувалися, перш за все, з Мерліном, який, як то показано Н. Толстим, був своєрідним шаманом. В нашому випадку, шибениця та ворони пов'язані з Одіном, якій з усіх європейських божеств має, мабуть, найсильніші шаманські аспекти. Не дивно, що з двох людей, які провели певний час на присвяченому ньому місці, один став розуміти мову нелюдей, а інший втратив розум. Провіденційна справедливість – око за око – виявилася здійсненою без людського втручання.

Можна зробити **висновки**, що оповідь «Два мандрівники» поєднує такі жанри та елементи: – християнська притча; на християнській моралі будується весь сюжет, вона добре помітна у реакціях кравця на випробування, вона ж обумовлює відсутність помсти ворогу; – побутова новела, елементи якої добре помітні на початку оповіді, але присутні і в другій частині (опис життя мандрівних ремісників, психологічний конфлікт, реалістичні риси в фантастичних епізодах тощо); – прислів'я та приказки, які не раз використовуються оповідачем та героями, залучаючи до конкретної історії життєвий досвід нації; – міф; деякі з мотивів є трансісторичними (сліпота і прозріння), а деякі відсилають до конкретних і зараз не завжди зрозумілих уявлень (кінь та джерело, качка і пірнання); – пережиток специфічно германського язичництва (шибениця та ворони); – казка, прикмети якої проявляються у стереотипах (шлюб з принцесою) та побудові фабули, зокрема, у «важких завданнях», деякі з яких є цілком неймовірними (діти, яких приносить лелека). Однак, при такій багатшаровості твору, він сприймається як цілісний завдяки логічності фабули, життєвості характерів, єдності стилю та виразності моральної ідеї.

Специфіка фольклорного тексту як системи, здатної до самоорганізації, яка впорядковує різномірні елементи, заслуговує на подальше вивчення, яке може привести до значних відкриттів у сфері колективної та індивідуальної творчості.

Примітки

¹ В реальному житті перед людиною постає розмаїття конкретних виборів, яке не може охопити жоден художній або філософський твір. Проте зі світоглядної точки зору важливий тільки один критерій: чи наближує цей конкретний вибір людину до добра чи зла. Оперуючи на такому рівні узагальнення, фольклорна оповідь з її лаконічністю та наочністю висновків, має певні переваги перед реалістичною прозою.

² За Х. Е. Керлотом, жертва – під якою він розуміє всі форми страждання, якщо вони усвідомлені та прийняті – має космогонічне значення та означає придбання духовної енергії, перехід на більш високий рівень. Саме тому вона настільки часто фігурує у казках, легендах та життях святих. Тілесне покарання знімає з людини вину, а в деяких випадках і надає їй певний «кредит» на майбутнє.

³ Слід згадати, що Одін заради надбання знань та натхнення був повішений на Іггдрасілі, та віддав око, яке було занурене у джерело біля коренів цього ж дерева. Міфологи не певні, чи то мудрість Одіна походить від того, що його око потрапило до джерела мудрості, чи навпаки, джерело стало мудрим завдяки оку бога. Все ж таки, перша версія є ймовірнішою. Вона підкріплюється кельтською міфологією, де згадується світове дерево – горіх чи горобина – чії плоди падають в джерело та надають мудрість лососям, які їх з'їдають, а також людям, яким вдається скуштувати таку рибину.

⁴ Саме по собі місто є символом цивілізації, державності, впорядкованості. Але щоб потрапити до нього, слід покинути світ людей та пройти крізь світ тварин. Це може виглядати парадоксально, проте потойбічний світ в європейському фольклорі нерідко виглядає як прекрасна та/ або жахлива безлюдна чи майже безлюдна місцевість (луги, ліси, сади тощо), посеред якої знаходиться чудове місто чи палац правителя. Обидві ці іпостасі потойбічного світу єднає відмінність від профанної реальності.

⁵ В молдавських та слов'янських казках зустрічаються морські коні, які зовнішньо не відрізняються від звичайних. В кельтській нижчій міфології відомі келпі та інші небезпечні для людини водяні коні. В індійській традиції в глибинах океану у вигляді «кобилячої пашці» криється космічний Вогонь; серед сакральних об'єктів, які з'являються з космічного океану є сонячний кінь Уччайхшравас; чарівний Дадхікра «той, що розбризкує кисле молоко» (можливо – роса) перемагає тисячі, приносить сонце, обдаровує співаків солодкою мовою.

⁶ Джерело взагалі пов'язано з позитивним аспектом космічних вод, які дають життєву силу, очищення, здоров'я / омолодження / безсмертя, натхнення. Як вже було сказано, джерело є одним з образів космічного Центру; в нашому варіанті воно комбінується не з деревом, а з палацом, ще одним образом космічної осі.

⁷ Все ж таки, *чому* кінь може здобувати воду? Чи це результат перекомбінування елементів космогонічного міфу? Чи відлуння уявлень про пласку землю, яку можна пробити наскрізь сильним ударом, так що знизу почне проступати вода, на якій плаває земний диск? Чи це побутове спостереження над водою, яка поступово заповнює сліди копит на землі (пор. з казкою «Сестриця Аленушка и братец Иванушка», де йдеться про возу з козячого копитця)? Чи це спостереження за поведінкою коней, які

в екстремальних умовах здатні викопувати копитами ямки, які наповнюються питною водою (етологи порівнюють цю цілеспрямовану діяльність з виготовленням знарядь)? Або це прояв віри у магічну силу коня, що доторком копита здобуває необхідний об'єкт (пор. значення підкови як оберегу, або уподібнення удару конячої ноги та блискавки)? Все це заслуговує на подальше вивчення.

⁸ Тему зачаття як бажання душі втілитися добре дослідив Б. Маліновський.

⁹ Міфологічні оповіді цього типу зберігалися в українців, росіян та болгар аж до ХХ ст. Деякі з них є дуалістичними, де творцями виступають Саваоф у вигляді білого гоголя та Сатана – у вигляді чорного, що, на думку М. Грушевського, є не впливом богумільства, а відлунням язичницьких слов'янських уявлень. В «Історії української літератури» Грушевський надає три версії міфу, де світ твориться птахами, що дістають землю з-під води. В одній з них читаємо:

А як то було з початку світа,
Не було тогди неба ні землі,
А лишень було синєє море,
А на тім морі ой два дубочки,
На тих дубочках два голубоньки,
Два голубоньки з неба зіслані,
З неба зіслані на відпитані.
Стали радити, як світ сотворити:
Спустимося в море до самого дна,
Виберім собі синій камінець
Синій каменець, синєє небо;
Виберем собі жовтий каменець,
Жовтий каменець – жовтая земля [2, с. 299].

Як бачимо, героєм може бути і не-водоплавний птах. Проте найчастіше у міфах цього типу фігурує саме качка.

¹⁰ Походження негативного значення числа 13 є окремою темою. Свідченням того, що наші предки не боялися цього числа, є хоча б тринадцять бань Софії Київської.

1. Геройко-фантастичні казки / упор. І. П. Березовський.– К: Дніпро, 1984.– 367 с.
2. Грушевський М. Історія української літератури: в 6 т. 9 кн.– Т. 1 / Упоряд. В. В.Яременко.– К.: Либідь, 1993.– 392 с.
3. Керлот Х. Э. Словарь символов.– М.: REFL-book, 1994.– 608 с.
4. Кирилюк О. Универсалії культури і семіотика дискурсу. Казка та обряд.– Одеса: ЦГО НАНУ / Автограф, 2003.– 370 с.
5. Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2-х т. / Гл. ред. С. А. Токарев.– М.: Рос. энциклопедия, 1994.– Т. 1.– 671 с.
6. Тресиддер Дж. Словарь символов.– М.: ФАИР-ПРЕСС, 1999.– 448 с.

Олександр Кирилюк

**Р. М. ВОЛКОВ ТА В. Я. ПРОПП: ПИТАННЯ
ПРІОРИТЕТУ ТА ВПЛИВУ НІМЕЦЬКОЇ
ФОЛЬКЛОРИСТИЧНО-НАРАТОЛОГІЧНОЇ ТРАДИЦІЇ
НА ДОСЛІДЖЕННЯ НИМИ СТРУКТУРИ КАЗКИ**

Метою даної роботи є виявлення фактів впливу на В. Я. Проппа результатів піонерського дослідження структури казки Р. М. Волковим, і на них обох – німецької фольклористично-нараторологічної традиції, а задачею – з'ясування того, чи можна вважати наявні у цих авторів прямі запозичення явищем плагіату.

Українці мають чи не найбагатший в світі фольклорний спадок. Відомий радянський дослідник Микола Андреев писав, що його український матеріал, далеко ще не повний, є майже в три рази більшим за основний каталог С. Томпсона (див.: [25; 26])¹. Перші спеціалізовані друки українських казок, що прийшли на зміну їхнім епізодичним вставкам у твори 15–17 ст.ст. іншого жанру, скажімо, в писаннях Івана Вишенського чи проповіді Лазаря Барановича, з'явилися на початку 19-го століття².

Слід зазначити, що в українському казкознавстві відбилися загальносвітові тенденції в методологічному й теоретичному осягненні казок. В. Буслаєв дав перший аналіз наших казок з міфологічної точки зору, до цієї ж школи належав О. Котляревський. Найзначнішими представниками школи міграції (запозичень казкових сюжетів) були М. Драгоманов, М. Сумцов та Іван Франко. До безцінного спадку слід віднести створення систематичного реєстру, запис та публікацію українських народних казок на початку 20-го ст. Етнографічною комісією Наукового Товариства ім. Т. Шевченка [13]. Серед ранніх прикладів систематизованого викладу та аналізу накопиченого матеріалу можна назвати «Історію української літератури» Михайла Грушевського, перший том якої вийшов 1923-го року (див.: [5]).

Традиційність та консервативність української народної ментальності, яка в своїх фольклорних формах зберегла часто майже незмінною архаїку найдавніших часів, змушували звертатись до них як до невичерпного джерела історії народного світогляду вчених сусідніх народів, зокрема, російських та польських, велика питома вага українських матеріалів в працях яких є вкрай показовою. Годі й згадувати праці тих російськомовних вчених імперії, куди входила Україна, які за походженням та за душею були українцями, як, скажімо, О. Веселовський та О. Потебня³.

Проте багато казкового та суміжного з ним матеріалу, зібраного вченими-ентузіастами, як тими, що входили до Товариства, так і переліченими вище, до певного часу залишалися концептуально неопрацьованим. Першою спробою такого опрацювання була робота Р. М. Волкова [3].

Роман Волков принаймні з квітня 1924 року по грудень 1925 року був

головою етнографічно-діалектологічної секції Одеської комісії краєзнавства при Всеукраїнській академії наук, про що свідчить звіт за вказаний період про проведення 26-ти засідань. Як керівник цієї секції він працював над організацією музею Степової України. Крім того, він вів семінари з матеріальної етнографії та фольклору, українознавства, зі стилістики казок, билин та дум, а також з ткацтва та писанкарства на Чернігівщині [8, с. 2–4]. Про вітчизняні витoki його праці, яка, судячи з усього, спочатку була написана українською мовою, свідчать вкраплені в її текст українські слова «рушники» замість «полотенця», «панич» замість «барчук», «хустки» та «ширінки» (за О. Потебнею, від «широкого полотна») [14, с. 670] замість «платки», «Кобиляча голова» (замість «Кобилья» або «Конская» голова), сполучники «та» замість російського «и» тощо. Припущення про українське тло розвідок Р. М. Волкова побіжно підтверджується також наявністю в його праці суто українського терміну «царенко», утвореного за звичним назвиськом сина за батьком (Хмель – Хмельниченко). Подібні українські терміни з роботи Волкова на кшталт «царенко», «хустки», «ширінки» або ж «Кобиляча голова» пізніше вживали В. Я. Пропп та інші російські дослідники, цілком ігноруючи російські лексичні аналоги. Українські витoki праці Романа Волкова, вочевидь, визначені тим, що базовим матеріалом для його розвідок слугували саме вищезгадані збірки українських казок (І. Манжури, І. Рудченка та інших). Важливо сказати, що труд такого рівня, як книга Волкова, не міг з'явитись на порожньому місці, він виник у розвиток вже достатньо розвинутої світової системи вивчення та систематизації казкової спадщини, в тому числі – й німецьких дослідників.

Особливим моментом оцінки роботи Р. М. Волкова є визначення його впливу на В. Я. Проппа, який, за всіма ознаками, був якщо не вирішальний, то досить значний. Даний висновок підтверджує та обставина, що в своїх працях Пропп виділяє такі структурні казкові одиниці, походження яких стає зрозумілим лише після ознайомлення з роботою Волкова. Значну кількість казкових епізодів, термінів та навіть посилань на конкретних авторів у працях Проппа, присвячених казці, без перебільшення можна вважати використаними в подовження розвитку ідей, закладених в роботі Волкова. Це саме ті інваріантні елементи казки, або синтагматичні одиниці, які в інтерпретації Проппа через їх трансформацію в семантичні одиниці отримали загальновідомий вигляд функцій актантів, визначених за колами їх дії, котрі потім стали парадигмальними. Після ознайомлення з не настільки відомою, як труди Проппа, працею Волкова, легко переконається, що саме Волков вперше виділив ті елементи казкової структури, ввівши у науковий відповідні терміни, яких пізніше Пропп прямо використав для власного опису та пояснення будови казки [16]. Очевидність цих запозичень стає ясною з

наведених нижче прикладів.

Явним збігом є, зокрема, пропівська «Відлучка», яка в Волкова розглядається як вставна зав'язка «Чоловік у відлучці» (С-6-1), через що беззахисні відтепер герої потерпають від мачухи або заздрісних сестер. Після відлучки діти попадають у біду, і цей момент теж зафіксував Волков, але тільки стосовно дітей, що не слухалися матері (f-1). Хоча у Волкова немає, як у Проппа, «заборони, що пов'язана з відлучкою», наслідки порушення іншої заборони – заглядати в таємну кімнату, так само викликають біду. До речі, у Проппа даний елемент казкової морфології теж існує, у вигляді заборони відвідувати таємний прикомірок. Те, що у Волкова було виділено як дуже розповсюджений мотив порушення заповіту, у Проппа постає як порушення заборони або припису.

З казковим елементом, виділеним Волковим, де йдеться про те, як мудрий чолов'яга попадає в скруту після порушення ним заборони царя нікому не відкривати смислу його мудрих слів (f-13) перегукуються пропівські виклади щодо заборони герою ділитися з іншими людьми потойбічним за походженням знанням. Серед заборон, що їх називає далі Волков, є заборона торкатися жар-птиці. Цього казкового птаха Пропп теж піддає аналізу, вважаючи його приналежним до світу мертвих, звідки і виникає заборона дотику до нього. Саме під кутом зору золотавості як ознаки потойбічності згадує Пропп інших тварин та предмети, які в його попередника присутні майже без виключення як пташка золотий чубчик (v-1-2), качка золоте пір'ячко (v-1-3), олень золоті роги (v-1-5) або свинка золота щетинка (v-1-6), а також золоті та срібні яблука (v-2-1), сад із золотим листям, що виростає на могилі (v-2-2), золоте яечко (v-2-3), золоті прядка та веретенце, цебро та дзбан (v-2-4) тощо. Особливу увагу в аналізі функції помічника героя Пропп приділив дивному чарівному коню, або коню із золотою гривною. До нього значну роль цього персонажу відзначав Волков, виділивши його в окремий клас (w-1-1), (w-1-2) та (v-1-4). Сказане стосується також і образу орла.

Р. М. Волков до чарівник помічників (чудесних товаришів) героя відносить українських Вернигору, Вернидуба та Прудюса, їхніх російських аналогів Гориню, Дубиню та Усиню (x-1), та ще – Об'їдала, Обпивала, Мороза-тріскуна (x-2), Чуйного, Швидкого та Зіркового (x-3), а також братів-умільців (x-4). У В. Я. Проппа зустрічаємо таких помічників, як Мороз-студенець, брати, Гориня, Дубиня, Усиня, стрілець, скороход, зіркий, чуйний, плавець та керманіч. Попутно додаю, що не зовсім ясна роль Прудюса (Прудюса, Крутивуса, Вусаня, Вусача) як героя з надзвичайними здібностями стає зрозумілою з української казки «Кирик, Кобилячий син, Вернидуб, Вернигора та Прутивус» (радше – Прудюс – О. К.), де останній персонаж «перекинув через море вуса, а по ньому люде переходять» [11, с. 43].

Якщо Волков відносить мотиви вирішення неможливих задач до готових типових мотивів, то Пропп розгортає цей напрямок дослідження в цілу низку задач: Яги, героя, нареченої, царівни, водяника, вчителя-чаклуна – задач, що задаються старому цареві тощо, та висвітлює їхній зміст, розділяючи задачі на класи. Ці задачі у Проппа отримують значення випробувань та іспитів, хоча сам термін «складна задача» при цьому продовжує вживатись. Герою необхідно щось відшукати, просидіти в гарячій лазні, з'їсти велику кількість харчів, впізнати шукане, розгадати загадки тощо. Серед прямих збігів у визначенні цього казкового елемента у Волкова та Проппа можна назвати задачу побудувати в нереальні терміни палац, сад або міст, якого Волков виділяє як окремий мотив впізнання, і цей мотив грає неабияку роль в аналізі казки Проппом. Розділяючи впізнання речей та осіб, піонер структурного аналізу говорить про казки, де відбувається впізнання чоловіком дружини та дружиною – чоловіка, зазначаючи, що найбільш розповсюдженим є мотив «дружина на весіллі чоловіка». Пропп останній мотив виділяє в окремий клас, вживаючи його без будь-якої зміни.

І Волков, і Пропп наводять як важливий казковий елемент впізнання за хустиною, якого Пропп відносить до рубрики таврування героя. Не буде великим перебільшенням твердження про те, що цікавість та дивовижна подвійність образу Баби-Яги, що ним особливо переймався Пропп, також задана його попередником, який вважав Ягу найбільш яскравим казковим персонажем. Більш того, автор «Морфології» виокремлює в спеціальну рубрику «Фу-фу» згадане Волковим формульне висловлювання господарки будинку, куди заходять люди: «Фу-фу, руським духом тхне». Волков однією з примітних прикмет Яги називав те, що вона викрадає дітей (s-1), те ж саме говорить і Пропп, виділяючи дану рису Яги для внесення її на цій основі до своїх казкових рубрик. Вказівка Волкова на те, що Яга напоює та нагодує свого відвідувача, у Проппа втілилось у рубрику «Напоїла-нагодувала». Як важливі дійові особи в обох дослідженнях фігурують мерці («Вдячний мрець» у Проппа та мерці «з могилок» у Волкова, особливо – померла рідна мати пасербиці), або чарівні речі, що з'явилися (виросли) на могилі вбитого мачухою персонажу. Разом з тим, вводячи мотив «Вдячний мрець» [15, с. 19], Пропп посилається не на Волкова, а на німецьке джерело [22].

У казках про «Хитру науку» фігурують потойбічні чарівні вчителі, яким батьки віддають дитину в навчання за умовну платню. Цей мотив у Волкова позначений як (C-10), окрема рубрика з тією ж назвою є також у Проппа. І той, і другий автор згадують халепкувату оборудку, коли героєві казки доводиться продати з власного дому дещо таке, чого він сам не знає (f-11). Волков вказує, що в українських казках недоброго персонажа розмикають конем (d-2-3), у білоруських – розтягують на бороні (d-2-4),

рідше – розстрілюють на воротах (d-2-5), у Проппа говориться про те, що ворога покарано розстрілом, вигнанням, прив'язуванням до хвоста коня тощо. Ще Пропп окремо виділяє такий казковий елемент, як «зак-лик», що його виголошує цар, обіцяючи дочку тому, хто виконає завдання або переспить з нею. Теж саме зустрічаємо у Волкова, де цар, кинувши «заклик», проводить оглядини нареченого (r-3-1). Волков говорить про казковий образ, де герої, що тікають від переслідувачів, створюють їм перешкоди, кидаючи позаду себе різні чарівні предмети (t-3-1). Цей самий образ без будь-якої зміни входить до кола аналізу Проппа. Волков виділяє як предмет аналізу мотиви повернення сліпій героїні очей (r-4-2), осліплення та сліпоти взагалі, і цей мотив спеціально досліджує також і Пропп. В «Історичних коренях казки» він говорить, що герой, відправляючись на пошуки для ліквідації нестачі, бере з собою патерицю, хліб і чоботи, тоді як у Волкова під час пошуків герої зношує три пари чобіт, збиває три залізних посохи, згризає три залізні проскури (r-2).

Думаю, наведених прикладів достатньо, щоб твердження про те, що Р. М. Волков мав суттєвий вплив на визначення загального напрямку творчих пошуків В. Я. Проппа, не вважати невідповідним дійсності. Щоправда, у Проппа зустрічаються такі казкові елементи, які цілком відсутні в Волкова, зокрема, така рубрика, як «Амур та Психея». О. І. Никифоров вважав цей сюжет уособленням нещасного шлюбу [12, с. 288], але той не впливає з жодної російської казки. Її походження виглядає настільки ж незрозумілим, як, приміром, незрозумілим видавалось мені особливе виділення Проппом рубрики «Фу-фу», або чогось подібного, до того, як я не знайшов її у Волкова. Вочевидь, і мотив «Амур та Психея» спливає у Проппа після асиміляції ним результату якогось іншого, невідомого нам дослідження.

Серед попередніх праць, які, за всіма ознаками, могли визначити включення до робіт даних авторів певних рубрик, можна назвати цитовані Проппом праці І. Полівки, котрий вивчав формулу «руським духом тхне», дослідження Г. Шюртцем [24, S. 224], Л. Фробеніусом [21, S. 198] та іншими мотиву проковтнутих і вивергнутих, та В. Баумгартемом [20, S. 240–249] – мотиву запродажі чорту «того, чого вдома не знаєш» тощо [15, с. 226, 87]. Тобто, до відомих джерел запозичень слід віднести всіх тих авторів, особливо чисельних німецьких, на яких багато разів посилались у своїх працях обидва вчених.

Проблема «хто в кого запозичив ідею» не нова, і позитивне її вирішення, без образливих закидів у бік будь-якого дослідника, полягає у визнанні тієї обставини, що в певні часи «ідеї» самі «носяться у повітрі». На полях статті О. Єлеонської з проблеми виникнення та складання казки в дореволюційному «Етнографічному огляді» в бібліотеці Одеського національного університету є цікаві читацькі позначки, і є всі підстави

припускати, що їх власноруч зробив Р. М. Волков. На користь такої здогадки говорить та обставина, що ці «галочки» стоять, крім інших, біля тих місць тексту, де мова йде про поєднання (комбінації) казкових мотивів [6, с. 44, 45], що, як відомо, є одним з головних моментів концепції тодішнього одесита. В цій же статті також можна знайти виклад думок, яких легко сприйняти за витoki інших ключових ідей Волкова. Це, зокрема, міркування про «казкову формулу», необхідність «порівняння варіантів», відкидання «оздоблювальних, випадкових та зв'язкових подробиць», «розчленування казки» з метою виявлення її «основного ядра» чи то «основного мотиву» або «формули» [6, с. 40].

Умовно можна припустити, що Волков зі стислої викладу О. Єлеонською праць В. Вундта, Л. Вебера, Р. Мейєра, Ф. Лейєна, Г. Гункеля, Р. Петча та інших західних, переважно німецьких, вчених прямо переніс деякі їхні думки в свою роботу. Це стосується, зокрема, такого виділеного ним «прийому казкового стилю», як «нарощування ефекту». Ця думка, трішки інакше сформульована, міститься в праці Л. Ф. Вебера (див.: [27]), і в статті О. Єлеонської вона називається «прийомом підвищення». Герой виконує задачу, робить подвиг, застосовує хитрість, і кожна ця дія, повторюючись тричі, кожного разу стає для героя все складнішою [6, с. 49].

Таке ж саме припущення можна зробити і відносно Проппа. В згаданій статті Єлеонської наводяться такі думки німецьких вчених, котрі згодом проступають у піонера структурного вивчення казки. Це, зокрема, постановка задачі про виявлення джерела виникнення казки, яка зберігає в собі «сліди та знаки» цього джерела [6, с. 42], міркування про необхідність коректної класифікації казок, методологічний принцип пояснення тотожності казкових мотивів ідентичністю рівня суспільного розвитку різних народів у різні часи [6, с. 44], посилення при поясненні казки на міфологію та на сновидіння [6, с. 42], підвищений інтерес до постаті казкового героя та спроби його типологізації [6, с. 45], здогадки про оповідальні схеми, в яких можуть поєднуватися різноманітні мотиви [6, с. 51].

Недалеко від твердження про те, що дія є головним змістом казки [6, с. 50], знаходиться визнання Проппом функцій (вчинків) персонажів головним чинником її структурування. Близькими до проппівських висновків стосовно парадоксального поєднання різноманітності та одноманітності в казці є думки його німецьких попередників про те, що казки поєднують в собі протилежність сталості та змінюваності [6, с. 51].

В цьому ж ряду стоїть відповідність поглядів Проппа думкам Р. Мейєра (див. [23]) про те, що наділення героя чарівними здібностями, силами або дивними речами передбачає дбайливе ставлення до них. Їх слід берегти, але дуже часто в казці герой їх втрачає. Викрадання або втрата цього предмету й складає головну рушійну силу казки. Ця схема охоплює, за зауваженням Мейєра, величезну кількість казок, міфів, легенд як відсталіх,

так і культурно розвинутих народів. [6, с. 57].

Ясно, що існує висока ймовірність того, що В. Я. Пропп, як і Р. М. Волков, були знайомі якщо не безпосередньо з працями Р. Мейєра, то з оглядовою працею О. Єлеонської, однією з небагатьох на той час робіт з проблеми структури казки. Але розуміння «джерела динамічного розвитку» казки у Проппа не можна вважати якимось механічним «повторенням» сказаного німецьким дослідником, тим більше, що проста констатація поширеності мотиву викрадення чарівного предмету чи втрати сили у Мейєра та розгляд його як семантичної одиниці казки під назвою «Нестача» у Проппа є різними за своєю суттю підходами до одного казкового матеріалу. Тому саме своєрідною творчою асиміляцією думок, міркувань, роздумів попередників, а не простим їх «запозиченням», можна пояснити оцінку Проппом елемента «Нестача» як головного «динамізатора» розгортання казкової оповіді. Водночас такі твердження відображають реальну структуру казки як такого тексту, де основною є формула «життя – смерть – безсмертя» і де саме «нестача» ініціює її розгортання.

В свою чергу, деякими дослідниками вже сама О. Єлеонська розглядається як попередниця В. Я. Проппа. Безумовно, певні паралелі тут угледіти можна, але лишень тільки скорочений виклад відповідних проппівських функцій показує, наскільки ширшим вже став його підхід, де окрім провідної агресивної функції в понятті «чудесної сили» в Єлеонської у Проппа ми бачимо поняттєве втілення даного коду також у вигляді боротьби та перемоги. Розширення універсально-культурного змісту згаданої формули вбачається ще в перенесенні героя «на той світ» (мортальність-іммортальність), відгадках (інформаційний код), спасінні (іммортальність) тощо. Постає питання, чи насправді ця дослідниця є попередницею В. Я. Проппа? Безумовно, наведення на думку, трасування нею певного напрямку дослідницького руху виглядає суттєвою обставиною. Єдине, на що тут важко відповісти, – це питання про те, якою мірою та чи саме ця дослідниця безпосередньо визначила рух думки Проппа у відомому напрямі.

З іншого боку, цілком можливо припустити, що й висловлена Єлеонською точку зору сама була нею синтезована на підставі творчого засвоєння ідей тих німецьких вчених, виклад поглядів яких вона опублікувала п'ятьма роками раніше. Їх, як вже вище говорилося, з однаковою ймовірністю можна розцінювати як такі, що мали вплив на Проппа. Але проблема пріоритету тут також не вирішується. Якщо зважити на згадування елемента «зустрічі» в формулі Єлеонської, то вона постає як «попередниця» М. Г. Гаазе-Рапопорта, котрий саме «зустріч» вважав ключовим казковим елементом (див. [4]), але це не так⁴.

Іншими словами, серйозні дослідники завжди читають передніші роботи з проблеми, що їх цікавить, і через це подібні до розглянутих вище

збіги, аналогії та ремінісценції не є дивиною. Як пише В. Рижко, якщо не враховувати зв'язки між дослідниками, важко було б зрозуміти, чому той, а не інший аспект предметності стає сферою пізнання, і чому зацікавленість ним з'являється саме в цей, а не в інший час. Це пояснюється, з одного боку, визнанням суспільно-історичної обумовленості об'єкта пізнання, а з іншого боку – тим, що суб'єктом пізнання є не просто окрема людина, а людина, що несе відлук соціально-культурної взаємодії [18, с. 34–36].

З наведених в цій статті матеріалів можна зробити такий висновок. На деякі збіги у викладках Р. М. Волкова та В. Я. Проппа як з думками попередніх дослідників (в тому числі німецької фольклористично-наратологічної традиції), так і між ними самими, слід дивитись як на творчий синтез засвоєних матеріалів. Інакше і не може бути, адже працюючи з тією чи іншою літературою за темою, дослідник звертається до неї задля того, щоб певним чином використати її результати, і це використання не повинне вважатись за просте запозичення. Цей момент визначає ще й та обставина, що зміна дослідницьких цілей певним чином міняє смисловий контекст запозичених матеріалів, що свідчить про відсутність факту банального плагіату. Водночас В. Я. Проппа є в чому дорікнута – наукові чесноти вимагають від нього якщо не прямого посилання на джерело засвоєння виділених ним структурних елементів казки, коли це мало місце, то, принаймні, побіжної позитивної згадки свого попередника. Безумовно, наявні в цих дослідників збіги можна пояснити й тим, що обидва вони спирались на якийсь спільний матеріал, і ним цілком ймовірно можуть бути праці німецьких фольклористів та наратологів.

Можна також твердо говорити про те, що праця українського дослідника Р. М. Волкова є безумовно піонерською роботою, яка ваговитим чином визначила специфічні риси підходу до вивчення структури казки В. Я. Проппа. В певному сенсі вона задала загальний напрям наступних структурно-семіотичних досліджень, включно з тартусько-московською школою семіотики та цілою постпроппівською парадигмою, а також, деякою мірою, опосередковано вплинула на антитетичний щодо останньої французький структуралізм (див. дискусію К. Леві-Стросса та В. Я. Проппа [17]). Написання Р. М. Волковим своєї без перебільшення видатної книги перед 1924-м роком, з врахуванням недавніх буремних революційних подій, жахливого білого й червоного терору під час та відразу після громадянської війни, а також першого великого совецького голодомору в Україні початку 1920-х років, слід оцінювати як наукову звитяжність.

Примітки

¹ Якщо в цьому покажчику вміщено 118 типів казок про тварин, а в російському матеріалі їх було 67, то в українському – 314. Чисельність

чарівних казок відповідно становила 162, 114 та 187, легендарних казок – 47, 56 та 196, новелістичних – 58, 74 та 154, анекдотів – 291, 297 та 1350 відповідно. У підсумку типологічна казкова номенклатура українців складала 2277 одиниць, росіян 295, а в покажчику С. Томпсона вона становила 291 одиницю. Все це, вважає М. П. Андреев, є свідченням того, що український матеріал за кількістю сюжетів значно перевершує всі інші [1, с. 62; 2, с. 61–72].

² Серед з них – збірка О. Бодяньського «Наські українські казки» (1835). Разом з ним першими збирачами та дослідниками казок були Тарас Шевченко, Пантелеймон Куліш, Леся Українка, Іван Франко, а також І. Головацький, А. Димінський, Л. Жемчужников, М. Костомаров, І. Манжура, Д. Мордовець, С. Руданський, І. Рудченко, І. Срезневський, пізніше – автор слів гімну України Павло Чубинський, М. Драгоманов, В. Грінченко, О. Пчілка, С. Савченко, В. Гнатюк та інші. Особливо масштабними був творчий наробок останнього дослідника, котрий видавав свої праці протягом 1898–1911 років.

³ Навіть за сучасних часів публікації російських вчених-фольклористів та етнографів у багатьох випадках посилаються на українські фольклорні дані або безпосередньо звертаються до них, що красномовно свідчить про потужність казкової спадщини нашого народу, у той час як власні фольклорні явища деякими російськими дослідниками розцінюються як вироджені (див. [9]).

⁴ Думка О. Єлеонської про важливість врахування світоглядного контексту при аналізі казок [7, с. 189] перегукується з міркуваннями з цього приводу В. Шинкарука [19, с. 14], який започаткував цілу методолого-світоглядну школу, на засадах якої я досліджував структуру казки та обряду (див. [10]), але ж це не значить, що вона є його предтечею.

1. Андреев Н. П. К обзору русских сказочных сюжетов // Художественный фольклор.– Т. 2–3.– М.: Изд-во гос. Академии художественных наук, 1927.– С. 59–79.
2. Андреев Н. П. К характеристике украинского сказочного материала // Ольденбургу Сергею Федоровичу к пятидесятилетию научно-общественной деятельности. Сб. статей.– Л.: Изд-во АН СССР, 1934.– С. 61–72.
3. Волков Р. М. Сказка. Разыскания по сюжетосложению народной сказки.– Т. 1. Сказка великорусская, украинская и белорусская.– Одесса: Гос. изд-во Украины, 1924.
4. Гаазе-Рапопорт М. Г. Поиск вариантов в сочинении сказок // Зарипов Р. Х. Машинный поиск вариантов при моделировании творческого процесса.– М.: Наука, 1983.– С. 213–223.
5. Грушевський М. С. [Казка]. Історія української літератури: В 6 т. 9 кн.– Т. 1 / Упоряд. В. В. Яременко; авт. передм. П. П. Кононенко; приміт. Л. Ф. Дунаєвської.– К.: Либідь, 1993.– Документ HTML [http://izbornyk.narod.Ru/hrushukr/hrush107.htm].

6. Елеонская Е. Н. К вопросу о возникновении и сложении сказок. [Из иностранной литературы] // Этнографическое обозрение.– М., 1907.– № 1–2.– С. 38–59.
7. Елеонская Е. Н. Некоторые замечания по поводу сложения сказок. Заговорная формула в сказке // Этнографическое обозрение.– М., 1912.– № 1–2.– С. 189–199.
8. Звіт про діяльність секції етнографічно-діалектологічної // Етнографічно-лінгвістична секція Одеської комісії краєзнавства при Всеукраїнській академії наук.– Одеса.– 1926.
9. Иванова А. А. К вопросу о происхождении вымысла в волшебных сказках / / Советская этнография.– 1979.– № 3, май – июнь.– С. 134–140.
10. Кирилюк О. С. Універсалії культури і семіотика дискурсу. Казка та обряд. Видання друге, доповнене та виправлене.– Одеса: Автограф / ЦГО НАН України, 2005.
11. Манжура И. И. Сказки, пословицы и т. п., записанные в Екатеринославской и Харьковской губ.– Х., 1890.
12. Никифоров А. И. Мотив, функция, стиль и классовый рефлекс в сказке // Сборник статей к сорокалетию ученой деятельности академика А. С. Орлова.– Л., 1934.– С. 287–190.
13. Одарченко П. Казка // Енциклопедія українознавства.– Т. 3.– Львів, 1994.– С. 921–923.
14. Потебня А. А. Объяснения малорусских и сродных народных песен.– Т. 2. Колядки и щедривки.– Варшава, 1887.
15. Пропп В. Я. Исторические корни “волшебной” сказки.– Л., 1986.
16. Пропп В. Я. Морфология “волшебной” сказки.– М.: Лабиринт, 1998.
17. Пропп В. Я. Структурное и историческое изучение волшебной сказки. [Ответ К. Леви-Строссу] // Семиотика.– М., 1983.– С. 566–584.
18. Рижко В. А Концепція як форма наукового знання.– К., 1995.
19. Шинкарук В. И. Мировоззрение, философия, культура // Мировоззренческое содержание категорий и законов материалистической диалектики.– К., 1981.– С. 4–16.
20. Baumgartner W. Jephthas Gelübde. // Archiv für Religionswissenschaft.– Leipzig, 1915.– Bd. XVIII. – S. 240–249.
21. Frobenius L. Die Weltanschauung der Naturvölker.– Weimar, 1893.
22. Liljenblad S. Die Tobiasgeschichte und andere Märchen mit toten Helfern.– Lund, 1927.
23. Meyer Richard M. Kriterien der Anelgnung.– Leipzig, 1906.– Verlag V.
24. Shcurtz H. Alterklassen und Männerbünde.– Berlin, 1909.
25. Thompson S. Motif-index of Folk-Literature, Fables, Mediaeval Romances // Alphabetical Index.– [FFC # 117]. – Helsinki, 1936.
26. Thompson S. Motif-index of Folk-literature, Fables, Mediaeval Romances.// A general synopsis of the index.– V. 5. A classification and Narrative Elements.– Academia Scientiarum Fennica.– Vol. XXXIX–XLVII. [1–6].– Helsinki, 1932.
27. Weber Ludwig Felix. Maerchen und Schwank. Eine stilkritische Studie zur Volksdichtung.– Kiel, 1904.

Анжела Шпольберг

**ОПЫТ ЮНГОВСКОГО АНАЛИЗА СКАЗКИ Э. Т. А.
ГОФМАНА «ЩЕЛКУНЧИК И МЫШИНЫЙ КОРОЛЬ»**

Разрабатывая идею об архетипах коллективного бессознательного в человеческой психике, знаменитый швейцарский психолог доктор Карл Юнг выделил три из них, которые имеют непосредственное отношение к структуре личности: «сущность» (self), «эго» (ego), и «тень» (shadow).

«Самость» включает в себе весь потенциал личности, все, чем/кем данный человек может стать при максимальной самореализации. «Самость» целостна. Юнг символически описывает этот архетип как круг, центр которого находится глубоко в бессознательном и неизвестен для человека, но именно этот центр направляет способности и инстинкты человека. «Самость» – часть природы и универсума. Этот архетип постепенно пробуждается на первых этапах жизни человека и уходит в небытие в конце жизни. В силу ограничений, накладываемых на человека особенностями его организма, человек реализует в своей жизни только определенный модус этого великого потенциала.

По мере того, как молодое существо осознает свою «самость», начинает формироваться его «эго» – осознанная идентификация человека с собственным телом, его переживаниями, желаниями и памятью. По Юнгу, эго – это «осознание человеком своей сущности, то, что Вы думаете, Вы есть, на что, Вы думаете, Вы способны, и это блокируется всеми хранящимися в бессознательном памятьями о неспособности сделать что-то, запретами, и так далее»; эго «определяет центр Вашего сознания и соотносит Вас с миром; это “Я”, которое Вы ощущаете, действуя в мире вокруг Вас» [2, р. 69]¹.

«Эго» действует только в сфере сознательного. «Самость» включает в себя и сознательное, и бессознательное. Таким образом, «эго» относится к «самости» как часть к целому [3, р. 187].

В противоположность «эго», полностью в бессознательном, существует архетип, который Юнг назвал «тенью». «Тень» – это «то, каким Вы могли бы быть, если бы Вы были рождены на другой стороне дороги: другая личность, другой Вы. Она состоит из желаний и идей внутри Вас, которые Вы подавили...», не приняли [2, р. 73]. «Тень» – то, что человек сам о себе не знает, что похоронено в бессознательном, что совершенно не соответствовало бы представлениям человека о себе, хотя природа «тени» – это всего лишь функция от природы его «эго». И, несмотря на то, что «тень» – темная сторона, комплементирующая светлую сторону личности, она содержит огромный нереализованный потенциал.

Юнг и его последователи исследовали архетипы коллективного бессознательного двумя способами: путем анализа индивида (через

изучение снов и случаев психической патологии) либо изучая мифологические сюжеты народов мира. Юнг был убежден, что мифы были первым психическим феноменом, приоткрывшим природу души [3, р. 6]. Вслед за мифами в сферу юнговского анализа попали волшебные сказки: «В мифах и волшебных сказках, как и в снах, психика рассказывает свою собственную историю, и игра архетипов раскрывается в своем естественном окружении как “создание, трансформация / вечное воссоздание вечного Разума”» [3, р. 217].

И в сказках, и в мифах, и в снах архетипы персонифицировались. Например, «эго» превращалось в фигуру героя или героини. «Тень» могла быть представлена в виде монстра, дракона или персонажа мефистофельского типа. Бессознательная часть «самости» могла выступать, как мудрый старец или гном, помогающий герою, когда тот оказался в тупике и сам не смог бы из него выбраться (см.: [2, р. 75]).

В этой статье мы попробуем провести анализ сказки Э. Т. А. Гофмана «Щелкунчик и мышинный король» с позиции концепции юнговских архетипов. Эта сказка привлекла наше внимание, поскольку она стала культовым явлением и неизменным атрибутом зимних праздников в западной культуре XX века, в первую очередь благодаря одноименному балету П. И. Чайковского. Балет, сочетая красивую историю с дивной музыкой, хореографией и изысканным визуальным рядом, воспевал силу доброты и любви и праздновал чудо. Однако идея, заложенная в оригинальной сказке Гофмана, представляется нам иной. О чем же она? К. Г. Юнг предложил такой набор архетипов, который сможет стать инструментом ее прояснения.

Сказка «Щелкунчик и мышинный король», написанная в 1816 году, строится по принципу «рассказ в рассказе», которые соединены двумя персонажами – мастером Дроссельмейером и его племянником, молодым Дроссельмейером из Нюрнберга. На первом плане, в настоящем времени, перед глазами читателя разворачивается история о том, как Мари, дочь советника медицины Штальбаума, спасает Щелкунчика, заколдованного молодого Дроссельмейера. В эту историю вкраплен рассказ из прошлого о том, как молодой Дроссельмейер превратился в уродца-Щелкунчика, – сказка о твёрдом орехе Кракатук и принцессе Пирлипат.

История Мари и Щелкунчика завершает и «отзеркаливает» историю Пирлипат и Щелкунчика. Злая фея Мышильда превратила красавицу Пирлипат в уродливое чудовище. Молодой Дроссельмейер расколол для принцессы орех Кракатук, съев ядрышко которого, она возвратилась в свой облик красавицы. Но злая Мышильда превратила за это юношу в уродца-Щелкунчика. По обещанию короля, отца принцессы, герой, который расколдует Пирлипат, должен был получить её руку и королевство. Однако, когда бедный юноша предстал перед спасенной

принцессой во всём своём безобразии, «принцесса закрыла лицо обеими руками и закричала:

– Вон, вон отсюда, противный Щелкунчик!» [1, с. 133].

Мари увидела Щелкунчика в виде смешной и не очень складной игрушки. «Внимательно вглядываясь в славного человечка, который полюбился ей с первого взгляда, Мари заметила, каким добродушием светилось его лицо» [1, с. 111]. Неожиданно попав в водоворот волшебных событий, Мари спасла Щелкунчика и помогла ему победить Мышиного короля. Она узнала, что Щелкунчик – король волшебной кукольной страны. Услышав рассказ крёстного об орехе Кракатук, Мари поняла, что Щелкунчик и есть заколдованный молодой Дроссельмейер. Она продолжала верить в это, когда все вокруг смеялись над ней.

Однажды у Мари вырвалось вслух: «Ах, милый господин Дроссельмейер, если бы вы на самом деле жили, я не отвергла бы вас, как принцесса Пирлипат, за то, что из-за меня вы потеряли свою красоту!» [1, с. 149]. После этой фразы она вдруг потеряла сознание, а очнувшись, узнала, что только что в гости к Штальбаумам приехал молодой племянник Дроссельмейера из Нюрнберга (то есть, к Щелкунчику возвратился его человеческий облик). Он благодарит Мари и просит её руки. Сказка заканчивается рассказом об их свадьбе через год и о том, что «Мари, как говорят, ещё и поныне королева в стране, где, если только у тебя есть глаза, ты всюду увидишь сверкающие цукатные рощи, прозрачные марципановые замки – словом, всякие чудеса и диковинки» [1, с. 150].

Как было уже замечено в литературоведческих работах, сказка «Щелкунчик и Мышиный король» представляет собой затейливые вариации на тему знаменитого сказочного мотива «Beauty and the Beast» – «красавица и чудовище»². В рамках сюжетной схемы «красавица и чудовище» обычно действуют три персонажа: героиня-красавица, отец, из-за которого красавица вовлекается в историю, и чудовище, которое оказывается заколдованным принцем и спасается красавицей.

В «Щелкунчике» первая сюжетная линия строится вокруг Мари, её крёстного-советника Дроссельмейера и Щелкунчика, заколдованного молодого Дроссельмейера. Во второй сюжетной линии – сказке об орехе Кракатук – действуют принцесса Пирлипат, её отец-король (из-за которого завязывается вся история и который перекладывает её развитие на придворного чудадея Дроссельмейера), Дроссельмейер (вовлеченный в историю, занимающий далее позицию отца и, в свою очередь, вовлекающий в историю своего племянника, молодого Дроссельмейера из Нюрнберга) и молодой Дроссельмейер.

Гофман, с характерной для него виртуозностью и юмором, играет схемой «красавица и чудовище». Красавица Пирлипат превращается в

чудовище. Молодой Дроссельмейер (в позиции «героя-красавца») расколдовывает чудовище Пирлипат. За это Мышильда превращает его самого в игрушку-уродца (позиция «чудовища»). Красавица Пирлипат должна была бы спасти его в ответ, но она изгоняет его. Мари (в позиции «героини-красавицы») находит Щелкунчика («чудовище») и расколдовывает его. В чём разница между героями, попеременно выступающими в позиции «красавицы/красавца»?

Красота Пирлипат – внешняя. Первое, что рассказывается о принцессе в сказке, – то, что у короля родилась красавица-дочь, и дальше описывается её лилейно-белое личико, лазурные глазки и золотые волосы. Сказка показывает, что внешняя красота ненадёжна и неблагодарна.

Описания внешности Мари в ходе сказки, почти до самого её конца, совсем не дается, ибо это неважно. Красота Мари и молодого Дроссельмейера – внутренняя, красота сердца, которая спасительна и способна творить чудеса.

В истории Щелкунчика соприкасаются и взаимодействуют три различных мира – мир людей, мир мышей и мир кукол. События сказки происходят в особо предназначенное для этого время. Сказка начинается словами: «Двадцать четвертого декабря...». Сочельник, канун Рождества, ассоциируется со временем ожидания чуда в христианской традиции, а само Рождество – со временем совершения чуда. Битва Щелкунчика и Мышиного короля происходит после того, как часы отбили 12, – по Юнгу, число-символ времени, связанное с заданиями, часто тоже двенадцатью, которые должны быть выполнены для бессознательного, прежде чем герой сможет освободиться (по аналогии с двенадцатью подвигами Геракла, например) [3, р. 241].

Прошлое (история Пирлипат и Щелкунчика) должно завершиться и разрешиться, «когда приходит срок», – в настоящем (время истории Мари и Щелкунчика). И в самом настоящем тоже сосуществуют два разных времени: дня (мир обыденной жизни семейства советника медицины Штальбаума) и ночи (когда действуют мыши и куклы, свидетелем и участником чего становится Мари).

Все эти миры и времена связывает между собой Христиан Элиас Дроссельмейер. В прошлом он был придворным часовых дел мастером и чудодеем при дворе отца принцессы Пирлипат. В настоящем он является крёстным Мари, старшим советником суда и «великим искусником», умеющим чинить часы и создавать удивительные механические подарки для своих друзей. И в прошлом, и в настоящем, и среди людей, и среди кукол Дроссельмейер выступает как мастер времени и чудес.

Образ Дроссельмейера полностью соответствует описанному Юнгом архетипу «духа» (Spirit), который может проявляться и как доброе, и как злое начало. Часто он воплощается в облике человека – волшебника/

старца/ сказочника, иногда в образе сверхъестественных существ – например, гномов /эльфов/леших и т. д., в целом ряде сказок – в облике волшебного животного, которое ведет себя и разговаривает, как человек.

Обычно «дух» появляется, когда герой находится в отчаянном положении и сам не смог бы из него выбраться без какого-то дополнительного знания или идеи (которые являются, по Юнгу, «духовными функциями») [3, р. 217]. «Дух» – как бы материализованная мысль, посылаемая герою из бессознательного. Внешне «дух» обычно мал и неказист, или стар, однако он обладает судьбоносным потенциалом и указывает путь, по которому герой должен идти к цели. Добрый «дух» часто дает герою какой-нибудь волшебный предмет – дополнительную силу, необходимую для победы. Злой «дух» ставит героя в ситуацию, требующую от него проявления дополнительной силы.

В полном соответствии с этим, мастер Дроссельмейер впервые возникает в «Щелкунчике» как «маленький темный человечек с большим ящиком под мышкой», прошмыгивающий через прихожую Штальбаумов в сочельник [1, с. 107]. В виде маленького кукольного человечка Дроссельмейер появляется и исчезает в дверях сделанного им для Мари и Фрица кукольного замка [1, с. 110]. Именно его Мари неожиданно видит сидящим на часах вместо совы перед битвой кукол и мышей [1, с. 115]. Дроссельмейер рассказывает Мари сказку о принцессе Пирлипат и как бы «ведёт» её через события: «Ах, милая Мари, тебе дано больше, чем мне и всем нам. Ты, как и Пирлипат, прирожденная принцесса: ты правишь прекрасным, светлым царством. Но много придется тебе вытерпеть, если ты возьмешь под свою зашиту бедного уродца Щелкунчика! Ведь мышинный король стережет его на всех путях и дорогах. Знай: не я, а ты, ты одна можешь спасти Щелкунчика. Будь стойкой и преданной» [1, с. 135].

Есть в сказке Гофмана и волшебные предметы: туфелька Мари и сабля Щелкунчика. Гофман распоряжается ими по-своему. Не «дух», а героиня связана с волшебными предметами. В трагический момент боя Мари, чтобы спасти Щелкунчика, швыряет свою туфельку в самую гущу мышей, прямо в короля, и это решает исход боя. На вопрос Фрица, брата Мари, о том, почему у Щелкунчика, которого Дроссельмейер починил, нет сабли, он сердито проворчал: «Сабля Щелкунчика меня не касается. Я вылечил его – пусть сам раздобывает себе саблю где хочет» [1, с. 123]. Щелкунчик попросит о сабле Мари, и она найдёт ему саблю, которой он затем и убьет Мышиного короля.

Образ героини-«красавицы» соответствует юнговскому архетипу «эго». Чудовище/урод, в позиции которого попеременно выступают принцесса Пирлипат и Щелкунчик, – антипод «красавицы» и может быть определен как её «тьень».

Джозеф Кемпбелл, изучая мифы, заметил, что «эго» и «тень» обычно одного пола, поскольку они части одной и той же личности [2, р. 73]. Однако нам представляется, что паттерн «красавица и чудовище» может претендовать на исключение из этого правила, поскольку в этом сюжете «эго» и «тень» принадлежат разным мирам: красавица – человек из мира реального, чудовище – существо из мира условного, сказочного, которое благодаря красавице вернется в мир реальный. В состоянии «чудовища», его пол вообще может быть определен как «оно», «it».

Когда красавица жалеет чудовище, принимает его в его безобразном виде и добровольно вслух признается в своей привязанности и любви к нему (то есть, когда «эго» добровольно и публично признает свою темную, теневую сторону, «тень») и они соединяются в браке, замыкается круг – двое соединяются в одно (то есть «эго» и «тень», сознательное и бессознательное, соединяются в круг «самости», которая таким образом полностью воплощает себя). Именно такова традиционная концовка многих волшебных сказок. И именно поэтому человечество так любит “happy end”, истории со счастливым концом, который возвращает нас к нашему истоку, к целостности.

Есть в сказке Гофмана и ещё одна архетипическая пара – Щелкунчик и Мышиный король, которых, в свою очередь можно рассматривать как героя-«эго» и его «тень». В этой паре «эго» и «тень» – непримиримые враги и борются друг с другом, потому что «тень» хочет уничтожить «эго».

Таким образом, в «Щелкунчике» показаны два из возможных вариантов взаимоотношений архетипов «эго» и «тени»:

- 1) когда «эго» дополняется потенциалом «тени» (Мари и Щелкунчик),
- 2) когда «тень» направляет свой потенциал на уничтожение «эго» (Щелкунчик и Мышиный король)³.

Вся же сюжетная схема «красавица и чудовище» строится на взаимоотношениях трёх архетипов: «духа», «эго» и «тени». «Дух» (элемент бессознательного) провоцирует ситуацию, когда «эго» (элемент сознательного) может соединиться с «тенью» (элемент бессознательного) в единстве «самости», восстанавливая тем самым изначальную целостность сознательного и бессознательного.

В сказке «Щелкунчик и мышиный король» Гофман, как и его персонаж Дроссельмейер, явно наслаждался разговором о красоте мнимой и настоящей, о том, как суцая ерунда (как, например, брошенная в мышей туфелька) может иметь большие последствия, и о том, как совсем рядом сосуществуют и пересекаются миры и времена. Соответственно этому в гофмановском тексте переплелись романтика и пародия, создавая историю, предназначенную для тех, у кого «есть глаза»,

и кто в состоянии увидеть «...всякие чудеса и диковинки» [1, с. 150].

В балете П. И. Чайковского «Щелкунчик» из всего гофмановского разнообразия была взята только одна сюжетная линия – романтическая история Мари и Щелкунчика, что существенно упростило сказку, но в то же время обнажило до предела архетипы и создало возможность для «визуализации» и популяризации этой истории в массовом сознании. Балет, благодаря простоте и красоте, поднял историю Щелкунчика до высот мифа, прославляющего трансформирующую силу доброты и любви, и сделал Щелкунчика частью современной поп-культуры.

Примечания

¹ Все цитаты из текстов на английском языке приводятся в переводе автора статьи.

² Одна из первых литературных версий этого сюжета – история Купидона (Амура) и Психеи, рассказанная Апулеем в «Золотом осле» [4, с. 25]. Классическим примером сказки, построенной по схеме «красавица и чудовище» в русской литературной традиции, является «Аленький цветочек» Сергея Аксакова.

³ Возможен и вариант, когда «тень» замещает собой «эго», но об этом рассказывает уже другая сказка – «Дракон» Е. Шварца.

1. Гофман Э. Т. А. Щелкунчик и мышинный король // Гофман Э. Т. А. Новеллы. – М.: Художественная литература, 1983. – С.107–150.
2. Campbell J. Pathway to Bliss. Mythology and Personal Transformation. – Novato, California: New World Library, Joseph Campbell Foundation, 2004.
3. Jung, K. G. The Archetypes and the Collective Unconscious. Bollingen Series XX. – Princeton University Press, 1990.
4. Zipes, Jack. Fairy Tale as Myth – Myth as Fairy Tale. – The University Press of Kentucky, 1993.

Валентина Мусий

**МИФОЛОГИЧЕСКОЕ В СКАЗКЕ В. Ф. ОДОЕВСКОГО
«ИГОША» В СВЕТЕ КОНЦЕПЦИИ
АРХЕТИПИЧЕСКОГО КАРЛА ЮНГА**

Исследователи творчества В. Ф. Одоевского, как правило, обращают внимание на необычность одной из составляющих его цикл «Пестрые сказки с красным словцом, собранные Иринею Модестовичем Гомозейкою магистром философии и членом разных ученых обществ, изданные В. Безгласным» (1833) – сказку «Игоша». В. М. Маркович связывает ее своеобразие с тем, что фантастика в ней является не только игрой, условностью, как в других сказках, в которых «подлинная действительность трезво мыслится ... как нефантастическая по своей сути» [7, с. 33]. «В «Игоше», – указывает литературовед, – сверхъестественное предстает уже как художественная реальность, вполне достоверная для определенных типов сознания» [7, с. 33]. В результате в ней в качестве непосредственного объекта изображения оказывается «два типа психики и, глубже, психофизиологической организации, два типа психологических состояний человека» [7, с. 33]. М. А. Турьян также видит в этой сказке В. Ф. Одоевского «образец «психологической» фантастики, но основное внимание сосредоточивает на фольклорной [8] и автобиографической стороне этого произведения [9, с. 22]. На наш взгляд, эта сказка В. Ф. Одоевского может быть рассмотрена и как художественное выражение писателем своей позиции в вопросе о происхождении мифологических верований. В начале XIX века и в русской, и в европейских литературах неоднократно выражалось мнение о наличии в психике человека архетипических структур, а о мифологическом – как архетипическом.

В настоящее время понятия «архетипический», «архетип» широко используются в различных значениях. В. А. Марков предложил следующую типологию модальности архетипов: архетипы парадигмальные, архетипы в смысле К. Юнга, архетипы «физикалистские». Основанием их различения является контекст (исследовательские установки). Так, парадигмальные архетипы оцениваются как «образцы для подражания», «программы поведения» в мифомышлении, выполняющие в нем роль механизма вечного возвращения. «Физикалистские» архетипы – отражение единства «структур космических и ментально-психологических, понятийных и художественно-образных» [4, с. 134]. К объяснению процессов душевной жизни человека в начале XIX века ближе всего то понимание архетипического, что позже К. Г. Юнгом будет связано с проявлением «коллективного бессознательного». Под архетипом им понимался

изначальный образ, вокруг которого организуется содержание бессознательного. Важно иметь в виду, что К. Г. Юнг не вел речь о наследовании какого-то определенного содержания: «Архетип сам по себе пуст и чисто формален, это всего лишь *возможность существования*,... способность к проявлению того, что дано *a priori*. Сами представления не наследуются, они лишь форма» [11, с. 180]. Архетипы он сравнивал с кристаллической решеткой, которая «предопределяет только стереометрическую структуру, но не индивидуальную форму конкретного кристалла» [11, с. 180]. Содержание формируется в тех случаях, когда индивид старается осознать действие в себе этой «решетки» и выразить с помощью слов. «Архетип,— писал К. Г. Юнг,— это, в сущности, бессознательное содержание, которое изменяется, когда оно становится осознанным и воспринятым, и использует краски индивидуального сознания, в котором оно проявляется» [11, с. 174]. Подобное приложимо и к произведениям литературы, в которых архетип становится основой всегда наполненных субъективным содержанием образов и ситуаций.

Основываясь на понятии «архетип», Чарльз Лэм оценивает мифологическое в своих записях под названием «Ведьмы и другие ночные страхи» (1821). Английский писатель возражает тем, кто «чересчур опрометчиво» объявляет предков, веривших в существование духов, «дураками». По его мнению, мифологические представления и в самом деле в значительной степени обусловлены неразвитостью науки на ранних ступенях развития человечества, «пока были непонятны законы, управляющие такого рода явлениями» [2, с. 309]. Но это не опровергает возможности действительности магии, даже если она научно и не доказана. Далее Чарльз Лэм излагает свои представления о том, как в процессе взросления человека меняется его отношение к сверхъестественному. Детство – это эпоха непосредственной, чистой веры. Затем наступает время анализа, сомнений, когда развивающийся ум нуждается в подтверждении истинности усвоенного ранее. В результате вера утрачивается [2, с. 311–312]. Но вместе со страхами уходит и способность жить в мире волшебных образов, фантазии. Лишь немногие (Ч. Лэм называет в их числе своего друга поэта Сэмюэля Кольриджа) сохраняют склонность к чудесному. Не принимая послышки о том, что вера в сверхъестественное обусловлена впечатлениями от суеверных рассказов нянюшек, он сообщает историю «милого маленького Т. Х.», которому никогда не говорили о домовых и привидениях. Однако ему все равно являлись в фантазиях существа неведомого мира. Исходя из этого, Ч. Лэм приходит к выводу о том, что «горгоны и гидры, и жуткие химеры» изначально пребывают в мозгу. Он называет эти страшные образы «отпечатками» и «типами». «Архетипы» же этих «отпечатков» «внутри нас,— пишет Ч. Лэм,— и вечны» [2, с. 314]. Эти архетипы сформировались,

по его мнению, в «далеком прошлом», гораздо раньше тела, и не будь его, «были бы совершенно такими же» [2, с. 314]. Таким образом, Чарльз Лэм предлагает психологическое обоснование формирования мифологических представлений и соотносит их с теми коллективными бессознательными образами, которые возникли на ранних ступенях формирования человечества. Образы эти иррациональны, непознаваемы, однако это не означает отсутствия у них такой основы, которая может быть рационально мотивирована.

В русской литературе к числу писателей, связывавших мифологические верования с архетипическими структурами в психике, можно отнести А. А. Бестужева. В «Вечере на Кавказских водах в 1824 году» драгунский капитан рассказывает о том, что случилось с его братом после заключения пари с английскими моряками. Это был, по словам рассказчика, «человек прямой, благородный и без всяких предрассудков от природы и воспитания» [1, с. 270]. Он то ли под воздействием выпитого, то ли в силу своего рационализма согласился подойти к телу «вчера повешенного разбойника» на лобном месте за городом, взять его за руку и пригласить в трактир. Решение продемонстрировать свою храбрость возникло в нем после разговора о происхождении страхов перед «выходцами с того света». Все его участники признавали, что «предрассудки младенчества» сохраняют в человеке «едва ли не навсегда невольную боязнь, если не тайное верование к этим существам». Большинство отнесло мифологические верования к «бредням», достойным «старух и ребят». Но были среди участников этого разговора и те, кто уверял, что «страх есть врожденное сознание в возможности таких явлений». В доказательство они «приводили множество достоверных примеров и собственных опытов» [1, с. 271]. О том, что все люди имеют «какую-то врожденную склонность верить чудесному» [3, с. 356], говорит Заруцкий в цикле М. Н. Загоскина «Вечер на Хопре».

О возможности отнесения мифологического к архетипическому в психике, как нам представляется, размышляет и В. Ф. Одоевский в сказке «Игоша». Повествователь вспоминает один из эпизодов своего детства. Однажды он спросил нянюшку, кто мог открыть дверь, оставшись невидимым. Та ответила: «Безрукий, безногий дверь отворил, дитячко» [6, с. 92]. Что она подразумевала под этим «безруким-безногим», неясно. Речь могла идти и о ветре. Сошлемся на загадку, которая содержится в краткой энциклопедии «Славянская мифология» Н. С. Шапаровой. В качестве подтверждения того, что мифологически мыслящие люди иногда представляли ветер «человеком, не имеющим ни рук, ни ног», исследовательница приводит загадку: «Без рук, без ног, по полю рыщет, поет да свищет, деревья ломает, траву к земле пригибает» [10, с. 166]. То, что нянюшка, скорее всего, не имела в виду какое-либо мифическое

существо, подтверждается и ее реакцией на объяснение ребенком причины беспорядка в комнате. На его заверения, что это Игоша уронил игрушки, она отвечает: «Какой Игоша, сударь – еще изволишь выдумывать» [6, с. 97]. Поэтому можно предположить, что она даже не собиралась «снабжать» своего воспитанника «добрым запасом» преданий о мифических существах, в отличие от большинства других нянь и «легендарных тетушек» [2, с. 310]. Не мог ожидать того, что его рассказ о случившемся с ним в дороге дополнит уже начавший формироваться в воображении мальчика образ Игоши, и отец героя. Вначале он, смеясь, включается в игру и соглашается подарить «безрукому» и «безногому» кожаные рукавицы. Но позже начинает сердиться, называет слова сына об Игоше «вздором» и наказывает его [6, с. 99].

Итак, взрослые лишь дали импульс к работе воображения ребенка, дополнили уже начавшее складываться представление о мифическом существе некоторыми деталями. Но невольно своими словами они дали форму той «кристаллической решетке» о которой писал К. Г. Юнг, тому архетипическому, что присутствовало в психике героя в детстве. После объяснения нянюшкой причины того, что дверь открылась внезапно неведомо кем, мальчик дополнил ее слова, сформировав образ антропоморфного существа, которое отличается «увертливостью», а потому трудно заметить, как оно открывает двери и окна. А потом из города вернулся отец. Он рассказал, какой трудной была дорога: лопались постромки, кучер терял кнут, лошадь повредила ногу... Трое извозчиков, которых он встретил на постоялом дворе, «подказали» ему объяснение всех неприятностей. Свое странное поведение (положили на стол рядом с собой лишнюю ложку, оставили для кого-то невидимого лишний кусок пирога и лишний ломоть хлеба) они пояснили тем, что делают все это для «молодца», «который обид не любит». А один из извозчиков рассказал быличку о «сынке» земляка, который родился «хвореньким», «без ручек, без ножек, в чем душа» и умер внезапно («не успели за попом сходить») некрещеным [6, с. 93–94]. С тех пор и стало у них все «не по-прежнему». В полном соответствии с мифологическими представлениями об этом существе народной демонологии, соединяющем черты «лешего и домового» [10, с. 267], они характеризуют Игошу, который одновременно и «малый добрый» (лошадей бережет), и вредитель (у тех же лошадей подковы ломает, у колокольчика язык вырывает...). Отец мальчика, конечно, не поверил в реальность этого мифического духа. И его предложение отдать ему Игошу имело шуточный характер. Но с точки зрения мифологического мышления идеальное (слово) и реальное (события) тождественны, а потому обещание «проказнику» «славного житья» стало причиной неприятностей в пути: «безногий-безрукий» демон увязался за ним. Безусловно, замечание отца («В самом деле

подумаешь, что Игоша ко мне привязался») не означает, что он всерьез относится к подобному объяснению приключившегося с ним. Но слышащий его рассказ ребенок воспринимает его слова буквально. В результате облик того, кто внезапно открывал двери и окна, окончательно сформировался. Он получил свою предысторию, стало понятным, как он выглядит, каков его характер. Стал понятен его возраст: это ребенок. Ведь видит его маленький мальчик, да и из былички, рассказанной извозчиком, следует, что он недавно родился. Поэтому ходит Игоша, припрыгивая, а ведет себя как непослушный шалун. Определились его социальные и национальные признаки (раз о нем рассказали люди из народа, он похож на русских крестьян: «в крестьянской рубашке, подстриженный в кружок»). Он необыкновенно подвижен, появляется внезапно, но видит его только сам герой. Главной же его особенностью является то, что «узнал» о нем мальчик со слов няни и что затем было подтверждено быличкой извозчика – отсутствие рук и ног. Мальчик видит, как в его комнату входит Игоша: «...вошел, припрыгивая, маленький человечек в крестьянской рубашке, подстриженный в кружок; глаза у него горели как угольки и голова на шейке у него беспрестанно вертелась; с самого первого взгляда я заметил в нем что-то странное, посмотрел на него пристальнее и увидел, что у бедняжки не было ни рук, ни ног, а прыгал он всем туловищем» [6, с. 95].

Объяснения встречи с ним героя могут быть самыми различными. Можно вести речь о мотиве двойничества в сказке. Тогда герой в детстве и Игоша – близнецы. Один из которых (Игоша) совершает дурные поступки (бьет и разбрасывает игрушки, вытаскивает наказанного ребенка из угла, смешит его, крадет нянюшкины ботинки), а другой (сам герой) старается образумить шалуна. Это двойничество может быть только воображаемым, и тогда Игоша – лишь выдумка ребенка для оправдания своего непослушания. А может быть и реальным: как мифологический негативный близнец. Не меньше оснований судить об особенном, мифологическом, видении действительности ребенком. Как и мифологически мыслящие люди из народа, находящиеся в единстве с природой, а потому одухотворяющие ее явления, он не различает обыкновенное и чудесное. Для него возможным и действительным оказывается то, что для взрослых рационально мыслящих людей является невероятным. Другими словами, мир духов существует, но вера в него доступна лишь в детстве или же при условии сохранения синкретической связи с окружающей жизнью природы.

В заключении к сказке, написанном В. Ф. Одоевским позже (оно отсутствует в воспроизведенном факсимильно издании 1833 года), герой с сожалением признает способность вернуться к тем уничтоженным рассудком условиям, когда душа «жила и действовала по законам, нам

здесь неизвестным», лишь изредка, «в минуту пробуждения». В такие минуты явление Игоши кажется ему «понятным и естественным» [7, с. 275]. Эти размышления повествователя позволяют предположить, что речь идет о наличии в душе человека в период его детства структур, которые обеспечивают готовность непосредственного существа к встрече с тем, что с возрастом он отнесет к категории чудесного, невозможного в реальности. Эти структуры побуждают человека к дополнению их конкретными формами, признаками и делают для него возможным увидеть то, что недоступно рационально настроенным окружающим, поверить в него. Это и есть те архетипы, о которых напишет позже швейцарский психолог Карл Густав Юнг, размышляя о коллективном бессознательном. Сказка В. Ф. Одоевского «Игоша», как и ряд других произведений литературы, дает основания предположить, что в объяснении наличия веры в мифологическое в начале XIX века видели уже не только несовершенство «воспитания и книг, назначенных для первоначального обучения» [5, с. 7], но и врожденные психические структуры.

1. Бестужев-Марлинский А. А. Сочинения: В 2 т.– М., 1981.– Т. 1.
2. Вампир: Английская готика XIX век: Сб.– М., 2002.
3. Загоскин М. Н. Сочинения: В 2 т.– М., 1987.– Т. 2.
4. Марков В. А. Литература и миф: проблема архетипов (к постановке вопроса) // Тыняновский сборник. Четвертые Тыняновские чтения.– Рига, 1990.– С. 133–145.
5. О заблуждениях и предрассудках, господствующих в различных сословиях общества. Соч. И. Б. Сальга.– Ч. 1.– СПб., 1836.
6. Одоевский В. Ф. Пестрые сказки. Факсимильное воспроизведение издания 1833 года.– М., 1991.
7. Русская фантастическая проза эпохи романтизма (1820–1840 гг.): Сб. произведений / Сост. и авторы комментариев Карпов А. А. и др.; авт. вступ. статьи Маркович В.– М.–Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1990.
8. Турьян М. А. «Игоша» В. Ф. Одоевского (К проблеме фольклоризма) // Русская литература.– 1977.– № 1.– С. 132–136.
9. Турьян М. А. Сказки Ириней Модестовича Гомозейки // Одоевский В. Ф. Пестрые сказки. Приложение к факсимильному воспроизведению издания 1833 года.– М.: Книга, 1991.– С. 3–32.
10. Шапарова Н. С. Краткая энциклопедия славянской мифологии.– М., 2001.
11. Юнг К. Г. Алхимия снов. Четыре архетипа: Мать – Дух – Трикстер – Перерождение.– СПб., 1997.

Валентин Осень

РУССКАЯ «ЛОРЕЛЕЙ». АНАЛИЗ НЕКОТОРЫХ ПЕРЕВОДОВ СТИХОТВОРЕНИЯ Г. ГЕЙНЕ «ЛОРЕЛЕЙ»

Идея статьи возникла после прочтения в июне 2007 года книги Николая Ушакова «Состязание в поэзии» [4] и написания собственного варианта перевода. В книге автор говорит о своем «сорокалетнем пути переводчика» с украинского, казахского, узбекского, венгерского, болгарского, польского и других языков. «Перевожу со школьной скамьи. Начинал с немцев, с Гейне, с его «Лорелей»», – продолжает автор, отмечая далее, что «в передаче этого стихотворения... состязались многие наши поэты» [4, с. 234].

Н. Ушаков не только приводит «содержание знаменитого стихотворения», но и, в подтверждение своих слов, предоставляет читателю возможность сравнить подстрочник с художественными переводами А. Блока, В. Левика, С. Маршака и своим – то есть, соответственно названию, как бы устраивает состязание в поэзии.

Работу автора книги трудно переоценить, и именно это побудило меня принять участие в таком своеобразном конкурсе. В первой части данной статьи сначала дается подстрочник Ушакова; потом в предложенном им порядке следуют переводы Блока, Левика, Маршака и самого Ушакова, а в конце – автора данной статьи; затем осуществляется анализ содержания поэтического текста переводов. Во второй части приводятся подлинник Гейне, мой собственный подстрочник и вызванные появлением последнего дополнительные наблюдения. Третья часть статьи включает еще три моих перевода «Лорелей», экспериментально выполненных различными метрическими способами. В конце работы даны выводы¹.

1

Подстрочный перевод с немецкого стихотворения Г. Гейне «Лорелей», приведенный Николаем Ушаковым

*Не знаю, что со мною, –
Я печален –
Сказка старых времен
Не выходит у меня из головы.
Воздух свеж. Темнеет.
Спокойно течет Рейн;
Вершина горы блестит
В вечерних лучах солнца.
Прекрасная дева сидит
Там наверху – как в сказке.
Сверкают ее золотые украшения.
Она расчесывает золотые волосы.
Она расчесывает их золотым гребнем*

*И при этом поет песню;
И у песни удивительная
Властная мелодия.
Корабельщик на маленьком кораблике
Охвачен дикой болью;
Он не глядит на скалы,—
Он смотрит только на горы.
Я думаю, волны поглотят
В конце концов и корабельщика, и лодку.
Это своим пенем
Сделала Лорелей.*

Перевод Александра Блока

*Не знаю, что значит такое,
Что скорбью я смущен;
Давно не дает покою
Мне сказка старых времен.*

*Прохладой сумерки веют,
И Рейна тих простор;
В вечерних лучах алеют
Вершины далеких гор.*

*Над страшной высотой
Девушка дивной красоты
Одеждой горит золотою,
Играет златом косы,*

*Золотым убирает гребнем
И песню поет она;
В ее чудесном пенье
Тревога затаена.*

*Пловец на лодочке малой
Дикой тоской полонит;
Забывая подводные скалы,
Он только наверх глядит.*

*Пловец и лодочка, знаю,
Погибнут среди зыбей;
Так и всякий погибает
От песен Лорелей.*

Перевод Вильгельма Левика

*Не знаю, что стало со мною,—
Печалью душа смущена.
Мне все не дает покою
Старинная сказка одна.*

*Прохладен воздух. Темнеет.
И Рейн уснул во мгле.
Последним лучом пламенеет
Закат на прибрежной скале.*

*Там девушка, песнь распевая,
Сидит на вершине крутой.
Одежда на ней золотая,
И гребень в руке — золотой.*

*И кос ее золото вьется,
И чешет их гребнем она,
И песня волшебная льется,
Неведомой силы полна.*

*Охвачен безумной тоскою,
Гребец не глядит на волну.
Не видит скалы пред собою,—
Он смотрит туда, в вышину.*

*Я знаю, река, свирепая,
Навеки сомкнется над ним,
И это все Лорелея
Сделала пенем своим.*

Перевод Самуила Маршака

*Не знаю, о чем я тоскую,
Покоя душе моей нет.
Забывать ни на миг не могу я
Преданье далеких лет.*

*Дохнуло прохладой. Темнеет.
Струится река в тишине.
Вершина горы пламенеет
Над Рейном в закатном огне.*

*Девушка в светлом наряде
Сидит над обрывом крутым.
И блещут, как золото, пряди
Под гребнем ее золотым.*

*Проводит по золоту гребнем
И песню поет она.
И власти и силы волшебной
Зовущая песня полна.*

*Пловец в челноке беззащитном
С тоскою глядит в вышину.
Несется он к скалам гранитным,
Но видит ее одну.*

*А скалы кругом все отвесней,
А волны – круче и злей.
И, верно, погубит песней
Пловца и челнок Лорелей.*

Перевод Валентина Осень

*Я не знаю, что со мною, –
Весь в печали эти дни:
Сказка древняя покоя
Не дает мне, хоть умри...*

*Воздух свеж. Уж вечереет.
И течет спокойно Рейн;
Горный пик в лучах алеет –
Солнце закрывает день.*

*Дева – дива изваянье –
В ореоле там сидит
Золотых волос сиянья,
Украшений золотых.*

Гребнем золотым играя,

Перевод Николая Ушакова

*Так что ж это значить может, –
Я тайной печалью смущен, –
Волнует меня и тревожит
Сказанье старых времен.*

*Прохладой вечер веет,
Спокойно Рейн течет,
В последних лучах светлеет
Гряда прибрежных высот.*

*Там вся в золотом молодая
Волшебница видна.
Коса ее золотая
Рассыпалась, как волна.*

*Блестит золотой ее гребень,
И песня ее звучит,
Мелодия вьется в небе,
Она зовет и манит.*

*Пловец на лодочке малой
Охвачен дикой тоской.
Он правит к опасным скалам,
Лишь слышит напев роковой.*

*Его похоронят глубы
В пучине вечерней своей, –
Не всякого ли губит
Пение Лорелей.*

*Им скользит по волосам,
Как по струнам, – напевая,
Манит песней к небесам.*

*Рулевой охвачен болью –
Зачарован. Взором льнет,
Но не к скалам, – вверх невольно:
Властно золото влечет.*

*Видно, кончится бедою,
Как для многих кораблей:
Поглотится челн волною,
Внемля пенью Лорелей.*

Н. Ушаков указывает, что «в переводе [стихотворения Г. Гейне – В. О.] необходимо сохранить всю картину вечера над Рейном, ее реалистические и романтические детали – особенно три «золотые» детали (золотые украшения, золотые волосы, золотой гребень)». Однако, к сожалению, ни в одном из цитируемых переводов, в том числе и самого Н.Ушакова, нет совокупности этих трех элементов в явном виде. Действительно, Блок (далее, для удобства – Б) пишет: Одеждой горит золотою – но это не «украшения»; его повторяют Левик (Л) – Одежда на ней золотая и Маршак (М) – Девушка в светлом наряде. Ушаков (У) ближе подходит к цели, однако слова Там вся в золотом молодая... также соотносятся больше с типом одежды, чем с драгоценностями на женщине: она вся в золоте. Кроме этого, в его переводе опущено слово «расчесывает», дважды применяемое немецким поэтом, и вместо него нет никакого эквивалента.

Кроме трехкратного повторения «золотой», на что указал Н. Ушаков, в приводимом им подстрочнике на русском языке можно выделить еще одну тройку однокоренных лексем, относящихся к Лорелей: «песня», «поёт», «пение». Легко видеть, что сам Гейне применяет эти слова четыре раза («песня» – дважды); Б и Л – аналогично; М – один раз поет, трижды песня, но опускает пение; У – песня, напев и пение, теряя поет. В предлагаемом мной переводе используются по разу все три слова, которые также подразумеваются в обобщении золото влечет, связывающем как обе тройки, так и – через ореол – золотистость алого заката.

Кстати, о повторении слов: исключая обе вышеуказанные тройки, получается, что Гейне допускает шесть двойных повторов («сказка», «расчесывать», «гора», «он», «она», «корабельщик») и один тройной – «я»; Б – четыре (пловец, лодка, знать, погибать); Л – три (гребень, знать, скала); М – пять (золото, гребень, половец, челнок, скалы); У – два (ее и, если

считать таковым – вечер и вечерний).

Замена слова «корабельщик» на гребец (Л) или на пловец (у трех остальных) представляется не совсем удачной – мною найдена лексема рулевой, которая больше отвечает смыслу подстрочника.

Поскольку Рейн у Гейне «спокойно течет», то образы агрессивности реки – среди зыбей (Б) и, особенно, река, свирепая (Л) или А волны – круче и злей (М) не совсем соответствуют картине тихого вечера над Рейном.

Вернемся к началу сказки. «Вершина горы» у Гейне превращается в вершины далеких гор (Б), в прибрежную скалу (Л), в гряду прибрежных высот (У) и только у Маршака тождественна подстрочнику; «дева» – в девушку (Б, Л, М) и волшебницу (У); у нее дополнительно появляются одежды (Б, Л), светлый наряд (М) или она вся в золотом (У).

У Гейне «дева сидит там наверху» – и это следует сразу за упоминанием «вершины горы», то есть, хотя место и не совсем четко определено, но направление указано. Как это обстоятельство трансформируется у переводчиков? Б: *Над страшной высотой – какую? чего? вершин далеких гор? И если горы далекие, то как вообще слышно ее пение – оно ведь не гром небесный?; Л: ...на прибрежной скале. Там девушка... сидит на вершине крутой; М: Девушка... сидит над обрывом крутым; У: Гряда прибрежных высот. Там...волшебница видна.*

При этом интересно проследить, куда направлен взгляд «корабельщика»? У Гейне все логично: он смотрит в соответствии с указанным направлением – «только на горы» (вместо одной «горы» в начале рассказа теперь в подстрочнике Ушакова и в некоторых переводах (Б,У) появляются *горы, высоты*).

Однако во всех цитируемых переводах наблюдается определенное несоответствие между указанием места, где сидит дева, и тем, куда смотрит корабельщик: *наверх* (Б) – с учетом обозначенного выше, непонятно, куда – особенно, если учесть что гор много; *туда, в вышину* (Л) – однако издали *скала, девушка* на ней и поверхность воды должны охватываться одним взглядом, в одном направлении и далеко не в вышину. А вблизи, когда *девушка* сидит на *скале*, как понять *Не видит скалы пред собою*, если он видит сидящую на ней *девушку?*; *в вышину* (М) – то же самое, что и у Левика: ведь *девушка сидит над обрывом*; Ушаков этот момент вообще опускает, да и трудно смотреть одновременно и на *волшебницу* и на всю *гряду прибрежных высот*.

Можно отметить и другие неточности. Например, у Блока: в третьем катрене, поскольку слово «сидит» опущено, как понимать *Над страшной высотой* и, особенно, *Над?* – Парит? Ушаков: в строчке *Он правит к опасным скалам* глагол *править* требует «кем-чем» [3], а не «куда». Или

словосочетание *на лодочке малой* (Б, Л) – если *лодочка*, то ясно, что *малая*.

В предлагаемом автором статьи переводе всех этих неточностей удалось избежать.

Однако справедливость требует признать, что у Гейне, как видно из подстрочника, характеристика песни – «*удивительная властная мелодия*» – дается в двух соседних строчках, чему следуют Блок, Левик и Маршак. Как и у Ушакова, у меня это рассредоточено: *дева – дива изваянье – ... напевая, манит песней к небесам, рулевой охвачен болью – зачарован и властно золото влечет*.

И здесь сам собой напрашивается вопрос о том, чему отдать предпочтение при переводе: более точной передаче смысла и реалий стихотворения, пусть и в иных, чем в подлиннике, ритмах и размерах стиха, или, учитывая своеобразие неродственного языка, терять в переводе достоверность этих реалий (вспомним *далекие горы* у Блока, агрессивность спокойной реки у Левика и Маршака и др.)?

2

Все, что сказано выше, основано на подстрочнике, предложенном Н.Ушаковым. Как только у меня появился немецкий текст [2], был сделан собственный подстрочник на русском языке.

H. HEINE. LORELEI	Авторский дословный перевод с немецкого
<i>Ich weiß nicht, was soll es bedeuten, Daß ich so traurig bin; Ein Märchen aus alten Zeiten, Das kommt mir nicht aus dem Sinn.</i>	<i>Я не знаю, что это должно означать, Что я так печален; Сказка из старых времен Не выходит у меня из головы.</i>
<i>Die Luft ist kühl und es dunkelt, Und ruhig fließt der Rhein; Der Gipfel des Berges funkelt In Abendsonnenschein.</i>	<i>Воздух прохладен и смеркается, И спокойно течет Рейн; Вершина горы сверкает В вечернем солнечном сиянии.</i>
<i>Die schönste Jungfrau sitzet Dort oben wunderbar, Ihr goldnes Geschmeide blitzet, Sie kämmt ihr goldenes Haar.</i>	<i>Прекраснейшая дева сидит Там наверху чудесно, Ее золотые украшения блестят, Она причесывает свои золотые волосы.</i>
<i>Sie kämmt es mit goldenem Kamme Und singt ein Lied dabei; Das hat eine wundersame, Gewaltige Melodei.</i>	<i>Она причесывает их золотым гребнем И поет песню при этом; Она имеет прекрасную, Влекущую мелодию.</i>
<i>Der Schiffer im kleinen Schiffe Ergreift es mit wildem Weh; Er schaut nicht die Felsenriffe, Er schaut nur hinauf, in die Höh.</i>	<i>Шкипера в маленьком судне Охватывает дикая скорбь; Он не смотрит на подводные скалы, Он смотрит только вверх, ввысь.</i>
<i>Ich glaube, die Wellen verschlingen Am Ende Schiffer und Kahn; Und das hat mit ihrem Singen Die Lorelei getan.</i>	<i>Я полагаю, волны поглотят, Пожалуй, шкипера и лодку; И это своим пением Лорелей сделала.</i>

Отмечу только наиболее существенные отличия у двух подстрочников.

В последней строчке пятого катрена у Гейне «*шкипер*» смотрит «... *hinauf, in die Höh*». Н. Ушаков перевел это, как «*на горы*», хотя на самом деле первое слово означает «*вверх, кверху*», а второе словосочетание – «*ввысь; (в высоту, в вышину)*». Повтором этих почти тождественных обстоятельств места, через запятую поэт хочет подчеркнуть огромную высоту нахождения Лорелей, на которую направлен взгляд мореплавателя. Точнее, даже не столько саму высоту, сколько то, что для того, чтобы увидеть деву, надо высоко поднять голову – с естественной при этом потерей из виду поверхности воды. Поэтому даже реально существующую скалу, на которой, по преданию, сидела певунья [2, с. 4], Гейне сознательно называет не «скалой», а «*горой*» (хотя в немецком тексте оба слова легко взаимозаменяемы без нарушения ударения, ритма и размера стиха). Однако у скалы вершина слишком близка к воде! Таким образом, замена «скалы» на «*гору*» – указание не только на единственность «*горы*», но и на огромный угол между горизонтом и направлением взгляда на Лорелей, в результате чего водная поверхность исчезает из поля зрения смотрящего. Вот что хотел, как представляется, выразить подобной заменой поэт и что ускользнуло от внимания переводчиков! Отсюда и тянется цепочка неточностей и смысловых противоречий во всех приведенных в книге Н. Ушакова переводах, о чем говорилось по этому поводу выше.

Посмотрим, как определяется повтор слов в контексте немецкого и «русского» подлинников. В первом случае повторяются слова: дважды – «*шкипер*» и трижды – «*я*». Во втором (то есть в моем) подстрочнике повторов, кроме указанных, практически нет: из тройки однокоренных слов «*песня*», «*поёт*», «*пение*» каждое используется по разу, а повторяющиеся словосочетания «*она причесывает*» и «*он (не) смотрит*», начинающие соседние строчки, суть поэтонимы. Третий раз слово «*она*» относится к песне, однако в немецком слово *песня* – среднего рода, и в подлиннике оно заменено указательным местоимением «*das*», обычно употребляемым вместо существительного. Все остальное дублирование в русском подстрочнике Н. Ушакова связано с неточностью перевода.

Анализ оригинала на немецком языке показал также, что текст из 24 стихов содержит строчек: 6-сложных – 5, 7 – 5, 8 – 8, 9 – 4 и 10 – 2. Причем, в уже упоминавшейся последней строчке пятого катрена в слове «*Höhe*» поэтом опущено окончание, иначе появилась бы еще и 11-сложная строка! Следует отметить также, что первое ударение всегда приходится на 2-й слог, второе – на 4–6, а третье – на 6–9. Возможно, это связано с тем, что стихи написаны как текст песни [2], где допустима подобная вариативность.

Нельзя не отметить также, что в последней разновидности перевода В. Левики [1] (после того, как он побывал на родине Г. Гейне и своими

глазами увидел эту скалу), сделан ряд существенных уточнений. Например, третья и четвертая строчки второго катрена теперь звучат так: *Лишь на одной вершине / Еще пылает закат*, а отмеченное выше в третьей строке пятого катрена противоречие *Не видит скалы пред собою* устранено: *Не смотрит на рифы под кручей*.

3

Н. Ушаков дает следующие характеристики первоисточнику и всем рассматриваемым им переводам с точки зрения размера стиха.

О подлиннике Гейне: «Раскрывая гармонические образы спокойной природы и трагические – происходящего, необходимо сохранить отражающее чувство беспокойства, синкопы гейневского трехдольника и вместе с тем плавность немецкой строки, заполненной одним составным словом (*Abendsonnenschein*) или двумя многосложными словами (*gewaltige Melodei*), как бы передающими медленное колебание вечерних волн» [4, с. 238].

О переводе Блока: «Блок пробует дать точный ритмический рисунок подлинника, но не всюду выдерживает его. У Блока появляется хореическое начало строки: *дЕвушка дивной красы, анапестическое: ЗабывАя подводные скалы* – и даже правильная хореическая строка: *тАк и всЯкий пОгибАет*, чего у Гейне нет» [4, с. 239].

О переводе Левика: «Левик часто отказывается от синкопы и, ставя не два, а три логических ударения в стихе, не придает ему характерной гибкости подлинника. Начиная с 3-й строфы, Левик оставляет трехдольник ради трехсложника (амфибрахия) и возвращается к трехдольнику лишь в концовке» [4, с. 240].

О переводе Маршака: «Маршак, как и Левик, избегает синкоп и заменяет трехдольник более спокойным амфибрахией. Он удлиняет строки Гейне: у Гейне – три строки по девять слогов, у Маршака десять; у Гейне пять 6-сложных строк, у Маршака – ни одной. У него, как и у Левика, три значимых слова и, значит, три логических ударения в строке и никогда – два» [4, с. 241].

Н. Ушаков о своем переводе: «Я старался заполнить короткую строку Гейне «длинными» русскими словами так, чтобы в строке было два логических ударения, подчеркнул синкопы и попытался дать все три «золотые образа»» [4, с. 243]. (Последнее не совсем получилось, как уже отмечалось выше).

Таким образом, то, к чему стремились цитируемые переводчики, не полностью им удалось.

В связи с этим возникает еще и вопрос о степени значимости метрики: насколько близко возможно совпадение подлинника и перевода и вообще возможно ли оно полностью для неродственных языков.

С целью эксперимента мной сделаны переводы, в отличие от 4-х стопного хорей в первом случае, всеми видами трехсложного метра – амфибрахийем, дактилем и анапестом.

Ниже приводятся в указанной очередности тексты всех трехсложников с использованием синкоп в отдельных местах.

Второй вариант (амфибрахий)

*Не знаю, что стало со мною –
Я дивной печалью смущен:
Совсем не дает мне покоя
горы блеском гладит –*

*Сказанье далеких времен ...
Смеркается. Воздух прохладен.
И Рейн тихо, плавно течет.
Вершину Сиянием – солнца заход.*

*Там девы прекрасной явленье
Вверху. В ореоле сидит
Своих золотых украшений
И чудных волос золотых.*

*И золотом гребня сверкая,
Скользит в них движением рук,
И песню при том напевая,
Пленяет мелодией слух.*

*А шкипера малого судна
Объяла большая печаль:
Забыл он о рифах подспудных, –
Ввысь смотрит в прекрасную даль.*

*Я думаю, будет крушенье
В волнах, что там ждут у камней.
И это своим песнопеньем
Сделала Лорелей.*

Третий вариант (дактиль)

*В толк не возьму, что со мною –
Дивной печалью смущен:
Мучит, лишает покоя
Сказка старинных времен...*

*Воздух прохладен. Темнеет.
Рейн тихо, плавно течет.*

*Солнце все больше краснеет –
Пик горный плавит заход.*

*Дева – прекрасным явленьем –
Там в ореоле сидит
Блеска золотых украшений,
Чудных волос золотых.*

*Чешет их гребнем. Сверкает
Золотом – золота друг;
Песню при том напевает –
Манит мелодией звук.*

*Шкипера малого судна
Гложет большая печаль:
Рифов не видит подспудных, –
Ввысь смотрит, в горную даль.*

*Думаю, будет крушенье
В пляске волн там, у камней.
Это своим песнопеньем
Сделала Лорелей.*

Четвертый вариант (анapest)

*Я не знаю, что стало со мною,
Отчего я печалью смущен:
Не дает совершенно покоя
Мне сказание старых времен...*

*Вот прохлада идет. Вечереет.
Тихо Рейн полноводный течет.
Лишь вершина горы пламенеет –
Там сияет лучами заход.*

*Там прекраснейшей девы явленье
Наверху. В ореоле сидит
Блеска от золотых украшений
И волнистых волос золотых.*

*Солнце, в золоте гребня сверкая,
С ним скользит по ее волосам,
Как по струнам. Она, напевая,
Манит души в полет к небесам.*

*Рулевого несчастного судна
Охватила большая печаль:*

*Он не помнит о рифах подспудных, –
Он глядит только ввысь, только вдаль.*

*Полагаю, что будет крушенье
Среди волн у подводных камней.
И все это своим песнопеньем
Сделала Лорелей.*

Краеугольным камнем всех четырех вариантов стал поэтический образ *ореол*, который сфокусировал в себе и сплавил как «три золотые детали» девы – золотые украшения, золотые волосы, золотой гребень, так и золото вечернего солнца. В значительной степени благодаря ему удалось преодолеть главную трудность, ставшую камнем преткновения для всех цитируемых переводчиков – назвать своими именами, без иносказаний все три золотых аспекта Лорелей.

Кроме *ореола*, сквозь все варианты проходит и другой конструкт – *волны*, как и у Гейне, локализованные у подводных рифов, что не вступает в противоречие с картиной спокойного течения Рейна.

В трехсложниках общими являются такие конструкты, как *девы прекрасной явленье и песнопенье*.

В качестве значимых можно отметить и другие изобразительно-выразительные элементы, например: *Солнце закрывает день, Дева – дива изваянье* и *Властно золото влечет* в 1-м варианте; оксюморон *А шкипера малого судна / Объяла большая печаль* во 2-м; *Сверкает / Золотом – золота друг* – о золотых волосах и золотом гребне в 3-м, а в 4-м – четвертый катрен целиком:

*Солнце, в золоте гребня сверкая,
С ним скользит по ее волосам,
Как по струнам. Она, напевая,
Манит души в полет к небесам.*

Выводы:

1. Представлено четыре новых перевода стихотворения Г. Гейне «Лорелей» на русский язык. Известно, что конгениальность перевода предполагает его адекватность оригиналу по содержанию и форме. Однако относительность адекватности всегда присутствует. Объяснить это можно историко-культурными факторами и индивидуальностью стилей поэтов-переводчиков.
2. Оказывается, что в данных конкретных переводах, соответствующих внутренней текстуре подлинника и сохраняющих его смысл, стихотворный размер как формообразующий фактор не имеет доминирующего значения. Однако можно заметить, что чем больше корреляция размеров подлинника и перевода, тем больше приближение

к эквиритмичности. Что касается метрики стихотворного перевода вообще, то она может быть поводом для дальнейших рассуждений о природе национальных языков.

Примечания

¹ Курсивом в статье выделяется цитируемое из русских переводов; курсивом в кавычках – из обоих подстрочников и подлинника Г. Гейне.

1. Левик В. В. Избранные переводы. В 2-х томах.– Т. 1. Предисл. Л. Озерова.– М.: Худож. лит., 1977.– 414 с.
2. Немецкий язык. Учебник для 8-9 классов средней школы. Книга для чтения / Сост. Е. В. Игнатов.– М.: Просвещение, 1993.– 384 с.
3. Ожегов С. И. и Шведова Н. Ю. Толковый словарь русского языка: 80 000 слов и фразеологич. выражений / Рос. академия наук. Ин-т рус. языка им. В. В. Виноградова.– 4-е изд., дополн.– М.: Азбуковник, 1997.– 944 с.
4. Ушаков Н. Н. Состязание в поэзии.– К.: Дніпро, 1969.– 247 с.

Олена Кобзар

ТРАДИЦІЇ НІМЕЦЬКОЇ КЛАСИЧНОЇ ДРАМАТУРГІЇ У ТВОРЧОСТІ ФРІДРІХА ГЕББЕЛЯ

Думка про значний вплив класиків світової драматургії на творчість Ф. Геббеля неодноразово звучить у порівняльних студіях німецьких літературознавців (А. Фріс, А. Вагнер, Ф. Кайзер, А. Вернер). Серед письменників, поетика яких найбільш відчутна у художньому стилі митця, називають передусім Й. В. Гете, В. Шекспіра, В. Лессінга та Ф. Шіллера. З останнім Геббеля поєднує не лише схожість окремих стилістичних рис чи текстових фрагментів: уся творчість письменника внутрішньо споріднена з спадщиною його великого попередника, що відчувається не лише в юнацькій ліриці, звучання і кольори якої виразно шіллерівські, не лише у ранніх драматичних творах (назва першої Геббелевої драми «Мірандола», як і часте використання ліризмів на кшталт «ангел», «рай», «земля і небо», «небеса і пекло», походять із «Дон Карлоса» Шіллера), але також і в драмах зрілого митця. Драматургія Геббеля, за визначенням А. Вернер, своєю «багатою відтінками риторикою» виказує його як учня Шіллера [8, с. 13], та й сам письменник у своєму щоденнику називав Шіллера поетом, який вплинув на нього в юності, «як ніхто інший» (щ. 4, 5765). Тому ми вважаємо хибним твердження деяких німецьких дослідників (А. Бартелс) про те, що Геббель применшував творчі здобутки свого попередника, недооцінював його як видатного поета та драматурга. Незважаючи на деякі критичні висловлювання у бік Шіллера (типу: «талант Шіллера був настільки великим, що впливав на уми навіть своєю неприродністю» [1, с. 449]), Геббель завжди високо цінував особистість поета, будучи смертельно хворим, він просив почитати йому саме Шіллерові поеми.

Уплив Шіллера на Геббеля не обмежується прямими ремінісценціями чи рефлексіями, частим використанням споріднених сентенцій і антитез, ні красномовством, характерним для творів обох митців, – він сягає всього драматичного світогляду письменника. У статті «Німецький театр», присвяченій святкуванню Шіллерового ювілею, Геббель не без гіркоти відзначає, що «пройшли ті часи, коли люди погоджувалися з Шіллером, який з юнацьким ентузіазмом проголошував сцену моральним освітнім закладом», ставлячи її «поруч з найголовнішими державними закладами» [4, с. 24]. З роками театр утратив своє етично-виховне значення «віщати людству про великі події», нести ідеї, що призводять до очищення і шляхетності людських душ, як пропагував Шіллер у своїх листах про естетичне виховання людини. Тому Геббель у вищеназваній статті говорить про необхідність відновлення ролі театру всіма засобами, оскільки естетичне виховання людини, підняття її на більш високий рівень можливе лише за допомогою мистецтва. Як бачимо, у цьому пункті погляди письменників

співпадають, бо вони обидва були, за слушним зауваженням А. Вагнера, «переважно етичними особистостями, що відчували в собі палке прагнення впливати на інших» і чією найвищою метою було перетворення пересічної людини на людину шляхетну [7, с. 19].

Значною мірою були схожими і погляди обох письменників на теорію драми, але дистанція у півстоліття, що пролягла між творчістю Шіллера і Геббеля, внесла певні корективи та відмінності у їхні переконання. Так, Шіллер, наслідуючи Аристотеля, визначає трагедію як поетичне відтворення замкненого ряду подій закінченої дії, що розкриває взаємозв'язки причин і наслідків. До того ж трагедія, на думку митця, є поетичним відображенням дійсності, що надає драматургові право відступати від історичних фактів для досягнення достеменного художнього ефекту. Нарешті, трагедія зображає людей у стані страждання з метою викликати у глядачів (читачів) співчуття [4, с. 79], при цьому герой повинен мати складний характер, «актом волі підніматися до вищого ступеня людської гідності» [4, с. 199]. Розглядаючи співвідношення трагедії та комедії, письменник вважає, що обидві покликані «надати душі свободу», але комедія досягає цього завдяки моральній байдужості, а трагедія – автономії. Порівняння, що вище, трагедія чи комедія, Шіллер вважає неможливим, адже вони мають занадто різні вихідні точки та виконують різну дію: комедія переносить нас «у вищий стан», а трагедія «призводить до вищої діяльності» [4, с. 110]. Усі ці твердження свідчать, що, розвиваючи «концепцію трагедії «ідеальної»» [3, с. 443], письменник не відривався від сучасної йому дійсності, шукаючи теоретичні засоби впливу мистецтва на громадян для пробудження у них людяності та прагнення свободи.

Геббель також надавав великого значення теоретичним питанням літературного процесу, постійно висловлював власну думку стосовно проблем драматичного мистецтва у своїх статтях, щоденниках, листах. Життєві труднощі, які довелося зазнати письменникові, його досвід і здібності, як і вплив філософії Ф. Шеллінга і Г. Гегеля, сприяли формуванню у трагічного світогляду, надали його поглядам досить песимістичних рис. Авторів роздуми часто не співвідносяться між собою, не вкладаються в одну систему, але завжди тісно пов'язані з його теорією драми, оскільки саме поетика є для нього «реалізованою філософією» [1, с. 508]. Найперше власне пізнання і основну проблему своєї творчості Ф. Геббель передає у щоденниках однією фразою: «Усе життя є боротьбою індивідуумів зі всесвітом» [1, с. 563], основоположна структура світу є дуалістичною, а світовий процес – трагічним. Індивідуум уніс дисонанс у первозданну гармонію всесвіту, бо прагнення самоствердження відділяє одиничного від загального (індивідуалізація) і складає його «провину», що є «екзистенціальною провинною», тобто природженою, існуючою від самого початку і невіддільною від людини.

Світ чинить опір цим прагненням, що призводить до занепаду героїв, примирення неможливе, оскільки антиномія лежить в основі буття. Таким чином, велика трагедія світового процесу складається з нескінченних маленьких трагедій, бо трагічним є сам хід життя. Літературознавці називають такий світогляд «пантрагізмом» (з грецької пан – *усе*), і пов'язують його передусім з перехідними епохами в історії людства, коли політичні і релігійні сили потрапляють у кризу, а життя насичене трагічними темами.

Відповідно до вказаної дуалістичної картини світу, Ф. Геббель стверджує власну концепцію драми, наріжним каменем якої є «примирення» форми та змісту. Свої принципові погляди на завдання драми та на відношення мистецтва до дійсності письменник викладає у статті «Слово про драму» (1843), у передмові до п'єси «Марія Магдалина» (1844), листах та щоденниках. Так, драма, на його думку, має зображати життєвий процес таким, який він є в дійсності, не обов'язково у всій його широті, але в проблематичності взаємовідносин між індивідом, що звільнився від первісних зв'язків, і цілим, частиною якого він залишається. Тому драма однаковою мірою спрямована як до того, що вже існує, так і до того, що постає. У першому випадку вона повторює споконвічну істину: життя як відокремлювання індивідів не просто випадково породжує, а за своєю сутністю заключає в собі провину та є її джерелом, у другому – мінливий час та історія несуть у собі все новий і новий матеріал, на якому драма повинна показувати, що сама людина, як би не змінювалося її оточення, за своєю натурою і долею завжди залишається однією і тією ж у світовому організмі.

Після завершення комедії «Діамант» Геббель писав у щоденнику, що «Komödie und Tragödie sind ja doch im Grunde nur zwei verschiedene Formen für die gleiche Idee» (все ж таки комедія і трагедія у своїй основі являють собою лише дві різні форми однієї ідеї) [5, Тб. II, 2393]. Звичайно, форма комедії інша, ніж трагедії, дійові особи не можуть бути знаряддям необхідності, що представляє вищу силу, бо це суперечить сутності комічного. Але навіть у комедії Геббеля відчувається керівна сила, яка наразі має менш серйозний вигляд, ніж у трагедії, але яка споглядає негідні людські вчинки. Основоположним тут, як і в його трагедіях, є дуалістичний принцип, що лежить в основі справжньої цінності речей, бо, на думку автора, дуалізм («der Dualismus») проходить через усі людські погляди і думки, через кожний окремий момент існування людини і сам є її найвищою, останньою ідеєю (höchste, letzte Idee). Крім нього, особистість не має жодної основоположної ідеї (Grundidee). Люди можуть думати та уявляти життя і смерть, хворобу і здоров'я, час і вічність так, як вони відтіняють одне одного, але не розуміють, що за цими роз'єднаними двоїстостями знаходиться щось загальне, вирішене, примиряюче

(Gemeinsames, Lösendes und Versöhnendes) [6, с. 518].

Німецькі літературознавці розрізняють як у Шіллера, так і у Геббеля два види красномовства, що можуть переходити один в інший, а саме «внутрішнє» та «зовнішнє» красномовство [7, с. 19]. Наявність указаних форм Геббель так репрезентує у своїх щоденниках: «*Alles Individualisieren führt zur ewigen inneren Form*» (індивідуалізація всього призводить до одвічної внутрішньої форми). Це означає, що художнє відображення певних подій чи процесів надає зображуваному, всьому твору письменника внутрішню форму, переносить у нього особисті авторські переживання. Завдяки поетичній індивідуалізації митець позбавляє події всього особистого, розширює їх до символічного значення, оскільки, на думку Геббеля, чим індивідуальнішим є художній твір, тим найпевніше він матиме поруч з особливим також і загальне значення, відтак індивідуалізація ідентична символізації. У драматичних творах письменника внутрішня форма та індивідуалізація виявляються у тому пункті, «*wo göttliche und menschliche Kraft einander neutralisieren*» (де божественна і людська сили нейтралізують одна одну) [5, Тб. II, 1953].

Слід додати, що внутрішня форма творів Геббеля, як і Шіллера, є ораторською, коли окремі частини, часто без свідомого авторського плану, взаємодіють в ораторському протиставленні, в результаті чого ціле, яке складається з них, виконує ораторську дію. Указану внутрішню форму може містити в собі матеріал, який автор знаходить для свого твору, як, наприклад, у Геббелевій драмі «Юдїть». Ще на початку 1837 року письменник у щоденнику відзначив, що єдине прохання, з яким він цьогооріч звертається до Бога,— послати матеріал для великого твору. До того часу він не знайшов ще матеріалу, який би дав йому можливість виразити у поетичній формі те, що визріло в душі. Біблійна історія про єврейську вдову, яка відрубала голову ассирійському полководцеві, привернула увагу письменника, образи Юдїть і Олоферна стали медіями, через які Геббель проговорив те, що він думав і відчував, тобто внутрішньою формою, яка звільнила його від власних душевних переживань. Зазначена внутрішня форма є ораторською, як і в Шіллеровій драмі «Розбійники», оскільки книга апокрифів «Юдїть» означала для Геббеля те саме, що і для Шіллера розповідь ув'язненого з Гоен-Асперга: матеріал, що сформувався в ідею, яка потім сконцентрувалася в образах. Ця ідея, яку Геббель називав основною умовою у драмі, представлена не лише у ставленні до головних осіб, але і в їхніх численних дебатах, які засвідчують, що внутрішня форма аналізованих творів (як і більшості інших) є ораторською.

Та втілення визначеної ідеї в образи у Шіллера і Геббеля є різним: перший, за висловом А. Вагнера, постійно репрезентує «*schwarz-weiß Kunst*» [7, с. 27] (чорно-біле мистецтво), в якому моральна проблематика

представлена за допомогою різкого контрасту двох героїв (брати Моор) чи груп персонажів, з яких одна виступає «за», а інша – «проти» думки автора, симпатії та антипатії котрого чітко визначені. Геббель у своїх драмах знаходиться ніби «над матеріалом», різні позиції окремих персонажів відносно репрезентованої у творі ідеї не дають письменникові підстави згідно з власними почуттями розділяти їх на «добрих» і «злих». Письменник не приймає сторону ні тих, ні інших, адже, на його переконання, у справжнього митця ідеал і ницість, світло і тінь не протиставляються одне одному, а взаємо обумовлюються. Драматичні характери та їх позиції стосовно ідеї представлені у творах Геббеля внутрішнім красномовством, як і диспути про правомірність самої ідеї; через долю індивідуума автор дає зрозуміти, як він сам визначає основну проблему і бачить її вирішення. Обидва протиставлені індивідууми у Геббеля можуть відстоювати однаково правомірні моральні принципи, при цьому думка автора проявляється тоді, коли позиції обох сторін відносно вищої моральності є хибними, бо суперечать моралі, втіленій в ідеї твору, правомірність якої автор намагається довести. У статті «Слово про драму» (1843) Геббель висловлює тезу, що «драматична провина, на відміну від первородного гріха християнства, не визначається спрямуванням людської волі, а походить безпосередньо з самої волі, впертого самовдоволеного поширення свого «я», з чого випливає, що для драми зовсім байдуже, що призводить героя до поразки – високі прагнення чи ниці [1, с. 567].

Крім того, незважаючи на схожість зовнішньої мовної форми у Шіллера і Геббеля (мовні засоби, якими користуються письменники), значна відмінність спостерігається у пафосі висловлювання. Різниця полягає в тому, що у Геббеля ораторське піднімається до драматичного, до мистецького образу, як і в «Битві Германа» Г. Кляйста, «Горе брехунів» Ф. Грілльпарцера, «Привидах» Г. Ібсена, що також мають полемічний характер. Риторика Шіллера від перших творів до «Вільгельма Телля» досить часто лише зовні прикріплена до дійових осіб, не є складовою їх особливої сутності, їхньою характеристикою (наприклад, монологи Карла Моора в «Розбійниках»). Монологи у драмах Геббеля, навпаки, містять у собі яскраву характеристику образів, внутрішнього світу героїв, їх життєвої позиції (монологи Юдїть, Олоферна, Голо, Ірода, Родопи, Кримгільди, Дмитрія та ін.).

Лейтмотивом, що пронизує всі драматичні твори Геббеля, тема, про яку ведуться дебати від «Юдїть» (1840) до «Дмитрія» (1864), – це думка про необхідність, яка виступає найвищою моральністю. Вона являє собою Божу тему, ідею всемогутньої світової волі, всесильність морального центру у світовому організмі, яку, за висловом письменника, люди мають прийняти вже заради власного самозбереження [1, с. 567]. Ця ідея світової

волі красномовно доведена як правомірна долею індивідуумів, котрі протистоять їй як «цілому»; її ставлення до окремих індивідуумів, знову ж таки, відображено ораторськи.

Сильні людські характери та глибокі конфлікти для більш яскравого зображення «морального життя», що сприяє естетичному вихованню людини, Шіллер і Геббель знаходять у переломні, критичні періоди історії людства. «Смутним» епохам в минулому різних народів присвячені веймарські драми Шіллера, починаючи з «Валленштейна», як, по суті, і всі трагедії Геббеля (крім «Марії Магдалини», визначеної автором як «міщанська трагедія»).

Цікаво, що п'есою, над якою обидва письменники працювали в останні роки життя і закінчити яку їм завадила смерть, була драма з російської історії «смутих часів» – «Деметріус». Постать російського самозванця, яка вже привертала увагу багатьох західних романістів і драматургів, у тому числі Лопе де Вега, зацікавила Шіллера ще під час роботи над «Фієско», коли він за французькими джерелами познайомився з історією змови В. Шуйського. У 1802 році письменник говорить про свій намір написати трагедію «Криваве весілля у Москві», перші начерки майбутньої п'єси про долю вдаваного Дмитрія були зроблені в червні 1804 року, після завершення ним «Вільгельма Телля» (1804). Ті дві дії, які драматург устиг закінчити, та план розвитку сюжету, складений Кернером за чорновими рукописами Шіллера, дозволили дослідникам оголосити «Деметріуса» квінтесенцією «трагічної основи» Шіллерової драматургії, драмою, що стверджує «споконвічне трагічне роздвоєння» людини. Хоча трагічні внутрішні переживання героя-самозванця, тобто психологічний конфлікт, безперечно цікавить автора, більш значущою для нього є проблема національної незалежності народу, проблема нетривкості влади, нав'язаної зовні, – отже, конфлікт об'єктивно історичний (згідно з записом у робочому зошиті, мета п'єси – «відтворення особливої атмосфери епохи»).

Події, що відбувалися на Русі в кінці XVI та на початку XVII століття (посилення народного невдоволення при Борисі Годунові та жорстоке придушення повстання, відкриті селянські бунти, що проводилися під гаслом «за законного та доброго царя»), нагадують ту політичну атмосферу, яку Ф. Шіллер зображав у своїх попередніх драмах, а саме знищення існуючої суспільної системи, середньовічного землеволодіння та кріпосництва. У центрі уваги письменника була не проблема самозванства (спочатку герой вірить нав'язаному йому «відкриттю», що він начебто законний син царя, який дивом урятувався від смерті), а насамперед демократизм російського спадкоємця престолу, його патріотичні почуття та гуманність у ставленні до народу. «Хочу свободных сделать из рабов, / А не царить над рабскими сердцами», – сміливо заявляє

герой польському королеві та його оплічникам на засіданні сейму [3, с. 450]. Дмитрій залишається вірним собі і тоді, коли обман відкривається і руйнуються його уявлення про власну особу і місце серед російського народу і в державі, змінюється його душевний стан; але корінного зламу у діях героя не відбувається, що свідчить про його цілісність. Та й назва драми «Дмитрій» (Demetrius), а не «Лжедмитрій», на відміну від її російського варіанту в перекладі Л. Мея – «Дмитрий Самозванец. Неоконченая трагедия», говорить про те, що Шіллер не мав наміру ґрунтувати характер та поведінку головного персонажа на лицемірстві і свідомому обмані.

У Шіллеровій драмі, з одного боку, героїчні прагнення Дмитрія, що зустрічають стійку протидію, а з другого, порушення ним моральних норм, що складають поняття «трагічної вини», створюють нерозв'язку суперечність, яка, на думку автора, призведе до трагічної розв'язки. Драматург убачає трагічну вину Дмитрія в тому, що для відновлення своїх прав на російський престол він використовує іноземне військо, провокуючи тим самим польську інтервенцію, яка лише використовує його в своїх загарбницьких планах. Письменник реалістично розкриває цю тему, відповідно до історичної правди змальовує ставлення польських магнатів до Дмитрія, акцентує на першочерговості їх особистої зацікавленості у справі самозванця, їх прагненні влади та політичній безпринципності (сцена засідання сейму у Кракові) [3, с. 429–461]. Шіллер склав детальний план майбутньої п'єси на російський сюжет, але встиг написати (без остаточної правки) лише дві дії, залишивши в день смерті на письмовому столі монолог Марфи з другого акту. Його друг і соратник Й. В. Гете мав намір завершити драму, яку Шіллер з ним детально обговорював, та після багатьох невдалих спроб відмовився від цього задуму.

Починаючи працювати над «Димитрієм», Геббель писав своєму другові, професору Юліусові Глазеру, що основою його трагедії має стати великий і водночас сповнений внутрішніх суперечок слов'янський світ, тоді як Шіллера спонукав до створення п'єси лише загальнолюдський зміст історичного факту [1, с. 618]. Маючи зовсім інший підхід до матеріалу, Геббель підкреслює свій намір – відтворити достовірну картину віддаленої епохи, чужих звичаїв, акцентує увагу саме на психологічному моменті, мета його потрактування популярного сюжету – «оголити корені людей і речей» [1, с. 566]. Тому автор передусім всебічно і глибоко розробляє характери, зображаючи найменші порухи їх душі, внутрішнє підґрунтя їхньої поведінки. Персонажі трагедії надзвичайно яскраві: розгублена, сповнена сумнівів Марфа, готова на найтяжче зречення Варвара, марнославна і бездумна Марина, «лукавий царедворець» Мнішек та підступний слуга Божий Йов. У цьому ми вбачаємо принципову

відмінність п'єси Геббеля від твору Шіллера, де психологічна мотивація характерів явно недостатня, образи окреслені лише схематично.

Звернемо увагу на те, що в обох п'єсах представлена концепція «невинності» головного героя: впевнений у своєму праві на престол псевдоцаревич насправді є жертвою інтриг впливових політичних сил. А. Карельський справедливо зауважує, що у Шіллера було більше підстав для такого трактування образу, ніж у Геббеля, адже останній уже мав можливість працювати з «Історією Російської Держави» Карамзіна, що вийшла лише через 20 років по Шіллеровій смерті і зображала правдиву картину тих подій [2, с. 69]. Та Геббель ще більше, порівняно з Шіллером, акцентував «невинність» і шляхетність головного персонажа, поклавши їх в основу своєї трагедії і свого прочитання історії, демонстративно відхиливши твердження російського науковця. Згідно з творчим задумом письменника, Дмитрій не лише шляхетний, хоробрий, гуманний і мудрий – тобто позитивний – герой, за словами А. Карельського, «його ідеальність є мірилом авторської оцінки всіх конкретних ситуацій п'єси, її стрижнем» [2, с. 69]. Справді, в постаті Дмитрія автор зображає носія нової, вищої форми правління, наголошуючи на феномені державної влади, що стає центральною проблемою п'єси, її основним «структуротворчим елементом». Так, саме надія на шляхетного і справедливого правителя змушує Марфу відкинути власні материнські сумніви і, незважаючи на душевні муки, свідчити на користь Дмитрія, гуманність псевдоцаря перешкоджає егоїстичним планам польської шляхти та офіційної церкви. Велич духу спонукає царевича-байстрюка з гідністю прийняти свою долю і стати царем після того, як він дізнається правду про себе, всупереч власній принциповості, не відмовитися від виконання обов'язку перед країною і народом. Німецькі дослідники неодноразово висловлювали думку про те, що ідеалізація Дмитрія, крім об'єктивних причин, пояснюється ще й тим, що в зображенні юності героя явно відчуються автобіографічні риси драматурга, зокрема вразливе самолюбство, муки гордості, бажання піднятися над рабською долею.

Таким чином, створюючи свою останню п'єсу, Шіллер, з одного боку, не міг обійти історичних фактів, а з іншого боку, не міг відмовитися від власного естетичного задуму – передати в образі провідного персонажа найкращі людські риси. Декларуючи любов Дмитрія до народу і зображаючи його страждання як результат нездійсненої мети, страждання, які не можуть не викликати співчуття, письменник намагається, як і в попередніх творах, реалізувати властиву літературі соціально-виховну роль. Геббель у своєму «Димитрії» виступає прихильником гуманістичних ідеалів, усупереч тому, що письменника оголошували безперечним консерватором, прихильником «порядку будь-якою ціною». В основі його філософських і моральних пошуків переважає прагнення до

неупередженого аналізу людської природи і законів суспільного життя без абсолютизації і спрощень. Драма на «слов'янський сюжет» як Шіллера, так і Геббеля не отримала визнання у німецьких читачів і глядачів, можливо, тому, що проблема «доброго і справедливого правителя» була чужою для німецької ментальності, яка, в умовах тогочасної роздробленості, навпаки, прагнула твердої влади.

Творчий шлях обраних нами німецьких письменників – це безперервний пошук, пристрасне бажання знайти вихід зі світу темряви і мороку, в якому перебував німецький народ, змінити суспільне життя свого часу. Відхід від відомих фактів, оригінальне прочитання визначної події в історії Русі були необхідні драматургам, щоб показати силу істинного натхнення своїх героїв, їх палкий патріотизм, віру в досягнення високої мети, яку вони (чи доля) накреслили собі. Оперуючи історичними подіями та особистостями автори створили яскраві художні ситуації, які уможливили прогнозування майбутнього, втіленню власних передбачень майбутнього суспільства, що дозволяє говорити про ідейно-творчу доцільність указаних драматичних творів.

Підбиваючи підсумки, можемо зробити висновок, що традиції видатних попередників справили значний вплив на світогляд Геббеля, поетику його творів, структурували наукові погляди на теорію драми, творчий метод та художні прийоми. Услід за Шіллером він зображає життєві явища багатогранно, відтворює реальну картину епохи, за допомогою трагічного напруження підкреслюючи її недосконалість. Незважаючи на те, що більшість п'єс обох драматургів мали історичний сюжет, вони залишалися сучасними і злободенними письменниками, що всією творчістю прагнули виховувати добропорядних, гідних, вільних громадян своєї країни. Визначення впливу Шіллера на Геббеля допомагає краще зрозуміти художнє сприйняття останнім навколишньої дійсності, своєї ролі як письменника, визначити провідні риси його творчого методу.

1. Геббель Ф. Избранное: В 2-х т.– Т. 2.– М., 1978.
2. Карельский А. Фридрих Геббель. Предисловие и комментарии // Геббель Ф. Избранное: В 2-х т.– Т. 1.– М., 1978.
3. Шиллер Ф. Собрание сочинений: В 7-ми т.– Т. 3. Драммы.– М., 1956.
4. Шиллер Ф. Собрание сочинений: В 8-ми т.– Т. 6. Статьи по эстетике.– М.– Л., 1950.
5. Friedrich Hebbel. Dramen.– München, 1995.
6. Rösch H. Grundlagen, Stiele, Gestalten der deutschen Literatur.– Frankfurt am Mein, 1975.
7. Wagner A. Das Drama Friedrich Hebbels.– Hamburg, 1911.
8. Werner A. Hebbels Verhältnis zur Geschichte in seinem Denken und Dichten.– Bonn, 1952.

Ольга Королькова

ЖИЗНЬ И ТВОРЧЕСТВО СТЕФАНА ГЕОРГЕ, ИЛИ О ВОЗМОЖНОСТЯХ БИОГРАФИЧЕСКОГО МЕТОДА

В 2008 году исполнилось 140 лет со дня рождения Стефана Георге. Это событие повлекло за собой традиционное юбилейное оживление интереса к фигуре классика, инспирировало проведение обязательных в подобном случае литературных чтений, научных семинаров. Однако самым главным подарком памяти поэта стала нашумевшая книга Томаса Карлауфа «Стефан Георге. Открытие харизмы» [8], появившаяся накануне юбилея и представляющая собой восьмисотстраничную биографию Георге. Книга стала событием, при всем том, что в течение ста лет о Георге написано бесконечно много. Георге – прижизненный классик. Уже с начала XX века его творчество считается образцовым, а его имя не только вписано в ряд немецкой классической литературы (как, например, это сделано в фундаментальном труде Л. Целлена, вышедшем в 1906 году [5]), но становится точкой отсчета и в тогдашней немецкой литературе: «Все другие писатели современности все еще находятся между поэтическим идеалом нашей классики и “Blätter für die Kunst”» [11, с. 87], – утверждает Р. М. Майер в своей «Всемирной литературе в 20 столетии». Георге стал хрестоматийным автором в немецком школьном образовании, но он же – один из писателей, который неоднократно интересовал классиков немецкой философии XX века. Так, для М. Хайдеггера Георге, вместе с Гельдерлином, Рильке, – один из попутчиков на «пути к языку», один из «вестников бытия», слышащих, что говорит язык, и говорящих «от имени языка» [7, с. 149]. Но и Т. Адорно находит в Георге соратника в борьбе с конформистским искусством и буржуазной культурой: эстетская позиция Георге представляется Адорно не только бунтом против буржуазного общества, но и выражением формулы капиталистического отчуждения: эстетическое «отчуждение позволяет понять о действительности так много, как только может быть понято вне теории, поскольку самой сущностью этой действительности и является отчуждение» [4, с. 80].

При всей разности подходов к пониманию и изучению творчества Георге, традиционно главным аспектом интереса становилось именно его творчество, в абсолютном или относительном отрыве от его собственно жизненных обстоятельств. В условиях популярности до середины XX в. биографического и близких к нему методов исследования это может показаться странным. Тем не менее, объяснение лежит на поверхности и связано именно с биографическими подробностями жизни поэта: довольно долго в серьезной литературоведческой науке, а уж тем более в рамках школьного курса, было просто не принято говорить о как бы порочащих его светлое имя гомосексуальных отношениях, а затем и о близости его теорий идеоло-

гии фашизма. Таким образом, то, что формульно изучалось как «жизнь и творчество», представляло собою жизнь в весьма препарированном виде. Впрочем, это неизбежно касалось и творчества: в обязательные хрестоматии (а ведь именно ими чаще всего ограничивается знакомство основной массы населения с творчеством классика) включались только «политкорректные» произведения (см., например, [10] – из всей поэзии Георге выбрана лишь пейзажная лирика и Ding-Gedichte).

Во второй половине XX века биографический метод вообще был оттеснен на задний план семиотическими, структуралистскими, постструктуралистскими стратегиями и был почти повсеместно признан архаичным. Однако появление и успех на этом фоне книги Т. Карлауфа выглядит весьма симптоматичным знаком. По-видимому, у биографического метода появляется возможность пережить второе рождение. Легитимированные открытость и многообразие нарративных практик, столь важных для биографических стратегий, позволяют выполнить множество прагматических задач. Примечательно, что именно о них говорит в одном из своих интервью Т. Карлауф: цель изданной им биографии он видит, во-первых, в том, чтобы вновь сделать Георге читаемым поэтом, снять с его творчества неизбежную для школьной классики «обронзовелость»; с другой стороны, открытие биографии Георге обращено к современности, ведь «если забывают Георге, то во тьме так и остается то, что необходимо для понимания немецкой истории и истории немецкого духа 20 века» [12]².

Биографизм как метод исследования тем более оправдывает себя, если речь заходит о символизме. В данном случае срабатывает не только прагматическая целесообразность стратегии, но и то, что с ее помощью оказывается возможным раскрыть и описать смыслообразующие конструкты художественной системы. В символизме находит свое логическое завершение то сближение жизни художника и его творчества, о котором в начале XIX века напрямую заговорили романтики. Настаивая на онтологичности творческого начала, романтики часто требовали построения жизни как искусства, но еще чаще страдали от невозможности это сделать (как мучился Гофман, когда был вынужден «чеканить из своего вдохновения золото, чтобы дальше протянуть нить своего существования» [1, с. 177]!). В символизме же зазор между творчеством и жизнью оказывался, как правило, преодолен, биография мыслилась как произведение искусства, что, впрочем, приводило к ничуть не меньшим трагедиям: «непрестанное стремление перестраивать мысль, жизнь, отношения, самый даже обиход свой по императиву очередного «переживания» влекло символистов к непрестанному актерству перед самим собой – к разыгрыванию собственной жизни как бы на театре жгучих импровизаций. Знали, что играют, – но игра становилась жизнью»

[6, с. 40], – вспоминал В. Ходасевич. В этом смысле случай Стефана Георге удивителен – кажется, ему все же удалось создать органичное, целостное, самодостаточное и гомогенное единство искусства и жизни, свободное от диссонансов и кричащих противоречий.

Георге исходит из принципиального противопоставления наличной общественной жизненной реальности и искусства. Для него это заведомо разные понятия, не имеющие между собой ничего общего: «Любое остроумное заигрывание с жизнью, любое умничанье или споры с ней указывают на еще неорганизованное состояние мышления и должны быть исключены из искусства» [16], – требует Георге в статье «О поэзии». Поэтому парадигмой, в рамках которой развиваются его собственная жизнь и художественный мир его произведений, становится предельный герметизм.

Ландшафты в стихах Георге – это долины, окруженные горами, парки, окруженные решетчатыми оградами, темные аллеи (*Wir schreiten auf und ab...*) [6]. Герои Георге взирают на внешний мир из своего замкнутого пространства, которое они и не спешат покинуть, а уж если покидают, соблазнившись на миг ложной красотой, то стремятся вернуться назад («*Siedlergang*»: отшельник, ушедший из своего монастыря ради огненноодетых женщин на лугу, снова вернется «к жизни своих верных пергаментов»). Мир, который творит Георге, – это не столько мир собственных переживаний, фантазмов, это не погруженность в Я, а поистине картина мира – искусственно созданная среда обитания. По герметичности мир Георге ничуть не уступает миру Кафки. Но у Кафки этот мир, страшный своей парадоксальной логичной абсурдностью, замешан, что называется, на крови сердца, Кафка страдает и варится в своем герметизме. Георге же выступает как изысканный и рациональный архитектор: от проектирует свой мир, он возводит его материальность из плоти Слова, он не жертва, а демиург (о демиургической силе Слова у Георге см.: [2]). Один из авторитетных исследователей творчества Георге, П. Клусман, обращая внимание на символ черного цветка, часто встречающийся в стихах поэта, сравнивает его с извечным символом немецкого романтизма – голубым цветком Новалиса: «Этот можно найти, тот нужно создать. У обоих поэтов речь идет о магическом преобразовании мира, но Новалис хочет с помощью поэзии раскрыть таинственный волшебный сад земли, в то время как Георге намеревается дать вещам и миру их собственное существование именно в слове» [9, с. 102–103]. Георге действительно не любит живой природы, она обретает для него ценность только в момент умирания, то есть превращения в красивую вещь: «*So duften sterbende rosen / Von scheidenden strahlen erwärmt*» («*Beträufelt an baum und zaun...*») («Так пахнут умирающие розы, согретые прощальными лучами»). Застывший мир Георге не знает времени, здесь царит вечность, а потому смерть оказывается

предпочтительнее жизни. В знаменитом поэтическом пейзаже «Komm in den totesagten park...» в осеннем парке, который «назван мертвым», лирический герой бережно находит признаки того, что «осталось от зеленой жизни». Но вполне ожидаемый оптимистический вывод «Всюду жизнь!» Георге переиначивает на (для него вовсе не пессимистический!) «Всюду смерть» – ведь парк уже *назван* мертвым, значит это и есть высшая и истинная форма его существования.

Совсем не удивительным выглядит и пристрастие Георге к жанру Ding-Gedichte. Он посвящает свои стихотворения браслетам, кольцам, фибулам, коврам. Вещи Георге – драгоценные прекрасные сокровища, великолепные в своем совершенстве, таинственные и довольно страшные сокрытой в них тайной (излюбленный эпитет Георге применительно к вещи «fremd» – полисемичное слово, соединяющее в своем значении «странный», «чужой», «чуждый», «враждебный»). Таков ковер в стихотворении «Der Teppich»:

*Hier schlingen menschen mit gewachsen tieren
Sich fremd zum bund umrahmt von seidner franze
Und blaue sicheln weisse sterne zieren
Und queren sie in dem erstarrten tanze.*

(«Здесь в странном узле сплелись люди, растения, звери в обрамлении шелковой каймы. И голубые серпы украшают белые звезды, и рассекают их в застывшем танце»).

Но гораздо страшнее, когда «однажды вечером творение оживет» – не многие смогут выдержать это, но только «редким, редким» откроется тайна. Упование на редких, избранных в случае с Георге не романтический или символистский штамп. Избранные – это то окружение, которое Георге сознательно, последовательно и тщательно создавал вокруг себя.

Собственно, все творчество Георге адресовано очень небольшому количеству людей. Программа издаваемых им «Blätter für die Kunst» гласит: «Каждого настоящего художника посещает иногда страстное желание выразить себя на языке, которым никогда не будет пользоваться неверующая толпа, или так составить слова, что только посвященный сможет понять их высокое предназначение» [13]. Так круг читателей заведомо ограничивается теми, кто знает особый язык. У Георге это не только язык поэтических образов: это и сложная лексика, избыливающая архаизмами и поэтизмами, и своеобразный синтаксис (сложные, неочевидные синтаксические связи внутри предложения, отказ от традиционной пунктуации), и собственная орфография (отказ от большой буквы в именах существительных, особое написание отдельных слов). Читать такой текст сложно, он требует привычки восприятия, и переход от «правильного» текста к тексту Георге – это вхождение на особую территорию тех закрытых парков, о которых он так любит писать.

Кажется, что Георге делал все возможное, чтобы сделать саму возможность чтения его стихов почти недоступной. Все свои поэтические сборники он издавал очень небольшими тиражами, даже «Blätter für die Kunst» (а ведь это журнал, тип издания, предполагающий прагматическую открытость!) выходили в количестве вначале 100, а затем не более 2000 экземпляров и продавались только в трех книжных магазинах Берлина, Парижа и Вены. Если добавить к этому особенности полиграфического характера (специальная бумага, специальный шрифт, разработанный на основе рукописей автора и получивший затем даже полиграфическую номенклатуру St. George-Schrift), то становится понятным, что каждая книга Георге представляла из себя законченное художественное произведение, редкое и довольно дорогое, само обладание которым было не только предметом роскоши, но и знаком избранности. Для этих избранных Георге устраивал авторские чтения, причем список приглашенных утверждался им самим: приглашение, таким образом, становилось честью, и отлучение от круга – суровым наказанием со стороны мэтра. Георге демонстрировал полное пренебрежение популярностью и общественной славой, так, например, в 1927 г. он отказался от литературной премии им. Гете, одной из престижнейших в Германии. Но, несмотря на это, слава его велика.

Впрочем, может быть не несмотря, а потому. Все, о чем говорилось выше, можно ведь рассматривать и как хорошо продуманный, выражаясь современным языком, PR-ход. Тем более, что, по всей видимости, Георге отнюдь не был лишен некоторой предприимчивости: Т. Карлауф приводит любопытный эпизод из жизни еще молодого Георге, когда тот организовывает себе чтения в Голландии и Франции, перекрестно сообщив издателям в разных странах о своем намерении совершить подобное турне, и добивается желаемого, сославшись на уже якобы имеющиеся приглашения – в результате за пару месяцев становится известным Европе. Но, как бы там ни было, модели организации художественного и собственного субкультурного мира у Георге идентичны: случайным людям было трудно попасть и в мир его поэзии, и в его коммуникативное окружение.

Как изысканен художественный мир Георге, так изысканен и его круг: это представители артистической среды, «аристократы духа» (Э. Канторович, М. Даутендей, на какое-то время Георге удается привлечь к «Blätter für die Kunst» даже Г. фон Гофмансталя), аристократы крови (братья Штауфенберг), университетские интеллектуалы (Ф. Гундольф, К. Вольфскель, Г. Зиммель), талантливые женщины (И. Кобленц, Г. Зиммель, Г. Канторович). Хотя женщин Георге не очень жалует: Г. Канторович, писательница, ученица и близкая подруга Г. Зиммеля, издательница его творческого наследия, была единственной женщиной, опубликовавшей

под псевдонимом Г. Паули несколько своих произведений в «Blätter für die Kunst». Гендерная проблематика – еще один из аспектов, сближающих жизнь и творчество С. Георге.

Мизогинизм Георге формируется в первую очередь в рамках его эстетической теории. Искусство для него, как мы уже видели, – чистый мир, заведомо поднятый над всеми человеческими страстями и слабостями, идеальная, незамутненная и вечная красота, художник же – аскет и жрец в храме красоты. Герметизм эстетики Георге не допускает одновременного служения профанному миру и сакральному искусству, а женщина представляется именно как прорыв земного, хтонического и хаотического, дионисийского в светлый мир Аполлона. В ранних произведениях Георге женщина всегда является собою пагубный соблазн. Она несет с собой или физическую смерть («Die pajaде»: юноша гонится за наядой и, обманутый ее дрожащим отражением в воде, погибает) или, что еще страшнее для Георге, смерть духовную: соблазнив невинного юношу, женщина, как существо животное (tierisch), еще больше расцветает, для юноши же это оборачивается утратой неприкосновенности души и одиночеством, преступлением против самого себя и искусства, поскольку истинным художником ему теперь не стать («Erkenntnis»). Женщина – обман, неопределенность, постоянное движение и изменчивость, органическое, а не искусственное, то есть все то, что для Георге противоположно истинной красоте. И уж конечно женщине недоступно Слово: «Никогда не раскрывай рот кроме как для поцелуев и вздохов» («Einer sklavin»), – приказывает он ей. В дальнейших произведениях этическое превосходство мужчины над грубой сексуальностью женщины для Георге уже бесспорно, а начиная со стихов 10-х годов XX в. женщина, как низкое воплощение животной жизни, вообще перестает быть объектом эстетического или этического интереса. Она лишь докучная помеха на пути к идеалу, которую нужно перешагнуть и забыть об этом:

*Bittstellerinnen die ihn jammernd mahnten
Es fehle nahrung für die neugebornen
Empfahl er: "Besser töte man dem weib
Das überm pflaster kreisst den wurferstiken"*
(«Der brand des temples»).

(«Просительницам, которые рыдая зывали к нему (жрецу – О. К.), что нет питания для новорожденных, он дал ответ: "Лучшее для женщины, рожаящей на мостовой, убить иль задушить ее приплод").

Такая эстетическая позиция Георге неизбежно сказывается и на его отношении к творческим женщинам. Он презрительно отзывается о созданном Идой Кобленц «Союзе художниц» и категорически отказывает ей в участии в «Blätter für die Kunst». К ссоре приводит дискуссия между Георге и Гертрудой Зиммель о возможности женщины иметь

непосредственный доступ к божественной благодати, и с 1910 г. Георге проводит свои знаменитые чтения только в мужском кругу [14].

Идея мужского союза связана опять же с эстетической программой Георге. Он противопоставляет эстетический идеал ясной античной классики современному, как ему кажется, женственному, размягченному и нездоровому искусству. Истинное современное искусство может быть создано, по его мнению, только чистыми жрецами прекрасного, объединившимися в своеобразную гетерию аристократов духа. Причем, вполне в платоновском духе, он уделяет большое внимание проблеме воспитания юношей посредством искусства. Не случайно взаимоотношения в кругу Георге эволюционируют от более или менее демократичного союза единомышленников к жесткой иерархической структуре, во главе которой стоит Мастер, верховный жрец Георге, в прямом смысле слова облачающийся для этого в подобающую мантию. С начала XX в. Георге окружает себя эфебами, безоговорочно преданными своему учителю. Образ такого эфеба канонизируется в лирике Георге и поэтов его круга после смерти Максимилиана Кроненберга – мальчика, попавшего в гетерию Георге в четырнадцатилетнем возрасте и через два года умершего (коллективный сборник стихов «Maximin»).

Гомосексуальные отношения, характерные для окружения Георге, также поддаются объяснению как с точки зрения его жизненных, так и творческих убеждений. Это не только апелляция к античной парадигме, но и особого рода герметизм, защита чистого искусства от любого соприкосновения с жизнью, с одной стороны, и возведение еще одной стены между сакральным и профанным миром. Следует вспомнить, что во времена Георге гомосексуализм рассматривался как извращение и уголовно наказуемое преступление: когда Георге организует вокруг себя юношей, Оскар Уайльд уже отбывает срок в Редингской тюрьме. Для рубежа веков гомосексуалист – это не «good as you» (одна из популярных современных этимологий слова gay), а именно «не такой, как ты», непохожий, особенный. Тайнственность, которой должны были быть окружены такие отношения, создает дополнительный эффект избранности и сплоченности своего круга. Георге беспощаден к нарушителям таинств ордена: Ф. Гундольф, принявший решение о женитьбе, навсегда отлучен от Мастера.

По-видимому, не последнюю роль в сложившейся ситуации играл и вопрос о власти. Георге стремился к абсолютной власти над своими сподвижниками и делить ее с кем бы то ни было, а уж тем более с женщинами, он не хотел. Нужно отметить, что влияние Георге на близких ему людей было действительно огромно и даже в какой-то мере мистично. В своем покаянном письме Георге накануне своей женитьбы Ф. Гундольф пишет: «Поскольку я не могу убедить тебя, то пусть я лучше буду с ней в аду, чем без нее на небесах. О последствиях я знаю: это страдания из-за тебя и по

тебе, я готов их вынести. Я никогда не отойду от тебя, даже если ты меня отвергнешь» [14]. Разрыв с Георге превратился для Гундольфа в настоящую трагедию, он так и не нашел счастья в браке, заболел и знаменательно умер через два года, 12 июля 1931 г., в день рождения Учителя.

Фигура пророка, вождя, возглавляющего борьбу за утверждение господства духовной аристократии, становится главной в позднем творчестве Георге («Das neue Reich»). Сподвижниками в этой борьбе должны стать юноши-эфебы, героические и мужественные, готовые к жертвам и самопожертвованию, сохраняющие ясный разум и видение цели, указанной пророком. Такой героизм должен противостоять экзальтированной иррациональности толпы (заметим, что и сам Георге никогда не поддавался политической истерии: он не принял, в отличие от многих европейских интеллектуалов, Первой мировой войны, как затем не примет и утверждающийся фашизм). Георге мечтает об очистительной власти, о сотворении царства духа, которое, безусловно, может быть только царством не от мира сего. Но сборник «Das neue Reich» выходит в 1928 г., и хоть правильным переводом его название на русский язык будет «Новое царство», как провокационно звучат в преддверии 30-х годов слова «рейх» и «фюрер» (вождь)! Не удивительно, что книги Георге не попадут в 1933 году в список подлежащих уничтожению, а Геббельс официально предложит ему пост президента Академии литературы. Предложение Георге не примет, как и устранился от участия в праздновании своего 65-летия, pompезно организованном партией (уже главной и направляющей).

Хорошо известно, как искусно умеют тоталитарные режимы подвергать большие имена и мысли под свои цели. В этом смысле идеи Георге разделили в фашистской Германии судьбу идей Ницше. Впрочем, не требуется особых усилий, чтобы транспонировать многие теории Георге в идеологию национал-социализма. Но в этом случае придется убрать главное в творчестве и жизни Георге – его позицию неприсоединения к мнению толпы, принципиальное разграничение искусства и реальности, то есть то, что любили называть «искусством для искусства». В конечном счете и идея героической борьбы у Георге была именно героизмом нонконформизма. Поэтому при всей декларируемой Учителем аполитичности и видимой отстраненности от бытийственных проблем, из его круга вышли люди, способные на самостоятельные героические решения. Достаточно вспомнить К. фон Штауфенберга и покушение на Гитлера в июле 1944 г.: в клятве заговорщиков они требовали установления нового порядка, который обеспечит господство права и справедливости и сделает немецкий народ хозяином государства, но при этом, совершенно по заветам Георге, объявляли себя лучшими представителями народа, соединившими в себе эллинские и христианские истоки, и заявляли о презрении к ложной идее равенства [15]. Нужно отдать должное и

героизму женщин, находившихся в сфере притяжения Георге: Гертруда Зиммель в 1938 году в возрасте 74 лет покончила жизнь самоубийством, чтобы не стать препятствием для эмиграции семьи.

При всей неоднозначности жизненного и творческого наследия Георге, следует признать, что его влияние не только на литературу, но и на культуру Германии первой трети XX в. было велико. Удивительным образом, Георге и умирает вовремя – 4 декабря 1933 года, в Швейцарии, куда он выехал на лечение. Историческое время просто не позволили бы ему больше жить и писать по-прежнему, а любые варианты дальнейшего развития, думается, нарушили бы ту идеальную гармонию его жизни и творчества, над которой он трудился весь свой век, превратив то и другое в единое законченное произведение искусства.

Примечания

¹«Blätter für die Kunst» («Листки искусства») – литературное издание, осуществляемое С. Георге в 1892–1919 гг.

² Заметим, что подобные интенции характерны и для современной украинской науки: С. Павлычко, Т. Гундорова, О. Забужко часто пользуются приемами именно биографического метода, стремясь вернуть украинской культуре свободные от идеологических штампов разной окраски имена украинских классиков, а также с их помощью создать целостную историю национальной культуры.

1. Гофман Э. Т. А. Крейсериана // Литературные манифесты западноевропейских романтиков.– М., 1980.
2. Королькова О. Слово в немецкой и австрийской поэзии конца 19–начала 20 в. // *Дбѣа / Докса. Збірник наукових праць з філософії та філології*. Вип. 6.– Одеса, 2005.
3. Ходасевич В. О символизме // «Декоративное искусство».– 1991.– № 3.
4. Adorno T. W. Zur Dialektik des Engagements.– Frankfurt a. M., 1973.
5. Coellen L. Neuromantik.– Jena, 1906.
6. George St. Werke. Ausgabe in zwei Bänden.– München, Düsseldorf, 1968.– Все стихотворения С. Георге цитируются по этому изданию.
7. Heidegger M. Unterwegs zur Sprache.– Phullingen, 1960.
8. Karlauf T. Stefan George. Die Entdeckung des Charisma. – München, 2007.
9. Klussman P.G. Stefan George. Zum Selbstverständnis der Kunst und der Dichter in der Moderne.– Bonn, 1961.
10. Lesebuch. A (Gymnasium) Oberstufe / Lyrik.– Stuttgart, 1969.
11. Meyer R.M. Die Weltliteratur im 20. Jahrhundert.– Stuttgart-Brl., 1913.
12. <http://www.buechergilde.de/archiv/exklusivinterviews/karlauf.shtml#>
13. http://de.wikipedia.org/wiki/Stefan_George#cite_note-3
14. <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/tagungsberichte/id=2095&count=122&recno=18&sort=datum&order=down&geschichte=65>
15. http://de.wikipedia.org/wiki/Claus_Graf_Schenk_von_Stauffenberg#cite_ref-4
16. http://www.uni-duisburg-essen.de/lyriktheorie/texte/1894_george.html

*Елена Соболевская
Памяти Степана Ильёва*

**«ТЫ ЕСИ», ИЛИ «ES, ERGO SUM» (СМЕРТЬ Р.-М.
РИЛЬКЕ В СВЕТЕ ТВОРЧЕСКОЙ УСТАНОВКИ М.
ЦВЕТАЕВОЙ)**

*Только могилы ветшают, там,
под плакучею ивой, отягощенные знаньем,
Припоминая ушедших.
Сами ж ушедшие живы, как молодые
побеги старого дерева.
Ветер весенний, сгибая, свивает их в дивный венок,
никого не сломав.
Там, в мировой сердцевине, там, где ты любишь,
Нет преходящих мгновений¹.
Р.- М. Рильке «Элегия для Марины»*

В творческом наследии М. Цветаевой размышления о смерти занимают особое место. Как правило, поводом для этих размышлений служила смерть дорогих её сердцу людей, смерть конкретная и уже состоявшаяся. Она всех своих близких в слове отпела: кого по зову сердца, а кого и по воле долга. И поступала она так сознательно, понимая, что, отпевая умерших, теряет свои жизненные силы и постепенно переселяется на *тот* свет. Смерть *другого* (*других*) следовала за ней неотвратимо. Она как будто непосредственно ей в лицо смотрела, касалась именно её экзистенции. И Цветаева свой взор от её лица никогда не отворачивала. Обращаясь к умершим, она писала: «Чем больше я вас оживляю, тем больше сама умираю, отмираю для жизни, – к вам, в вас – умираю. Чем больше вы – здесь, тем больше я – там. Точно уже снят барьер между живыми и мертвыми, и те и другие свободно ходят во времени и в пространстве – и в их обратном. Моя смерть – плата за вашу жизнь. Чтобы оживить Аидовы тени, нужно было напоить их живую кровью. Но я дальше пошла Одиссея, я пою вас – своей» [10, с. 409–410].

Специфическая позиция М. Цветаевой по отношению к смерти проявляется уже в том, что её не устраивала ни обычная, кладбищенская могила, ни случайная, кладбищенская связь между лежащими рядом. Могила вообще понималась ею как единственное место на Земле, где умерший отсутствует. Цветаева обустроивала для своих близких некий ино-некрополь, некую *третью действительность* вне просто-жизни и просто-смерти. Она знакомила и соединяла умерших поверх барьеров времени и пространства (см.: [8]).

По возможности Цветаева учитывала буквально все, что касалось обстоятельств кончины умершего: час, день, год, место, последнюю

фотографию, последнюю прочитанную или написанную книгу, наконец, – саму форму смерти (от чего и как именно умер (или умерла)). Однако чисто эмпирические подробности интересовали её не по причине простого любопытства. Она принимала их в качестве символов *иного*, в качестве указателей, ниспосланных свыше². Через смерть, как через животворящую призму, Цветаева заново всматривалась в жизнь. Смерть действовала на земной путь её близких, подобно реактиву, позволяющему одновременно увидеть и чисто человеческую грань умершего, и грань его творческого (поэтического) бытия. Жизнь через смерть как бы выворачивалась, показывая себя в своем истинном виде: исчезали несущественные моменты, яснее и жестче проступали существенные, давали о себе знать новые, невидимые доселе черты. В итоге перед нами открывалась окончательно высветленная полная жизнь, включающая в свое лоно смерть – теперь уже – плод жизни: из него всё произрастало, к нему всё устремлялось.

И хотя Цветаева таким образом поступала по отношению к смерти каждого близкого ей человека, смерть Райнера Рильке всё же явилась для неё событием из ряда вон выходящим, чем и была обусловлена её особая по отношению к данной смерти установка. В настоящей статье я и намереваюсь показать специфику Цветаевского видения события смерти Рильке и обосновать творческую установку Цветаевой с точки зрения абсолютного утверждения чужого бытия: «*ты еси*».

Как известно, Цветаева узнает о кончине Рильке 31-го декабря накануне Нового 1927 года. Для цветаевского сознания, настроенного в высшей степени символически, было необходимо увидеть в смерти Рильке прообраз смерти-искупления, смерти-жертвы. Рильке – поскольку он являлся для Цветаевой воплощением самой Поэзии – должен был умереть какой-то особой смертью, ни с чем не сравнимой. Кроме того, ей нужна была некая чувственно осязаемая красота данного часа, его единственность, необратимость. Но, когда Цветаева обращается к ближайшим обстоятельствам смерти поэта, эмпирика ставит её в тупик. Две вещи, очень важные для неё, – дата смерти Рильке и причина его смерти – оказываются бессмысленными: поэт умер не в свой день и не в свой год, да к тому же ещё от «испорченной» крови. Так, на следующий день после получения известия о кончине Рильке Цветаева пишет Пастернаку: «... он умер 30-го декабря, а не 31-го³. Еще один жизненный промах. Последняя мелкая мстительность жизни – поэту» [12, с. 266]. Но это был первый естественный удар смерти.

Далее, в течение двух последующих месяцев, Цветаева создает произведения, которые адресованы непосредственно Рильке – «Новогоднее» и «Твоя смерть». И здесь её творческая установка меняется коренным образом. По окончании данных произведений Цветаева только

укрепляется в своём особом отношении к событию смерти Рильке. Это отношение не изживается и спустя два года после кончины поэта. Так, в предисловии к переводу писем Рильке на русский язык она пишет следующее: «Мне не хочется писать о Рильке статью. Мне не хочется говорить о нем, этим изымая и отчуждая его, делая его третьим, вещь, о которой говоришь, вне меня. (Пока вещь во мне, она – я, как только вещь во-вне она – она, *ты* нет, ты опять – я).

Мне хочется говорить – ему (точней – в него), как я уже говорила в «Новогоднем письме» и «Твоей смерти» <...>. Что мне в том, что другие слышат, я не им говорю, ему говорю. Не им о нем, ему – его же. Ибо он именно та вещь, которую я хочу ему сказать, данный он, мой он, он моей любви, нигде вне её не существующий». И ближе к финалу: «Вскрыть сущность нельзя, подходя со стороны. Сущность вскрывается только сущностью, изнутри – внутрь, – не исследование, а проникновение. Взаимопроникновение. Дать вещи проникнуть в себя и – тем – проникнуть в неё» [11, с. 317, 322].

Данные строки со всей настоятельностью понуждают нас к мысли, что творческая установка Цветаевой действительно есть нечто большее, чем просто художественное видение. Это особая ступень и особая степень глубины проникновения в так называемое *чужое* бытие и утверждение его не в качестве объекта, а в качестве *другого субъекта* – «*ты еси*». И одно дело, когда мы можем данную установку предугадывать и даже ясно распознавать в том же «Новогоднем», и совсем другое, когда данная установка ещё и отрефлектирована самим автором. Цветаева прямо-таки открывает перед нами все карты и тем самым ставит перед необходимостью учитывать эту её особую по отношению к Рильке позицию.

Но прежде чем мы обратимся непосредственно к произведениям Цветаевой, восстановим в памяти тот сущностный смысл «*ты еси*», который был утверждён в контексте работ Вяч. Иванова. Ведь именно благодаря ему «*ты еси*» и было введено в культурный оборот Серебряного века совместно с двумя древнегреческими высказываниями (надписями) – «EΙ» (переведенным им как «Ты еси») и «Познай самого себя».

В античности одно из них толковалось в качестве призыва (или приветствия) бога к человеку, второе – в качестве достойного со стороны человека ответа (см.: [5]). У Иванова они обретают более тесную связь: если человек действительно способен осуществить акт истинного самопознания, то он будет заключаться в ненахождении своего обособленного «я» как некой постоянной величины и одновременно в его обретении в отношении к «*Ты еси*» и через «*Ты еси*». Ищущий может обнаружить свое так называемое «я» только там, где оно трансцендирует за самое себя, только там, где оно бесконечно и неустанно выходит за

свои эмпирические пределы и перетекает в многоликий и единосущий мир **«Ты»**. В действительности человек-микрокосм и мир-макрокосм тождественны, и последний есть раскрытие первого. Человек, с точки зрения Вяч. Иванова, должен наконец постигнуть, что мир внешний дан ему, «чтобы он учился имени **«Ты»** и в недоступном ближнем и в недоступном Боге». Тот, кто сумел обрести **«Ты»** в своем **«я»**, уже как бы естественно вывернут через самого себя эмпирического в себя *самого сокровенного* и обращен ко всему сущему ликом к лику, поскольку все сущее таит в себе подобие и причастность **«Ты»** и в качестве сущего, в качестве **«ты еси»** родится через **«Ты еси»** и пребывает (см.: [3; 4]). Отныне человек не налагает свою волю на поверхность вещей, но утверждает чужое бытие – **«ты еси»**. Только в нем он ощущает свою онтологическую укорененность. «... Чужое бытие, – уточняет Иванов, – перестает быть для меня чужим, **«ты»** становится для меня другим обозначением моего субъекта. **«Ты еси»** – значит не «ты познаешь мною, как сущий», а *«твое бытие переживается мною, как мое», или «твоим бытием я познаю себя сущим». Es, ergo sum⁴»* [2, с. 295] (курсив мой – Е. С.).

Мы не знаем, была ли знакома Цветаева с соответствующими положениями Иванова. Это, в конце концов, не столь существенно. Существенным остается тот факт, что творческая установка Цветаевой по отношению к Рильке выстраивается подобным образом.

Итак, «Новогоднее» адресовано непосредственно Рильке, *самому Рильке*, теперь уже запечатленному в бытии во всей своей единственности и неповторимости. Он уже стал старшим во времени и большим в силе. Он обладает абсолютным слухом и абсолютным видением. Он – *абсолютный, реальнейший* читатель. И Цветаева, поскольку она хочет быть услышанной, вынуждена рассчитывать именно на такового. Пространство стиха – единственное пространство, где она как поэт может встретиться с поэтом. И для того чтобы чаемая ею встреча состоялась, данное пространство должно быть организовано особым образом. Это пространство может выталкивать или отталкивать нас, находящихся в мире *дольнем*, но ни в коем случае не должно оттолкнуть Рильке, находящегося отныне в мире *горнем*. И Цветаева действительно *проникает, перетекает* в своего теперь уже многими очами зрящего адресата. Этим бесконечным желанием проникновения в него как в **«ты еси»** обусловлена и поэтика её произведения в целом, и предельная, неземная напряженность её поэтического слога. Мы сталкиваемся с постоянными смещениями (сдвигами) языковых планов повествования, причем смена их совершенно непредсказуема. Текст буквально переполнен, казалось бы, излишними уточняющими предложениями и различного рода отступлениями, прерывающими основную мысль автора,

должную быть (с нашей, *дольней* позиции) более последовательной. Цветаева стремится учесть и сказать одновременно *всё*⁵. Усложнен и сам иконический образ стиха с его постоянными переносами (анжабеманами), тире, скобками. Некоторые участки текста крайне трудны для восприятия, если их читать последовательно, строчку за строчкой, как это обычно принято. К примеру:

«Нет ни жизни, нет ни смерти, – третье,
Новое. И за него (соломой
Застелив седьмой – двадцать шестому
Отходящему – какое счастье
Тобой кончиться, тобой начаться!)
Через стол, необозримый оком,
Буду чокаться с тобою тихим чоком
Сткла о стекло? Нет – не кабацким ихним:
Я о ты, слиясь дающих рифму:
Третье» [9, с. 134].

Данные строки должны быть прочитаны, по крайней мере, дважды: отдельно текст без текста в скобках и отдельно текст в скобках. Все эти языковые сдвиги, изломы и смысловые разрывы стиха являются свидетельством многоплановости, полицентричности мышления автора. Текст послания как бы вывернут, не скоординирован по отношению к пространству *дольнего* мира. Он дан нам в перспективе «извращенной», или обращенной (обратной), которая совершенно не извращена и вполне скоординирована по отношению к миру ноуменальному. Для того чтобы «чужое» бытие было утверждено в качестве «второго субъекта, в качестве сущего *«ты»*», необходим трансцензус автора в это *«ты»* и переживание его бытия как своего. Через проистечение в *другого* Цветаева опознает и себя сущей в ином качестве: ино-мыслящей и, соответственно, ино-говорящей, причем, заметим, говорящей не на том языке, на каком она говорила с Рильке прежде⁶. Отказ Цветаевой от немецкого языка в пользу русского здесь опять-таки оправдан новым местонахождением её адресата. И не только потому, что *тот* свет «все-язычен», но и потому, что Русь по духу своему (а Рильке бывал на Руси и Русь любил) более всего на *тот* свет похожа:

«Связь – кровная у нас с тем светом:
На Руси бывал – *тот* свет на *этом*
Зрел» [9, с. 133].

С утверждением Рильке в качестве *«ты еси»* согласован и визуальный план цветаевского послания. Автор не придерживается какой-то одной устойчивой точки зрения. Его глаз постоянно перемещается с *этого* света на *тот* и с *того* света на *этом*, пытаясь охватить мир в целом. Но независимо от точки нахождения автора и направленности его взгляда,

здесь не ощущается никакого авторского своеволия. Автор волит безвольно. Его воление сводится к тому, чтобы как можно глубже, многограннее и дольше переживать бытие другого субъекта как своё собственное. Всё увиденное и удержанное в поле зрения просеивается через «*ты еси*». Цветаева смотрит на мир не своими очами, но очами странствующей души Рильке или же вопрошает о положении вещей во вселенной:

«Не ошиблась, Райнер, рай – гористый,
Грозовой? Не – притязаний вдовьих –
Не один ведь рай, над ним – другой ведь
Рай? Террасами? Сужу по Татрам –
Рай не может не амфитеатром
Быть. (А занавес над кем-то спущен...)
Не ошиблась, Райнер, Бог – растущий
Баобаба?» [9, с. 135].

Благодаря такому реальнейшему проникновению, пристечению в *другого* Цветаева получает некий дополнительный, совершенно *остраненный* орган зрения. Она видит не только Землю как одну из звезд и моря как блюдца и не только гористый рай и простирающегося в бесконечность «Баобаба», но – себя, вернувшуюся в начало начал и распростершуюся в мирозданье:

«(ночь, которой чаю:
Вместо мозгового полушарья –
Звездное!)» [9, с. 133].

Данные и вышеприведенные строки служат явственным подтверждением слов Цветаевой, указанных в начале: живые и мертвые свободно ходят во времени и пространстве и в их обратном. Отдавая свою кровь (жизнь), дабы напитать и оживить любимые тени, Цветаева расплачивалась своею смертью, но смертью *здесь*, в *этом*, эмпирическом мире, тогда как взамен получала неизмеримо большее. И весь парадокс состоит в том, что чем сильнее и больнее отзывалась в её душе утрата близкого человека, тем прочнее и глубже она ощущала свою в мире укорененность в качестве сущего и неизменно пребывающего «*ты еси*». Смерть же Рильке вытолкнула её на те высоты, где она никогда бы не смогла по собственной воле оказаться: не перемещение в *другого*, не обнаружение себя в трансцендентном ей бытии *другого*, а открытие, обнаружение в себе, в сфере своего бытия *другого бытия*, бытия «*ты еси*» как имманентно ей присущего, как иного модуса её же собственного бытия. – «Сущность вскрывается только сущностью, изнутри – внутрь, – не исследование, а проникновение. Взаимопроникновение».

Удерживаясь в этой смерти дарованной установке, Цветаева не видит смерть в её обыденной эмпирической данности. Если, с точки зрения *дольнего* мира, могила близкого человека расценивается в качестве места,

где умерший всё же хотя бы каким-то образом находится, то с высоты её теперешнего местопребывания всё оборачивается иначе: могила является тем единственным в мире местом, где её *остраненное* око Рильке как раз и не находит:

«Отвлекаюсь? Но такой и вещи
Не найдется – от тебя отвлечься.
Каждый помысел, любой, Du Lieber,
Слог в тебя ведет – о чем бы ни был
Толк (пусть русского родней немецкий
Мне, всех ангельский родней!) – как места
Несть⁷, где нет тебя, нет есть: могила⁸» [9, с. 133].

Подобная участь постигает и эмпирический час смерти Рильке, который, как мы помним, ранее воспринимался Цветаевой в качестве «последней мелкой мстительности жизни – поэту» и в смысловом отношении выглядел совершенно бессмысленным. Теперь, опять-таки благодаря особой творческой установке, Цветаева усматривает в этом часе онтологический час высшего порядка с его необратимой исполненностью в смысле – Рождество Христово. В эмпирически данный час Рильке умирает, но на другом срезе бытия он, причастный сущностному миру «*Ты еси*», рождается в новую жизнь. Строки из «Новогоднего», отсылающие нас к событию Рождества, есть тому подтверждение:

«(соломой
Застелив седьмой – двадцать шестому
Отходящему – какое счастье
Тобой кончиться, тобой начаться!)»

И ближе к финалу:

«В небе лестница, по ней с Дарами...» [9, с. 134, 136].

То, что смерти на самом деле нет, а слова «жизнь» и «смерть», разделяющие единосущий мир бытия на *живых* и *мертвых* – «заведомо-пустые сплеты», для Цветаевой очевидно. Но эта очевидность не содержала бы полноту истины, если бы Цветаева не увидела в *новом* свете причину смерти Рильке и оставила её такой, какая известна всем – белокровие, или «*Blutzeretzung*» (разложение крови), как она её именovala по-немецки.

В Новогоднем послании Цветаева буквально налагает запрет на свои уста, отказываясь даже от самого словосочетания *твоя смерть*. Действительно, поздравление с *новым светом*, с *новым оком*, с *новым слухом* и *твоя смерть* – трудно совместимы. Однако не исключен и тот факт, что Цветаева тогда ещё сознавала смерть Рильке в качестве *его* смерти, в качестве отчужденной вещи, а не в качестве необходимой, единственно возможной *твоей* смерти. В этой *твоей* (= *своей*) смерти ей, по-видимому, ещё нужно было вызреть. И лишь спустя время она решается

произнести вслух заветное и до сей поры запретное словосочетание – «Твоя смерть» (именуя таким образом следующее послание на *тот* свет).

В данном произведении причина смерти Рильке – явление символического порядка, в форме которого возвещает о себе нечто существенно большее – Жизнь поэта в её целостном смысле.

«Знаю, – обращается Цветаева к Рильке, – что медицинская болезнь, от которой ты умер, лечится переливанием крови, то есть близкое лицо, хотящее спасти, отдает свою. Тогда болезнь – кончается. Твоя болезнь – началась с переливания крови – твоей – во всех нас. Больным был мир, близким лицом его – ты. Что тогда спасёт перелившего!

Поэзия ни при чём. “Только лишняя порча крови”, “что зря кровь портить”, – так говорит быт. Предел этого “зря” и “лишнего” – окончательная порча крови, то есть смерть. Твоя смерть» [11, с. 204].

Здесь смерть Рильке понимается в качестве единичного, законнорожденного события, замены которому нет. «Blutzeretzung» – никак иначе «германский Орфей» умереть не мог. Это не просто-смерть, являющаяся закономерным следствием болезни тела, обезличенная, бессмысленная, ни на что, кроме как на факт биологической реальности (болезнь-причину), не указывающая. Это смерть *остраненная*: она – закономерное следствие творческой жизни Рильке, и она же – причина и исток данной жизни. Именно такая жизнь, сращенная именно с такой смертью, *своей смертью*, нужна была больному миру, и она в мире состоялась, воплотилась во всей полноте. Мир спасен жертвенной смертью поэта. И сам поэт через *свою, выношенную всюю жизнью смерть* заново рождается в *ино-жизнь* – полную, единичную, неповторимую.

Это видение уже не отсюда, не от мира сего. Взгляд Цветаевой «вывернут», необратимо направлен из будущего в настоящее против обычного хода событий. Она зрит будущее, которое уже имеет место в настоящем (но не в августиновском смысле – ожидаемого (предполагаемого) в настоящем будущего, а в смысле будущего, исполнившегося *здесь и теперь*). Она расширила пределы своего видения до такой степени, что смерть открылась ей в качестве телеологической причины жизни, т. е. вросшей в самое лоно жизни. Или другими словами: она пережила смерть с точки зрения *ты еси*.

Как и прежде, Цветаева не налагает свою субъективную волю на поверхность вещей. Оправившись после естественного удара смерти, вызрев в этой смерти как в *твоей (=своей) смерти*, её творческая мысль выстраивается на допущении и доверии тому, что свершившееся в бытии событие смерти, данное нам в такой-то час, в таком-то месте, в такой-то форме, есть *Божественное Провидение*, а не действие злого рока. Не губительницей предстает смерть с точки зрения *ты еси*, но – Родительницей, принимающей в своё живительное лоно умершего.

Позиция Цветаевой по отношению к смерти Рильке согласуется с тем глубинным постижением феномена смерти, которое запечатлено в творчестве самого поэта.

Для Рильке всегда был важен неразличимый для обыденного сознания момент – сращенности смерти с жизнью. Он не принимал смерть в качестве факта биологической реальности, как закономерное следствие болезни тела. И, кстати говоря, по беглому замечанию М. Бланшо, Рильке «категорически отказывался узнавать, *от чего* он умирал, не желая быть связанным со своим концом знанием общего порядка» [1, с. 125] (курсив Бланшо – *Е. С.*).

Смерть, как полагал Рильке, прорастает из недр каждой отдельной жизни, она присутствует в её лоне, в её чреве. Подобно матери, вынашивающей и возвращающей свое дитя, мы вынашиваем и возвращаем *свою смерть*, каждый именно *свою*, единственную и единичную. И жизнь лишь тогда предстает в полном виде, когда в ней естественным, ненасильственным образом вызревает смерть. Вспомним несколько строк из «Часослова»:

«O Herr, gieb jedem seinen eignen Tod.
Das Sterben, das aus jenem Leben geht,
darin er Liebe hatte, Sinn und Not.

Denn wir sind nur die Schale und das Blatt.
Der große Tod, den jeder in sich hat,
das ist die Frucht, um die sich alles dreht»⁹ [7, с. 55].

Заметим, что смерть (*der Tod*), не без оснований именуемая здесь плодом (*die Frucht*), сразу же дает два смысла: «плод» в смысле начала жизни и «плод» в смысле конечного её результата. *Der Tod* (= *die Frucht*) – центр всего происходящего, вокруг него заверчена вся жизнь. Кроме того, в первой строфе «*der Tod*» через рифму сближается со словом «*die Not*» – нужда, необходимость, а значит, отливает и его светом. И, как видим, Рильке утверждает здесь возможность такой *особой* смерти для всего сущего без исключения. Она в таком своем виде, пусть и не очевидно, но природно задана. Дело живущих состоит в том, чтобы природную заданность воплотить: сделать смерть имманентной жизни, опознать и принять её как необходимый исток, к которому должна быть терпеливо устремлена вся наша жизнь.

В «Дуинских элегиях» и в «Сонетах к Орфею» Рильке настойчиво провозглашает смерть в качестве другой, невидимой стороны жизни. Истинная жизнь, с его точки зрения, простирается на обе сферы, включая и *тот* свет, и *этом*. В одном из писем, где он размышлял о названных произведениях, мы найдем следующие строки: «Мы – здешние и нынешние – ни на минуту не удовлетворяемся временным миром и не

связаны с ним; мы непрестанно уходим и уходим к жившим ранее, к нашим предкам, и к тем, кто, по-видимому, последует за нами. И в этом самом большом «открытом» мире и *пребывают* все; нельзя сказать, чтобы «одновременно», ибо как раз отсутствие времени и обуславливает то, что все *пребывают*. Преходящее всюду погружается в глубокое бытие» [6, с. 241] (курсив Р.-М. Рильке – *Е. С.*).

Эти же представления о единстве смерти и жизни, об укорененности всего преходящего в едином целостном мире воплощены и в элегии Рильке, посвященной Цветаевой. Не исключено, что, вступая в посмертный диалог с поэтом, Цветаева сознательным образом ориентировалась на все известные ей тексты, и в особенности на единственное поэтическое послание Рильке, обращенное непосредственно к ней. Она продолжала говорить не только с ним и не только ему о нем самом, но, вместили его живое присутствие – «*ты еси*», уже неотъемлемое от её *сокровенного я*, она продолжала говорить за него, теперь нуждающегося в со-общении с временным миром. Она, что называется, отдала *ты* свои уста. И Рильке, находящийся *там*, продолжал через неё быть *здесь*. И поскольку Цветаева *переводила* его на *этот* свет, постольку сама она становилась причастной живому *опыту бессмертия*, ибо *очевидно* и *достоверно* переживала погруженное в сердцевину мира, неизменно пребывающее бытие «*ты еси*» в качестве своего собственного бытия – «*Es, ergo sum*».

Примечания

¹ Пер. с нем. З. Миркиной.

² По отношению к эмпирической действительности Цветаева всегда сохраняла символическую установку, даже более того – гиперсимволическую. Она действительно во всем преходящем усматривала только символ, только указание на *иную*, ноуменальную действительность. В этом смысле она ни в чем не уступала символистам, а может быть, и превзошла их.

³ На самом деле Р.-М. Рильке умер 29-го декабря, но тогда Цветаева об этом ещё не знала.

⁴ Ты есть, следовательно, я существую (лат.).

⁵ Во время работы над «Новогодним» Цветаева писала Е.А. Черносвитовой, секретарю Р.-М. Рильке: «Ваше письмо застаёт меня в полном (и трудном) разгаре моего письма – к нему [Рильке], невозможного, потому что нужно сказать всё» (см.: [13, с. 182]).

⁶ Все одиннадцать писем Цветаевой к Рильке, включая письмо от 31-го декабря 1926 года, были написаны на немецком языке.

⁷ Слово «нести» – устаревшее «нет».

⁸ Заметим, что утверждаемое Цветаевой положение вещей несколько не

соответствует не только обыденным представлениям, но и представлениям, сформированным у нас на основе классических поминальных произведений «На смерть...» или «Памяти...», где топоним могилы зачастую служит средоточием мысли автора.

⁹ В пер. В. Куприянова эти строки звучат так:

*Своею смертью пусть любой умрет
На склоне жизни, что была полна
Любви и страсти, смысла и невзгод.*

*Мы только оболочка, мы листва,
И смерть внутри любого существа,
Как плод всего, чем плоть увлечена.*

1. Бланшо М. Пространство литературы.– М.: Логос, 2002.– 288 с.
2. Иванов В. И. Достоевский и роман-трагедия // Иванов В. И. Родное и вселенское.– М.: Республика, 1994.– С. 282–311.
3. Иванов В. И. Копье Афины // Иванов В. И. По звездам.– СПб.: Оры, 1909.– С. 43–53.
4. Иванов В. И. Ты еси // Иванов В. И. Родное и вселенское.– М.: Республика, 1994.– С. 91 – 95.
5. Плутарх. Об «Е» в Дельфах // http://www.geocities.com/plt_2000plt_us/plutarh/pltrh-2.html.
6. Рильке Р.-М. Ворпсведе. Огюст Роден. Письма. Стихи.– М.: Искусство, 1994.– 368 с.
7. Рильке Р.-М. Стихотворения: Сб.– М.: Радуга, 1998.– 320 с.
8. Соболевская Е. К. Автор и герой как проблема анализа эстетического сознания М. Цветаевой // Русская литература / РАН, Ин-т русской литературы (Пушкинский дом).– СПб., 2003.– № 4.– С. 43–56.
9. Цветаева М. Собрание сочинений: В 7 т.– Т. 3.– М.: Эллис Лак, 1994.– 815 с.
10. Цветаева М. Собрание сочинений: В 7 т.– Т. 4.– М.: Эллис Лак, 1994.– 686 с.
11. Цветаева М. Собрание сочинений: В 7 т.– Т. 5.– М.: Эллис Лак, 1994.– 718 с.
12. Цветаева М. Собрание сочинений: В 7 т.– Т. 6.– М.: Эллис Лак, 1995.– 798 с.
13. Цветаева М. Собрание сочинений: В 7 т.– Т. 7.– М.: Эллис Лак, 1995.– 847 с.

Лиана Кришевская

**ТЕКСТ И КОНТЕКСТЫ КАК УМНОЖЕНИЕ
СТРУКТУР: МОДЕРНИЗМ «ХУДОЖНИКА МАТИСА»
П. ХИНДЕМИТА**

Согласно мнению авторитетного исследователя, научный метод, в своем строгом соответствии предмету, «является знаком подлинного познания» [2, с. 5]. Такое познание «выспрашивается» последовательной «цепочкой дедукции» [2, с. 12], но оказывается ограниченным имманентными свойствами и особенностями предмета. В противоположность этому подходу, целостность «рассмотрения» некоего предмета достигается в отказе «от непрерывного движения интенций» [2, с. 6], в следовании «по разным смысловым ступеням» [2, с. 7], в постоянном прерывании мышления и возвращении его к самому предмету. Только в такой форме, свойственной более созерцанию, обозрим «хоровод идей», в котором уловима истинность предмета. Следуя этой концепции, было бы логично предположить, что отклонения от строгости и «чистоты» метода способны представить предмет в большей полноте; рассмотрение его, даже не как комплекса идей, но уже – с иной методологической позиции, способно высветить грани, актуализировать структуры и смыслы, не видимые в однонаправленном движении мысли.

В данной работе такая позиция будет смоделирована на примере конкретного произведения – оперы Пауля Хиндемита «*Mathis der Maler*», («Художник Матис»). Именно сама возможность приемлемости в анализе музыкально-сценического произведения методологических наработок других сфер гуманитарного знания, в частности словесного искусства или его пограничной с культурологией сферой, станет темой данной работы. В качестве позиции, нарушающей линейность рассмотрения оперы, выступит концепция В. Руднева, касающаяся принципов прозы XX века [4].

Если не полностью раскрыть, то, во всяком случае, очертить или наметить такое методологическое «отклонение» можно в процессе анализа, который выявит важнейшие конструктивные элементы художественного текста оперы Хиндемита. Экспликация структурно-смысловых элементов «Художника Матиса» и определяющих характеристик модернистской прозы позволит, по всей видимости, указать те особенности произведения, которые были обусловлены общими тенденция искусства модернизма и тем самым «вписать» его в целостный контекст этого стилевого направления. Последнее и является целью настоящей работы.

Опера Пауля Хиндемита «Художник Матис» – одно из знаковых произведений классического модерна. Созданная в середине 30 годов XX века, эта опера в самых показательных формах отразила важнейшие

тенденции европейского музыкального театра. В содержательно-драматургическом плане «Художника Матиса» можно отнести к числу больших исторических опер и, точнее, к так называемой «драме идей» (Ideendrama), целый ряд которых позволяет говорить об определенной тенденции музыкально-сценического искусства первой половины прошлого века¹ [6]. В стилистическом аспекте – это один из ярчайших примеров неоклассицизма, во главе которого в Германии находился именно Пауль Хиндемит.

Но от множества произведений данного периода «Художника Матиса» отличает достаточно сложная структура его художественного текста. В разных аспектах: с точки зрения стиля, формы, сценического содержания, специфики музыкального языка это произведение является предметом анализа целого ряда музыковедческих работ. И хотя многие из них отличаются глубиной и меткостью характеристик, трудно охарактеризовать структурные особенности «Художника Матиса» в их целостности, используя методологию только лишь музыкознания. Как представляется, более продуктивным как в анализе данного произведения, так и для определения некоторых характеристик оперного жанра начала XX века может быть методологический опыт смежных областей. В этом отношении сложность замысла «Художника Матиса» сопоставима с теми тенденциями, которые демонстрирует проза модернизма и, в частности, европейский роман.

Создание оперы «Художник Матис» П. Хиндемита во многом вызвано конкретными условиями эпохи и её проблемами. Применительно к ситуации Германии тридцатых годов представить их не трудно. И включение ситуации, современной композитору, в широкий культурно-исторический контекст, ставший содержательной канвой оперы, было для Хиндемита верным способом осмысления современных ему событий, и той ситуации, в которой он оказывается сам. Композитор обращается к другой эпохе, которая существенным образом созвучна его собственной – к эпохе Крестьянской войны, вызванной реформой Лютера. Героем его музыкально-сценического произведения становится одна из знаковых фигур Северного Возрождения – художник Матис Грюневальд-Нейхард, современник и единомышленник Лютера. В основу либретто оперы, созданного самим композитором, положены факты из жизни Грюневальда – период его работы в монастыре антонитов в Изенгейме, совпавший с бурными событиями Крестьянской войны. Видя своей целью максимально точное отражение реальных событий, Хиндемит, отклоняясь от сложившейся традиции, интерпретирует в словесном ряде оперы не какой-либо художественный текст, а исторические и биографические материалы, хроники и документы.

Композитор достаточно точно отражает немногие сохранившиеся

биографические данные жизни Матиса Грюневальда, относящиеся к этому времени, выводит на сцену реально существовавшие личности периода реформаторских войн, имена которых указаны в исторических документах, дошедших до наших времен: Матиас, Урсула Ридингер, кардинал Альбрехт, советник Вольфганг, Капито, граф и графиня Хельфенштайн (исторически дочь кайзера Максимилиана) и даже музыкант графа – все это реальные лица, существовавшие и жившие в Майнце в 16 веке. Более того, в либретто воссоздано несколько реальных эпизодов Крестьянской войны: столкновения католиков и лютеран в Майнце (1 сцена 2 картины), сожжение лютеранских книг (1 сцена 3 картины), расправа крестьян с графом Хельфенштайном (1 сцена 4 картины), сражение крестьян с войском Труссена при Оденвальде (2 сцена 4 картины) [5].

На первый взгляд, неоспоримым является то, что замысел либретто оперы во многом обусловлен политическим положением Германии в начале 30-х годов XX века. И в обращении к прошлому композитор ищет выход из сложившейся в его время ситуации, пытаясь найти ответ на вопрос: какова задача художника, каков его долг в военное время – окунуться в водоворот неоднозначных событий, забыв о творчестве, или остаться верным своему высокому назначению. Безусловно, такая трактовка и интерпретация оперы имеет достаточно веские основания. «То, что все они говорят, как мне кажется, передает мнения и убеждения моих современников и соотечественников» – эти слова Хиндемита [3, с. 127] могут служить подтверждением такой позиции. Однако и на текст либретто, и на музыку оперы существенное влияние оказывает еще один текст-первоисточник – не литературный, но живописный, который «переводит» все восприятие произведения в несколько иное, *надвременное* измерение, который поясняет и уточняет смыслы и идею оперы, отраженные в ней композитором. Это ключевое творение Матиса Грюневальда, созданное им предположительно в период между 1505 и 1516 годами по заказу монастыря антонитов – «Изенгеймский алтарь». Здесь сразу же нужно добавить, что, будучи действительно живописным текстом, Изенгеймский алтарь Матиса Грюневальда-Нейтхарда является не только живописным текстом: алтарь относится к области церковной живописи и, следовательно, имеет, помимо художественной, и литургическую функцию.

Но что ещё более существенно, этот алтарь имеет целый ряд текстов в качестве своих первоисточников. Причём, с одной стороны, это тексты такого высокого ранга, как тексты Священного писания, Библейские, в частности, Евангельские тексты, а так же, Святоотеческие предания – житие св. Антония и, не исключено, житие св. Павла, изображённого на левом развороте третьей створки. С другой стороны, это тексты, сейчас известные достаточно узкому кругу специалистов, но, тем не менее, имевшие в свое

время существенное влияние на живописный стиль Матиса Грюневальда-Нейтхарда в целом и Изенгеймский алтарь в частности. Речь идёт об учении религиозного мистицизма, с его идеями крайнего субъективизма, непосредственного слияния с Богом и переживание его страданий, как собственных². И если говорить здесь о том, что Б. Асафьев называет «направленностью на восприятие», то в отличие от трактатов религиозного мистицизма и жития двух изображённых Грюневальдом святых – источников, известных лишь небольшому числу потенциальных слушателей, Библейские и, в частности, Евангельские тексты, положенные в основу двух первых разёмов алтаря, доступны для актуализации любой, самой широкой аудитории в любой Европейской стране, а сегодня и на других континентах, на которых достаточно распространено христианство³.

Вывести на сцену персонажей иконографического произведения, создав линию их речевого поведения, разыгрывать на сцене истории Святого писания и Святого предания, значило бы снижение и полную профанацию самой идеи литургического значения и функции алтаря.

Не решаясь на это, Хиндемит вводит «Изенгеймский алтарь» в текст оперы не в словесном ряде либретто, а посредством ремарок, переименований персонажей, сценографических указаний, подзаголовков сцен и номеров, присутствующих в 6 и частично в 7 картинах оперы. Название двух сцен 6 картины – второй и третьей, прямо указывают на два сюжета третьей створки Изенгеймского алтаря. Вторая сцена имеет название «Искушение св. Антония», а следующая за ней – «Разговор св. Антония и св. Павла». В этой последовательности увертюра «Концерт ангелов» и интерлюдия из 7 картины «Погребение» соотносятся с центральной частью второй и сюжетом первой створки алтаря. Ремарки во второй сцене 6 картины переносят действие в другое «измерение», в другое время, другую ситуацию, где герои получают другие имена. Матис отождествляется со св. Антонием, его преследуют пугающие, искушающие образы: Гордыня, в которую перевоплотилась Графиня, Богатство в образе Поммерсфельда, Бедность и Порок (Урсула), агрессивная Воинственность (Швальб). Далее сценическое пространство наполняется пугающими демонами – жителями Майнца.

Однако эти переименования могут быть для слушателя не очевидны: это лишь ремарки в партитуре и, как говорилось, в «произносимый» со сцены текст они не внесены. Здесь сюжет и содержание иконографического произведения – более глубокий *внутренний план*, по отношению к которому сюжет либретто является *внешним планом*. Внешний план – реальные события, поступки, переживания главного героя, являются интерпретацией плана внутреннего, то есть осуществлённого Матисом Грюневальдом замысла алтаря; Хиндемит

выстраивает содержание оперы таким образом, что сама жизнь Матиса и его окружения является интерпретацией, воспроизведением важнейших сюжетных и смысловых линий, запечатленных в структуре произведения Грюневальда.

Хиндемит ищет и находит форму (если не формулу) соприсутствия в своём сочинении двух начал: человеческого и божественного, и осознание этой бинарности лежит в основе осмысления сюжета его произведения. Но дуплановость содержания и смысла выражена в опере в символической форме, и даже для слушателя, обладающего достаточным художественным опытом не является очевидной, но как бы «зашифрованной».

И тогда Хиндемит принимает нетривиальное решение и указывает слушателю ещё один источник понимания оперы, который на этот раз сам и создаёт. Он пишет симфонию, в которой музыка оперы непосредственно соотнесена с иконописными образами. Симфония полностью строится на материале оперы⁴, но программные заголовки каждой из трёх ее частей указывают не на соответствующее действие оперы, а на определённые сюжеты Изенгеймского алтаря, именно как на прямой первоисточник содержания и смысла этой музыки. Три части симфонии оказываются изоморфны трём створкам иконографического произведения. Первая часть – Engelkonzert («Концерт ангелов») – аналогия центрального сюжета второй створки. Вторая часть – Grablegung («Положение во Гроб») – музыкальный «перевод» нижней приставной створки, который присутствует и в первом, и во втором разворотах алтаря. Третья часть – Versuchung des heiligen Antonius («Искушение св. Антония») – эпизод третьей створки алтаря. Каждая из частей симфонии – это пролонгированное в музыкальных интонациях восприятие образов, характеров и сюжетов Изенгеймского алтаря. Целостное решение, сквозной сюжет каждой створки, образы и состояния, переданные живописной композицией и общей цветовой гаммой, воспроизводятся в характере интонаций, выборе жанров и цитат, в музыкальных структурах. Однако, название симфонии – «Mathis der Maler», не связано с содержанием алтаря. Он, в свою очередь, отсылает восприятие слушателя именно к одноименной опере, вовлекая и актуализируя её смыслы в контексте симфонии.

Существование симфонии даёт ключ к пониманию той смысловой дуплановости, которая символически присутствует в либретто; симфония и опера взаимодополняемы в смысловом отношении. Взаимообусловленность этих двух одноименных произведений настолько важна и существенна для более полного понимания и оперы, и симфонии, что можно говорить о своеобразной форме *музыкального диптиха*. И то, что эта форма не была случайной, а сознательно создана композитором,

подтверждается её повторным использованием спустя, практически, 20 лет, под названием «Гармония мира».

Замысел оперы «Mathis der Maler» достаточно сложен и далеко не однозначен. Её конечный, истинный смысл рождается из сложного переплетения смысловых линий и нитей, которые имеют разные начала и истоки, но которые сводятся усилием творческой воли в единый поток, ведущий к главной кульминационной точке. В жизни Матиса Грюневальда Хиндемит видит ситуацию, близкую к той, в которой находится он сам. Остаться ли верным своим творческим устремлениям, своему призванию, и тем самым обречь себя в условиях сложившейся политической ситуации на гонения, а возможно, смерть, либо пойти на компромисс, приспособившись к ситуации и жертвуя своей творческой индивидуальностью? Этот вопрос был принципиальным для композитора в период создания им оперы «Художник Матис». Этот же вопрос решает Матис Грюневальд-Нейтхард.

Переживая и вживаясь в судьбу своего героя, доступными музыканту средствами Хиндемит приближается к ответу, сложному и не однозначному, на собственный вопрос. В жизни Матиса находит он решение этих проблем – только оставаясь верным своему призванию, можно, реализовав себя, достичь совершенства. Это тяжёлый, тернистый путь испытаний и искушений, но, только свершив его можно достичь высокой, единственно важной цели, предназначенной свыше.

Взгляд и мысль композитора в его произведении проникают глубже сквозь толщину веков, углубляясь в прошлое. Герой оперы, как и его прототип, в своей жизни, в пути своего самопознания видит тождество судьбе святого, к которому обращены его творческие помыслы – судьбе св. Антония, следовавшего Христу и жестоко претерпевшего на этом пути. Обращаясь к творчеству Грюневальда, к его Изенгеймскому алтарю, Хиндемит чувствует и осознаёт это, и в художественных знаках указывает слушателю на эти соответствия. В посвящении себя Всевышнему сближаются и роднятся эти судьбы, объединяясь главной идеей, выказывающей основу бытия всего сущего, возникшей ещё до начала времён, – Возрождением после смерти и через смерть. И вся картина, представленная слушателям, история, разворачивающаяся в своём особом, над-историческом времени, обнаруживает повторения и цикличность, отражение раннего в более позднем, придающее всему происходящему – и тогда, и теперь – освящённую значимость.

Анализ оперы Хиндемита, основанный на сопоставлении и/или сравнении целого круга текстов – самой оперы и ее первоисточников, – взаимоотношение которых можно обозначить как *тексты интерпретирующие* и *тексты интерпретируемые*, позволяет значительно расширить «смысловые горизонты» «Художника Матиса»,

очертить контекст, в котором она существует и указать смысловые коннотации, актуальные для нее. Анализ выявил также весьма сложную структуру художественного текста этого произведения, описать которую адекватно, оставаясь в рамках традиционного для оперного жанра соотношения первоисточника, либретто и музыкальной композиции, невозможно. Конечно, оперная музыка XX века обладает множеством ярких образцов, демонстрирующих значительное расширение или, во всяком случае, существенную гибкость жанровых рамок оперы. Но сложности художественного текста «Художника Матиса», многокомпонентности компонентов, формирующих его смысловой контекст, трудно найти соответствие. С этой точкой зрения, опера Хиндемита сопоставима с тенденциями, проявляющимися на уровне содержательном и структурно-композиционном, которые демонстрирует проза XX века, и в частности, европейский роман.

Наиболее полное перечисление и краткую характеристику тенденций новаторской прозы модернизма представляет соответствующая статья в «Энциклопедическом словаре культуры XX века» Вадима Руднева [4]. Автор выделяет десять таких особенностей. Главным признаком, во многом обусловившим все последующие, является *неомифологизм*, под которым подразумеваются ориентация на мифологию, циклическая модель времени и мифологический бриколаж. Вторая особенность – «*иллюзия/реальность*» – связана с характерной для текстов европейского модернизма игрой на границе между вымыслом и реальностью и вызвана семиотизацией и мифологизацией создаваемой реальности. Производным от предыдущих является принцип – «*текст в тексте*», – отражающий смену бинарной оппозиции «реальность/текст» в иерархии текстов в тексте.

В качестве последующих выделены *приоритет стиля над сюжетом* и *уничтожение фабулы*, вызванные, с одной стороны, нелинейным и неоднородным восприятием времени и релятивистским пониманием истины, с другой. Согласно концепции В. Руднева, обновление искусства слова происходит также благодаря возросшему значению синтаксических конструкций, моделированию диалогической позиции читателя и рассказчика, что, в свою очередь, вызывает *приоритет синтаксиса над лексикой и прагматики над семантикой*. А значительная роль рассказчика, в свою очередь, опосредует *роль наблюдателя*. Две заключительные характеристики – «*нарушение принципов связанности текста*» [4, с. 325], отражающее деконструкцию связи между высказываниями текста, и *аутизм*, возникающий как результат стремления автора произведения к моделированию собственной реальности и его неверие в актуальность реальности действительной [4].

Уже в первом приближении очевидна принципиальная возможность сопоставления, во всяком случае, некоторых особенностей структуры

художественного текста «Художника Матиса» и тенденций модернистской прозы. Содержание оперы строится на целом ряде мифологических текстов, составляющих его «внутренний» или «второй план». Эти тексты непосредственно включаются в смыслово-содержательную линию оперы, разрывают линейность сценического развития и придают историческим текстам «первого плана» иное – надвременное «звучание». Исторические события, лежащие в основе либретто оперы, в этом соотношении воспринимаются как своеобразная реминисценция событий Святого Писания, и в таком сопоставлении сами уподобляются мифу, так что пространство действия смещается в сторону границы между реальностью и преданием.

Также очевидна возможность описания особенностей мелодико-композиционной структуры этой оперы в терминах науки о языке. Как представляется, такое «заимствование» может быть одним из возможных способов достаточно точно указать специфику стилистики неоклассицизма, основывающуюся на соединении «разрозненных вещей» (Стравинский), складывающуюся из аллюзий, заимствований, цитирования и реминисценций. В рассмотренном произведении, относящемся к зрелому периоду творчества композитора, музыкальный язык строится на соединении композиционных и интонационных структур поствагнерианского и экспрессионистического типа, с одной стороны, и мелодизма средневековья и барокко – от интонационно-жанровых формул (например, «Grablegung»), до цитирования протестантских и григорианских хоралов, с другой. При таком генерировании языка выразительности приоритет синтаксиса над лексикой является логическим результатом.

Можно говорить и о достаточно выраженной прагматической стороне оперы, поскольку «Художник Матис» – это внутренний диалог автора, его размышление о собственной ситуации, это его риторическое обращение к себе самому, а также к своим современникам, в котором он ставит вопросы о судьбе личности и судьбе своей страны.

Возможно, дальнейший и более подробный анализ оперы может выявить и другие структурные особенности этого произведения, обусловленные общими тенденциями искусства модернизма и позволяющие устанавливать некоторые аналогии, в частности, с искусством слова. Правда, музыковедческий анализ не избежит в этом направлении определенной терминологической проблемы. И хотя использование в музыковедении терминологии, впрочем, как и методологии, выработанных в иных областях гуманитарного знания, является апробированным и достаточно продуктивным, тем не менее, такие заимствования – «перенесения на новую почву», требуют существенных оговорок, а порой и значительного переосмысления.

Особая метафоричность выражения Хиндемита в «Художнике

Матисе» наделяет его произведение глубиной философического высказывания. Это сближение достигается путем смысловых усложнений, возникающих в умножающихся контекстуальных последовательностях и интертекстуальных сочетаниях. Так что полнота смыслов произведения оказывается более или менее полно достигаемой за пределами собственно самого произведения – не в области языка, но в сфере умственного постижения, в сфере идей и размышления.

Примечания

¹ К этому ряду относятся «Karl V» и «Leben des Orest» Кшенека, «Jeanne d'Arc au bucher» Онеггера, «Simplicius Simplicissimus» Хартманна, «Hru o Marii» Мартину, некоторые другие.

² Одной из популярнейших в начале XVI века была работа провидицы св. Бриггиты Шведской «Откровения», изданная в 1500 г. в Нюрнберге. Наглядные и экзальтированные описания ее видений стали источником вдохновения для многих скульпторов и живописцев.

³ Впрочем, исключением можно считать житие св. Антония, которое может быть известно широкой аудитории если не в первоисточнике, то в интерпретации таких литераторов и художников как Г. Флобер, И. Босх, Ж. Калло, С. Дали, О. Дикс.

⁴ А именно, на некоторых разделах 6 и 7 картин.

1. Асафьев Б. Музыкальная форма как процесс.– Л.: Музыка, Ленинградское отделение, 1971.
2. Беньямин В. Происхождение немецкой барочной драмы.– М.: Аграф, 2002.
3. Левая Т., Леонтьева О. Пауль Хиндемит.– М.: Музыка, 1974.
4. Руднев В. Энциклопедический словарь культуры XX века. Ключевые понятия и тексты. Изд-е 3-е, доп. и испр.– М.: АГРАФ, 2009.
5. Breimann, Gudrun. Mathis der Maler und der „Fall Hindemith“ // Studien zu Hindemiths Opernlibretto im Kontext der Kulturgeschichtlichen und politischen Bedingungen der 30er Jahre – Peter Lang. Europäischer Verlag der Wissenschaften. Serie XXXVI, Musicologie, Bd./Vol. 165, Fr/M, 1997.
6. Dahlhaus, Carl. Vom Musikdrama zur Literaturoper. Aufsätze zur Operngeschichte.– Musikverlag Emil Katzwichler, München-Salzburg, 1983.

Розділ 4.

**НІМЕЦЬКА МОВА В
КОМПАРАТИВІСТСЬКОМУ
КОНТЕКСТІ**

Виктория Горбань, Мария Клокова, Алла Порожнюк
ФРАЗЕОЛОГИЗМЫ С СУПЕРКОНЦЕПТОМ ЧЕЛОВЕК
В РУССКОМ, УКРАИНСКОМ И НЕМЕЦКОМ ЯЗЫКАХ

Фразеологизмы – ценнейший клад знаний о менталитете народа, в них аккумулированы мифы, легенды, обычаи, представления о жизни. По мнению Х. Касареса, «...в этих эллиптических формулах, которые были отшлифованы и оставлены в наследство потомкам, отражена вся история наших предков, вся психология, ...забытые легенды, искореняемые предрассудки, обряды, обычаи, народные игры, исчезнувшие ремёсла...» [5, с. 255]. Сходные воззрения высказывает и отечественный учёный Е. А. Селиванова: «Фразеологизмы любого языка являются лингвосомиотическим феноменом..., в котором в устойчивой форме сохраняются и транслируются представления этноса об окружающем мире» [11, с. 11].

Фразеологизмы как составная часть системы языка являются отражением предметно-понятийных и функциональных свойств внеязыковой сферы. Каждый язык по-своему «членит» мир, и фразеологизмы как квазистереотипы и квазиэталон народного мировоззрения представляют преимущественно повседневно-эмпирический опыт языкового коллектива, связанный с его историей и традициями.

Доминирующей зоной фразеологического фонда многих языков является суперконцепт *человек*, о чём свидетельствуют исследования И. Березнёвой [1], Т. Дьяковой [3], О. Каракуци [4], О. Майбороды [7], Е. Селивановой [11] и др. В этой связи представляет интерес сопоставительное изучение одноимённого фразеологического поля – с суперконцептом *человек* – в русском, украинском и немецком языках.

Цель данной работы – изучение сходств и различий означенной выше фразеологической микросистемы в родственных и неродственных языках, исходя из структурно-семантических и функциональных особенностей фразеологических единиц (ФЕ) в каждом из этих языков. В соответствии с критерием отбора материала и целью его исследования было отмечено три основных типа соотношений фразеологизмов в русском, украинском и немецком языках: эквивалентные, близкие, или сходные соответствия, а также безэквивалентные.

Наибольшую группу составили фразеологизмы, совпадающие или близкие по значению и структуре, подтверждая этим тезис о том, что «процесс фразеологизации, национальный по форме, во многом основывается на осмыслении одних и тех же или сходных денотатов, что и создаёт одинаковые или очень сходные фразеологические значения...» [12, с. 288].

Фразеологические эквиваленты в русском, украинском и немецком языках обнаружили полное совпадение по семантике и внутреннему образу и проявились в линейных соответствиях (1:1:1). ФЕ с таким формаль-

ным соответствием называют различные качества характера человека: *проницательный, хорошо знающий чьи-либо мысли, намерения: видит насквозь – бачить наскрізь – j-n durchschau-en; болтливый, говорящий лишнее: длинный язык – довгий язык – eine lange Zunge haben; несдержанный, темпераментный: горячая голова – гаряча голова – der Hitzkopf haben; холодный, безразличный ко всему: рыба кровь – риб'яча кров – das Fischblut haben; бесстыдный, наглый: ни стыда ни совести – ні сорому (ні студа) ні совісті – scham- und gewissenlos sein; крайне наглый, бесстыдный, упрямый: медный лоб – мідний лоб – eherne Stirn; вялый, медлительный: как сонная муха – як сонна муха – matt wie eine Fliege.*

Эквивалентность некоторых ФЕ нередко мотивирована общностью их происхождения: в книжных фразеологизмах прослеживается связь с библейскими, художественными и иными текстами. Такого типа ФЕ указывают, в частности, на следующие черты характера человека: *недоверчивый, скептически настроенный: Фома неверующий – Хома невірний – der ungläubige Thomas; человек большого мужества и высоких нравственных достоинств: рыцарь без страха и упрёка – лицар без догани і страху – Ritter ohne Furcht und Tadel.* Как эквивалентные мы рассматриваем также ФЕ, в структуре которых содержится вариантная грамматическая форма (морфологическая, синтаксическая) или вариантная лексема, не нарушающие семантико-функциональной целостности фразеологизма. Примером могут служить фразеологизмы с такими характерологическими значениями: *откровенный, искренний, правдивый: называет вещи своими именами – називає речі своїми (справжніми, власними) іменами – die Dinge beim Namen nennen; остроумный, язвительный: острый (остёр) на язык – гострий на язик (слово) – eine spitze (scharf) Zunge haben; неразговорчивый: скупой на слова – скупий на слова (на слово / на мову) – karg an Worten sein / wortkarg sein; не приспособленный к жизни, избалованный: тепличное (оранжерейное) растение – теплична рослина – die Freibhauspflanze; ограниченный: не видит дальше [кончика] своего носа – не бачить далі власного носа – nichts ausser der eigenen Nasenspitze sehen («не видеть ничего, кроме кончика собственного носа») / nichts über die eigene Nasenspitze hinaussehen («не видеть ничего более кончика своего носа»); занимающий неопределённую позицию: сидит меж двух стульев – сидить на двох стільцях (між двома стільцями / між двох стільців) – zwischen zwei Stuhlen sitzen.*

Изредка эквивалентные фразеологические соответствия образуют синонимические ряды, компоненты которых имеют сходство даже по эмоционально-экспрессивной градации. Так, для характеристики отзывчивого, исполненного доброты человека в русском, украинском и немецком языках используются синонимы-фразеологизмы: *добрая душа, доброе сердце, золотое сердце, мухи не обидит – добра душа, добре*

серце, золоте серце, мухи (комашины) не скривдить (не зачепить) – eine gute Seele, gutes Hertz, weiches Hertz, keiner Fliege etwas zuleide tun.

Общие для ФЕ соматизмы «душа», «сердце» и зооним «муха» / «комашина» свидетельствуют об общей психоментальной интерпретации качеств человека в разных языковых культурах. В то же время наблюдаются эквивалентные по значению и составу фразеологизмы, которые в славянских языках маркированы дополнительной коннотацией. Коннотативную сему в таких фразеологизмах могут обусловить особенности их грамматической структуры: *глаза завидующие – очі завидючі – neidische Augen* (букв. «завистливые глаза»). Старославянский по происхождению суффикс -ущ- в составе прилагательных русского и украинского языков придаёт им значение высокой степени проявления признака с оттенком грубо-пренебрежительной оценки, подчёркивая обиходно-разговорную направленность этих ФЕ. Данные фразеологизмы в русском и украинском языке являются эллиптированным вариантом следующих выражений: *глаза завидующие, а руки загребущие – очі завидючі, а руки загребуці*. Ещё А. Потембной было подмечено, что процесс «расщепления» фразеологических единиц определённых категорий создаёт качественно новые структуры [10, с. 97–98]. В данном случае ассоциация с развёрнутой формой фразеологизма, где наблюдается своеобразная амплификация упомянутого суффикса, также порождает дополнительные коннотации в семантике славянских фразеологизмов.

Отмечено, что эквивалентные ФЕ в некоторых из сопоставляемых языков имеют синонимы, которые, как известно, являются носителями специфической информации об одном и том же денотате. Например, избалованного, изнеженного молодого человека характеризуют эквивалентные фразеологизмы *маменькин сынок – мамин синок – das Muttersohnchen sein*, а в русском языке это значение передаёт и выражение *папенькин сынок*. Для характеристики прожорливого человека (*есть за троих – їсти за трьох – fur drei essen*) в русском языке имеется также выражение *есть за четверых*, акцентирующее экспрессивность семантики фразеологизма. В синонимических модификациях фразеологизмов того или иного языка доминирующая лексема либо повторяется («сынок», «есть»), либо видоизменяется как элемент новой фразеологической структуры. Примером последнего являются ФЕ со значением «лицемерный, прикрывающий свои дурные намерения маской добродетели человек»: *волк в овечьей шкуре; двуликий Янус – вовк в овечій шкурі; дволикий (двулиций) Янус – ein Wolf im Schafspelz; doppelkopfiger Janus*. В украинском языке указанное значение передаёт и выражение *дивиться лисицею, а думає вовком*.

Таким образом, фразеологические эквиваленты, характеризующие человека в русском, украинском и немецком языках, отмечены общностью

семантики, единством внутреннего образа и функциональной идентичностью. Но даже при таком максимальном соответствии ФЕ могут иметь лексико-грамматическое варьирование или дифференцированную сему, стоящую на периферии семантики фразеологизма.

Не менее обширную группу составляют ФЕ, которые сходны по своей семантике, но лишь частично совпадают по составу в русском, украинском и немецком языке. Различие ФЕ может быть обусловлено отсутствием или наращиванием некоторых компонентов их структуры в том или ином языке, напр.: *преданный душой и телом – відданий душею (серцем) – mit Leib und Seele ergeben sein; готов в огонь и воду – у вогонь і в воду – durchs Feuer gehen* (букв. «идти сквозь огонь»); *слово / слова надо клещами тащить (вытягивать) – обценьками не вирвеш (не витягнеш) слова – sich jedes Wort (einzeln) aus der Nase ziehen lassen* (букв. «каждое слово заставлять вытягиваться (отдельно) из носа»). Наращивание структуры немецкого фразеологизма, вероятно, возникло из ассоциации с пыткой клещами. Сходные по семантике и частично по составу ФЕ в русском, украинском и немецком языках могут иметь линейные соответствия (1:1:1), что подтверждают приведенные выше примеры, но чаще – векторные (1:N:N): *ходит (расхаживает) как [большой (важный)] барин – великий пан; велике цабе; велика цяця; велика птиця – den [grossen] Herrn spielen (herauskehren)* (букв. «выступать как [большой] господин»). При любом типе соответствий фразеологизмов в их структуре сохраняется доминирующий компонент или близкий к нему по значению, обеспечивающий семантико-функциональное сходство ФЕ. Так, для характеристики челове-ка болтливового, пустомели в русском, украинском и немецком языках используются соответственно фразеологизмы: *бойкий на язык – клепаний на язык; на язык швидкий – das Schnattermaul haben* (букв. «иметь болтливый рот»).

Доминирующими в этих фразеологизмах являются лексемы «язык» и «рот», соотносящиеся с общим для носителей русского, украинского и немецкого языков понятием – «органы речи». В этой связи убедительным является утверждение В. Ярцевой о том, что от сравнительного изучения мало пользы, если приходится каждый раз констатировать, что сравниваемые предметы не имеют ничего общего. «Сравнение языков возможно и плодотворно лишь при наличии хотя бы одного сходного элемента их структуры» [15, с. 5]. Таким элементом может оказаться и сходство интегральных сем в словах, формирующих семантическую общность ФЕ. Показательны в этом отношении фразеологизмы, характеризующие несдержанного, вспыльчивого человека: *с огнём – гаряча натура – der Feuerkopf sein* (букв. «быть пламенной головой»). В значении слов «огонь», «горячий», «пламенный» актуализируется сема «высокая температура». Общее для носителей разных языков

представление о разрушительной силе огня, очевидно, и было заложено в образную характеристику вспыльчивого человека.

Ассоциации, лежащие в основе фразеологизмов со сходной семантикой, могут быть как общими для разных национальных культур, так и различными. Одинаковые ассоциации прослеживаются в фразеологизмах, характеризующих хитрого и лъстивого человека: *Лиса Патрикеевна – Лис Микита; лисичка-сестричка; лисом підшитий; старий лис – ein alter Fuchs* (букв. «старый лис»). Такого типа фразеологизмы «выполняют роль эталонов, стереотипов культурно-национального мироощущения» [13, с. 152]. В особенностях ассоциативных связей, формирующих семантику ФЕ, проявляется национальная специфика фразеологизма. В украинском языке выражение «старый лис», будучи многозначным, может характеризовать также человека опытного, закалённого жизнью, бывалого, выносливого, которого сложно перехитрить, обмануть. Ассоциации с абсолютно разными предметами сформировали значение фразеологизмов, характеризующих человека беспокойного, непоседливого, вертлявого: *живой как ртуть – як живчик – unruhig wie Quecksilber sein* (букв. «быть беспокойным, как ртуть»). Если в русском и немецком фразеологизмах фигурирует один и тот же образ – ртуть, то в украинском фразеологизме это образ пульсирующей жилки. Название предмета и его признака отразилось в семантике существительного «живчик», а потому и не имеет атрибутивного конкретизатора в структуре украинского фразеологизма.

Распределение ФЕ по типу их соотношений в сравниваемых языках на эквивалентные и близкие по структурно-семантическим признакам является в определённой степени условным, поскольку фразеологическое разнообразие живого языка выходит за фиксированные рамки любой классификации. В этой связи можно говорить и о смешанном типе соотношений фразеологизмов в русском, украинском и немецком языках. В качестве примера могут быть ФЕ со значениями: *искренний, прямодушный: что на уме, то и на языке – що на умі, те й на язиці – wes das Herz voll, ist des geht der Mund uber* (букв. «чем полно сердце, то проходит через рот»); *das Hertz auf der Zunge haben (tragen)* – (букв. «сердце на языке иметь (носить)»); *смелый: не [из] робкого (трусливого) десятка – не [з] лякливого десятка; не з полохливих; не з боязких; редко, не страшкові діти – keiner von den Zaghaften sein* (букв. «быть не из робких»).

Иногда эквивалентные или близкие по структурно-семантическим особенностям ФЕ имеют в одном из языков фразеологический синоним, целиком отличающийся по составу от предыдущих, что также подчёркивает его национальную специфику. Например, высокомерного, заносчивого человека характеризуют выражения: *манія величчя; ходит как павлин – манія величі – der Grossenwahn (die Grossmanssucht) haben*. Бездельника и лентяя характеризуют такие фразеологизмы: *пальцем не*

пошевелит; и пальца не погнёт; и пальца не подымет; палец в ухе держит – пальцем не ворухне; мизинним пальцем не вдарить; палець о палець не вдарить; ні за холодну воду – keinen Finger ruhren; keinen Finger krummen (букв. «не согнуть ни пальца»). О наблюдательном, замечаящем всё вокруг человеке говорят такие фразеологизмы: *держать ухо остро – насторожити вуха; держати (тримати) вуха гостро; оглядатися (поглядати) на задні колеса – die Ohren spitzen* (букв. «уши наострить»); *scharf aufmerken* (букв. «остро прислушиваться»).

Сопоставление синонимических рядов ФЕ русского, украинского и немецкого языков наглядно демонстрирует как общие, так и дифференциальные признаки фразем. Последние являются индикатором национально-языковой специфики фразеологии.

Наиболее выразительно отражают особенности национального менталитета и культуры безэквивалентные фразеологизмы. Таковыми являются ФЕ, представленные лакунами в другом языке. Лакуна «представляет собой отсутствие межъязыкового соответствия в одном языке относительно другого» [12, с. 26]. При этом важно учитывать тот факт, что ФЕ одного языка, являясь безэквивалентными относительно другого, могут иметь прямые соответствия в иных языках.

Безэквивалентными фразеологизмами русского языка являются, в частности, следующие: *балалайка бесструнная, рубаха-парень, кисейная барышня, церковная кликуша, вырос в хлопках*. В украинском и немецком языках этим ФЕ соответствуют лакуны. Значения безэквивалентных фразеологизмов могут передавать либо лексемы, либо свободные словосочетания. По мнению М. Кочергана, во многих случаях эквивалент-слово имеет достаточно высокий уровень внутренней экспрессии, которая компенсирует отсутствие фразеологического словосочетания с тем же значением [6, с. 340]. Например, безэквивалентной русской фраземе *забубённая головушка* соответствуют в украинском языке несколько слов с выразительной внутренней формой: *шибайголова, зайдиголова, урвиголова, пробийголова*.

Структуру безэквивалентных фразеологизмов нередко формирует лексика, отражающая определённый национальный колорит. В украинском языке это иллюстрируют следующие фразеологизмы: *як з ключця батіг* (никудышний); *мов кулик на вітер* (обст. – огорчённо, насупившись); *як порося на орчику* (возвеличивать себя); *кислиці розсипати* (становиться безвольным, жаловаться); *позичати у Сірка очі* (терять совесть, чувство собственного достоинства); *знати тільки з миски (носа) та в рот* (не разбираться не в чём). Примером безэквивалентных ФЕ немецкого языка являются фразеологизмы, обозначающие такие качества человека: *вялый, инертный, малоподвижный, безынициативный: eine lahme Ente* (букв. «хромая утка»); *пронрыливый, жуликоватый:*

wo Bartel den Most holt wissen (букв. «знать, где Бартель приносит молодое вино»); *чутко воспринимающий, тонко чувствующий: ein feines Ohr für etwas haben* (букв. «иметь чуткое ухо на что-либо»); *отличающийся большой прозорливостью, проницательностью, дальновидностью: das Gras wachsen hören* (букв. «слышать, как растёт трава»).

Следует отметить, что в немецком языке при сопоставлении его с русским обнаруживается больше лакун, нежели в украинском на фоне русского. И это закономерно, поскольку генетическое родство славянских языков обусловило сходство их на всех уровнях, включая фразеологический. В качестве примера, отражающего лакуарности в немецком языке, можно привести фразеологизмы с такими значениями: *чрезвычайно скромный, незаметный, тихий человек: тише воды [и] ниже травы – тихий води, нижчий трави; прилежный, трудолюбивый: как пчёлка; как вол; как муравей – як бджілка; як [чорний] віл; очень щедрый: последнюю рубашку отдаст – зніме (скине) і віддасть останню сорочку (з себе); очень молчаливый: как воды в рот набрал – як води в рот набрав; тупой, упрямый: упрямый как осёл – упертий як осел; легкомысленный: ветер в голове – вітер у голові [грає, свище]; склонный к воровству: нечист на руку – нечистий (хапкий) на руку. Только изредка можно наблюдать лакуны в украинском языке по отношению к фразеологизмам русского языка: *тихий как мышка – (mucks) tauschen sein* (о застенчивом и скромном человеке). Украинский фразеологизм *мишача душа* функционирует в значении «боязливый, мелочный человек, способный на подлость».*

Учитывая семантические, формальные и функциональные показатели ФЕ с суперконцептом *человек* в русском, украинском и немецком языках, можно сделать следующие выводы:

1. Фразеологизмы в исследуемых языках имеют три основных типа соотношений: эквивалентные, сходные и безэквивалентные.

2. Эквивалентные ФЕ имеют полное структурное, семантическое и функциональное соответствие. Оно обусловлено сходным осмыслением денотатов у разных этносов, а также общностью книжных источников происхождения фразеологизмов. Эквивалентные отношения чаще наблюдаются между отдельными ФЕ русского, украинского и немецкого языков и реже – между фразеологическими синонимами этих языков. В структуре ФЕ с эквивалентными отношениями может иметь место лексико-грамматическое варьирование, если оно не нарушает единства внутреннего образа и функций, а следовательно, и эквивалентности фразеологизмов.

3. Сходные соотношения имеют ФЕ, семантика которых строится на различного рода ассоциациях: одинаковых, сходных, иногда и разных. Будучи своеобразным культурным кодом, ассоциации в образной форме передают значения ФЕ и в то же время подчёркивают их национально-языковую специфику.

4. Наиболее ярко отражают национальный колорит безэквивалентные ФЕ. Лексические компоненты их структуры нередко акцентируют национальные реалии (*хлопочки, балалайка; кислиці, галушка*; и т. п.) или национальную окраску имён собственных (*Bartel; Сенька; Пилип, Сірко*; и т. п.), порождая тем самым лакуны в других языках.

5. ФЕ с различным типом соотношений в русском, украинском и немецком языках, характеризую человека, указывают в большинстве случаев на его отрицательные черты. Такая тенденция, по-видимому, связана с психоментальными факторами, общими для разных национальных культур, что и нашло своё выражение в фразеологических средствах языка.

1. Березнева І. М. Особливості вивчення фразеологічних одиниць із соматизмами як наукова проблема // Лінгвістичні дослідження.– К.: КНУ.– 2000.– № 5.– С. 7–11.
2. Бинович Л. Э., Гришин Н. Н. Немецко-русский фразеологический словарь.– М.: Рус. яз., 1975.– 656 с.
3. Д'якова Т. О. Фразеологічна картина світу як складова мовної картини світу // Лінгвістика.– ЛГПУ.– 2005.– № 1 (4).– С. 14–18.
4. Каракуця О. М. Лінгвокультурологічний аналіз фразеологізмів з компонентом *душа* // Лінгвістичні дослідження.– К.: КНУ.– 2001.– № 6.– С. 27–33.
5. Касарес Х. Введение в современную лексикографию.– М.: Иностран. литерат., 1958.– 354 с.
6. Кочерган М. П. Основи зіставного мовознавства.– К.: Академія, 2006.– 424 с.
7. Майборода О. А. Внутрішня форма фразеологізму як відтворення національної самобутності мовного колективу // Лінгвістичні дослідження.– К.: КНУ.– 2000.– № 4.– С. 57–61.
8. Мальцева Д. Г. Немецко-русский словарь современных фразеологизмов.– М.: Рус. яз. Медиа, 2003.– 506 с.
9. Молотков А. И. Фразеологический словарь русского языка.– М.: Рус. яз., 1986.– 758 с.
10. Потебня А. А. Из лекций по теории словесности. Басня. Пословица. Поговорка.– Харьков: Госиздат, 1930.– 162 с.
11. Селіванова О. О. Нариси з української фразеології (психоконітивний та етнокультурний аспекти).– К.–Черкаси: Брама, 2004.– 276 с.
12. Стернин И. А. Принципы описания фразеологии в контрастивных словарях // Контрастивная лексикология и лексикография.– Воронеж: Истоки, 2006.– С. 287–290.
13. Телия В. Н. Русская фразеология. Семантический, прагматический и лингвокультурологический аспекты.– М.: Наука, 1996.– 175 с.
14. Фразеологічний словник української мови / За ред. Л. С. Паламарчука. – К.: Наукова думка, 1993.– Кн. 1–2.– 980 с.
15. Ярцева В. Н. О сопоставительном методе изучения языков // Научные доклады высшей школы. Сер. Филол. науки.– 1960.– № 1.– С. 5–10.

Виктория Горбань, Алла Порожнюк
**СЛОВООБРАЗОВАТЕЛЬНЫЕ МИКРОКАТЕГОРИИ
НАИМЕНОВАНИЙ ЛИЦА В РУССКОМ, НЕМЕЦКОМ
И АНГЛИЙСКОМ ЯЗЫКАХ**

Для эволюционирующей цивилизации довольно долго был характерен неравномерный уровень развития наук: достаточно высокий для технических и значительно меньший для гуманитарных, основным предметом исследования которых является человек в его делах, эмоциях, мыслях, фантазиях. И только в XX веке наблюдается активное движение «от сферы систем к центру систем, к человеку» [7, с. 105]. Еще Д. Юм писал в XVIII веке: «... несомненно, что все науки в большей или меньшей степени имеют отношение к человеческой природе и что, сколько бы удалёнными от последней ни казались некоторые из них, они всё же возвращаются к ней тем или иным путём» [8, с. 82]. Принцип антропоцентризма был возрождён в полной мере в начале XX века представителями антропологической философии. С этих пор в философии, культурологии, лингвистике и других науках наметилась тенденция к более полному изучению человека: его природы, внутреннего мира, менталитета. При этом возрастает убеждённость, что путь к осмыслению феномена человека лежит не через естественные науки, а через естественные языки. Ведь еще В. Гумбольдт писал: «Изучение языка не включает в себе конечной цели, а вместе со всеми прочими областями служит высшей и общей цели познания человечеством самого себя и своего отношения ко всему видимому и скрытому вокруг себя» [2, с. 119].

Язык понимается как составная часть культуры и её орудие, действительность нашего духа, лик культуры; он выражает в обнажённом виде специфические черты национальной ментальности [3]. В связи с этим исследования в русле контрастивной лингвистики являются актуальными, что и обусловило выбор темы нашей статьи.

Рассмотрение механизмов номинации человека привлекает внимание лингвистов ещё и из-за количественной наполненности этой тематической группы. Так, по подсчётам А. Г. Лыкова, в словаре Академии Российской (1806–1822) процент названий лица по отношению к общему числу слов составляет 4,9%; в Толковом словаре В. Даля (1880–1882) – 6%; в словаре под редакцией Д. Н. Ушакова (1935–1940) – 6,3%; в словаре С. И. Ожегова (1953) процентное соотношение возросло до 6,6% [5, с. 22].

Изучение наименований лица особенно интересно со словообразовательных позиций, так как словообразование и есть то звено в языковой системе, которое «ответственно» за формирование обозначения элементов внешнего и внутреннего опыта человека [4, с. 223]. В современной дериватологии наименования лица активно исследуются с различных

позиций: с учётом лексико-семантических групп, стилистической окраски производных, их производящих. На материале современного русского языка описаны наименования лица в исследованиях Л. А. Шкатовой, Л. И. Васильевой, И. А. Долговой и др.; на материале древнерусского языка написаны работы В. Л. Воронцовой, Ю. С. Азарх.

Цель данной работы – установить на материале наименований лица в русском, немецком и английском языках иерархическую упорядоченность словообразовательной категории и выделить в словообразовательной макрокатегории отсубстантивных наименований лица её составляющие – микрокатегории.

В современной дериватологии имеются работы по отсубстантивным наименованиям лица (Э. П. Данилова, Е. С. Бесценная), но рамки исследования в них ограничиваются определённым суффиксом. Работ, в которых отсубстантивные наименования лица исследовались бы в комплексе их формальных показателей при ведущей роли содержательной стороны, пока нет. Новизна данного исследования заключается и в выборе единицы описания – словообразовательной категории, которой в теории словообразования отводится периферийное место по сравнению с другими комплексными единицами. Сопоставительный анализ словообразовательных категорий в различных языках также проводится впервые.

Словообразовательная категория является незаменимой при сопоставительно-типологическом изучении словообразования, так как в её пределах взаимодействуют разные форманты, словообразовательные типы и способы словообразования, то есть она полностью покрывает словообразовательную зону номинационного поля. Будучи единицей абстрактной, словообразовательная категория сближается с категорией грамматической, но степень абстракции у них различна, что обусловлено видом значения, с которым она соотносится. Словообразовательная категория обобщает значения лексические, в то время как для категории грамматической они вообще несущественны. Как единица столь значительная и наиболее «удобная», словообразовательная категория, вместе с тем, не играет той роли в теории словообразования, какую исполняет категория грамматическая в теории грамматики, более того, словообразовательной категории обычно отводится периферийное положение по сравнению с такими единицами, как словообразовательный тип, словообразовательная модель, словообразовательное гнездо.

Обобщённость, абстрактность, присущие словообразовательной категории, делают её наиболее удачной при описании исследуемого материала, т. к. позволяют представить словообразовательные значения, в которых словообразовательная категория находит своё конкретное выражение, списком: словообразовательное значение отсубстантивных наименований лица (*дворник, Bibliothekar, logician*), словообразовательное значение от-

глагольных наименований лица (*niscатель, Maler, builder*), словообразовательное значение отадъективных наименований лица (*высотник, Bekannte, satty*). Впервые к словообразовательной категории как единице описания обратился И. И. Ковалик, но у него она не играет ведущей роли, а является лишь ступенью последовательного обобщения словообразовательных единиц. Значительно больше внимания уделено этой единице чешскими учёными и прежде всего М. Докулилом, хотя при всей широте охвата, многоплановости ему не удалось избежать некоторых неточностей. Включив словообразовательную категорию в состав способа словообразования, он тем самым обрёл словообразовательную категорию на описание в рамках отдельных способов выражения словообразовательных значений, то есть связал её со словообразовательным типом синонимическими отношениями. Но отношения этих двух единиц носят иной характер.

Словообразовательная категория, отвлекаясь от материальной определённости форманта, основывается прежде всего на инвариантности функции (значения и назначения). Вот почему вслед за Р. С. Манучаряном мы предлагаем называть словообразовательный тип единицей формально-функциональной, а словообразовательную категорию – функционально-формальной [6, с. 9]. Словообразовательную категорию можно также определить как совокупность синонимических словообразовательных типов. Словообразовательные типы в данной ситуации выступают как своеобразные конкретные варианты данного инварианта.

Словообразовательная категория представляет собой иерархически организованную систему, в которой, как нам кажется, следует выделять словообразовательные категории нескольких уровней: макрокатегории, категории А, категории Б, микрокатегории. Макрокатегория – это наименования лица, представленные всей совокупностью производных. С учётом частеречных характеристик производящих в макрокатегории выделяются категории А: отсубстантивные наименования (*архимиллионер, Epikureer, marxist*), отадъективные наименования (*дежурный, Kranke, goody*), отглагольные наименования лица (*незнайка, Kämpfer, writer*).

Категории А в свою очередь подразделяются на категории Б с учётом конституирующих формальных средств: префиксальные категории (*архимодник, Antifaschist, antihero*), суффиксальные категории (*платоник, Sänger, monarchist*), композитные категории (*капитан-директор, Feuerwehrmann, flower-girl*).

Особо следует остановиться на последнем типе категорий. Композиты как разновидность производных слов наиболее продуктивны в немецком языке. Можно утверждать, что структурный тип сложных слов, в которых в качестве первого конституента выступает составная основа, обладает большой словообразовательной активностью. Он не имеет аналога в сфере

словосложения русского языка. Смысловое содержание подобных слов передаётся в русском языке разнообразными словосочетаниями: *Achtstundentag* – «восьмичасовой рабочий день», *Drei-Mächte-Pakt* – «пакт между тремя державами», ... *Rundtischgespräch* – «разговор за круглым столом» [1, с. 75]. Та же картина наблюдается и в сфере наименований лица: *Durchreisende* – «транзитный пассажир», *Goldschmied* – «золотых дел мастер», *Kleingewerbetreibende* – «мелкий ремесленник», *Pantoffelheld* – разг., «муж, находящийся под каблуком у жены». Композитное образование настолько активно в немецком языке, что довольно часто русским суффиксальным дериватам соответствуют композиты: *фронтовик* – *Frontsoldat*, *заочник* – *Fernstudent*, *сплетник* – *Klatschbruder*.

Сопоставление номинационного поля лица в русском и немецком языках позволяет выявить ещё одну закономерность: аффиксальная система русского языка обладает такой деривационной потенцией, что, присоединяясь к корню, передаёт достаточно разнообразную палитру смысловых оттенков, что для немецкого языка менее характерно. Вот почему русским производным могут соответствовать определённые словосочетания, имеющие описательный характер: *здоровяк* – *kerngesunder Mensch*, *добряк* – *herzenguter Mensch*. В качестве эквивалентов могут выступать и субстантивированные прилагательные: *усач* – *der Schnurrbärtige*, *толстяк* – *der Dicke*.

Словообразовательные категории Б также неоднородны: в них выделяются микрокатегории, которые и формируют характер категорий высшего уровня, согласно общей теории систем.

Словообразовательные микрокатегории, категории Б и категории А вступают между собой не только в отношения, которые можно условно назвать отношениями «включения» (т. е. вхождение единицы низшего уровня в единицу высшего уровня), но и в отношения «частичного пересечения». Каждая категория А имеет свой набор категорий Б, в котором выделяются категории специфические, характерные только для определённой категории А, но есть и категории Б, одинаковые для всех категорий А. Так, например, префиксальная категория входит исключительно в отсубстантивную категорию А, в то время как суффиксальная категория входит в состав всех категорий А без исключения. Такие же отношения наблюдаются и между категориями Б и микрокатегориями. Категории Б, различаясь набором, количеством микрокатегорий, имеют и общие микрокатегории, причём общность выявляется не только внутри одной категории А, но и между всеми категориями. Так, например, словообразовательная микрокатегория с семами «профессионализм» и «умение» выделяется в отсубстантивных наименованиях лица (*тепловозник*, *Organist*, *fantast*) и в отглагольных (*изобретатель*, *Übersetzer*, *teacher*).

Словообразовательные микрокатегории наименований лица в

русском, немецком и английском языках имеют универсальные черты. Во всех этих языках в отсубстантивных наименованиях лица выделяется 11 сем: «профессионализм», «умение», «занятие», «приверженность», «создание», «участие», «склонность», «обладание», «место», «население», «состояние», которые, вступая в семантические отношения, образуют 25 словообразовательных микрокатегорий. Определяя словообразовательные микрокатегории, мы, по сути, решаем проблему исчисления словообразовательных значений.

Синтагматические возможности сем также одинаковы в трёх языках. Наблюдается своеобразная закономерность между частотностью сем и их сочетаемостью: сочетаемостные возможности малочастотных сем весьма ограничены – они могут сочетаться только с одной семой. Так, сема «состояние» сочетается только с семой «склонность» (*меланхолик, Sadtist, somnambulist*). Высокочастотные семы таких ограничений не имеют.

Сочетаемость сем строго регламентирована рамками словообразовательной микрокатегории: есть семы, которые могут самостоятельно эксплицировать словообразовательное значение микрокатегории, но в большинстве случаев это достигается сочетанием сем. Сочетаемость может быть высокой, практически безграничной, например, у сем «умение» (формирует 10 словообразовательных категорий) и «профессионализм» (входит в 7 словообразовательных категорий), но может наблюдаться и полное отсутствие сочетаемости (у семы «население»).

Семы, образующие словообразовательные микрокатегории, по характеру манифестации могут быть эксплицитными и имплицитными, обнаруживая при этом определённую закономерность. Эксплицитная сема «профессионализм» в обязательном порядке предполагает наличие имплицитной семы «умение» (*психологист, Telegraphist, hydrologist*). Сема «создание» предполагает наличие имплицитной семы «умение» (*скульптор, Keramist, medallionist*).

Продуктивность словообразовательных средств и моделей различна в рассмотренных нами языках. Для русского словообразования наиболее характерна суффиксация, выделяется более 25 суффиксов со значением «наименование лица». В немецком и английском языках суффиксация менее продуктивна. В немецком языке продуктивными являются суффиксы -er (-ler, -ner, -anser, -enser) и -ling: *Lehrer, Sportler, Gärtner, Afrikaner, Hallenser, Liebling*. Они обычно соответствуют отглагольным суффиксам -ец и -тель в русском языке. В настоящее время суффикс -er потерял свою продуктивность как средство образования отыменных названий активно действующих лиц.

В английском языке модель с суффиксом -er называют моделью с абсолютной продуктивностью. Но если все дериваты рассмотреть с учётом словообразовательных микрокатегорий, то можно обнаружить

некоторые ограничения. Например, в словообразовательных микрокатегориях с ядерными семами «место», «население» продуктивность этой модели значительно ниже: *Londoner; cottager*. Вот почему, на наш взгляд, уместней говорить о продуктивности словообразовательных микрокатегорий, т. к. они оказывают определённое влияние на продуктивность аффиксов. Модель с суффиксом *-ist* наиболее продуктивна в микрокатегории с семой «приверженность» (*Marxist, evolutionist*), хотя выявляется и в других словообразовательных микрокатегориях: с семами «умение» (*bicyclist*), «профессионализм» (*journalist*), «создание» (*monologist*), «склонность» (*formalist*). Точно такая же картина наблюдается с суффиксом *-ist* и в русском языке.

Количественный состав микрокатегорий также различен в рассмотренных нами языках, хотя и незначительно. Для агентивных номинаций в английском языке продуктивным является суффикс *-er*, в немецком и русском – *-ist* и *-ист*. Различаются языки и «модными» аффиксами: в английском языке – это суффикс *-nik* (*citynik, peacenik*), в русском – префикс супер- (*супербабушка, супертёща*). Для английского языка характерна своеобразная детализация в сфере наименований лица: в основу номинации кладётся и видовой, и родовой признак; в русском языке – только родовой: *рыбак* и *fisherman* – «рыбак», *herringer* – «тот, кто ловит сельдь», *oysterman* – «тот, кто ловит устриц».

В ходе нашего исследования мы пришли к следующим выводам: отношения между внеязыковой действительностью и наименованиями лица носят более глубокий характер, чем можно предположить на первый взгляд. Они выявляются как на уровне сем, так и на уровне словообразовательных микрокатегорий. Частотность сем, характер словообразовательных микрокатегорий (открытость или закрытость), продуктивность предопределены экстралингвистической ситуацией.

1. Балин Б. М. Очерки русско-немецкой контрастивной грамматики. Имя.– Калинин: КГУ, 1982.– 87 с.
2. Гумбольдт В. Избранные труды по языкознанию. – М.: Наука, 1984.– 254 с.
3. Жинкин Н. И. Язык. Речь. Творчество.– М.: Наука, 1998.– 98 с.
4. Кубрякова Е. С. Теория номинации и словообразование // Языковая номинация.– М.: Наука, 1977.– С. 222–303.
5. Лыков А. Г. Образование имён существительных со значением лица в современном русском языке: Автореф. дис. ... канд. филол. наук.– М., 1959.– 23 с.
6. Манучарян Р. С. Словообразовательные значения и формы в русском и армянском языках.– Ереван: Луйс, 1987.– 315 с.
7. Тураева З. Я. Лингвистика текста и категория модальности// Вопр. языкознания.– 1994.– № 2.– С. 105–112.
8. Юм Д. Соч.: В 2 т.– Т. 1.– М.: Мысль, 1965.– 312 с.

Розділ 5.
ПЕРЕКЛАДИ

Марія Кашуба

ПЕРЕДМОВА ДО ПУБЛІКАЦІЇ ТЕКСТІВ НІМЕЦЬКИХ РОМАНТИКІВ

Епоха Романтизму в культурі Європи найбільш яскраво проявилася у Німеччині у 1760–1830 рр. Більшість дослідників схильні вважати сформовані діячами цієї епохи ідеї, її дух еталоном для визначення Романтизму як феномена світової культури.

Сутність епохи німецького Романтизму полягає в тому, що у цій культурі поєдналися майже всі ділянки духовної діяльності людини (філософія, наука, міфологія, релігія, мистецтво), усі жанри літературної творчості, яка насправді була всеохопною. Романтизм проповідує свободу людини і нації. Як писав відомий дослідник німецького Романтизму Леонід Рудницький, універсальний, всеохопний дух Романтизму виражає толерантність, яка об'єднує людей та їх духовні надбання в одну велику цілість, де знаходять своє місце розмаїті мотиви: «місячна осяйна ніч», «самотність лісу» і «синя квітка» Новаліса; божественна природа й проста побожність Айхендорфа; в'їдлива, а інколи – навіть і злослива іронія Гайне; еротика «Люцинди» Шлегеля та сюрреалістичні, а то й абсурдні імпульси Гофмана. Мотиви сну і мрій, туги за неосяжним, преекзистенції нещасного кохання, поетичної, трансцендентної любові у стилі *unio mystica* Новаліса – все це творить цю велику безконечну канву німецького Романтизму (див.: [1, с. 17]).

Творчість діячів німецького романтизму представлена романами, поетичними збірками, казками й легендами, історичними та публіцистичними творами, критичними міркуваннями й філософськими узагальненнями тощо. Майже всі дослідники цієї епохи одностайні в думці, що Романтизм є різким запереченням ідеалів Просвітництва з його раціоналізмом, строгістю естетичних форм, пафосними оцінками життя й цивілізації взагалі. Романтизм повертає увагу до ірраціонального, незбагненого й таємничого світу, емоцій і містерій, які недоступні розумові, їх можна лише відчутти й охопити серцем, герой-романтик не вивчає, не пізнає, а переживає події і факти історії чи буденного життя.

Виразом світорозуміння німецького Романтизму була філософія тотожності «Я» і «не-Я» Й. Фіхте, де «Я» є головним арбітром усіх проблем людства, оскільки стоїть у центрі світу. Важливим для світорозуміння романтиків є і твердження Ф. Шелінга про «тотожність суб'єкта і об'єкта» – єдність природи і людського духа як свідомого життя Всесвіту, вчення про світову душу і філософія міфу. Автобіографічна праця «Що я пережив» («Was ich erlebte», 19 томів, (1840–1844) норвежця німецького походження Гайнриха Стефенса вважається важливим документом для пізнання сутності німецького Романтизму.

Представлені читачеві в українському перекладі уривки з праць окремих діячів німецького Романтизму допомагають глибше збагнути зміст цієї загадкової епохи, яка привернула увагу до таємниці людського духу і всесвітнього Розуму.

Ахім фон Арнім (Achim von Arnim) (1781–1831) – письменник, поет, фольклорист, вважається одним із найвизначніших представників епохи. Аристократичне походження й постава викликала захоплення жінок і всього оточення. Ерудит – вивчав філософію, історію, математику, природничі науки, а також право у Гале й Гетингені. Став неперевершеним майстром романтичного оповідання, в якому дійсність межує зі сновидінням. Співвидавець збірки «Чарівний ріг хлопчика» (Des Knaben Wunderhorn, 1805), а також засновник найважливішого публіцистичного органу Гайдельберзького романтизму – Zeitung für Einsiedler (1805–1808). Автор низки новел та романів, основоположник традиції німецького історичного роману.

Йозеф фон Айхендорф (Joseph von Eichendorff) (1788–1857) – поет, прозаїк, драматург, перекладач. Походив із сільського дворянства, любов до природи висловив у ліричних поезіях та оповіданнях. Більшість його віршів, покладена на музику Ф. Мендельсоном, Р. Шуманом і Г. Вольфом, стали народними піснями, завдяки чому Айхендорф прославився як поет-лірик Романтизму, що відчув і оспівав глибини душі німецького народу. Майстерні ліричні новели відображають ніжні почуття людини, що виникають з відчуття єдності з природою і Богом. Писав трагедії і перекладав релігійні драми Кальдерона, автор епічних поем і наукових трактатів, зокрема «Історія поетичної літератури в Німеччині» (1857).

Гайнрих Стеффенс (Heinrich Steffens) (1773–1845) – філософ і природодослідник. Учень Й. Фіхте і Ф. Шелінга, прихильник романтичної натурфілософії, релігійний мислитель-лютеранин. Сприяв поширенню ідей німецького Романтизму в Данії, Скандинавії. Крім автобіографії «Що я пережив», яка має історичну цінність як детальний документ епохи Романтизму, написав «Основи філософської науки про природу» (1809), «Про ідею університетів» (1809), «Антропологія» (2 томи, 1822) та ін.

1. Л. Рудницький. Феномен німецького Романтизму: контури й орієнтири // Мислителі німецького Романтизму / Упор. Леонід Рудницький та Олег Фешовець. – Івано-Франківськ: Вид-во «Лілея-НВ», 2003. – 588 с.

НІМЕЦЬКИЙ РОМАНТИЗМ¹
(переклад з німецької Марії Каууби)
Йозеф фон Айхендорф
БРЕНТАНО ТА ЙОГО КАЗКИ

Клеменс Brentано, як відомо, помер вже багато років тому; за життя люди про нього мало знали, а після смерті ледве чи помітили його відсутність. Це особливо не дивує нікого, хто знає ставлення поета до людей. Гете довгий час був невідомий, також висміюваний, тоді як Котцебю і Лафонтен процвітали, Арнім стояв закладений на книжковій полиці (і ще там спокійно стоїть з нашої згоди), тоді як ті розривалися у приватних платних бібліотеках im Fouque. Можна пояснити таке незначне схвалення народом, бо вони поетичні, коли повинні бути суворі, але мають діяти інакше і зі своєю власною дотепністю забагато сотворити, адже поширений у стійкій культурі читаючий шлунок вимагає сильної поживи. Вже Герес помітив якість, що велика публіка веде себе як мамонт у пралісах поезії, вона ненаситно ламає й розколює кору і цілі стовбури на пожертя, і винохує в слідах минулого заледве на букет квітів, який муза їй наважується простягнути сором'язливо й здалеку.– З Brentано між тим були ще й інші обставини. Кожен поет має чи повинен мати свою скромну частину генія; але Brentано мав її нескромно багато, через що одні злякалися, інші, навпаки, були якраз справедливі, і вони хотіли саме розпочати схвально плескати в долоні; тут йому саме спало на думку в основному презирливо говорити про геніальність і знову зірвати їм усю сподівану забаву. Так розсварився він з обома.

Оце небезпечна поетична дорога Brentано. Намагатимемось в кількох словах її чіткіше окреслити.

Його сестра Бетина пише йому якість: «Моя душа – пристрасна танцівниця, вона стрибає навколо вслід за внутрішньою танцювальною музикою, яку чую лише я, а не інші. Усі кричать, я повинна припишкнутути, і ти також, але перед охотою до танцю моя душа не чує вас, і коли виринає танець, то він виринає зі мною. І що ж, я повинна від усіх, які поводяться досить смішно, відхилитися й стримуватися? Вони говорять про речі, яких моя душа не цінує, вони говорять на вітер. Обіцяю перед тобою, що я не хочу стримуватися, я хочу в Щось вірити, так це в мені радіє, бо це, зрештою, є не що інше, як почуття самовладдя, називають це поганою рисою – самовладдя. Але ж це також самовладдя – що живеш!» – Однак ми у нашій мові могли б цю спокусливу природну музику, цей «танець Святого Віта» (Veitstanz), цього сп'янілого від свободи суб'єкта, коротко назвати демонським, чим нечувано розкішна (марнотратна) фея наділила обох – брата і сестру, Бетину й Клеменса, майже сповна від раннього дитинства.

Бетина ще донині вперто втішається своїм самовладдям, тоді як Клеменс, пізнавши оте самовладдя багато разів як фальшиве чуже панування, боровся з фантомом аж до свого кінця. І саме в цьому полягає своєрідне значення Brentano, що він сприймав демонічне в собі не так, як багато інших, виправдовувально, наче геніальну чесноту, чи намагався по-мистецьки одухотворити, а стійко зненавидів як поганський фатум, що робив його справді нещасним; далі він цю боротьбу не зробив систематичною й планомірною, як, наприклад, Вернер, який, рефлектуючи у своїх вищих спрямуваннях, в релігії був теологічним, а неврівноважено, як природжений поет, з обдаруванням і раптовим натхненням і зі змінним успіхом як неординарну, фантастичну партизанську війну провів з усією дзеркально чистою дивовижною зброєю поезії, зі дзвоном і жартом і з роздвоювальною іронією, яка найменше прикрашала себе саму.

Звідси також у нього, згідно з тими чи іншими здобутими в боротьбі силами, завойована зверхність, афористичність, імпровізація в його житті, якась у найдивовижніших контрастах мінлива уявна роздвоєність, ота хамелеонська, але завжди чудова гра фарб, чим його поява нас часто дивує. Так він стверджує із природної схильності до самотності, що Бог сотворив поета усамітненим, проте він щоразу готовий поринути у різнобарвне світське життя. Так він настирливо радить сестрі Бетині дуже старанно допомагати на кухні, ліпити добре печиво і т. д., проте скоро щодо цього знову каже: «Усе сучасне для мене є лише стебло, на якому я торкаюся минулого й майбутнього, – я природжений ідеаліст – я не є щасливий, і це людський витвір; не є я й нещасливий, і це також людський витвір; я є все, що є Божий твір, і цього ніхто не може проявити, це жалюгідна скромність, але мистецтво є мерзотою, яка пов'язала мене з цим сповненим турбот честолобством, і це є лінь (інертність), якій я вдячний, що я такий благородний». Водночас, коли він мистецтву і тільки мистецтву присвятив усе своє життя, він знову говорить зверхньо, обурюючись ним: «Це насправді також підозріла річ – поет за професією, який не є ним тільки випадково. Легко можна йому сказати: мій пане, кожна людина має як лоб, серце, шлунок, селезінку, печінку й подібне також поезію в тілі, але хто один із цих органів перегородує, загодовує або відгодовує, і він виростає понад усі інші, так що стає навіть галуззю виробництва, той повинен за це соромитися усіх звичайних людей. Той, хто живе з поезії, має втратити рівновагу; і надто велика гусяча печінка може ж так добре смакувати, проте завжди має на увазі хвору гуску». Тому майже перелякано говорить його подруга Гіндероде про нього: «Мені часто здається, що він має багато душ; коли я починаю бути доброю з цією душею, то вона втікає, а інша входить на її місце, якої я не знаю, і яку я злякано розглядаю, а вона замість тієї дружньої трактує мене не

найкраще».

Зрозуміло, що так винятково скомпонований талант, де світло й тінь, тому що вони одне з одним борються, щільно прилягають одне до одного, так часто зударяючись і, здається, пронизуючи одне одного переважають, де біля жертовного благоговіння і інших чудових солодошів романтики незбагненний жарт грав з речами наче домовик (чортеня), ображаючи все, що він любив, – така незвичайна натура, ми кажемо, мусила бути часто недооцінена й незбагненна, між тим як світ здатний придивлятися пильніше й впізнати у жарті серйозне, а «в пісні – найглибше страждання». І так насправді сталося, що Brentano здебільшого трактувався як неояснюваний Протей, як внутрішня суперечність, а деkim навіть як лицемірний, недобровісний балакун (Faselant); і тоді як деякі благородно дозволяли йому перебувати в своїх гріхах, інші сподівалися, що він піде на праведне розкаяння, наче капуцин, у польський костел. Сам він гірко іноді відчував цю недалекоглядну несправедливість своїх сучасників і якось про це висловився: «Страшніше вважатися ницими людьми геніальним, ніж клоуном». Лише мати Гете, відома пані Рат, яка рідко помилялася, вже до хлопчика Клеменса пророчо звернулася: «Твоє царство у хмарах, а не на цій землі, і так вони будуть між собою стикатися, що тектимуть сльози як дощ».

І радісне пророцтво здійснилося й цього разу. Ніхто неупереджений не стає у цій приємній суті різних душ – праведна справжня душа, кришталеве джерело, що таємно глушить всі самовільно граючі фонтани, ми могли б сказати, що не бачимо справжнього дива його дивацтва; це те незворушне глибоке релігійне почуття, яке він мав спільно з Вернером; і саме пророковане панею Рат болоче зіткнення тих обох царств у ньому утворювало дивовижну райдужну гру його поезії. Його листування з Бетиною (звідси подане під заголовком «Весняний вінок Клеменса Brentano») є знаменним пам'ятником цієї постійно в ньому продукуючої суперечності. Тут він грає роль старого мудрого гувернера для своєї молодшої сестри, що йому навіть чудово пасує, і відверто сердечно обурюється, через що також часто випадає з ролі, і різко був висміюваний Бетиною. Та всюди у цьому гувернерстві помітний таємний страх перед самим собою, перед яким власний демон, якого він впізнає у такої ж природи сестрі як своє лякаюче дзеркальне відображення й тому з усіх сил прагне знищити, майже як монолог одержимого, ворожий дух якого поперемінно дискутує різними голосами. Чи не є це те, що він неначе говорить справді власним голосом від себе самого, коли він стосовно Бетини каже: «О горе мені, наче стою на вулканічній землі, де затверділа лава пишно озеленена творчою природою, проривається полум'ям і знову це поглинає. І тут і там під голубим небом лежать згарища. Чого погребує моя добра воля, мій голос, моє слово? Як би можна сколихнути цю землю,

в якій внутрішня сила пробивається таємним шляхом, і тоді кожна невлонима сила раптом спалахує, руйнуючи те, що почало проростати». Або коли він в іншому місці говорить про так званих великих людей, яких Бог із захоплюючою гордістю винагороджує за їх зусилля знанням, а вона намагається ігнорувати прекрасне середовище, то сестра вигукує: «Я тебе прошу, залишайся в цьому середовищі, лише піднімися на висоту, щоб молитися». Вже у його найранішому вірші «Годві, або скам'янілий портрет матері» заявляє про себе ота боротьба, ще досить жорстока й похмура, і він сам називає це здичавілим романом. Цей роман вже тоді (1801 і 1802) вмщував усі небезпечні елементи, якими пишається тогочасна література як новими знахідками: світовий біль, емансипація плоті й жінки, революційне накидання речей одна на одну. Та, однак, він знову цілком відмінний від тієї найновішої літератури. Бо якраз звучить також у Годві у пересипаних народних піснях повсюдно вже глибша, така релігійна серйозність як тужлива скарга; і тоді поет, опинившись у цьому замішанні, дістає смертельну нудьгу, мерзоту й відразу ж знищує раптом те, що створив у першому томі, у другому томі так само нещадно через найбільш гірку іронію. Сам він каже: «Я буду мстити мистецтву на цій книзі, або гинути». Також у сповненій дива веселій грі «Ponce de Leon» (Понс про Леона), де справжній демонський жарт грає з дійсністю, наче фонтан із золотими кульками, у своїй основі цей поетично незосереджений мрійливий Понс є ж власне сам поет, проти якого він повернув усю іронію; і у своїй «Історії бравого Петрушки й прекрасної Анерль» розгортає він серед темних доль, які пробиваються через фаталістичні привиди, трагічну гру шляхетного зусилля з фальшивою честю в простих захоплюючих рисах, варіюючи прекрасну основну тему: сповняй свій обов'язок і лише Бог воздасть хвалу. І все чіткіше й стрункіше злітає ангел-хоронитель, який супроводжує поета по життю, із руйн розшарпаної юності. Це те, коли вловлюєш його помах крил у «Щоденнику пражінки», де найкращі пісні як далекі звуки дзвона якогось самотника звучать у лісовій тиші. Так само у «Хроніці подорожуючого учня», якому, хоч він бідний і покинутий, природа і життя відкривається в усій своїй веселості, тому що він сприймає все невинно і з сердечною побожністю й смиренням; бо «ти не повинен бути сумним, щоб прагнути страждання, яке зустрінеться тобі на землі, ні, лише вина твоя й інших, карою яких є страждання. Ми всі бідні на землі й мусимо розмаїто крутитися в нашому житті і вчитися, і все залишаємось бідними учнями, поки Господь не змілосердиться над нами й не проведе нас через свою гірку смерть у життя вічне».

Та, можливо, найбільш переможно проявляється вище умиротворення тієї поетичної подвійної природи Brentano у залишених ним казках (Казки Клеменса Brentano. Для найкращих із бідних опубліковані за останньою

волею видавця Гвідо Гересом. 1846 і 1847). Тут є, звичайно ж, перш за все первісний демонізм, який нездоланно виступає супроти нас, в ньому майже магичне природне почуття, в ньому постійні спалахи жарту, який наче невідворотна стихія охоплює друга й ворога; у тій цілком розкованій уяві, яка блискавично відкриває таємний зв'язок найвіддаленішого, неначе б нечуване якраз розуміється само собою. Тут саме помічаємо в перших чудових казках про Рейн і рух млинового колеса, як при сотворенні світу, у дивному господарстві елементарного привида (духа), що потайки створює природа, пророщує й передбачає, бачимо в жаданні, гніві й любові – вона тут внизу діяльна: лісові й домашні домовики, річкові боги й німфи, ехо (луна) й Льорелай, зі своїми сімома молодими жіночками; а передусім старий батько Рейн у своєму скляному будинку. А над цим скляним куполом водні простори з мільйонами барвистих риб, які своєю блискучою лускою прилинають до скла і заглядають всередину своїми золотими очима, так що вся стеля миготить поперемінно як тисячі райдуг (веселок), а де риби відпливають, там знову між дивних скель сяють зірки і Місяць, водночас із глибин виблискує затоплений там скарб Нібелунгів, і внизу сплять потоплені діти, так що видно, наче в небі, тисячі сонних дитячих облич. – Та все це – самі собою поганські й ворожі між собою сили є для більш радісної, для більш спокійної краси – долається могутньою силою, саме тим релігійним основним почуттям, яке, ніде не виражаючись багатослівно, наче невидимий подув недільного ранку, обвіває цілість і нічого більше не знає про відмінність між поцейбічністю і потойбічністю. Він сам це висловлює у казці «Півник, кульгавий, кудкудакання»:

Саломоне, білий королю,
Якому духи підкорені,
Зніми нас з гордого коня
Без падінь, м'яко на землю.
Поведи нас з високого стільця
При соловейкові до школи,
Яка з його солодким лепетом
Може сподобатись Богам і людям. –
Не веди нас у спокусу
Неплідного пошуку
Ні під пресів вічні гвинти,
Ні, (ім) виноград приносить гроно
Зроби нас чистими, подібно до голубів,
Благослови нас дитячими мріями.
Постав ангелів біля нас на сторожі,
Щоб ми сміялись, як діти,
Щоб ми, як діти, плакали,

Нехай все нам буде, а не здається.

Література переважно вказала на три види казок. Галантні, ввічливі (любовні) казки, якими оволоділи переважно французи; власне це лише маскарад легковажної салонової дівчини, яка від нудьги одягається, неначе феї, в кринолін і такети, щоб дражнити її коханого кавалера, і при танці ельфів щоб було чути постійні звуки їх «філінен» (фігура з роману Гете «Вільгельм Майстер») – пантофельок. Потім філософська казка, де алегорія й певна фантастична симетрія заміняє думкам поезію; і нарешті народна казка – ця, наче старі картини на золотому тлі, спочиває на релігійній народній вірі. До останніх належать казки Брентано. Але як поезія переважно, коли вона досягла вищого ступеня мистецької досконалості, не може належати лише народові і не повинна, так само Брентано часто розширює свої казки поза дитячий світогляд народу і також підхоплює в чарівному дзеркалі так званий освічений світ, який звичайно на другому плані того розмаїтого в основі народного мислення з'являється цілком казковий сам собою.

Так цей контраст природної поезії й художньої (штучної) поезії утворює саму головну тему казки «Тварина-кулька» (Murmeltier). Так само, наприклад, «Казка про фанферову красоніжку» (Fanferlischen Schönefüßschen) зачіпає модерну систему виховання дітей і поряд з цим також серед багатьох інших ще владу фартуха і забобонної пантофлі, проти чого протестує віроломний король Жером, який завжди говорить про свободу. Після того він же звільняє від кайданів постійно доти закованого слугу шевця в шинках і робить його «звільненими ногами» (Fussbefreier), а з аптеки для великого сходження (наближення) цивілізації, просвітництва й любові людей дозволяє діставати таємно свободу від тиску – так званий сукцесивний, чи порошок спадковості, яким він хоче отруїти просяну кашу дітей-сиріт у фанферовому виховному закладі, щоб забрати собі їхнє майно.

Говориться про дощаті бараки (Brettern), які означають світ; можна багато говорити про казки. Тут переказ випробовує історію, бідна, пов'язана натура мріє про звільнення і уві сні говорить зворушливо, подитячому схвильовано, уривчастими довгими звуками, це прадавня чудова пісня, яка спить в усіх речах. Але тільки чисте, віддане Богові непорочне чуття знає дивну формулу, яка його будить, і ми отримуємо велике судження від етичної могутності Брентано, як ми його так через сон літньої ночі світу, чітко і вільно, бачимо відпливаючим у казці-Рейні:

Небо вгорі, небо внизу,
Зірки й Місяць у хвилях сміються,
І в мрію та радість загорнувшись,
Грається тиха ніч.

Після всього цього – насправді лише дуже обмеженої оцінки, яка не має

жодного відношення до невидимої духовної боротьби, можна би хотіти зарахувати Brentano до розірваних (Zerrissenen), тому що те, що іноді в ньому таким здається, в жодному разі не засновується, як при розірваних, на невір'ї, на голій негациї й гордині, а на якомусь духовному зростанні, яке не хоче розчинятися у привнесених формах поезії. І коли оту його наготу тяжко штопати латками геніальності і намагатися завішати і на додаток ще кокетувати з тією бідністю, то, навпаки, цей розлад він у собі постійно впізнає як хворобу, яку слід не підступно оберігати, а долати. Він також володіє іронією гостро й більш спритно, ніж будь-хто з його сучасників, але його іронія не є чимось самодостатнім, естетично вибудованим мистецтвом, а якоюсь моральною силою, що проривається з найглибшого внутрішнього обурення, щоб знищити погане й примітивне у житті. – Сюди можна би віднести ті казки, які заново оживляють пам'ять про багато обдарованого німецького поета в людях його країни.

Ахім фон Арнім

ПОЕЗІЯ ТА ІСТОРІЯ

Знову минув день на самоті з поезією. Дзвін сповіщає святковий вечір, і плугатарі тягнуться додому з возами, везуть і задоволено несуть дітей, які вийшли їм назустріч, і спокійно радіють зі своїх зусиль. Плуг не спочиває, залишений в останній скибі землі, яку він перевернув, бо необхідно, наче сонячне коло, проявляється потреба продовження борозни, і святий суворий закон будить його вночі всупереч злочину. Вранці плугатар продовжує свій шлях без перешкоди, міряє вздовж своєї борозни туманний ранок, а світлу середину дня уміє виміряти за своєю власною тінню, і поділяє за своєю ранковою працею земну поверхню на твердо визначений ранок, як за денною працею сонця ділить безкінечний час на години. Сонце і орач знають один одного і сумісно обоє роблять своє для процвітання землі. Стійко крокуючу вперед, всіма поважану й захищену, бачимо діяльність, звернену до землі; вона так тривко визначається й ґрунтується, як довго залишається вірною собі з неосязною мудрістю права, – безмірність у будові поля як дому, у вигині дороги, як і в використанні річки. Руйнування йде від діяльності, яка відхиляється від землі, і вважає, що ще її розуміє. Але після століть руйнування впізнають блукаючі насаджувачі лісу неминуче борозни поля й основні межі зниклих сіл, і вшановують їх як віднайдену власність свого роду, здається, що не досить мати дарунок цієї землі.

Таким самим способом видаються віднайдені твори духу попередніх століть, наче незрозуміле й непотрібне, чи збираються з шаленим пошанівком. Тут слід дотримуватися закону, і подібно як час захищає й збирає свої духовні багатства над усе, так, вважає, можна оволодіти й іншим, що все ще само в надлишку, і допускає, що Сивіла спалює свої

священні книги, щоб змусити не давати їй подяки й нагороди. Хто залишає працю духу на його неосяжному полі? Хто оберігає спокій його праці? Хто впізнає первінь його прояву? Хто може відрізнити росу раю від виступилої отрути змії? Жоден закон не оберігає твори духу від злочину, вони не мають тривкої, зовнішньо помітної риси, мусять в собі нести сумнів, чи злий, чи добрий дух посіяв насіння у відкрите серце; так самовпевнене благочестя часто називає злий, що вийшов із повноти любові й розуміння. Робітник на духовному полі відчуває наприкінці своєї щоденної праці лише власну обтяженість в зусиллі й турботі; думка, яка його так задушевно охоплювала, яку його рот спромагався лише наполовину вимовити, також зникла в духовному світі, як для сучасників. Усі ці дуже суворі випробування відкривають йому ворота нового світу. Коли цей духовний світ постає як рівний навколишньому, як нікчемний і минулий, тоді він щойно відчуває, що не може виступити поза нього, що все його єство не тільки не відривне від нього, а й що навіть поза ним ніщо не може відбутися, що не можна знищити жодну волю, яка сотворила дух. Тому милою для нас нехай буде ця уявна втіха і турбота всіх творчих сил як риса вищої вічності, в яку занурюється працюючий дух і забуває час, яку все ще замало вміє любити, але вчиться всього боятися, вагається з нерішучістю, що повинно бути повідомлене, а що залишити замовчаним. Тому замовчане – це втрачене, гупою є турбота про неминуще. Але дух любить свої минулі твори як рису вічності, після якої ми зникаємо у земному смертному функціонуванні. Марно в рішеннях розсудку добиватися того, на що віра намарне давала б нам право, якщо б вона не керувала земним функціонуванням, вправляла би гру розсудку й виступала би всупереч вірі із активного піднесення в спогляданні й засвідчена розумінням. Лише духовне ми можемо цілком розуміти, і де воно втілюється, там воно також затемнюється. Якби духові була непотрібною школа землі, то чому б він у неї втілювався, бо ж духовне ставало б цілком смертним, якщо могло би без відчаю від землі відійти. Це серйозно сказано нашому часові, який своє тимчасове хотів би надто освятити із закінченням, вічним визначенням, зі священними війнами, вічним миром і зникненням світу. Доля землі, Бог схилить її до вічної мети; ми розуміємо в них лише нашу вірність і любов, і не можемо нею з її неістотністю цілком наповнити дух.

Досвід нарешті мусив би показати це кожному, що при найтрагічнішій, як і при найрадісній долі землі нам самим приділена противага суму й радості, так що все вдається пережити в силі духу, а в його слабкості нас ніщо не може втримати. У всі часи була таємниця світу, яка більш цінна у висоті й глибині мудрості й радості, ніж усе, що в історії було значним. Вона ближча до особливості людини, ніж вона була помітна сучасникам, але історія в її найвищій правді подає наступникам багаті покараннями

картини, і як відтиски пальця на твердих скелях в народі кари пробуджують рідкісні доісторичні часи, так для нас виступає з тих рис в історії забуте плетиво жахів, які колись належали людській землі, в окремих освітлених розумах, а не в повному перегляді всього горизонту перед нашим внутрішнім уявленням. Ми називаємо це проникнення (розуміння), коли вдається його передати, поезією, вона йде із минулого в майбутнє, народжена із духу й істини. Чи вважати, що більше матерія, ніж дух її оживив, не вдається розрізнити, поет з'являється біднішим чи багатшим, ніж він є, якщо він розглядається лише з однієї з цих сторін; блукаючий розум може спіймати його на брехні у його найвищій істині, знаємо, що ми маємо в ньому, і що ця брехня є гарний обов'язок поета. Така суть священної поезії, яка, наче насолода піснею весни, ніколи не була історією землі, а спогадом того, що пробуджувала в духові зі снів, які її перевели на той бік, керівництво для мешканців землі, що неспокійно сплять, подане від священної вірної любові.

Поезія не є істина, якої ми вимагаємо від історії і в спілкуванні з сучасниками, вона не є те, що ми шукаємо і що шукає нас, якщо б вона справді цілком належала землі, бо вона всі відчужені світи зводить до вічного поєднання. Називаємо священного поета також пророком, і слід називати поезію пророцтвом вищого гатунку, так можна скласти історію з кришталевих кульок в оці (картинка в калейдоскопі), яке не само бачить, але оку необхідно збирати й поєднувати світловий ефект, а суттю є ясність, чистота й безбарвність. Хто це в історії порушує, той руйнує й поезію, яка повинна з неї виходити, хто очищує історію до правди, той творить також для поезії правдиве спілкування зі світом. Лише тому самі собою незначні життєві події охоче стають приводом для поезії, що ми їх побачили з більшою правдивістю, ніж нам дозволено взагалі у великих світових подіях. Співпричетність і самовладання при цьому є точно більш стримуюче, ніж підбадьорююче, бо бурхливість почуття заглушує навіть голос, тому що змушує його виміряти час, наскільки він менше із повільним лемехом поета, з пишучим пером може змагатися. Пристрасть дозволяє лише почути, що первісно правдиве людське серце подібне до первісної пісні людини, і тому неможливо уявити жодного поета без пристрасті, але пристрасть не робить поета, тим більше ще ніхто не створив під час її справді найжиттєвішого впливу щось тривке, і лише після її припинення кожен міг охоче відобразити своє почуття від власного чи чужого імені й обдарування.

Йозеф фон Айхендорф

ГАЛЕ І ГАЙДЕЛЬБЕРГ

Попереднє століття слушно буде позначене як епоха духовної революції. Саме тоді були виділені лише перші паролі й польові кличі

(заклики), це був лише перший вибух великої битви, яка з непостійною еволюцією передалася у спадок дев'ятнадцятому століттю і не завершилася донині. А німецькі університети є місцем вербування й таборами вправлення цих від покоління до покоління оновлюваних військових армій. Із Віттенберга вийшла колись Реформація, із Гале – вчення Вольфа, із Кенінгсберга – кантівське, із Єни – філософія Фіхте й Шелінга; чітко не помітні катастрофи думок, які справили більш суттєвий і більш визначальний вплив на суспільне життя, ніж собі могли уявляти державні творці.

Відомо, що наше століття народилося під зорею Просвітництва. Кант якраз строго впорядкував філософську працю своїх попередників, і тому що він вважав її недостатньою для цілісності у своїй величавій любові до істини, то світ він розділив краще на дві отакі галузі: на сприйману людським досвідом, яку він славно захопив собі, і на terra incognita (землю невідому, яку він залишив для себе з лише генієві притаманним священним страхом. Та його учні воліли бути розумнішими, ніж учитель, і все пояснити – вид китайського образотворчого мистецтва без тіні, яке однак робить зображення дійсно справді живим. Вони допускали сюди лише свій світлоблажений цілком всезагальний розсудок як винятковий володар світу; він мусив представляти ще тільки розумну державу, тільки розумну релігію, розумну поезію і т. д. Проте, оскільки ота друга темна галузь цілком нераціональна з її фантазією, з її вірою, з її народними почуттями й традиціями намагалася повставати проти цього нечуваного режиму, то вони прийняли собі як вигідне, що таємниче й недосліджене, яке пронизує все людське буття, вони заперечували цілком як таке, що заважає й виходить поза рамки. Тому не дивно, що німецьке життя й німецький рейх, який саме базується переважно на цих невидимих фундаментах, ризиковано відхилялися на всі боки і нарешті дістали такі небезпечні для життя тріщини, що мусили позбутися їх за допомогою поліції. І так в дійсності вся стара будова вже на початку нашого століття була зламана всередині; буря французької революції й чужоземного панування, що за нею слідувало, розмела лише непотрібні уламки.

Самотньо на вільному полі можуть жити довгий час лише дикі (первісні) люди, про яких говорилося, що вони так нескінченно вивищувалися при всіх обожненнях природи. Це охоплює все, і так відразу тоді виникає нечуване пожвавлення, стукіт, кування й рихтування, неначе весь світ раптом став вільним будівничим. Але новобудова не зростала, бо вони постійно сварилися між собою за фундамент, основу і ескіз. Найбільш дійовими й задоволеними, зокрема, виявилися спершу старі, стійкі енциклопедисти, які тепер на очищеній будівельній площадці нарешті мали цілком вільну руку. Вони справді не знали, що від сотворення Землі до них донеслися деякі важливі цінності; тому вони

хотіли в найгірший спосіб розпочати світ цілком заново й абстрактно конструювати. Як матеріал для цього вони висушили спершу всі душевні сили, щоб їх належно класифікувати у своїх філософських гербаріях, і звідти відразу вийшли численні нові книги законів з їх первісним правом і облагородженням людини. Вони були тими, ким, очевидно, вони найменше хотіли бути – власне добродушними фантастами, як кожного разу саме при найбільшій розсудливості найчастіше зривається трішки дефективна фантазія, яка здоровому нелегко зустрічається. Після цього також добре зрозуміло, що у цій зрівнялівці, яка все нівелює, без національності й історії такий відважний дух як Наполеон міг відчувати думку про цілком одноманітну європейську універсальну монархію.

Та проти цієї трансцендентальності, чи набагато більше прямо всупереч, одночасно працювали цілком інші будівничі: вільна верства романтиків, яка у релігії, в домі й державі знову поверталася у минуле; отже, власне історична школа. Німецьке життя повинне було заново проростати із своїх засипаних таємничих коренів, вічно старе і нове знову прийшли до свідомості й пошани. – Тому що, однак, обидві партії вирости, ніяк не зачіпаючи одна одну, то при такому ударі й контрударі пізніше вся справа набрала діагонального напрямку. Із обох заново відроджених елементів постало дивно компрометуюче модерне батьківщинство: уявна Німеччина, яка не була ні справді раціональною, ні справді історичною.

Усі ці різні напрямки були переважно природно і в якнайможливішій концентрації представлені також у німецьких університетах. Головним чином у перші десятиліття нашого століття утворили вище згадані абстракти здебільшого напівспустошені кантіанці, що ще мали більшість, яка задавала тон. Філософи ґрунтовно роз'яснювали їх логіку, неначе при читанні мали би знову складати букви – це було зрозуміле само собою; теологи вивчали вишукану релігію Просвітництва; юристи – так зване природне право, яке нічого не стосувалося й ніколи не могло стосуватися. Лише вчителі римського права становили тут і там незвичні винятки, тому що тема змушувала їх заглиблюватися в позитив величного минулого. Відомо, як на цьому полі потрудився знаменитий Тібо (Thibaut) і як м'яко серйозний Савіньї (Savigny), який через це ніколи не стояв у цьому ряду, якраз тоді всюди зламалися нові шляхи. Оті напівінваліди й філософські рукотвори навпаки, тому що вони в собі мали замало притягальної сили, намагалися рекламуватися розмаїтими розумними мистецькими витворами; найсильніші серед них частково через дуже брудні анекдоти й жарти, вони щороку поверталися до тих самих параграфів; більш знатні, здебільшого коли вони мали доньок на виданні – через інтимні урочисті вечори й бесіди при чаї, щоб цивілізувати бородатих хлопців. І це вдалося цілком чудово, бо до них залучалося справді надто велике число молодих людей, особливо всі невмирущі бідні студенти, як їх слід назвати більш

відповідно, бо вони вчать лише заради хліба. Справді було зворушливо спостерігати, як тут у переповнених аудиторіях у задушливій атмосфері страшної нудьги учитель і учні відчайдушно змагалися з дрімотою, і тому повсюдно невтомно скрипіли пера, щоб занести на папір заснулу науку й сумлінно принести додому.

Поряд з цим пройшов ще інший, більш рішучий дух по цих університетах. Вони взяли від Середньовіччя ще добрий шмат романтики, що вільно прийнявся у зміненому світі, дивно й самодостатньо, майже як Дон Кіхот. Наскрізна головна думка проте була зі здоровим ядром: протилежність лицаря і філістера. Постійно готова до битви мужність була головною доблестю студента, музою, яку він часто не знав, була його дамою; філістер – тисячоголовий дракон, який ганебно тримав її зв'язаною, і проти якого він, наче лицар Мальтійського ордена проти невірних, стійко лягав на полі бою з мужністю, хитрістю й іронією; тому молодь не капітулює й ще не знає жодної поступки. І як всюди саме серед родичів – тому що вони через однакові звички й претензії переходять взаємно один одному дорогу – часто виникає найжорстокіша ворожнеча, так тут також спрямовувалась уся філістерська ненависть цілком особливо на ремісничу молодь. Де тільки ці могли зустрічатися на так званому широкому камені (скромному попередникові теперішнього тротуару), чи навіть наважувалися заспівати студентську пісню, їх відразу проганяли. Якщо вони можливо були в переважаючій кількості, тоді звучав загальний польовий клич: «Хлопці, виходь!». Тоді кидалися, не запитуючи про причину і привід, з усіх дверей напіводягнені студенти з рапірами й дубинами, і через збіг не менш охочої до бійки протилежної партії, що поспішала мимо, наростав крок за кроком імпровізований рукопашний бій, густий клубок пилюки огортав друга й ворога, собаки валували, переслідувачі кидали свої олівці (оснащені капканами штанги) у сплутану юрбу; так битва часто посеред ночі прокочувалася вулицями й провулками, що всюди нічні каптури злякано зникали з вікон, і тут і там було видно за шибами навіть непозачісуваних дівчат у сором'язливій цікавості.

Тодішні університети мали переважно ще наскрізь чужий вигляд, наче б вони лежали поза світом. Заледве чи можна було бачити щось мальовничіше, ніж ті фантастичні студентські групи, їх багаті піснями мандрівні походи в околиці, нічні стояння під вікнами уявних коханих; до цього постійний брязкіт шпор і рапір на всіх вулицях, чудові молодечі постаті на конях, і все озброєне й готове до бою як веселий військовий табір чи перманентний маскарад. Але все це приходило нарешті до справжнього розквіту й значущості там, де природа, яка також вічно молода, якнайвірніше підтримує молодь, допомагала студіювати, оспівуючи разом себе саму. Де, як наприклад у Гайдельбергу, лісовий подув ішов вулицями з гір, освіжаючи, і ночами криниці у тихих місцях

шепотіли, і навколо у квітковому морі садів тьохкали солов'ї, наче між замків і спогадів великого минулого; тут також вільніше зітхав студент і соромився перед серйозним світом легенди маленького полювання на хліб і дитячої бругальності. Якими величними були в порівнянні з іншими студентськими бенкетами саме гайдельберзькі пиршества, високо над містом, в альтанці напівзруйнованого замку, коли долини навколо вечорово поринали в п'тьму і від замку тільки відблиск факелів освітлював місто, Некар і плаваючі по ньому човни, тоді веселі юнацькі пісні линули як весняний привіт через сонну тишу, і ліс, і Некар дивно співали разом. – І так все студентське буття було первісногарною казкою, на противагу якій звичайне людство, яке за давньою мудрістю поклато на те вимір звичайного життя, необхідно, як Санчо Панса поряд Дон Кіхота, повинне було виглядати філістерським і усміхненим.

І хоча зовні над Німеччиною нависали ще зловісні угоди, але пророчі думки, які означали війну, працювали сплетено у кожних грудях і намагалися всюди у дивних таємних переплетеннях зробити отвір. Також в університетах виникли подібні ордени-союзи, ще без спеціального політичного присмаку, орієнтовані на цілком загальні гуманістичні цілі, з цілком придонницькими символами, страшними клятвами й дзвінкою героїською прикрасою, яку колись знаходили в багатьох лицарських романах. Головна їх привабливість полягала саме у їх таємничості, справа ж була почесна, гірко-серйозна, звична на все життя. Та коли оті гуманістичні ідеї все більше зношувалися, і всі життєві відносини ставали все гірші, тоді тут на місце строгого ордена виступив більш вільний спостерігач земельних товариств. Як зовні у філістерському світі обмежувалися ваганням замість відваги, так ці земельні товариства йшли лише на вияв буття як голий звід правил. Навпаки, ближче згуртування спеціального населення земель, хоч взагалі оформлене й одностайне, в основі не вдалося протиставити. Саме у них не раз був такий випадок, вони ревниво вербували також з інших провінцій, і переслідували людей власної землі, якщо ті не хотіли піддаватися їхньому тиску. І тому тут була відсутня правдива моральна підстава позначати цей гін більше, ніж вже самообране прісне ім'я, віночок рухався лише на поверхні компанійських стосунків, так скоро все перетворилося на голу декорацію, на педантичну систематизацію молодіжного захоплення; мужність, задоволення, устремління, пиття й співання – усе мало свою рукотворну табуляцію, де недостойні обмани й тиски хитруна були найулюбленішим заняттям, аморальність і афективна жорстокість – особливою відзнакою, і цим цілком легко пояснюється, що якраз їх матадорами в пізнішому житті часто ставали найвизначніші філістери. Та з внутрішньою спустошеністю зростала претензія, вони пригнічували академічну свободу, тоді як кожен лише по-своєму повинен бути вільним, і так ще довго тривала велика

боротьба між ними й старіючим орденом; боротьба, яка в окремих випадках велася з героїчним самозреченням, що могло б бути гідним значно більшої мети. Так, наприклад, колись видатний член ордену вловив відважну думку непізнаним проникнути у ворожий табір, щоб через переконання словом і ділом перевести протилежну партію на свій бік. Він піднявся справді аж до сеньйора земельного товариства, і авантюрний план був би майже здійснений, але підлий зрадник все дочасно відкрив, і він тепер у численних двобоях мусив знову пробиватися через переповнені земельні товариства, що завжди було боротьбою на смерть і на життя. Це могло нам тепер, у зрілому віці, здаватися непотрібним і дитячим, але це все ж була попередня школа знаменитих характерів, які, як знаємо, відповідали потребам часу і вважалися вищими речами й винятково цінувалися.

Так насправді в університетах ніколи повністю не зникало справжнє середньовічне лицарство, і воно впізнається у тому перекинуті й профанації. Та серед усіх тих юнаків справжні літературні романтики становили знову цілком особливу секту. Загальний настрій чи ще більше розчарування стали вже від довшого часу такими прозаїчними, що кожен романтичний порив вважався святотатством проти здорового людського глузду і найвище ще толерувався як барокове хлоп'яцтво. Важкі вози провіанту з хлібом науки повільно рухалися по наїждженій колії дерев'яного схематизму, релігія мусила сприймати розум і при раціоналізмі йти в школу, природа була розкладена атомістично як цілковитий труп, філологія бавилася, наче здитинілий старець, непарними складами й нескінченними варіаціями над темою, яку вона давно забула; образотворче мистецтво нарешті втішалася рабським наслідуванням так званої природи. Сильні генії у 80-х роках минулого століття через своє перебільшення і буйну хвалькуватість зробили зло властиво тільки ще більшим і невиліковнішим тим, що вони в повному студентському обладунку (одязі) без подальшого вискакували з університету в світ, і життя й літературу хотіли зробити розкованими (незалежними), що, природно, поставило на ноги загальне обурення вчених проти цих піратів. Хоча між них втрутилися Лесинг, Гаман і Гердер по найрізноманітніших напрямках, наче блискавки й сигнальні ракети. Саме критичні блискавки Лесинга були тільки холодними ударами, і тут вони не запалювали – кожен думав, що йдеться про сусіда, і сприймав спокійно, наче не для нього (удар). Гердер, навпаки, зносив до купи з усього світу дивовижне будівельне каміння, та коли прийшло до будівництва, то він тим часом став старий і втомлений, його життя й діяльність залишилися як велетенський фрагмент; а голос духу Гамана прозвучав незрозуміло у хмарах. Також у поезії Гете і Шилер започаткували вже новий день, але вони ще не мали жодних спільників. Зірниці цих геніїв, хоча позначаючи

й поширюючи весну, сліпили й набагато більше лякали масу в перший момент; всюди було чути набатний дзвін, але ніхто не знав, чи і де горить, одні хотіли гасити, інші роздмухувати, і так виникла загальна розгубленість, з якою дебютувало дев'надцяте століття.

Тут неочікувано й майже одночасно повстали численні могутні духи у досі цілком нечуваних напрямках: Шелінг, Новаліс, Шлегелі, Герес, Стефенс і Тік. Шелінг зі своїм маленьким твором про академічне навчання, в якому він натякав на сповнений таємниць зв'язок у проявах природи, як і в науках, кинув першу головешку в молодь; якраз у цьому інші намагалися знайти цю пульсуючу душу світу в окремих доктринах: Вернер – у геології, Кройцер – у старовині та її вченні про богів, Новаліс – у поезії. Це сталося, як і всюди, без наміру й певного об'єднання – змова вчених, яка нараз відкрила цілком новий дивний світ.

Найвиразнішим же виявилось замішання, яке спричинила ця раптова революція у тоді найбільш популярному університеті в Гале, тому що там неоднорідний матеріал також пророкував найрішучішу боротьбу. Тут все розділилося на два головні табори: на стабільних напівінвалідів і на рухливий – нове вільне тіло, водночас останній розпався знову на численні різновидні групи, які однак з молоддю, що ще не так боязко відокремлюється, об'єднувалися під поняттям романтики. На чолі романтиків стояв Стефенс. Молодий, стрункий, з шляхетним виразом обличчя й палаючими очима, мужній і чарівний в одухотвореній промові, в якій намагався вживати ще й іноземні мови, – так вже сама його особистість була романтичним феноменом і чудово надавалася на вождя духовно натхненної молоді. Його вільний виступ містив щось наскрізь захоплююче через поетичну імпровізацію, якою він в усіх проявах життя таємничу поезію більше обожнював, ніж дійсно вказував. Найбільш безпосередньо ця натурфілософія мусила, зрозуміло, торкнутися медиків, серед яких кращі голови поверталися тепер від дотеперішньої емпірії до лицарської Reil і до Froger, які всюди натякали на панування вищих природних сил. – Іншу групу знов творили молоді теологи, які гуртувалися навколо Шляйермахера. Цей дивний творчий дух виявив за своєю первісною гострою основою придатну для антиподу романтику і однак поводився з нею порядно, і знову завоював душу на тому ж платонічному шляху теології, яка тоді частково проявлялася в цілісних формулах, частково в скучних вченнях про досвід душі; вид войовничого пієтизму, який зі строгою діалектикою мужньо відвернув усю сентиментальність. – Якнайдалі, можливо, залишалися б філологи, якби не було Вольфа, хоча особисто він нічим не менше, ніж романтики, знову тут знання й воля перейняли посередництво через божественний дух, яким він знову зумів оживити всю старовину, як через геніальну гумористику й гострий анекдот, з яким він постійно войовничо настроєний проти Шютца² і

інших, що ще надалі намагалися бальзамувати старовину, наче мумію, стійко поліг на полі майже в драматичний спосіб.– Між цими групами врешті виділилася цілком особлива група філософів, яка зробила неможливу спробу перекласти кантівське вчення на романтичне. Сюди належав професор Кайслер, колишній католицький священник, який одружився й тепер наче на виправдання цього авантюрного кроку винайшов ще авантюрну філософію. Він між тим зіпсувався як подвійний ренегат з кантіанцями, так і з романтиками; його сухі заплутані виступи знаходили незначний відгук майже тільки серед його сілезьких земляків, і ми хотіли його тут лише назвати, щоб якнайможливіше поповнити картину тогочасного бродіння.

Супроти всіх цих нових устремлінь лежала широка важка маса кантівських ортодоксів і впертих юристів, які виключно із старих мистецьких шматків аристократичного ігнорування робили старанний вжиток; серед таких з одного боку Шмальц, останній таємний радник демагогічних мисливців, який кантівську філософію, що скорочену дістав собі з Кенігсберга, намагався зробити вишуканою своїм розсіяним (неуважним) способом; з другого боку – Дабелов, Киніг, Вольтаер та інші, які про філософію переважно нічого не знали.

Між іншим, тоді Гале перебував ще в якомусь локальному зв'язку з романтичним настроєм. Близький був Гібихенштайн з його Бургвіною, з якою пов'язувався переказ про Людвіга, що пропонував у своїй спустошеній самотності Шпрінгеру майстерню для молодого поетичного серця.

Навпаки, цілком містично з'явилося навколо Гібихенштайна навіть багато Райгардтських садів з їх духовно багатими й чудовими дочками, одна з яких складала Гетівські пісні, інша навіть була нареченою Стефенса. Там із потайних закамарків часто лунали в чудові літні ночі як із неприступного чарівного острова співи і звуки гітари; і якийсь молодий поет марно заглядав туди через заграбовані ворота чи сидів на огорожі саду між квітучих гілок півночі, обдумуючи майбутні романи.– Там цілком недалеко звідти, щоб також у цьому відношенні сформувати протилежність, Лафонтен³ обживав сільську хату. Про нього розповідають, що він якнайменше винен у своїх поганих романах, тому що багато разів час від часу його видавець заманював його у Берлін і там тримав замкненим так довго, поки він не закінчив новий товстий роман; тому він, щоб знову вийти на волю, кожного разу забезпечував це з неймовірною швидкістю. І звідти насправді також походить весь його зовнішній вигляд. Це був приємний, дружелюбний, веселий чоловік, який тепер, коли минув час його сентиментальності, сумлінно вдався до перекладу старих класиків і як невинний привид бродив серед зміненого покоління.

Немале значення мала також близькість Лаухштедта, де веймарські актори під час купального сезону давали вистави. Трупа була тоді справді дивовижним феноменом, і досягла дійсно під особистим керівництвом Гете і Шилера того, чого пізніше інші, наприклад Імерман у Дюсельдорфі, даремно прагнули, а саме: підняти театр до вищого мистецького закладу і поетичного вишколу публіки. Звичайно, вони мали, і ми могли б додати, – щасливі, безсумнівно видатні таланти, які через вияв могутньої особистості так часто більше заважали, ніж сприяли гармонії цілості, подібно як так звані прекрасні місця ще довго не творили жодного вірша. Та вони не мали, чого тоді всюди бракувало, жодної мистецької зіграності; бо якраз кожен вищий зліт панівних інтенцій піднімав усіх однаково над звичайним і виключав із себе загальне чи попереднє; кожен мав інтимне розуміння власного мистецтва і свого кожноразового завдання і тому йшов до праці з радістю й натхненням. І так вони наважувалися на те, що ще навіть не спадало тоді на думку найзнаменитішим придворним театрам з незрівняно більшими силами. Посеред загальної бідності Kotzebueaden і Ifflanderei вони мужньо завойовували собі цілком нові провінції, так само досліджуючи важливі відкриття мистецьких творів і публіки з усіх боків, вони винесли на сцену Кальдерона, ставили «Аларків» і «Джона» Шлегеля, «Понса про Леона» Брентано та ін.

Легко можна уявити, як сильно цей метод мусив заряджати ентузіазмом якраз найсприйнятливішу й найбільш вдячну публіку студентів. Комедійні афіші з'являлися вже зранку, рівночасно з молитвою, повсюдно по Галле, майже подібно як пізніше політичні газети й воєнні бюлетені, і якнайстаранніше вивчалися «кухонними професорами». Як тільки було оголошено один із тих літературних метеорів, чи уривок із Гете або Шилера, то відразу починалася справжня мандрівка народів кінями, пішки, чи однокінними кабріолетами, нерідко прирівнювана до великої ретиради з кульгавими шкапами й перевернутими возами; ніхто не хотів відставати, багаті з готовністю хапали неїмущих з Entree і з простим оснащенням під руки, бо справа цілком серйозно трактувалася як національно важлива. Та у самому Лаухштедті можна було, коли мені це щасливо траплялося, часто помітити живих Гете і Шилера, неначе олімпійські боги знову ходили між смертними. Крім того, там давали ще перед і після театральної вистави у Променаді (великій залі) і ще якусь маленьку світську комедію, в якій, хоча б перед очима молодих дам, студенти самі грали ролі героїв. Оці почувалися тут як справжні сини муз, для них це було відчуття, наче все це влаштувалося лише заради них; і вони дійсно мали рацію, тому що перед усіма іншими для цього жертвували вірне серце.

Та це давньогальське життя з падінням пруської монархії у 1806 р. було поховане під її уламками. Студенти недвозначно вдавали, що

вступають в озброєні добровільні загони. Наполеон, проти якого тут цілком пророчо очікувався спершу симптом серйознішої народної волі, ліквідував палаючий гнівом університет, студенти відразу були розігнані на всі сторони світу з нечуваним вандалізмом і при великому вияві обурення міщан, і мусили, пограбовані й частково позбавлені необхідного одягу, самі поодиноці проситися додому.– Дивний хід страшного суду! – Ті ж самі від гордої перемоги запилені юнаки мусили колись переможно вступати в Париж.

Дух певної освітньої фази не давався знищитись як університет. Що ми вище позначили як характерне для того періоду, то це опозиція молодих романтиків проти старої прози, в жодному разі вона не обмежувалася Галле, а ширилась як невидимий весняний наступ, все наростаючи, по всій Німеччині. Особливо ж до цього приєднався у Гайдельбергу глибокий, довготривалий дзвін. Сам Гайдельберг є чудова романтика; тут весна обвиває дім і двір і все звичайне виноградом і квітами, а замки й ліси розповідають дивні казки минулого, наче нічого звичайного немає на світі. Такий грандіозний сценарій не міг не підходити на всі часи, вивищувати настрої молоді й звільняти від кайданів педантичних норм; студенти пили легке вино замість важкого пива і були веселіші й ввічливіші, ніж у Гале. Та саме тоді виступає у Гайдельбергу ще одна особлива сила, щоб поглибити той щасливий настрій. Там поселяється самотній чарівник, описуючи своїми магічними колами небо і землю, минуле і майбутнє,– це був Герес.

Незбагненно, яка сила цього чоловіка, тоді ще молодого й невідомого, всіма напрямками розповсюдилася на всю молодь, що лише духовно з ним спілкувалася. І ця таємнича сила полягала виключно у величчї його характеру, в якій справжня палка любов до істини й незбагненне почуття свободи, з якою він захищав раз пізнану істину супроти відкритого й замаскованого ворога й фальшивого друга нещадно на смерть і життя; оскільки будь-яка половина була для нього смертельно ненависною, то він неможливо хотів усю правду. Коли Бог ще в наш час дещо з пророчим даром прощає, то Герес був пророк, що мислить в образах, і всюди пророчить найвищі карби бурхливого часу, караючи й остерігаючи; також в тому прирівнюваний до пророків, що «Побийте його камінням!» досить часто про нього вигуквали. Тому у Франції, при бенкетах кровопролитної революції, тут у залах конгресу політичного Всесвіту (Weltweisen) мужньо das Mene Tekel написав на стіні і міг врятуватися лише через швидку втечу від тюрми і банд, часто місяцями блукаючи, бідний і бездомний.– Його зовнішній вигляд трохи нагадував Стефенса і був, проте, цілком інший. Стефенс при всій діловитості мав щось театральне, тоді як Герес, не хочачи цього чи навіть заледве знаючи, був простий і до крайнощів сам якнайневинніше уникав ефекту. Його суцільно вільний виступ був монотонний, майже як далекий шум моря, припливаючи й

відпливаючи, але через це одноманітне бурмотіння світили двоє дивних очей, а зблиски думок постійно хитали туди й сюди, це було наче могутня нічна гроза, тут ховалася безодня, тут раптом відкриваються нові неочікувані ландшафти, і всюди могутньо пробуджуючи й запалюючи для цілісного життя.

Біля нього стояли двоє друзів і товаришів у боротьбі: Ахім фон Арнім і Клеменс Brentано, які у той самий час після численних мандрівок осіли в Гайдельбергу. Вони обживали в «Лінівій шкурі» (Faulpelz) – порядній, але підозрілій кнайпі біля замкової гори – великий просторий зал, шість вікон якого з видом на місто й околицю представляли чудові настінні панно, а блискучий циферблат церковної вежі – свій зіпсований годинник; навряд чи там можна було помітити щось від розкоші чи домашніх предметів. Обидва ставилися до Гереса як приїжджі учні до майстра, а між собою були як справжнє подружжя, де спокійний і м'яко серйозний Арнім представляв чоловіка, а вічно рухливий Brentано грав жіночу роль. Арнім належав до рідкісних поетичних натур, які, як Гете, свій поетичний світогляд кожного разу не могли відділити від дійсності, і тому замріяно стояли над життям і сприймали його вільно як мистецький витвір. Більш жвавий Brentано, навпаки, розвивав постійно надмогутню фантазію, примішував поезію у життя, що часто призводило до плутанини й ускладнень, з яких Арнім мав визволяти неспокійного друга словом і ділом. Зовнішньо також проявлялася велика відмінність. Ахім фон Арнім був високий на зріст і такої незвичної чоловічої краси, що дотепна дама лише при його вигляді й імені видавала у дотепній грі слів: «Ах, у його руку!» (Ach im Arm ihm); водночас Бетина, якій, як вона сама казала, всі люди здавалися звихненими, тоді писала до свого брата Клеменса: «Арнім же виглядає по-королівськи, у світі це унікал». – Останнє можна сказати навіть і про Brentано, тільки в цілком іншому відношенні. Тоді як сутність Арніма мала щось облагороджувально-заспокоююче, Brentано пронизував хвилюванням; той здавався у повному сенсі слова поетом, Brentано, навпаки, сам був як вірш, який, на зразок народних пісень, часто не до опису зворушливий, і без помітного переходу перетворювався в свою протилежність і постійно рухався раптовими стрибками. Основним тоном була власне глибока м'яка сентиментальність, але він нею ґрунтовно нехтував, природжена геніальність, якої він ніяк не поважав, і також не хотів, щоб інші її зауважували. І ця непримиренна боротьба з власним демоном була властивою історією його життя й віршування, і проявляла в ньому той надзвичайний жарт, який кожна потаємна глупота світу інстинктивно розшукувала і ніколи не могла припинити; кожному дурневі, який вважався мудрим, вона надягала природжений для місця капелюшок, і ним розганялися всюди злобні вороги. Маленький, зграбний і південної експресії, з дивовижно красивими очима майже привида, був

він справді чарівним, коли співав власні скомпоновані пісні часто експромтом під гітару. Це він робив найбільш охоче в самотній келії Гереса, де друзі цілими вечорами мали звичку розмовляти; і навряд чи можна вигадати більш приємну протилежність до тодішніх квіткових естетичних чаїв, ніж ці вечірні розмови, часто без світла й придатних стільців, аж до глибокої ночі; як тут усі троє великі й знамениті, те, що хвилювало світ, втягували в свої живильні кола, і посилали в зірницях глибокодумної розмови Brentano з його жартівливим феєрверком втрутитися так, що потім звичайно вибухав шалений сміх.

Наступним результатом цих вечорів була «Газета самітника», яку тоді видавали в Гайдельбергу Arnim і Brentano. Рідко створений листок був власне програмою романтики; з одного боку – висвітлення війни для філістерської публіки, якій він урочисто присвячений і досить частими портретами якої був прикрашений; з другого боку – спроби й зразкові начерки нових прагнень: висвітлення забутого Середньовіччя і його поетичних художніх творів як перші пісні Уланда, Юстинуса Кернера та ін. Дивна газета жила недовго, але мета її як сигнальної ракети та вогняного сигналу повністю досягнута. Звичайно, її видавці стояли справді досить самотньо над великими рухами, і Arnim, і Brentano, хоча вони були поряд з Тіком єдиними продуцентами романтиків, проте ніколи не були визнані школою як цілком справжні. Вони навпаки, прагнули школу, яка вже тоді почала пишно розростатися, відвести знову до первісної чистоти й простоти природного звуку. У цьому сенсі вони самі збирали у своїх поїздках і через студентів-однотумців повсюдно напівзниклі народні пісні для «Чарівного рогу хлопчика», що мало, як колись Гердерові «Голоси народів», освіжаючий відгук по всій Німеччині.

Кройцер також жив тоді у Гайдельбергу і, хоча особисто досить далеко стоячи від названого тріумвірату, все ж належав до цього кола своїми прагненнями. Його містичне вчення знайшло, наприклад, пізніше в Льюбеку дуже серйозних противників, і ми аж ніяк не хочемо заперечувати, що фантастичний спосіб, яким він старе вчення Гете намагається пояснити по-християнськи як голий символ, часто навіть нагадує про середньовічний неоплатонізм, а накінець приводить до цілковитого розпаду античності. Саме в часи війни наглий ворог також намагався завдати сильного контрудару. Зважаючи, що бездуховна на той час міфологія вживалася лише як шкільне навантаження, то слід розглядати діяльність Кройцера більш-менш справедливо як дуже вчасну і священну турботу. Ще два інші дуже різні гайдельберзькі сучасники не насмілились тут змовчати – маємо на увазі Тібо і Гріса (Gries). У такі перехідні періоди гаряча кров'ю молодь охоче готова лозунг «Хто не з нами, той проти нас» іноді також перевертати і сприймати за свого кожного, хто не належить до супротивної партії. А в цьому стані перебував Тібо. Уже його зовнішній

вигляд, з довжелезними, тоді ще темними локонами, що надавали йому точно апостольського вигляду, а ще більше природжена антипатія до всього маленького й загального дуже відчутно відрізняла його від свити властивих однодумців і з його популістською любов'ю і знанням музики старих глибокозмістовних майстрів підштовхувала його насправді до кола романтиків. Надалі ще безпосередніше діяв тут Гріс. Вільгельм Шлегель вказував через густі хмари застарілих установок (забобонів) на дивовижний світ південної поезії, Гріс її для нас по-справжньому завоював. Його майстерні переклади Аріосто, Тасо і п'єс Кальдерона вражають, без філологічної педантичності й словесної скрупульозності, повсюдно особливим сенсом і звучанням цього дивного світу; вони нескінченно розширили поетичний світогляд і засвідчили ту щасливу стійкість форми, якою донині ще потішаються наші молоді поети. Гріс також вже був придатний зробити прогулянку верхи в стару романтичну країну прозелітів. Він охоче їздив, і багато зі студентами, вечірня вивіска гостинного двору «У принца Карла» була його кафедрою, і це було, оскільки він був дуже глухий, часто справді комічно, коли тут легкі жарти й анекдоти вилітали, наче з бубна, так що більш палка розмова нерідко сприймалася як гостра сварка.

Видно, що романтика була там багато представлена. Та вона тоді також мала ще свій дуже сумнівний (небезпечний) анальний культ (Afterkultus). Граф фон Любен був у Гайдельбергу головним настоятелем цієї збоченої церкви (Winkelkirche). Старий Гете мав назвати його дійсно найдосконалішим поетом того часу. І справді, він володів цілком неймовірною зграбністю форми й усіма зовнішніми ознаками поета та не силою, щоб їх належно застосовувати й розмахувати (ними – М. К.). Він мав наскрізь жіночу душу з безмежно тонким почуттям для салонного виразу поезії, якусь надмірно сприйнятливую м'якість, що власне не становила жодної краси, а була спотворена, відвертаючись від усього прекрасного. Так у своєму короткому життєвому часі він пройшов майже всі зони й регіони романтики, то з'являвся як сміливо надихаючий глядач, то як аркадійський пастух, тоді раптом знову як аскетичний монах, щоб ніколи не міг витворитися властивий образ. У Гайдельбергу він був саме Ізидором Орієнтальним і «новалісував», тільки, на жаль, без глибокого смислу й поетичного таланту Новаліса. У цей період з'явився його найраніший роман (подібно до) Гвідо як «Листки з подорожньої книжечки побожного пілігрима»; той через свою містичну надмірність, цей через некатоліцьку католизацію, цілком всупереч знанню і волі представляє найдивовижнішу карикатуру романтики.

У Гайдельбергу він мав лише кілька юних молодиків, які ним належно захоплювались, але парафія цього однодумства була тоді дуже численно розповсюджена по всій Німеччині. Було б важким та майже неможливим

завданням охопити той дивовижний лабіринт таланту й плуганини, брехні й правди в кількох словах у поняття; проте це пожвавлення має певне літературно-історичне значення, оскільки воно перш за все звинувачене в ганебному розпаді романтики. Звідси хай нам буде дозволено і з нашого найранішого твору («Передчуття й сучасність») тут включити почерпнуте з життя зображення тогочасного салонного господарства, тому що воно, можливо, більш безпосередньо, ніж визначення, може ввести в коло.

Там саме мова про урочистий вечір у резиденції, де товариство опинилося у великому зворушенні від тільки що завершеного обговорення живої картини. «Посеред цього екстазу раптом знову впала завіса, відкриваючи цілість, були спущені люстри, і тріскуча (гелготлива) суєта й сміх на мить знову наповнили зал. Найбільша частина товариства повставала з усіх місць і розсіялася. Лише мала частина вибраних залишилася в залі. Граф Фрідріх (герой роману) під час цього помітив міністра, який також був присутній, і представив пані дому. Це була прозора струнка, щупла постать, наче у пізньому літі свого цвітіння й краси. Вона просила його ніжними, тихими, шепітливими словами, так що він заледве міг її зрозуміти, її вечірні мистецькі молитви, як вона висловилася, облагородити своєю присутністю, і дивилася на нього при цьому примруженими, майже заплющеними очима, з яких було сумнівно, чи вони мають бути вивчені, досліджені, м'які, закохані, чи тільки цікаві.

Товариство зібралося тепер у меншій кімнаті. Кімнати були розкішні й декоровані з найновішим смаком, тільки там і тут були помітні певні особливості й недоречності, несиметричні дзеркала, гітари, розкриті ноги й книги, що хаотично розкидані на кушетках. Фрідріху здавалося, ніби господині перед тим коштувало кількох годин втомливого старання, щоб внести в цілість певну непорядковану геніальність.

Між тим знайшлася гарненька, майже десятилітня дівчинка, яка сміливо вскочила в кімнату в чарівному одязі з довгими панталонами й коротким, подібним до покривала піджачком над ними. Це була дочка господині. Один пан із товариства простяг їй тамбури, який лежав у кутку на підлозі. Всі миттєво утворили круг навколо неї, і тендітна дівчинка танцювала справді з дивовижною грацією й майстерністю, водночас вусібіч розмахувала тамбурином і потрясала, при цьому ще співала ніжну італійську пісню. Кожен був зворушений, розсипався люб'язностями й бажав матері щастя, а вона вдоволено посміхалася. Тільки Фрідріх тихо мовчав, бо для нього вже був противним модерний хлоп'ячий одяг дівчинки, але цілком був гидким цей безбожний спосіб дресирувати невинну дитину через самозакоханість (кокетство). Він набагато більше відчував співчуття до прекрасної маленької баядери. Його гнів на дифірамби інших піднявся, як тільки дивна дитина змішалася з товариством, на всі боки давала насмішкуваті готові відповіді по-французьки,

що засвідчували її мудрість далеко понад її вік, і переважно кожен вибрик сприймався як геніальний.

Дами, які в основному робили естетичні міни, всілися формально в бойовому порядку біля численних панів на чолі з господинею, що вміла подавати чай з величною грацією і розпочала говорити з насолодою для слуху. Міністр відійшов у сусідню кімнату, щоб грати. – Фрідріх дивувався, як звично ці баби вміють орієнтуватися у найновіших проявах літератури, з яких він сам заледве знав деякі імена; як легко вони обходяться з іменами, які він без священного глибокого благоговіння ніколи не наважувався вимовити. Серед них особливо виділявся молодий чоловік, з презирливою міною настоюючи на точній думці й поглядах. Жіноча кімната до нього постійно придивлялася, і якщо траплялося висловити судження, то намагалися в його обличчі прочитати попередньо своє схвалення чи докір, щоб не показати в собі якогось несмаку. Він здійснив багато цікавих подорожей і в багатьох столицях зіграв на власний розсуд бал, якое в одному товаристві провів навколо пальця Котцебю, майже з усіма видатними письменниками обідав чи прогулювався пішки. Він власне ніколи не належав до жодної партії, він усе передбачив і висміював протилежні настрої й прагнення, ревну суперечку між філософами чи поетами. Він був світлим пунктом цих розмаїтих рефлексій. Усі його присуди були наче мимохідь кинуті в гру з байдужим містичним нальотом, і жіноча кімната дивувалася не з того, що він говорив, а що він не був зрозумілим у переконанні, що, здавалося, замовчував.

Коли здавалося, що ця думка таємно запанувала, то хтось інший, навпаки, майже єдиний, узяв високе слово. Це була молода повна людина з досконалим здоров'ям, обличчя, що сяяло й променилося вдоволенням самомилюванням. Він мав на кожну річ високе крилате слово, хвалив і ганьбив без міри і говорив швидко різким, пронизливим голосом. Він виглядав шалено захопленим професією і дозволяв жіночій кімнаті, якій він здавався дуже прихильним, називати себе Тирсуссвингом. При цьому йому не бракувало певної лукавої міни, з якою він намагався оцінювати низькі, не такі яскраві натури своєю іронією. Фрідріх не знав, звідки той випромінював під час своєї декламації так багато милих зблисків, поки він нарешті якраз напроти нього не помітив велике настінне дзеркало. Натхненний звичайно не давав себе довго вмовляти проголосити щось із своєї поезії. Він прочитав довгі дифірамби про Бога, небо, пекло, землю і камінь-карбункул з дуже сильною палкістю, а закінчив з таким криком і тиском, що обличчя цілком посиніло. Дами були цілком захоплені героїчною силою і вірша, і читця.

Інший молодий з більш сентиментальним виглядом поет, який розмістився біля господині, також вихваляв, але при цьому кидав якісь пронизливі заздрісні погляди на втомленого від читання натхненного. Цей

вже від початку впав у вічі Фрідріху через свою відмінність від тих обох вигадників. Протягом усього часу він розмовляв виключно з господинею, не хвилюючись про розмови інших, з нею він виглядав спорідненою душею, як можна було сприйняти загострений від солодкого рот обох, і Фрідріх лише іноді чув окремі звуки, як: «Все моє життя звучатиме як роман – надмірне зусилля – життя священика». Нарешті й цей вийняв із кишені величезний пакет і почав читати сонети Гауфа з видом святеницької урочистості. Жодному з них не бракувало якихось дійсно щирих маленьких почуттів, великих вражень і милих образів. Усі мали єдину, до нескінченності глибоко пронизливу думку, вони всі стосувалися професії поета й божественності поезії; але сама поезія, первісне, вільне, виняткове життя, яке нас охоплює, як тільки ми про нього заговоримо, не приходила в уяву від голосних компліментів і настроєності на це. Фрідріху ці поезії в їх наскрізь відшліфованій, блискучій добропорядній м'якості здавалися прісним, неприємним випаром чаю з вишуканим чайником і його палаючою спиртівкою на столі, наче жертвний вівтар цих муз. – Але ж немає нічого більш мистецького й веселішого, ніж розмова такого товариства. Що цілість так терпеливо ще утримується разом, то це тисячі тонких, майже невидимих ниток самозакоханості, хвали й антихвали і т. д., і вони називають це тоді навіть охоче любовною сіткою. Але коли один працює непередбачено, коли про це ніхто нічого не знає, порядно в цьому колі, тоді розпадається вся павутинна сітка вічної дружби і священного союзу.

Також сьогодні Фрідріх «посолив» увесь чай. Ніхто не міг мистецький ткацький човничок, який так тонко ткав у такт такого дивного естетичного вечора, добре запустити знову. Більшість була розстроєна, ніхто не міг, чи не наважувався, як при вавілонській будові, добре розуміти мову іншого, і так ображали один одного в цілковитому сум'ятті. Численні пани невдоволено прощалися, товариство ставало менше й більш розділене на групи. Дами групувалися там і сям на кушетках в мальовничих і дещо непристойних позах. Фрідріх скоро помітив таємну згоду між господинею і сентиментальним. Проте від водночас подумав розкрити її вишукане кокетство, що, здавалося, стосується його самого. Він вважав її взагалі набагато розумнішою, ніж спершу можна було подумати при її шепітливій скромності; здавалося, що вона здалеку переглядається зі своїм сентиментальним коханцем, і сама не так багато отримує від нього, як вона вдавала, а він вірив всією душею.

Та коли Фрідріх пізніше, ще цілком обурений, розповів цю пригоду другові, то той відповів: «Можу переконати тебе в протилежному, що я нескоро був такий веселий, як на тому вечорі, тому що я вперше пристав до цього хрещення чаю чи водостічного жолоба». Очі всіх були допитливо й в очікувальній тиші спрямовані на мене, нового молодика. Тут я бачив присутній весь Священний Синод, подібний до масонів у нагрудниках і

знаках (дисках), такий святковий у поетичній мантії, і я не міг стриматися, щоб не говорити презирливо про поезію, і з невтомним старанням заводити розмову про сільське господарство, про буряки і т. д., так що дами відвертали носи, наче від запаху коров'ячого гною, і намагалися мене скоро покинути. Із сентиментальним розмовляв я особливо багато. Він гарний хлопець, але в тілі не має чоловічих м'язів. Не знаю, яку саме фіктивну ідею про поетичне мистецтво мав він тоді, але він читав вірш, в якому я, незважаючи на якнайпотужніше зусилля, нічого не розумів, і при цьому мені безперервно спадали на думку зіпсовані мовні штампи спрощено-німецького міщанина (дурника). Бо це були німецькі слова, іспанські конструкції, швейцарські образи, старонімецькі звороти, проте все повсюдно покрите вишуканим лаком скромності. Я дав йому щирі поради вживати кожного ранку дорогий коньяк (шнапс), бо вічний нектар ослаблює лише шлунок, при чому він обурено від мене відвернувся. – Та із одержимих бісом гордині дифірамбів я запримітив якнайкращий букет. З лукавою міною він скріпив усі вітрила свого жарту й накинувся на мене з наповненою вітром самозакоханістю, щоб відбуксирувати мене непоетичного перед очима дам на берег (землю). Щоб врятуватися, почав я на доказ своєї поетичної начитаності цитувати з Шекспіра «Що ви хочете?», де юнкер Тобіас терзає Мальволіо: «І якби я володів самим легіоном, то хочу його заговорити». Він напивав і питав мене з принизливою скромністю і хитрим обличчям, чи, можливо, Шекспір є моїм улюбленим автором? Та я не дозволив собі хвилюватися і продовжував з юнкером Тобіасом: «Гей, друг протистоїть дияволіві, він смертельний ворог людських дітей». Він же почав дуже улесливими геніальними словами говорити про Шекспіра та я, оскільки бачив, що він так чваниться, казав далі: «Скромність! Скромність! Гей, що ти робиш, мій голубчику? Як поживаєш, моє курчатко? Гей, глянь же, йди, ціп-ціп!» Йому вдалося помітити щодо Мальволіо, що він не належить до моєї сфери, і він відвернувся від мене з невимовно гордим поглядом, як від нечуваного безумця. Та найгірше було те, що цим я був демаскований, більше я не міг вважатися невігласом, і жіноча кімната помітила це відразу, бо накинулася на мене з розмаїтими фразами, які хапала тут і там. Розлючений, зі страхом я почав далі кидатися навколо себе вивченими промовама й поетичними парадоксами, поки вони мене, а я їх, і я самого себе вже не розумів, і все заплуталося. З цього часу мене ненавиділо все коло, і мене формально відлучили від церкви як чуму поезії.

Добре зрозуміло, що це претензійне безчинство бездумністю й слабкодухістю вважалось справжньою романтикою та охоче використовувалось лукавими, щоб взагалі обляяти (засудити) новий порив. Даремно сам Тік висміював у кількох номерах свого «Поетичного журналу» оту фальшиву романтику, марно прокладали Арнім і Герес

посеред гамору нові світлі шляхи; лайка сторожів доброго смаку, які обгавкували Місяць і завивали при музиці, розбуджена нестримно. З'явився «Дзіндзін-Альманах», який мав зробити пародійно смішною лірику романтиків, та через тупе нерозуміння пародійованого лише висміяв сам себе. Данець Багтезен написав «Фауста» – комедію, де Фіхте, Шелінг, Шлегель і Тік грають смішних героїв; до беззмістовності, злоби й докучливості прирівнювано навіть «Страждання Вертера» Ніколаіса. Любитель смаженого Меркель нарешті зібрав до купи у своїх «Одкровеннях» справжню армію фальстафів, принаймні достатньо відвертих, бо цілком відкрито щоденно лежала душевно вбога підлість. Та у Гайдельбергу самотньо сидів старий Вос, який вже пережив себе і тому став цілком ницим. Посеред запиленої сітки своєї вченості він, наче самотній павук, злобно накидаючись на все нове й молоде, насмілювався необачно наближатися до хитросплетіння. Особливо йому, прихильникові католицизму, були ненависні сонети. Тому Арнім, хоча він спочатку намагався мирно ставитися до усамітненого старця з великодушним піететом, нарешті не міг на його честь не описати у ста сонетах в «Газеті самітника» битву Сонета зі старим Драконом.

І подібним чином романтика взагалі протиставлялася своїм противникам, коли вона – як у «Повернутому світі» Тіка, в «Зербіло» і в «Коті в чоботях», у «Тріумфальній виставі для театрального президента Котцебю», у «Гуситах перед Наумбурггом» Мальманса – той гамірний натиск сприймала радісно лише як матеріал і намагалася підкорити собі гумористичну поезію.

Та романтика не була цілком літературним явищем, вона набагато більше займалася внутрішньою регенерацією суспільного життя, як проголосив Новаліс; і те, що пізніше називали романтичною школою, було якраз лише окремою літературною гілкою вже хворіючого дерева. Її перші намагання підтягнути все земне до вищого, теперішність – до більшої потойбічності, мусили рівномірно охоплювати й пронизувати також особливо всі галузі мистецтва. Революція, яку вона викликала в поезії, вже обговорена багатогранно, щоб тут ще особливо вміщуватись. Для малярства вона виділила красу релігії як найвище завдання, і заснувала в Римі через німецьку молодь відому малярську школу, керівниками якої були Овербек, Філіп Вайт і Корнеліус. Також більш серйозний смисл повернуло собі музичне мистецтво, від фривольного збудження знову до церкви, до давньоіталійських майстрів, до Себастьяна Баха, Глюка і Генделя; він пробудив також у профанній музиці таємничу дивну пісню, що в усіх речах таємно дрімала, і Моцарт, Бетховен і Карл Марія фон Вебер є справжніми романтиками. Нарешті архітектура, це ієрогліфічне лапідарне письмо, цей химерний національний витвір, був якраз відображений у загальному стані тодішньої літератури; казармне

мішанство з язичницькими прибудовами – античність у халаті домашнього сімейного щастя. Тут здивованих німців раптом знову охопило поняття краси і символічного значення їх давніх будівель, повз які вони так довго байдуже проходили. Молодий Гете спершу проголосив новий день страсбурзького кафедрального собору, але, на жаль, так сильно перекричався, що він з цього часу залишався досить запальним. *Í áabáaí ³ø áé 'ðóí ðí áí ³ø á áeáçaa Nöeuí ³ñ Áoñáðá* (Boissere) на величний дух кельнського собору, який ще донині відомо святкує свято своєї трудної побудови. – Та найбільш помітну картину цього перетворення подає історія Марієнбурга, резиденції німецького лицарського ордена в Пруссії. Ця велична будівля не раз мала нагоду посміти розвалитися на мальовничі руїни, методично спотворювалася й готувалася до нового ордена індустріальних лицарів. Величезні підвали забиті з невимовним зусиллям, у високих просторих залах втиснуто три низькі поверхи брудних ткацьких цехів, навколо останніх розкішних фонтанів замку вже обвилися канати, щоб зірвати їх як романтичне. Макс фон Шенкендорф цілком неочікувано в одній широко читаній газеті висловив протест проти цього модерного вандалізму, який тогочасний міністр фон Шритер, чоловік цілком розумний і сприйнятливий до всього великого, розцінив як похвальну акцію в ім'я Просвітництва. Тепер сцена раптом змінилася. Шритер, тому що він зрозумів своє доброзичливе нерозуміння, розпорядився, майже при цьому злякавшись, одразу припинити все подальше руйнування, ткачі вигнані, митці, любителі античності й техніки зачудовано спустилися в загадкову будівлю, наче в руднику, відкриваючи там вікно, тут потаємний хід чи трапезну, і чим більше проявлялося давньої пишноти, тим більше зростав, навіть у провінції, у все ширших колах ентузіазм і побуджував, оскільки ще так багато треба було рятувати, дивну будову з її століттями тривалого зачудованого сну⁴.

Аналогічна обставина при цьому була із впливом романтики на релігійний настрій молоді, коли вона саме прагнула відбудувати наново напівзабуту чудову будівлю старої церкви з її руїн. Саме те, що там вистачало, тут не могло вистачати, бо романтики, коли виключаємо Новаліса, Гереса і Фрідріха Шлегеля, хотіли робити це не задля релігії, а заради мистецтва, для якого протестантизм здавався їм занадто вузьким; основна тема, яка якнайвишуканіше варіюється у «Мандрах Штернбальда», у «Фантазіях» Тіка та у «Впливах серця закоханого в мистецтво церковного брата», пронизує всю клавіатуру мистецтва. В жодному разі не хочемо тут надавати особливої ваги переходові в іншу віру деяких навернених протестантських юнаків через музику, велич зовнішньої форми служби Божої і т. д. Весь хід подій однак живо нагадує принцип Шілера про естетичне виховання людського роду, маємо на увазі непрямий вплив, якого завдає ця католицька сила на саму католицьку

молодь. Не слід заперечувати, що велика частина майже всюди по-протестантськи вишколеної молоді насправді на вернула до церкви через вестибюль романтики. Католицькі студенти, які взагалі чогось хотіли і щось могли, нітрохи не дивувалися, коли вони у своїх творах нараз упізнали красу своєї релігії, яку вони досі бачили лише зневаженою й співчутливо висміяною. Протистояння, в яке вони вступили через це відкриття із загальною масою, роздмухало їх сповнений натхнення порив, вони приносили старо-нове вчення з університетів додому, тут вони трохи кокетували ним у міщанському середовищі, де здивовано похитували головами над молодими ревнителами зі словами: католицьке стало справжньою модою. Мода минала, подібно до інших мод, але раз заданий тон залишався й розповсюджувався все ширшими колами, і з цього постало нарешті знову впродовж часів, які ставали все серйознішими, сильне католицьке переконання, яке більше не потребувало романтики.

Так романтика при своєму початку була справді весняним подувом, який оживляв усі погаєнні паростки, прекрасним часом пробудження, очікування й обіцянки. Якраз обіцянки вона не сповнила, і тому що вона її не сповняла, вона загинула, а як і чому це мусило відбутися, намагатимемось детально прослідкувати вже в іншому місці. Проте, коли таким чином прийшов занепад і той «сигизійний приплив» знову зашумів, то також знову залягала сухою стара земля, яку сприймали за нововідкриту країну. Жорсткий раціоналізм, старомудре нехтування Середньовіччям, вчення про єдиноприйнятну вигоду, для чого тонка наука не особливо потрібна; усі ці передромантичні паразити, які між тим заховалися в пісок, тепер знову з'явилися й дивно розмножувалися. Однак оголений ґрунт вже не був цілком той самий. Романтика залишила на ньому незнищенні сліди; через свою стійку спрямованість на національне минуле вона збудила любов до батьківщини, а через свій експериментальний католицизм – релігійну потребу. Саме ця любов до батьківщини через повторне відокремлення від Середньовіччя була позбавлена свого історичного ґрунту і всього національного забарвлення; і так із давнього абстрактного громадянства постало таке саме абстрактне німецьтво. З другого боку, це заново стимульоване релігійне почуття природно не могло задовольнятися ні романтичним католицизмом, ні відродженим раціоналізмом, тому приховувалось протестантами як найновіший пієтизм.

У цих змінених обставинах мусили також знову захвилюватися університети; вони поступово втрачали свій середньовічний костюм і намагалися по можливості пристосуватися до модерної сучасності. Німецьке університетське життя досі було в основному веселим маскарадом, в особливій свободі масок дратуючи решту світу, бравіруючи й пародіюючи, – вид невинної гумористики, яка здебільшого цілком добре

пасувала молоді, тому що є для неї природною. Тепер навпаки, чванливі через наполовину шкільну премудрість і багатознання, відірвані від епідемічної нової давньої мудрості, вони більше не задовольняються тим, щоб сміючись забавляти темне безумство філістерського світу; вони хотіли поставити себе понад світом, що влаштований доцільно й розумно. До цього додавалося, що вони у визвольних війнах справді найславніше співдіяли на світовому театрі, а також вимагали права далі грати разом решту актів великої світової драми з одним словом: робити політику. Та це було цілком аполітично, бо на цій ускладненій сцені молоді щасливо бракувало цілком необхідних знань, досвіду й рутини. Студентські корпорації, які нарешті виходили з тих внутрішніх перетворень університетів, вважалися без жодного сумніву добрими і серйозними, і з недосить гідним моральним стоїцизмом спрямовані були проти старої жорстокості й аморальності. Там замість того, щоб лише самим належно укріпитися, вони дуже скоро в легкопояснювальному запалі доброго сумління намагалися оновити також хворі держави через утопічні плани покращення світу, які мали б розглядатися найбільш придатним чином як нешкідливе донкіхотство, коли не так, як здається, а дійсно справжні політики вмішуються, і молодеча безпосередність для їх честолюбних і нечистих цілей мала би пасувати. І так студенти, які так довго радісно обманювали світ, нарешті самі були обмануті невдячним світом.

Як інший симптом найновішого часу ми тільки що визначили заново пробуджений у протестантів пієтизм. Можна б його, оскільки він в основному ґрунтується на суб'єктивному чуттєвому сприйнятті, відповідно назвати сентиментальністю релігії. Звідси дивна ненависть пієтистів до строгого позитивного принципу церкви, яка нічого не знає про суб'єктивну думку і тлумачення правд віри. Цей модерний пієтизм, тепер у німецьких університетах дуже численно представлений, якраз не на особливе благо молоді. Бо голий раціоналізм був сам собою такий бідний, сухий і безнадійний, що викликав дієвий порив до рішучого повороту від себе. Сентиментальний, ніжно облесливий пієтизм, – навпаки, тим більше, коли він стає модою і ставить у перспективі своєчасну вигоду, дуже легко проявляє лицемірних Тартюфів, чи, де проникає глибше, – релігійне чванство й фанатизм, який отруєє все наступне життя. Одна секта цих пієтистів потішається тим, що відхиляє всі поєдинки і вважає це актом особливої відваги. Взагалі ця пасивна відвага, яка нехтує суспільною думкою й дозволяє терпеливо все зносити, ще дуже відрізняється від особистої жертвності, яка прикрашає кожного юнака. Цілком почесно, але ще далеко не достатньо, відкидати від себе самого несправедливість за широким щитом найдосконаліших основних тверджень, злоба повинна прямо поборюватися. Однак при цьому переважно не допускається, що у поєдинку в основі лежить один сам

собою почесний мотив – це притаманне здоровій молоді спартанське почуття справедливості, яке не можна заглушити без внутрішньої втрати. Є непомітні образи – ганебні, злобні й підступні, які ранять аж до найглибшої внутрішньої межі, і проте, саме тому що вони юридично неохопні, не можуть бути передбачені законом. Це є властиве місце зла, місце боротьби, де поєдинок, як раніший Божий суд, віддає належне. Те ж саме стосується також великих воєн, цих варварських дуелей народів за майно, в яких не оцінюють матеріально державне право і намагаються захищати те, до чого ми саме зараховуємо національну гідність.

Незважаючи на це, ми далеко відійшли, шукаючи, як тільки можна, цілком нехристиянську самопоміч поєдинку, та поки ще тільки бажаємо якнайбільше достатньої підтримки і усунення його глибшої основи, без якої за людськими вимірами будуть постійно залишатися ілюзорними всі заборони.

З новим перетворенням духу часу також суттєво пов'язується принцип перетворення університетів, за можливістю, у великі резиденції. В жодному разі ми не хочемо заперечувати, що великі міста з їх комунікабельним спілкуванням, з їх мистецькими скарбами, бібліотеками, музеями, індустріальними інституціями становлять дуже вигідну панораму, справжню універсальність усіх здобутків знання. Особливо ж запитується, чи ця вигода знову не нейтралізується через невигоду іншого роду, що буде превалювати. Принаймні нам здається, що все більше залежить від професорів, ніж від студентів. Йдеться про останніх в університеті, проте переважно лише про орієнтацію в лабіринті нової освіти. На тих великих складах мистецтва й науки однак відбивається й переплутується придавлююча маса найрізноманітнішого, подібно як вже кожен подорожній, коли він поспіхом пробіг по багатій картинній галереї, нарешті сам не знає, що він бачив; і особливо великі бібліотеки знає лише вчений, який вже визначився до певних студій, і сумлінно готовий використовувати їх на благо. А як повинен у всьому цьому однаково сприйнятливий юнак, посеред шляхів, що розбігаються в усі боки, орієнтуватися насправді, де кожний природний стосунок між учителем і учнем, як це має місце в малих університетських центрах, стане взагалі неможливим через заглушливий гамір і загальну розсіяність резиденції. Тут також загрожує знову ж невизначений дилетантизм і паралізуюча темнота багатознання. У молоді є смілива охота мандрів, вона передчуває за ранковим подувом дивну красу світу; вона самостійно підкоряється, є її радістю. Та у великих містах молодь розпочинає якраз від кінця: все багатство світу лежить у запиленій обідній духоті вже впорядковане навколо неї, вона потребує лише позіхаючи повернутися туди-сюди, їй нічого більше бажати ані передчувати – і тому є чванливою. І в моральному відношенні користь лиш ілюзорна. У малих університетських центрах панує,

принаймні часто, погане здичавіння, а студенти у великих містах начебто спокійніші й вихованіші. Там особливо проявляється розпушеність, як правило, так відчутно, тваринно-грубо й страшно, що той здоровий характер сам від себе відчуває відразу, водночас тут дивно прикрашені й естетичні чумні ями навіть кращих одурманюють своїм отруйним запахом. – Наші університети, нарешті, були певним видом республіки, – єдині ще залишені руїни німецької єдності, братнього об'єднання без огляду на відмінність провінції, рангу чи багатства, де бідно народженого перевага духу чи характеру підіймала до сеньйора над князем і графом. Це давнє значення університетів необхідно затирається великим містом, яке йде цілком іншими шляхами, студенти все більше ловляться загальним філістерством і передчасно при звичаються дипломатично схоплювати світ лайковими рукавичками.

І це ми вважаємо, тим більше у наш матеріалістичний час, за найбільше нещастя. Бо що ж є власне молодь? У своїй основі не що інше, як здорове й ще не надломлене, дріб'язковими проблемами світу ще не стурбоване почуття первісної свободи й безкінечності життєвої заданості. Тому молодь у кожний час більш придатна до вирішальних вчинків і пожертвувань, і насправді стоїть ближче до неба, ніж втомлені й спрацьовані старші, тому й накладає вона найнезвичайніший масштаб великих думок і вчинків на своє майбутнє. Цілком справедливо: бо діловий світ вже турбується про те, щоб дерева не росли в небо і нав'язати їм маленьку дрібну торгівлю. Молодь є поезією життя, і зовні не зв'язана й безтурботна свобода студентів в університеті є найзнаменитішою школою цієї поезії, і слід би їй постійно вигукувати: «Будь же юною до всіх справ!». Бо без цвітіння немає плоду.

Йозеф фон Айхендорф

ДВОРЯНСТВО І РЕВОЛЮЦІЯ

Донині ще тяжко мати уявлення про жах і дивовижне хвилювання, які по всьому міщанству розповсюдив раптовий успіх, як тільки справді вибухнула міна у Франції. Сільська молодь відразу хотіла вискочити зі шкіри і колоти й вішати без милосердя паризького дракона. Претензійні зверхньо й скептично посміхалися й ігнорували наглі спроби черні робити світову історію; так діялося довгий час, між ними говорилося про плебейство і тільки про це. Екстремісти, навпаки, – вони вдома тоді більше нічого не мали втрачати – сприйняли революцію наче щось зовсім нове і як дуже пікантну розвагу, і часто стрімголов кидалися в палаючий кратер. Взагалі це якась помилка, коли дворянство тих часів хочуть визначити як певну винятково консервативну партію. Воно мало, як ми бачили, тоді ще тільки слабе почуття і свідомість свого первинного значення й призначення, власне тільки ще нечітку традицію випадкової несуттєвості, і як наслідок – жодної правильної думки про це. Між тим нове у Німеччині ще жодним

чином не торкнулося народу, це була виключно таємна наука так званих освічених класів, якими часто вважали дворянство. Серед них було багато серйозних і вивчених натур, які всюди врешті-решт проявляють розмах; але саме ці, тому що бачили безвихідь старого, були прихильні до нового. І в них було найгірше становище. Вони мали навчити сільську молодь і мали цілком незрозумілі претензії по-міщанськи й крайнощі по-школярськи; усі їхні товариші по стану мали їх за ренегатів, якими вони певно насправді й були в прямому розумінні. Із цих спеціальних об'єднань пізніше, коли революція здійснилася, вийшли окремі високовартісні характери. Так невтомний, неспокійний фанатик барон Грим, невсипущий, наче буремний вітер, що роздмухує й повертає полум'я, поки воно над ним не закрутиться і його самого не поглинає. Також відомий парижанин-самітник граф Шлябрендорф, який у своїй келії опротестував весь соціальний переворот, вважаючи його великою світовою трагедією, спрямовуючи й часто керуючи, дозволяв проходити мимо, тому що він стояв дуже високо над усіма партіями, так що міг чітко бачити хід і сенс духовних змагань кожного часу, і його не сягали нечіткі шуми від них. Цей пророчий маг ще по-молодечому виступав на великій сцені, і як тільки розгорнулася катастрофа, йому виросла сива борода аж до пояса.

Коли на непривітних льодових піках теорії лавина готова й належно підмита, то туди сягає політ птаха і звук слова, щоб, вириваючи скелі й ліси, засипати країни; це слово звучить – свобода і рівність. Старе у суспільній свідомості враз зруйноване, золоті нитки з минулого насильно обірвані. Але серед руїн ніхто не може жити, необхідно було заново будувати на інших фундаментах, і звідти почав уявний державний митець відчайдушний експеримент, який ще донині тримає суспільство в постійному гарячковому русі. Знову повторювалася прастара побудова Вавилонської башти з її дивовижним змішуванням мов, і людство йшло вперед із різного коріння, розділене на консерваторів, лібералів і радикалів. Але це передусім були лише звичайні пристрасті, які поборювали одна одну на смерть і на життя під маскою філософії, гуманізму чи так званого вірнопідданства, наче змії з драконами; згодом ідеї раптом стали плоттю і ще не давалися розпізнати в несформованому тілі.

Проте, коли глянемо більш пильно на цю боротьбу розкованих і ферментуючих елементів, то помічаємо її між релігією і вільнодумством, наче власне основний рушійний принцип у відкритому двобої, бо зміни релігійного світогляду всюди творять історію. Але тут була з самого початку нерівна боротьба. Нечисленне сільське дворянство вважало релігію здебільшого ще як почесне ремесло і дещо компрометувало себе нею перед далекосяжним прогресивним людством. Уявно більш освічені дворянські класи, чия сміхотворність завжди проявлялася як найбільш

непростимий смертний гріх, навпаки, ще довше братаючись з вільнодумними французькими авторами, сприйняли нове Просвітництво наче необхідний вияв моди і манер, подібно до модерного газового освітлення своїх салонів, і тепер запізно злякалися цілком непристойних наслідків, тому що французи раптом ліквідували їм Бога і поставили на вівтар воплощений голий здоровий глузд. Але як вони повинні були так неохоче, і після того як справжня зброя їм далася в руки, опиратися буйним нападникам? Інакше не могло бути. Новий світ крокував вперед над їхніми приголомшеними головами, не питаючи їх. Христос надалі вважався цілком добрим, але, на жаль, дещо екстравагантним чоловіком, з яким кожен освічений виглядав майже досконало рівноцінним. Це була поголовна беатифікація людства, яке своєю власною силою й духовністю коротким шляхом само себе привело до спасіння; одним словом, нарешті торжествувал чистоті гордині безумний раціоналізм, який у своєму практичному застосуванні пропагував релігію егоїзму.

Але тут все стало на суб'єктивний розсуд, так що, звичайно, йшлося лише про те, щоб розвинути цей розсуд справді до світової сили; і звідти впливав сам собою могутній поштовх до нової педагогіки проти старого виховання. Досі воно було по суті частковим становим вихованням, індивід формувался у своєму звичаєвому стані, але всі стани – у загальній ідеї християнства. Тепер навпаки, тут мусила вільно панувати також лише натура, кожен хлопець мусив невимушено витворювати свій власний характер, або безхарактерність, одночасно граючись самотньо з собою, хотілося справжнього Еміля Русо, кінцевою метою була «сильна людина».

Йозеф фон Айхендорф

МОДЕРНЕ БАТЬКІВЩИНСТВО

Попереднє століття заслужено можна окреслити як вік духовної революції. Тоді можна було виділити лише один серйозний лозунг і дикий крик, це був лише перший вибух великої битви, який передався у спадок ХІХ століттю під еволюційними змінами і ще донині не завершений. Але німецькі університети є місцями реклами й таборами вправління для цієї від покоління до покоління оновлюваної військової маси. Із Вітенберга вийшла Реформація, із Гале – Вольфівське вчення (за Христіаном Вольфом (1679–1754), провідним філософом німецького Просвітництва), із Кенігсберга – Кантівське, із Єни – Фіхтеанська й Шеллінгівська філософія – чітко непомітні мисленнєві катастрофи, які завдали суттєвого й більш визначального впливу на суспільне життя, ніж могли уявляти державні митці.

Славно народилося наше століття між сузір'я Просвітництва. Кант саме строго впорядкував філософські здобутки своїх попередників; і тому що він визнав те ж саме у своїй грандіозній любові до істини для Всесвіту

недостатнім, то світ так само краще ділить на дві частини: на ту, сприйману людським досвідом, яку він славно опановує, і на terra incognita (непізнану землю) невидимого, яку він з притаманним лише генієві священним острахом залишає. Та його учні хотіли бути розумнішими за вчителя і все пояснити – вид китайського художнього малярства без жодних тіней, яка однак робить картину справді правдоподібно живою. Тому вони поставили свій світлий розсудок взагалі єдиним володарем світу; він же повинен був подавати розуміння влади, розуміння релігії, розуміння поезії і т. д. Але тому що та друга темна площина нерозумно вивищена зі своєю фантазією, зі своєю вірою, своїми народними почуттями й традиціями проти цієї нечуваної влади намагалася бунтувати, то вони зробили вигідним те, в чому вони заперечували все таємниче й недосліджене, що тягнеться через усе людське буття, без чогось ширшого, що йому б заважало і що б його перевершувало. Після того немає жодного дива, що німецьке життя і німецька держава переважно спочивала якраз на цьому невидимому фундаменті, хиталася замріяно на всі боки, і нарешті діставала такі небезпечні для життя тріщини, що їх треба було ліквідувати за допомогою поліції. І так враз розламалася насправді уся стара будівля вже на початку нашого століття; буря Французької революції і наступне іноземне панування лише розмели непотрібні уламки. Самотньо на вільному полі могли тривало жити лише дикі, про яких було чути при всіх обожненнях природи, так нескінченно вивищено. Це охопило все, і так тоді відразу постали нечувані понукання, пульсації, удари молотом і впорядкування, неначе весь світ раптом став масоном. Але новобудова не вимагала, оскільки вона над фундаментом, розсварити надалі між собою основу і проект. Найбільш діловими й найбільш задоволеними саме згодом виявилися старі стійкі енциклопедисти, які тепер нарешті мали цілком вільні руки на оголених будівельних площадках. Вони насправді не знали, що від створення Землі вже несли на собі більшість важливих цінностей; звідти вони хотіли якнайгірше розпочати світ заново і абстрактно конструювати. Як матеріал для цього вони передусім висушували всі духовні сили і належно класифікували їх у своїх філософських гербаріях, і звідти згодом виходили незліченні нові кодекси законів з їх прадавнім правом і облагородженням людей. Вони були тим, чим вони вільно якнайменше хотіли стати, властиво добродушними фантастами, бо кожного разу саме при нетверезості якнайчастіше зривається трішки дефективна фантазія, якої здоровий нелегко досягає. Тому також дуже знаменно, що в цьому все стираючому нівелюванні без національності й історії такий відважний дух, як Наполеон, міг вловити думку цілком рівномірної європейської універсальної монархії.

Та всупереч цій трансцендентальності⁵, чи набагато більше прямо всупереч одночасно працювали цілком інші будівничі: вільний загін романтиків, які в релігії, домі й державі знову повернулися до минулого;

також власне історична школа. Німецьке життя мусило знову свіжо пробитися зі своїх засипаних тасмничих коренів, де вічне старе й нове знову прийшло до визнання й пошесті. Однак, тому що обидві партії вирости, не заторкуючи одна одну, то при такому ударі й контрударі пізніше вся справа набрала діагонального напрямку. З обох розгалужених елементів виникло дивним чином скомпоноване модерне батьківщинство – уявна Німеччина, яка не була ні насправді розумною, ні насправді історичною.

Гайнріх Стефенс

НАЦІОНАЛ-ЕНТУЗІАЗМ

Мені так бракувало розмаїтого, глибоко духовного хвилювання, але це повинне було стати ще більшим, відрізняючись в інший спосіб. Політичні відносини цього знаменного часу так різноманітно протистоять одна одній, з усіх боків висвітлені, що іноземний учений, який досі жив лише для своєї науки і трохи турбувався про політику, довідувався, що могло бути лише те, що знав увесь світ, і то без будь-якої цінності. Але це був справді великий час, це була свіжа ранішня зоря могутнього переконання, яка, хоча захоплена страшною долею, мусила знову зайти, але лише, щоб після довгого випробування очищеною відродитися для визволення народів і для заснування нового, ще в перших паростках осягненого часу.

У колах, в яких я жив, проявився націонал-ентузіазм, він виник наче із найчистіших джерел. Я, як іноземець, трактував відносини Німеччини з Францією із загальної точки зору, хоча трохи був знайомий із дипломатичними переговорами, проте результати завжди сприймав із постійним страхом, не був, як тільки небезпека наближалася до Прусії, сповнений надії, як були сповнені багато моїх друзів, але чітко в моїй уяві не було загрозливих обставин. Чи вдасться прусакам протриматися ще декілька років, мені не було ясно, і активна дійсність, в якій я жив, була такою безхмарною, що смутно загрозливе майбутнє для мене темніло. Моя ненависть проти напрямку, в якому Франція духовно формувалася і політично розвивала свою могутність, загрожуючи знищенням всієї німецької національності, була висловлена в якнайрішучіший спосіб. Що мені здавалося найвищим значенням Німеччини, що мене привело сюди з моєї батьківщини, могутній порив мого найпотасмнішого життя, те внутрішньо зненавиджене Францією, зовнішньо поборюється. Скарб, який я охороняв, для мене був святиною; паростки, які я хотів розвивати, несли, на моє переконання, в собі передбачення історичного майбутнього. Воно було, як я з рішучістю передбачав, невідоме загрожуючим ворогам за внутрішнім значенням і приховане; те тасмне передчуття духовної могутності було чітким, воно цінувалось якнайвище, однак вважалось

чимось другорядним і тільки так допускалося, пронизувало Французьку революцію, і його вони знищували, у Німеччині хотіли розтоптати, однак воно було якраз моєю святинею. Цю ненависть проти французького народу я не приховував, я виявляв її не лише в розмовах, а й у моїх доповідях, сильно, навіть однобоко. Мені слід було це робити, плекати її і духовним порухом озброювати масу проти ворога. Така маса приділяла надто мало уваги політичним відносинам. Сама боротьба була ще більше внутрішня, ніж зовнішня; згідно з тогочасним становищем це було переконання, що хотіло побороти могутність, яку утверджував ворог у нашому внутрішньому найпотаємнішому світі. Вона не знала, як німецька література, жодної відмінності між державами, вона необхідно була загальнонімецька, а не пруська. Тому пруська держава здавалася мені священною батьківщиною, вона сама мусила рятуватися в небезпеці, мені повинно було стати зрозумілим, що моя святиня пов'язана з її порятунком. А як це могло залишатися для мене таємним? Вже перед нашим від'їздом у Берлін через розмову з Шляйермахером я був у такий спосіб схилений на бік Прусії, і одухотворення, що мене охопило в Берліні, утвердило моє переконання назавжди.

Весняні дні були якнайвиразніше ясні й пречудові, дерева на вулиці Під липами розпускали свою першу зелень, тут в обідні години збиралися найвидатніші чоловіки. Коли спільний рух панує у благородних серцях, коли оте, що досі виділяло сім'ї й окремі кола, відтіснене стало могутнім загальним інтересом, тоді падають бар'єри, якими ми розділялися й здавалися чужими одне одному, звиряєшся тому, з ким раніше не був знайомий. Я вітався серед збуджено гуляючих чоловіків, яких я ледве мимохідь бачив у товариствах, і вони радо зустрічали мене, наче ми були давні друзі.

Становище Прусії було дивним; ГанOVER окупований пруськими військами; ганOVERці ненавиділи прусаків під тим поглядом ще жорстокіше, ніж французів, бо у них не просто квартирували солдати, а ворожа армія з проникаючими у найбільш потаємні історичні стосунки адміністраторами. Очікували розв'язання війни Англією; Росія сердилася; безпомічна Австрія у своїй небезпечній боротьбі покинута Прусією, була озлоблена; держава видавалася неминуче проданою Франції. І саме в цей момент проявила активність ота сила, яка була призначена подолати Францію і перемогти. Все, що в Прусії було шляхетне й духовно вишукане, відразу виявилось якнайтісніше пов'язаним з Англією, здавалося, що саме ця країна оголосить нам війну.

Якщо вузькі сімейні кола, в яких ми живемо й звідки пролягає наша життєва дорога, зумовлені й запевнені більшими державними відносинами, то зворушення в державі, її становище супроти інших держав творять силу, яка нас опановує; вона виступає як повеління історії і подібно

до закономірно незмінної вищої сили природи; але самі держави захоплюються такими відносинами, так що вони уподібнюються до наших власних, нечітких хитких рішень, що борються з невіршальними суперечностями, тоді вони неминуче втрачають вольовий натиск і вступають у вид довірливої близькості, і ми ще віримо, що це можна опанувати, що нас в такий спосіб, здається, внутрішньо охоплює.

Так сталося, що я вперше у своєму житті почав підозрювати, що я теж міг би бути покликаний до політичної діяльності. Досі я був, хоч і не байдужий до політичних відносин у Європі, і став на шлях якобінця, політичне переконання, як воно тепер сформувалося, само перебувало у внутрішньому зв'язку з моїми звичними науковими поглядами; але все було доктрина, принцип, теорія, майбутнє; про якусь політичну дійсність, яка повинна би покликати мене до діяльності, я досі не мав жодного уявлення.

А те, через що воно стало життєвим, був протест, який приховувався у становищі покликаної до боротьби держави і який доленосно виступив мені назустріч, як і багатьом. Сила, яку можна б назвати законодавчою, оскільки вона виражала загально панівний настрій і була найбільш життєдайним джерелом одухотворення, ще тільки нуртувала, як джерела всередині, перекриті горами, що не мають жодного виходу. Це був воєнний національний настрій, наче життєвий принцип народу, що народжується. Та, на жаль, він проявився лише як законодавча на невизначене майбутнє, тепер відтісна сила; виконавське ще було відділене від неї. Хоча це був вирішальний, ризиковий, воєнний момент, не позбавлений також цієї виконавської сили, але вона ще була втиснута в форму, яка раніше була могутньою, а тепер втратила всі вищі значення; ця виконавська могутність була військово-гарнізонна, яка жила інвалідними спогадами минулого часу. Націонал-воєнний настрій, який не смів стати чітким, пробивався через зовнішній тиск все могутніше, все еластичніше, і розвивався в спокійній свідомості, тому що популярне воєнне почуття як мілітарне мусило ожитися й прориватися, коли держава повинна була відродитися із тепер віджилої форми у нову, життєздатну. Кожен справжній пруський громадянин почав тепер усвідомлювати, що всі вищі духовні та матеріальні інтереси пов'язані виключно з воєнним настроєм. Відтепер моєю, можу сказати, аксіомою мого громадянського життя було мені найсвятіше, що Німеччина у найвищому сенсі як така могла би бути врятована тільки через Пруську державу. Наважуся це сказати: відтепер не було жодного більш вірного пруського підданого, який був би більш готовий пожертвувати все своє буття державі, ніж я. Можна сказати, що в Прусії був ще перед нещасливою битвою могутній таємний союз, хоча ніхто не міг його назвати, ніхто не визнавався його членом з чіткою впевненістю; до нього належав я.

Примітки

¹ Тексти друкуються вперше українською мовою. Вони люб'язно надані редакції «Докси» перекладачем д. філос. н., проф. М. Кашубою (прим. ред.).

² Шютц, тодішній професор у Галле (прим. перекл.).

³ Авг. Лафонтен, сентиментальний багатописець (прим. перекл.).

⁴ Марієнбург, Шенкендорф: Айхендорф скромно замовчує свої власні великі заслуги при порятунку будівель (прим. перекл.).

⁵ Кантове поняття «трансцендентальний» – те, що випереджає досвід, його зумовлює, вид пізнання предметів, вживається тут Айхендорфом для приниження раціоналістів та енциклопедистів (прим. перекл.).

Андрей Лаврухин

«КОПЕРНИКАНСКИЙ ПЕРЕВОРОТ» ШЛЕЙЕРМАХЕРА

Я не погрешу против истины, если скажу, что для большинства современных гуманитариев тексты Шлейермахера – «дела давно минувших дней, преданья старины глубокой». Наследие Шлейермахера вызывает горячий интерес разве что у специалиста по герменевтике, лингвистике или теологии и наделяется вниманием лишь по случаям выражения ритуальной дани уважения предшественникам знаменитых представителей герменевтической философии. Действительно, с момента написания представленного ниже доклада прошло 179 лет – срок по нынешним временам близкий к вечности. Между тем, Фридрих Даниэль Эрнст Шлейермахер (1768–1834) является младшим современником Иммануила Канта (1724–1804), жизнь и творчество которого не кажутся нам такими уж архаическими. Дело здесь, видимо, не столько в простой отдаленности во времени (измеряемой количеством лет), сколько в актуальности наследия для нас, гуманитариев XXI века. Однако, мне представляется, что различия в степени актуальности идей Канта и Шлейермахера несоразмерны различиям в действительной значимости их наследия для философии, для ее исторической судьбы и современного самоопределения гуманитарных наук. В этом небольшом предисловии я попытаюсь обосновать непопулярный (и провокационный) тезис, согласно которому притязание Шлейермахера по своим масштабам сопоставимо с притязанием Канта, а результаты его интеллектуальных усилий созвучны современным философским дискуссиям.

Эпоху рубежа XVIII–XIX веков именуют трансцендентально-идеалистической. Осуществленный Кантом трансцендентальный поворот от «вещей самих по себе» к феноменам означал, прежде всего, переоценку приоритетов познавательной деятельности: доминирующее прежде познание вещей и фактов уступило место анализу трансцендентальных условий их возможности, осознание которых осуществляется в процессе саморефлексии трансцендентального субъекта. Тем самым была утверждена принципиально иная оптика саморефлексии. Примечательны в этом отношении признания романтических «поэтов-трансценденталистов». Так, Фридрих Шлегель метафорически называет трансцендентальную сферу зеркалом, которое отражает не только «продукт» поэтического творчества, но и саму чистую креативную деятельность (poiesis) субъекта [3, S. 204]. Зеркальный эффект трансцендентальной сферы позволил современникам Канта увидеть «слепые пятна» познающего субъекта. В герменевтике – дисциплине, в то время все еще слабо осознающей свою концептуальную, предметную и методологическую идентичность, – зеркало трансцендентальной рефлексии давало возможность понять загадочный процесс образования смысла. Герменевтические поиски современников Шлейермахера (Г. Ф. Майера,

Ф. А. Вольфа, Х. Аста и др.) были нацелены на выявление трансцендентально-субъективных и опосредованных деятельностью трансцендентального субъекта механизмов смыслообразования. Шлейермахер, следуя логике трансцендентального поворота, существенным образом радикализировал проистекающие из него следствия. Ведь «в зеркале рефлексии отражается не только деятельность схематизирующего субъекта, не приметно рисуется его собственный образ, но и то движение, которое придало образу саму позу рисующего» [2, S. 20]. И если Шлегель и поэты-трансценденталисты лишь от случая к случаю фиксировали разрозненные обстоятельства обусловленности опыта и познания, то Шлейермахер придал осмыслению условий самопознания подобающую исследовательскую глубину и систематичность. Он впервые, задолго до Гегеля, – (первые работы Шлейермахера в этом направлении относятся к 1805–1809 гг.) – существенно и инновативно дополнил кантовскую критику чистого разума критикой исторического разума. Благодаря усилиям Шлейермахера герменевтика из инструментальной дисциплины, содержащей каноны и методы истолкования, превратилась в критический анализ понимания как такового, т. е. понимания человеком смысла своего существования в мире (эту инновацию затем развил В. Дильтей, чей проект *Критики исторического разума* говорит сам за себя). Эта не приметная переориентация задачи по своему концептуальному значению и последствиям для дальнейшего самоопределения герменевтики – и гуманитарных наук в целом – имеет непреходящее значение. В этом отношении вполне обоснованна следующая аналогия: подобно тому, как «коперниканский переворот» Канта произвел радикальную концептуальную и методологическую ревизию аналитических (точных) наук, инновация Шлейермахера стала «коперниканским переворотом» в понимающих (гуманитарных) науках. Более того, если Кант остановился на констатации основоположений (*Grundsätze*) разума, т. е. таких утверждений разума, значимость которых имеет вневременной характер, то Шлейермахер, введя категорию понимания, по сути, ставит под вопрос все то, что охватывается универсальным декартовским понятием *cogitatio*. Метафизическое сознание имеет свои границы не только в силу наличия априорных предпосылок познания (в кантовском смысле), но и в силу того, что сами эти априорные предпосылки сформировались исторически. И если Кант определял разум как автономную субстанцию, наделяющую саму себя своими собственными регулятивами и априорными условиями, то Шлейермахер размыкает автономию разума и понимает его специфику в исторической перспективе, историческом исполнении герменевтического понимания. Ведь герменевтическая проблема понимания возникает не в границах понимающего себя субъекта познания, но везде, где имеет место герменевтическая коммуникация, в исполнении которой только и возможно утверждение смысла и истины. В этом плане притязание

Шлейермахера сродни предпринятому К.-О. Апелем усилию трансформировать критику разума в критику смысла, поскольку критерий смысла предложений является первичным по отношению к критерию их разумности и фундирует последний. Как это ни покажется странным, проблемный, коммуникативный и подчеркнуто индивидуальный аспекты герменевтического опыта сближают Шлейермахера не столько с мыслителями, олицетворяющими герменевтическую философию 20-го века – М. Хайдеггером и Х.-Г. Гадамером – сколько с К.-О. Апелем и Ю. Хабермасом, т. е. с мыслителями, чьи концепции имеют к герменевтике, так сказать, опосредованный – социальным и коммуникативным праксисом – характер. Так, для Шлейермахера, понимание является проблемой, разрешение которой возможно благодаря критическому отчуждению (*Verfremdung*) от всего того, что считается само собой разумеющимся. Только благодаря феномену отчуждения возможно обретение рефлексивности в опыте понимания. Напротив, действенно-историческая герменевтика делает акцент на погружении в анонимный, дорефлексивный (и в этом смысле до-критический) опыт согласования позиций интерпретатора и интерпретируемого, отдавая приоритет «возвращению в событие традиции, в котором прошлое и настоящее опосредуют друг друга» [1, S. 275]. «Так исполняется смысл принадлежности, т. е. момент традиции в историко-герменевтическом образе действий (*Verhalten*), оперирующем общностью основополагающих и ключевых предрассудков» [1, S. 279]. Нельзя ни «устранить мнения других» [1, S. 278], ни задаваться вопросом о временном отстоянии, которое определяется Гадамером как «позитивная и продуктивная возможность понимания» [1, S. 281]. Т. о. в действенно-исторической герменевтике вопрос о возможной истине понимания и понимаемого «взят в кавычки» в пользу вопроса о том, может ли фактически исполненное понимание претендовать на статус перформативной экспликации возможностей понимания бытия или нет. «Смысловый континуум» здесь выступает лишь в качестве гаранта самопонимания интерпретатора, индивидуальность которого как бы стерта в анонимном «событии традиции». Против такой идентификации (действенно-исторического сознания и самопонимания интерпретатора) обращена – близкая интенциям Хабермаса и Апеля – основополагающая герменевтическая максима Шлейермахера, согласно которой достоверность фактически исполняемого согласия или фактической принадлежности принятому в традиции пониманию должна быть еще верифицирована. «Критические методы» необходимо применять для того, чтобы установить легитимность такого рода «достоверности, доставшейся нам из языковой традиции» [4, S. 550]. Возможно (и это неоднократно подчеркивал Хабермас), что понимание, причастное коммуникативным

отношениям, которые удостоверяют действительное взаимопонимание между участниками коммуникации, имеет в своем генезисе следы деформаций, о которых оно даже не подозревает. Простая фактичность такого рода понимания и взаимопонимания вовсе не гарантирует его истинности – если истину понимать как идеал свободного от насилия согласия – но обретает свою действительную силу только в том случае, если для самой истины существенна легитимация согласия, свободно изъявляемого всеми участниками коммуникации. Некритическое следование интерпретатора сложившемуся в традиции наиболее авторитетному пониманию мира противоречит ключевой максиме критического и рефлексивного отчуждения, согласно которой «понимание на каждом своем шагу должно быть желаемым и искомым» [5, S. 550]. Если этого нет, истолкование является всего лишь «безыскусным» (kunstlos) или не строгим (lax) [5, S. 30].

Высказанные здесь соображения, безусловно, требуют уточнений и дополнительной, более развернутой аргументации, однако сам факт появления такого рода соображений свидетельствует о том, что диалог с наследием Шлейермахера не только возможен, но и обещает быть интересным.

1. Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen 1965.
2. Novalis. Schriften. Stuttgart 1960. Bd. 2.
3. Schlegel F. Kritische Ausgabe seiner Schriften. München-Paderborn-Mien. 1958. Bd. II.
4. Schleiermacher F.D.E. Dialektik. Leipzig 1942.
5. Schleiermacher F.D.E. Hermeneutik und Kritik. Berlin 1838

Фридрих Шлейермахер

О ПОНЯТИИ ГЕРМЕНЕВТИКИ, ССЫЛАЯСЬ НА ДОГАДКИ Ф. А. ВОЛЬФА И УЧЕБНИК АСТА¹

(Перевод с немецкого Андрея Лаврухина)

Сформулированное Астом и во многих отношениях довольно хорошо поясненное герменевтическое основоположение, согласно которому целое понимается из частного, а, в свою очередь, частное может быть понято только из целого, настолько всеобще и неоспоримо для герменевтического искусства, что без его применения не могут быть успешно исполнены уже первые герменевтические операции. Действительно, очень много герменевтических правил в большей или меньшей степени основывается на нем. Если слово известно в силу его значимости для языка в целом, то вопрос о том, насколько эта значимость проявляется в данном случае и насколько она не проявлена, решается благодаря наличию других частей того же самого предложения и, прежде всего, благодаря тем, с которыми

оно находится в наиболее тесной органической связи, то есть значимость слова понимается как часть целого, как частное из совокупности. И это имеет силу не только при выборе из множества так называемых значений слова, но и для всех слов, которые в той или иной степени обладают этой, да и вообще большей или меньшей убедительностью. Если правило предписывает в одном и том же контексте объяснять слово в одном случае так же, как в другом, поскольку маловероятно, чтобы писатель здесь употреблял его по другому, то это может иметь вес лишь постольку, поскольку само предложение, в котором это слово встречается иначе, по праву может рассматриваться в качестве части одного и того же контекста. Ведь, если учесть многие обстоятельства, то в новом отрывке уместность других значений будет столь же правомерна, как и в совсем других произведениях. Если же смысл слова при его повторном появлении определен через первое, то здесь частное тоже понимается из целого. Ведь разъяснение зависит только от ясного понимания того, что эта часть текста на самом деле является целым по отношению к наличному слову. И правильный способ обращения с параллельными местами тоже основывается на выборе таких фрагментов, которые встречаются только в целом, именно поэтому требующем прояснения на предмет его сходности со спорным словом. Следовательно, такие фрагменты тоже могли бы стать частями одного и того же целого. Если же этого не установлено, то и применение тоже будет неверным. Но насколько легко это было бы установить и подтвердить многочисленными примерами, настолько сложно было бы ответить на вопрос о диапазоне применения этого правила. Ведь как слово в предложении является частным и частью, точно также и предложение есть часть гораздо больших взаимосвязей речи. Когда, вырвав предложения из их изначальной взаимосвязи, присоединяют лишь в качестве доводов или подтверждающих цитат к другому комплексу связей, запросто может случиться так, что с отдельными предложениями некоего писателя связываются совершенно ложные представления. И это происходит так часто, что удивительно, как эта верность цитирующих не стала притчей во языцех. Иначе обстоит дело с теми предложениями, которые могут употребляться в качестве пословиц. Будучи всегда в известной мере неопределёнными, едва они появляются, пусть даже ради розыгрыша, как тотчас считаются тем, что может быть определено целиком и полностью лишь благодаря привнесению тех или иных взаимосвязей, в контексте которых их цитируют. Их особенная привлекательность по большей части основывается на том, что, несмотря на их форму, из-за которой они всегда остаются в одиночестве больше, чем другие предложения, они в известной мере предоставлены каждому встречному и, благодаря своему окружению, всякий раз употребляются как-то иначе. Если же мы сделаем ещё один шаг вперед, то нам придется признать то же самое и в отношении гораздо больших взаимосвя-

зей предложений. В противном случае, откуда бы появился, например, тот упрек, часто адресуемый нам, немцам, согласно которому, мы, якобы, не понимаем тонкой иронии, всегда содержащейся в ряду предложений. Ведь в гораздо большем комплексе речевых связей либо полностью отсутствует предварительный намек и приходится всецело обращаться к серьезным размышлениям (тогда не прав писатель), либо на это не обратили должного внимания, то есть эти отдельные ряды были неправильно поняты из целого (тогда виноват читатель). Однако суть дела вовсе не ограничивается такими и подобными им случаями, но всюду, где речь идет о знании того, как точно выбрать ряд предложений и с какой точки зрения стоит рассматривать их взаимосвязь, необходимо, прежде всего, ознакомиться с целым, которому они принадлежат. Правда, и это можно свести к изначальному случаю, который тем самым должен иметь всеобщую значимость. Собственно, для всякой более четко взаимосвязанной структуры предложений имеется ключевое понятие, которое, всегда по-разному, в зависимости от того или иного вида произведения, доминирует в ней или, как мы выражаемся, является её ключевым словом. И этому слову, точно так же, как и отдельным словам в отдельных предложениях, может быть правильно придан вполне определённый смысл лишь в том случае, если оно прочитано во взаимосвязи с другими подобными словами, то есть всякая, большая или меньшая, структура предложений может быть правильно понята только из того целого, которому она принадлежит. И, коль скоро всякое малое обуславливается большим, которое, опять же, само есть малое, то становится очевидно, что частное может быть полностью понятным только через целое. Если, исходя из этого, мы рассмотрим дело истолкования в целом, то, продвигаясь мало помалу от начала произведения, мы будем вынуждены сказать, что постепенное понимание всего частного и организующихся на его основе частей целого всегда лишь предварительно. Оно становится немного полнее, когда обозрению предоставляется большая часть, но затем, когда мы переходим к другой части, опять появляется новая неопределённость, и мы вновь погружаемся в сумерки, поскольку перед нами снова, пусть второстепенное, но начало. Так, чем дальше мы продвигаемся вперёд, тем больше всё предыдущее высветляется последующим, до тех пор, пока в завершении, словно внезапно, все частное не получит своего полного освещения и не представится в чистых и определённых очертаниях. Но мы не можем не отдать должного и г-ну Асту, когда он, дабы освободить нас от частого возвращения и оглядки подобного рода, советует лучше сразу начинать любое понимание с предвосхищения целого. Правда, сложный вопрос, откуда должно появиться такое предвосхищение. Такая возможность появляется только в том случае, если вся наша задача ограничивается теми же самыми произведениями устной речи, которые одновременно есть у нас в письменном

виде. Кажется, именно это имеют в виду как Вольф, так и г-н Аст. Даже предисловия, которые редко делаются в устных докладах, помогают больше, чем всего лишь заглавие. Затем, мы требуем от книг известного рода обзоры и уведомления о содержании, конечно, не только для того, чтобы с лёгкостью отыскать частности, но преимущественно ради наглядного представления структуры произведения, а также для того, чтобы мы уже изначально и сразу смогли собрать воедино те ключевые слова, которые возглавляют более крупные и более мелкие части. Чем они обильнее, тем проще следовать вышеуказанному совету. Действительно, даже когда такие обзоры и уведомления полностью отсутствуют и перед собой имеют только книгу, то в обычных случаях кажущаяся недостойной склонность пролистать её прежде, чем перейти к серьёзной работе с ней, может принести значительную пользу для восполнения этого недостатка, особенно тому, кому посчастливится или улыбнется удача. И все же мне как-то неловко за написанное, когда я подумаю о том, что вся древность, будучи обречённой на понимание при помощи тех же самых правил, что и мы, ничего не знала об этих вспомогательных средствах. Действительно, даже среди превосходных прозаических произведений немало таких, к которым было бы совершенно невозможно применить эти вспомогательные средства. Вероятно, ими настолько пренебрегали, что даже неизбежные внешние разделения не имели ничего общего с внутренней структурой, откуда только и может появиться предвосхищение целого. В случае поэтического текста всё то же самое доведено чуть ли не до смехотворности. Наконец, и среди нас есть немало тех, кто достаточно возвышен, чтобы не читать самому, а предоставить место декламации, которой, конечно, не поможет ни перелистывание, ни уведомление о содержании. Итак, мы вынуждены попытаться всеобъемлюще ответить на вопрос о том, откуда же происходит предвосхищение целого, без которого невозможно исчерпывающее сочувствующее понимание частного. Прежде всего, здесь стоит заметить, что не всякая связная речь является целым в одном и том же смысле, но подчас имеет место лишь свободная рядоположность частных и тогда из целого вовсе не дано понимания частного. Зачастую связная речь является лишь свободной рядоположностью более мелких целых, и тогда нам дано понять каждое частное исходя из более мелкого целого, которому оно принадлежит. Будет ли иметь место один или другой случай,— это всегда зависит от понятия типа, к которому относится речь или текст. Однако даже внутри любого такого типа имеются многообразные градации в том смысле, что одно произведение следует тому же самому типу настолько строго, насколько это оказывается возможным, а другое, насколько возможно, свободно от какой бы то ни было типологизации. Однако как раз отсюда, на основе общей ознакомленности с автором, а также типом и манерой его письма мы получаем первое предвосхищение

целого. В случае тех речей, которые не стали нам доступны в письменном виде, то есть были предназначены лишь для нашего однократного прослушивания, предварительное предвосхищение целого не может дальше совершенствоваться, если только сам ритор не сопроводит свою речь предварительным обзором целого. Нам ничего не будет дано, кроме знаний о типе произведения и общих сведений об авторе, а также о манере и характере его письма. Если вообще отсутствуют сведения о первом или даже об обоих этих моментах, то пробел может восполниться только теми выводами, которые мы сразу делаем по тону и организации частного, а также по способу и типу продвижения вперед. Итак, даже тогда, когда недостаёт сведений об обоих вышеуказанных моментах, так или иначе сочувствующее понимание целого должно быть дано просто через частное. Однако оно будет по необходимости несовершенным, если только наша память не удержит частное и мы, после того как будет дано целое, не окажемся способны возвратиться к частному, дабы уже на основе целого понять его точнее и полнее. Тем самым здесь вновь исчезнет различие между просто воспринятым в устной форме и тем, что нам дано в письменном виде, оно исчезнет полностью, по мере того, как мы, благодаря памяти, овладеем всеми теми преимуществами, которые, казалось бы, присущи исключительно письменным источникам. Так что сказанное Платоном о пользе письменности, которая заключается лишь в том, чтобы устранить недостаток памяти, имеет двойственный характер, поскольку письменность не только основана на порче памяти, но и сама эта порча вновь и вновь поощряется. Из сказанного следует вывод, в равной мере применимый и к речи, и к письменному тексту: любое первое толкование лишь предварительно и несовершенно, а более регулярное и более полное перелистывание лишь там становится исчерпывающим и вырастает в самостоятельную задачу, где мы уже не находим ничего чуждого и понимание осуществляется как нечто само собой разумеющееся, то есть где вообще не появляется никакой герменевтической операции с определенным сознанием. Там же, где дела обстоят иначе, мы вынуждены чаще возвращаться из конца в начало и, дополняя понимание, вновь начинать сначала. Чем тяжелее получить расчленение целого, тем большего поиска требуется для того, чтобы, исходя из частного, напасть на его след. Чем значительнее и богаче по содержанию частное, тем большего поиска требуется для того, чтобы, при помощи целого, понять его во всех отношениях. Правда, в каждом произведении, в большей или меньшей мере, имеются такие частности, которые не полностью проясняются благодаря расчленению целого, поскольку они, скажем так, находятся вне этого целого и могут обозначаться лишь в качестве побочных мыслей. Такие мысли могли бы быть уместны в другом контексте с тем же успехом, что и здесь, а в согласии с основной идеей, вероятно, вообще должны были

бы принадлежать произведению совершенно иного типа. Но и они, принадлежа процессу свободного порождения мыслей, вызванному лишь мгновенным импульсом автора, в известном смысле тоже образуют вокруг себя целое. Только оно в меньшей степени связано с типом определённого произведения, а больше со своеобразием автора, меньше способствует сочувствующему пониманию целого, раз это целое является чем-то организованным и живущим в языке, но больше фиксации и презентации момента плодотворного авторского зачина. И, несмотря на то, что подобные речи в наименьшей степени отвечали бы задаче нахождения этого отношения целого и частного, при всем при том, что на основе каждого частного обычно мы легко постигаем целое и почти можем угадать частное, если бы только нам было дано целое хотя бы в едва заметных очертаниях, всё же, несмотря на все это, они являются величайшими произведениями творческого духа, произведениями всех прочих, каких угодно форм и типов, бесконечно расчлененных, каждый в согласии с его разновидностью и одновременно неисчерпаемых в частностях. В данном случае любое решение задачи всегда представляется нам лишь приближением к окончательному ее решению. Ведь совершенство состояло бы в том, чтобы с подобными произведениями мы смогли бы обращаться точно так же, как и с теми, которые мы обозначили как минимум в данном отношении, а именно что мы из членения целого и отдельного, как минимум, смогли бы достигнуть определенной степени схожести. И если мы над этим поразмыслим, то найдем, пожалуй, довольно веское основание к тому, почему Вольф настоятельно требует от истолкователей и от критиков навыка в композиции. Вероятно, при такой задаче дивинаторный метод, который пробуждается к жизни преимущественно благодаря собственной креативности, почти невозможно было бы заменить большим богатством аналогий.

Однако, все еще не довольствуясь констатируемым до сих пор диапазоном этой задачи, г-н Аст показывает нам путь ее дальнейшего потенцирования, к которому не стоит относиться с презрением. Собственно, в согласии с принадлежностью частного совокупному или части целому, как слово принадлежит предложению, отдельное предложение его ближайшей структуре, а эта последняя самому произведению, точно также и всякая речь, а также любое письменно зафиксированное произведение, опять же, является лишь частным, которое может быть полностью понято лишь на основе еще большего целого. Но легко увидеть и то, что любое произведение является таким частным в двух отношениях. Всякое произведение является частным в той области литературы, которой оно принадлежит и образует с другими подобными ему произведениями целое, на основании которого возможно понимание в одном отношении – в языковом. Но любое произведение является чем-то частным и как отдельный

поступок его автора, и вместе с другими поступками оно образует целое его жизни, то есть только исходя из совокупности его поступков, конечно же, в меру их влияния на эту совокупность и их сходства с ней, возможно понимание в другом отношении – в личностном. Различие между одним читателем, достигнувшем понимания целого до сих пор описанным путем, и другим читателем, сопровождавшим автора на протяжении всей его жизни вплоть до появления произведения, всегда будет очень большим, разумеется, больше или меньше в согласии с качественными особенностями произведения. Для второго читателя облик человека как в целом, так и во всех его частностях представится гораздо яснее и определеннее, чем для первого. Такое же различие имеет место между этим читателем и тем, кто, будучи ознакомлен с кругом всех схожих произведений, должен будет совершенно по-иному знать цену языковым достоинствам отдельных частей и техническим достоинствам всей структуры в целом. Таким образом, для любого целостного произведения, выступающего в роли частного, характерно то же, что и для более малых его частей. В согласии с тем, вновь упомянутым определением, всякое понимание остается лишь предварительным в этом высшем отношении и все покажется нам в совершенно ином свете, если, после того как мы просмотрим всю близкую тому или иному сочинению область композиции, а также после ознакомления с другими, пусть разными работами того же автора и, насколько это возможно, со всей его жизнью, мы вновь вернемся к отдельному произведению. Там, где речь идет о понимании частного в произведении исходя из его цельности, оглавления и схематические обзоры ни в коем случае не смогли бы нам по-настоящему заменить вышеупомянутых возобновляющихся восприятий, повторяющихся возвратов из конца в начало. Отчасти это обусловлено тем, что нам все же приходится полагаться на восприятия другого человека и потому мы всегда можем быть введены в серьезные заблуждения гораздо раньше, чем заметим в них изъян. Отчасти поскольку все такие вспомогательные средства скорее страдают абсолютным дефицитом наглядности, чем оживляют дивинаторные способности, от наличия которых здесь зависит решение большей части проблем. Так и здесь: когда речь идет о понимании произведения частично на основе сходной литературы, частично исходя из общей деятельности автора, мало утешения и пользы от того, что пытаются сделать в пролегоменах и комментариях для возмещения ознакомления с обоими подходами. Ведь обычно от сходных произведений берется лишь то, что использовал сам автор, а от него самого, его действий и его отношений – лишь то, на что указывается в самом произведении. Тот факт, что и это служит лишь частному, но ни в коем разе не целому, что живая и достоверная характеристика автора была бы дана на основе общности его проявлений, или морфология соответствующего типа была бы дана через сравнение

всех групп для облегчения понимания тех, кто с определенного произведения только начинает свое знакомство с автором или типом, – все это тоже было бы неуместно и не согласовывалось бы с замыслом.

Однако по мере того, как мы, кажется, достигли пика требований в отношении понимания частного из целого, мы не можем отказать себе в ретроспективном взгляде на все сделанное до сих пор. Коль скоро, как было уже замечено лишь мимоходом, возможны только два различных класса истолкователей, которые в своем деле делятся на тех, кто в большей степени ориентирован на языковые отношения любого имеющегося в наличии текста, и тех, кто в большей мере ориентирован на изначальный психический процесс порождения и взаимосвязь мыслей и образов, то в этом пункте совершенно отчетливо проводится разница между талантами. В данном случае на откуп языкового истолкователя я отдам все дело понимания отдельного произведения во взаимосвязи с аналогичной литературой. Ведь формы всех композиций образуются из природы языка и, в то же время, на основе общей жизни, которая развивается вместе с языком и с ним тесно связана. Для всего наиболее значимого в этом деле индивидуально-личностное, по преимуществу, является тормозящим фактором. Напротив, тот, кто желает тайно наблюдать за композиционными находками какого бы то ни было писателя и, насколько возможно, мобилизует все свое умение для того, чтобы, наконец, самому в живую увидеть моменты вдохновения и творческой мысли, прерывающие повседневную вязь жизни, словно наития свыше, кто желает по отдельности увидеть и все то, что некогда было связано с ходом вымысла, включая сюда даже побочные мысли, не имеющие значения для идеи целого, кто желает совершить все вышеперечисленное для того, чтобы правильно оценить, как относится все дело композиционного структурирования к существованию писателя в целом, или, беря это само по себе, в качестве чего-то оригинального, чтобы узнать, как определенная личность развивает презентуемое, – для таких истолкователей, безусловно, все вышеупомянутые языковые отношения должны отступить далеко на второй план. Только вот совершенное понимание всегда оказывается обусловленным усилиями обоих истолкователей, а потому не может быть такого изолированного интерпретатора, который был бы всецело привержен одной стороне, причем настолько, что лишился бы восприимчивости к происходящему на другой. Исторкователь последнего типа, желающий пренебречь областью языка, сколь бы ни была понятна его влюбленность в автора и сколь бы он ни был осмотрителен, стал бы приписывать писателю те интенции, которых у него и в мыслях не было, как, впрочем, это часто и происходит с такими интерпретаторами. Однако такой истолкователь не только во многом заблуждался бы, причем тем в большей мере, чем больше сам автор был бы творцом языка, но в нашей области он бы всегда оставался лишь тем, кого не без

основания в сфере художественного творчества называют туманистами (Nebulisten) (здесь я беру в общем, поскольку это касается и поэтов, и риториков, да, я бы сказал, и философов не меньше, чем художников). Если размышлять на тот же манер об истолкователе другого типа, то даже при условии, что он на самом деле верно исследовал связь некоего произведения с остальными произведениями такого же типа, что он не удовлетворялся лишь остроумными сравнениями и сопоставлениями, но глубоко постигал их значение, то и тогда он не избежал бы того, что мы называем педантичностью: ведь в произведении ему не дано целостного видения человека и он не знает его жизни, более того, способность к этому у него полностью отсутствует. Поскольку в том, чем сам не вполне владеешь, легче другим предоставить возможность восполнить пробел, чем живо освоить недостающие навыки, тем более, если сам к ним не имеешь никакой склонности, то кажется, что взбирающиеся на наши высоты лишь с одной стороны, меньше беспокоятся о себе, но, скорее, лишь оказывают пользу другим. А тому, кто хочет стать истолкователем, стоит посоветовать, чтобы он лучше попытался взбираться по обеим сторонам, тогда бы он не стал так легко виртуозом в одном отношении как раз потому, что совершенно беспомощен в другом. Раз мы изначально различали эти две стороны нашего дела, то представляется возможным и двусторонний метод: дивинаторный и компаративный. А затем мы, пожалуй, вправе спросить, как обращаться с ними на этом, довольно высоком уровне. Раньше, когда мы были еще полностью погружены в само произведение, оказалось, что оба были необходимы для каждой из сторон, как для грамматической, так и для психологической. Однако теперь мы имеем дело не с фрагментами из других произведений, взятых исключительно из-за их языка, но со всей областью литературного творчества. С другой стороны, теперь нас интересует не то, что развивается в душе из акта первоначального концепирования произведения, но в задачу входит само это концепирование со всеми видами и способами его действительного развития из единства и целостной взаимосвязи этой определенной жизни. Поэтому, вероятно, с обоими способами дело обстоит не одинаковым образом. В завершении рассмотрим еще раз обе вышеупомянутые стороны нашей задачи: кажется, одна из них по уровню развития настолько отстала от другой, я бы сказал, настолько сократилась, что установление их равенства в предполагаемой герменевтической технике видится совершенно неправомерным. Остановимся сперва на классической древности, всегда остающейся первостепенным предметом, на котором апробируется наше искусство. Какое множество значительных писателей, о существовании которых, их жизни в целом мы знаем так мало, что у нас вообще возникает сомнение в достоверности их личности. А из того, что мы знаем о Софокле и Еврипиде, помимо произведений, есть что-нибудь, позволяющее хоть немного разъяснить

различие между их композиционными новациями? Или столь известные мужи, как Платон и Аристотель. Смогло бы ли все то, что мы знаем об их жизни и отношениях, хоть немного разъяснить нам, почему этот проложил один, а тот совершенно иной путь в философии? И насколько близко они могли бы сойтись в композиционном построении тех текстов, которыми мы еще не располагаем? Так же ли мы удачливы хоть с одним из древних, как с римлянином Цицероном, когда можно отделить от всех его великих произведений целую сокровищницу писем, выступающих в качестве подлинных документов о его личности, и на их основе увидеть личность во всей ее полноте? Обратимся к творениям далекого и покрытого мраком неизвестности Востока. Разве можно было бы только подумать об отдельных образах, различать которые нам бы пришлось для того, чтобы путем выявления своеобразных способов формирования их нрава, бросить свет и на их произведения? Но и на нашей родной почве это наследие все еще весьма невелико, ведь таким истолкованием вышеупомянутых древних творений, которое уподобляется искусству, мы занимаемся совсем недавно. Однако чем больше мы приближаемся к нашему времени, чем больше мы втягиваемся в широкое окружение большого европейского рынка, где все знакомо и одновременно все медленно вояжирует по одним и тем же залам, тем больше кажется, что впервые появляется профессия такого обхождения с предметом и что для этого уже предоставляются вспомогательные средства в отрядных сердцу масштабах. Кроме того, сколь мелочной кажется эта сторона истолкования по сравнению с той. Одна всякий раз выводит нас на ширь и простор, и если кажется, что ради прояснения отдельного произведения нам придется обратиться ко всей литературе, то это может произойти лишь постольку, поскольку эта тем лучше обозримая, тем увереннее истолковываемая составная часть будет частью одного и того же большого целого. Другая, напротив, удерживает нас в тесных рамках отдельной жизни и высшей целью столь напряженных и столь разнообразных усилий является лишь составление ясного образа этой жизни. Тем самым грандиозная историческая конструкция, которую мы здесь приводим для лучшего понимания отдельного произведения отдельного индивидуума находит свое объяснение, прежде всего, в том, что оказывает плодотворное влияние на наше собственное «Я» и на других. При рассмотрении частного мы должны связывать его с величественными событиями, чтобы из этого не получилась лишь мелочность, умаляющая нас и наши научные устремления. Знания отдельного человека как такового также не являются целью этой части нашей задачи, но лишь средством для более совершенного овладения как раз теми деятельностью, которые побуждают нас к вышеупомянутым объективным рассмотрениям. Мы также не должны обманываться в том, что во времена самой классической древности якобы меньше беспокоились

о людях. Именно поэтому мы должны отдать должное пониманию тогдашних читателей, которым мы в этом можем только позавидовать, ведь у нас этого материала нет. Однако, хотя из вышесказанного совершенно понятно, что при психологической задаче мы не можем избежать преобладания дивинаторного способа, для многих людей не менее естественной является противоположная попытка: сформировать целостный облик человека только на основании очень разрозненных заметок. А с тем, что представляется гипотетическим, могут обращаться с недостаточной осмотрительностью, ведь необходимо проводить всестороннюю проверку и даже после того, как гипотезе уже ничто не противоречит, стоит выдвигать лишь предварительные тезисы. Пожалуй, при решении какой-нибудь герменевтической задачи никто не сможет одобрить пренебрежительного отношения к этой стороне дела, а также к контекстуально близкому вопросу о том, является ли произведение плодом всей духовной деятельности его автора или оно было вызвано к жизни лишь особенными обстоятельствами, было ли оно написано в виде упражнения для создания чего-то более величественного или должно быть очень важным для истолкователя как раз потому, что появилось в качестве полемического сочинения, став результатом необычайно волнительных отношений. С другой стороны, способ уже по своей природе является преимущественно компаративным: лишь через противопоставление одинакового в большинстве произведений и выявление сохраняющихся дифференциаций формируется всеобщий образ типа и становится возможным определить, каково отношение сомнительного произведения к этому типу. Однако отчасти уже в способе постановки вопроса есть что-то от подлинно дивинаторного метода. А раз не в полной мере определено место произведения в том всеобщем порядке, которому оно принадлежит, то частично и здесь остается возможность применения дивинаторного метода, пренебрегать которой не стоит.

Наконец, хоть я в это и не верю, но если здесь возможно ошибочное понимание, будто бы я и на этом уровне поставил истолкователю двойственную задачу, то в этом виноват один только я, поскольку мои проводники так же, как и прежде, мало соглашались с этим. Да, я должен признать, что и другую сторону задачи я определил иначе, чем г-н Аст. Ведь там, где он хочет полностью понять произведение из чего-то свыше, вся литература, на которую он ссылается, становится для него, с одной стороны, неподъемной массой, а, с другой стороны, слишком ограничивается формулой, поскольку, обращаясь исключительно к классической литературе, он выводит формулу: необходимо достичь понимания исходя из Духа древности. Это существенно ограничивает намеченный нами метод. Ведь этот Дух был бы тогда присущ всем творениям одного и того же вида, созданного жителями общины, а это получилось бы лишь при абстрагировании от своеобразия частного. Только г-н Аст настойчиво протестует про-

тив этого и считает, что не стоит выискивать и составлять этот Дух из частного, ибо он уже дан в любом частном, ведь, по его словам, всякое произведение древности является лишь индивидуализацией этого Духа. Никто не спорит с тем, что он дан в любом частном, но познаваем ли он непосредственно в каждом из них? Особенно если в речи, например, Демосфена таким образом друг подле друга находятся Дух древности, вместе которого я сразу хочу поставить эллинистический Дух, затем Дух афинского риторического искусства и еще особый Дух Демосфена, а рядом с ними и, прежде всего, как тело, – то, что принадлежит времени и своеобразной ситуативной мотивировке. Если же я прибавлю к этому, что Дух древности стоит искать еще где-нибудь помимо плодов вполне определенного искусства, что вне риторических сочинений он должен быть тем же, что и в произведениях изобразительного искусства и где угодно еще, то окажется, что эта формула перейдет определенные границы герменевтики, которая может заниматься только созданным в языке, отчего, безусловно, везде будет не хватать ее правильного применения. Если вспомнить лишь на мгновение о способе употребления искусственного языка из одной области в совершенно других областях, способе, который обоснован как раз на этом положении и с некоторого времени столь часто встречается, то, при условии, что это не простая игра формулами и что формулы эти основаны на дельной точке зрения, пожалуй, никто не станет оспаривать следующего факта: именно в связи с вышесказанным этим формулам могут быть присущи пагубная туманность и неопределенность. В этом моменте я никак не могу оправдать теории г-на Аста. Ведь если я как раз в этой связи слышу, что идея, как охватывающее жизнь единство, должна быть создана из развивающейся жизни и выступить в качестве ее многообразия и форм, в качестве ее простого единства, то лучше было бы сказать обратное: тогда я окутан тем туманом неопределенностей, которые не могут быть благоприятными для теории, требующей ясного света. Правда, любой добавил бы, что в нашей области восхождение до только что описанного пункта в деле истолкования – это большое достижение, достаточное для того, чтобы посредством языкового употребления правильно понять дух народа и времени, а также, что построенная на этом теория в значительной мере подтвердилась, раз рассмотрение других областей духовной деятельности пришло к аналогичным результатам. Однако я бы не отважился ни на обратный путь и на постижение частного лишь после такого всеобщего допущения, ни на утверждение, согласно которому все это еще принадлежит области герменевтики.

Это размышление приводит меня к другому моменту, собственно, к тому, что г-н Аст различает тройкое сочувствующее понимание: историческое, грамматическое и духовное. Так, последнее, которое, если быть точным, вновь оказывается двойственным в отношении к Духу

отдельного писателя и Духу древности в целом, то есть вся совокупность будет со-стоять уже из четырех частей, и, тем не менее, это последнее из трех он называет наивысшим, в котором два других пронизывают друг друга. В таком случае можно подумать, что здесь он лишь хочет обозначить два уровня, которые мы обнаружили при допущении формулы «частное может быть понято только из целого». Вот только это остается, по меньшей мере, очень неопределенным. Ведь раз он принимает то двоякое духовное за высшее, а грамматическое и историческое за низшее, поскольку оба они должны стоять на одном уровне, чтобы, как он выражается, в высшем пронизывать друг друга, то почему же он не совместил их обоих и не стал различать просто низшее и высшее? За этим следует его различие тройкой герменевтики (герменевтики букв, смысла и духа), что, при такой предпосылке, было бы совершенно невозможно. Это отличие тройкого сочувствующего понимания от тройкой герменевтики, прежде всего, основывается на том, что для него понимание (в том числе понимание речи) и истолкование не одно и то же, но истолкование является развитием сочувствующего понимания. Однако это положение, которое выдвигали многие более ранние предшественники Аста, запутывает суть дела. Развитие здесь является ничем иным, как презентацией генезиса сочувствующего понимания, сообщением о том образе действий, при помощи которого некто пришел к своему сочувствующему пониманию. Вообще истолкование отличается от понимания точно так же, как произнесенная вслух речь от внутренней речи. Если и стоило бы добавить кое-что другое в пользу сообщения, то это могло бы осуществиться лишь в виде применения всеобщего правила красноречивости, однако без дополнения или изменения чего-либо в содержании. [Вольф также ничего не знает об этом, а определяет герменевтику лишь как искусство поиска смысла.] Если же мы признаем значимость различия, проводимого г-ном Астом, то тогда могла бы быть лишь тройственная герменевтика, коль скоро имеется так много способов развития сочувствующего понимания. Однако на это не указывают ни его пометки, ни смысл их изложения, если таковые вообще имеют место. Столь же мало они сопоставимы с его тремя видами сочувствующего понимания. Ведь герменевтика букв, которая дает в руки разъяснение слов и положения дел, работает как с историческим, так и с грамматическим сочувствующим пониманием, следовательно, обе герменевтики, герменевтика смысла и герменевтика Духа, остаются только для духовного сочувствующего понимания. Скорее всего, это просто двойственность: те две герменевтики не отличаются друг от друга настолько, что одна может заниматься только индивидуальным Духом писателя, а другая – Духом всей древности в целом. Ведь герменевтика смысла имеет дело лишь со значением буквы в связи с отдельным фрагментом. Напротив, имеется такое духовное разъяснение отдельного фрагмента, причем в обоих отношениях, что,

кажется, здесь ничто друг с другом не согласуется. Только благодаря этому становится ясно, что прояснение слова и события еще не являются процессом истолкования, а лишь его элементами, герменевтика же начинается с определения смысла, разумеется, при помощи того элемента. Понятно и то, что разъяснение как определение смысла никогда не будет правильным, если оно не выдержит проверки Духом писателя, а также Духом древности. Ведь никто не говорит и не пишет вопреки своему собственному Духу, быть может, за исключением тех, кто находится в смятенном состоянии души. Точно так же и в других отношениях: сперва нужно доказать, что по Духу писатель представляет собой нечто смешанное, раз хотят принять за правильное то разъяснение древнего автора, которое, по общему признанию, противоречит Духу древности. То же самое говорит и сам г-н Аст, когда он заводит речь о разъяснении смысла: тот, кто не постиг Духа автора, не в состоянии открыть истинный смысл отдельных мест и прав лишь тот, кто находится в согласии с этим Духом. Итак, несмотря на тройственное определение своей герменевтики, г-н Аст дает нам лишь одну герменевтику – герменевтику смысла. Между тем герменевтика букв не является таковой, а герменевтика Духа также выходит за пределы области герменевтики, раз она не может раствориться в герменевтике смысла. Таким образом, мы вынуждены оставаться с Вольфом, но при этом стоит заметить, что, с целью обретения совершенных навыков искусства интерпретации какой-либо речи, мы должны овладеть не только разъяснением слов и дел, но и Духом писателя. Приблизительно это как раз и имеет в виду Вольф, когда он различает грамматическую, историческую и риторическую интерпретации. Ведь определение «грамматический» означает разъяснение слов, «исторический» – положения дел, а определение «риторический» он употребляет в том же значении, что и наше сегодняшнее «эстетический». Следовательно, это было бы процессом истолкования лишь в связи с особым родом искусства и являлось бы только частью того, что г-н Аст называет духовным сочувствующим пониманием, поскольку различные формы искусства конституируются вместе с Духом древности, и для того, чтобы исчерпать «эстетическое» в нашем понимании, он, конечно же, вынужден был добавить к «риторическому» еще и «поэтическое» начало. Если бы он еще обратил внимание на индивидуальное начало или на особенный Дух писателя, то его герменевтика распалась бы на пять различных интерпретаций. Однако, каким бы правильным это положение дел не казалось, я бы всегда протестовал против этой формулировки, из-за которой постоянно кажется, будто грамматическая и историческая интерпретации являются чем-то особенным, самодостаточным. С тем чтобы усилить хорошие стороны в оппозиции к плохим, теологи уже связали обе эти интерпретации в одну и взяли на вооружение формулировку «историко-грамматическая интерпретация». Безусловно,

их образ действий, сам по себе, вполне правомерен, в противоположность различению догматической и аллегорической интерпретаций, как будто они могут быть чем-то самодостаточным, и при этом неважно, правильным или неправильным. В подобную же ошибку впадает г-н Аст, когда он различает простой и аллегорический смысл. Это последнее звучит так, словно аллегорический смысл двойственен. Однако если некий фрагмент понят аллегорически, то аллегорический смысл является единственным и самым простым смыслом этого фрагмента, поскольку он не имеет никакого другого. Если же кто-нибудь захотел бы понять этот фрагмент исторически, то он не смог бы воспроизвести смысл слова, поскольку не придавал бы этим словам того значения, которое они имеют в контексте фрагмента. Равно как и наоборот, если аллегорически будет разъяснен тот фрагмент, в котором подразумевалось нечто совсем иное. Ведь если это происходит осознанно, то это уже не процесс истолкования, а использование, если же это происходит неосознанно, то это ложное разъяснение, которых обычно довольно много и которые возникают по причине точно таких же ошибок. С таким же успехом можно было бы выдумать таинственные интерпретации масонских и им подобных формулировок, а также отличать загадочный смысл от простого. Если бы, помимо имеющейся с давних пор догматической интерпретации, с которой дела обстоят точно так же, как и с аллегорической, философ одарил нас еще и моральной интерпретацией, то стоило бы надеяться, что прав оказался тот, кто вновь открыл нам пангармоническую интерпретацию. Ведь, тем самым он, скорее всего, мог предполагать ничто иное, как следующий факт: при правильной интерпретации все различные мотивы должны согласовываться в одном и том же результате. Кажется, будто все эти новации являются разными видами процесса истолкования, словно из них можно выбирать. Однако дальнейшие усилия на разговоры и написание чего-либо по этому поводу уже были бы непривлекательны, поскольку они лишь ярко продемонстрировали бы то, что, к сожалению, уже и так ясно: сами эти усилия не лишены вредного влияния на суть дела. Коль скоро вышеупомянутые новации обусловлены все еще хаотическим состоянием этой дисциплины, то они, пусть не сразу, но впоследствии непременно исчезнут. Они исчезнут тогда, когда герменевтика обретет надлежащий ей облик искусствоведения (Kunstlehre) и когда на основе простого факта понимания, экспликации природы языка, а также основополагающих отношений между говорящим и воспринимающим будут развиты герменевтические правила в цельном единстве всех взаимосвязей.

Примечания

¹ Перевод выполнен по: Schleiermacher F. D. E. Hermeneutik und Kritik. Hrsg. von M. Frank. Suhrkamp Verlag. Frankfurt am Main. 1999. S. 329–346.

Донатела Ді Чезаре

ГЕРМЕНЕВТИКА ГАДАМЕРА В ІТАЛІЇ¹

*(переклад з італійської Вікторії Березіної,
редагування перекладу – Андрія Богачова)*

Унікальна історія герменевтики Гадамера в Італії розпочинається з перекладу «Істини і методу» (2 видання), який Ватимо публікує 1972 р. Гадамера починають вивчати, рецензувати, отож він стає ще значно відомішим. Великого впливу герменевтика набуває також завдяки викладацькій діяльності Гадамера, зосередженій насамперед у Гайдельберзі – куди вже з середини 50-х років з'їжджаються перші італійські філософи, – а потім здійснювана у багатьох італійських містах, зокрема в Неаполі, де він проводить цикли семінарів протягом майже 20 років в Інституті філософських студій. Що більше перекладають його твори, то більше зростає дискусія, яка присутня у великій кількості публікацій, а крім того – у публічних дебатах. Таке надзвичайне поширення змушує вважати герменевтику не суто зарубіжним витвором, а окремим напрямом всередині італійської філософської традиції. А втім, не все так просто. В Італії, як ніде, герменевтика стає *койне* філософії, з перевагами й усіма ризиками, які з цього випливають.

Багатозначним, еkleктичним і складним є горизонт, у якому перебуває герменевтика. Існують чинники, що можуть сприяти її залученню, тоді як інші можуть перешкоджати цьому. Герменевтика, яка пустила власні корені в екзегезі протестантської теології, приречена із самого початку лишатися чужорідною на італійській філософській сцені. Доказом її неприйняття є доля «Загальної теорії інтерпретації» Беті, виданої 1955 р. Якщо в тодішній Італії працю зустріли майже з тотальною незацікавленістю, отож не було жодного філософського журналу, котрий би її прорецензував, то в Німеччині твір високо оцінили. Відтак на батьківщині його перевідкрили завдяки Гадамерові. Інакшою є рецепція герменевтики Дильтея, що глибоко обумовлена історизмом філософії Кроче, поширеної в Італії. У своїй більш емпіричній версії вона закликає посилити стосунок до соціальних наук, в аспекті же Віко – віддати належне індивідуальному й багатоманітному характерові історичної реальності.

Однак на італійському філософському горизонті не бракує винятків. На думку спадає, зокрема, Енрико Кастелі (1900–1977), який, відштовхуючись від суто критичної позиції, – не лише щодо метафізики, а й щодо історичних набутоків італійської культури, – виявив жвавий інтерес до філософської герменевтики у своїх екзистенціалістських творах, а також брав активну участь у конгресах з деміфологізації та герменевтики, які організувала «Наука» Риму між 1961 і 1977 рр. Там

дискутували, зокрема, на теми перекладу, гуманізму, теологічної мови, секуляризації [8, с. 7–30; 5, с. 119–147]. Контекст екзистенціалізму, завжди із гайдегеріанським ухилом, видається дійсно сприятливим для самоствердження герменевтики, на що вказує випадок Альберто Карачоло (1918–1990), чия увага до твору Гадамера була також культивована його школою (напр., Карло Анджеліно і Джовані Морето).

Ключовою фігурою утвердження герменевтики в Італії є Луїджі Парейсон (1918–1991). Прибічник екзистенціалізму, але більше схильний до робіт Ясперса, ніж Гайдегера, він вивчав Фіхте і Шелінга, шукаючи в них можливе виправлення у Гегеля. Парейсон, натхнений радше християнською традицією, ніж грецькою філософією, демонструє – уже через свої історичні й теоретичні джерела – відмінності, які без сумніву відмежовують його від Гадамера. Звісно, не бракує і точок перетину. У «Істині та інтерпретації» (1971) він твердить, що первинний стосунок до буття неодмінно є герменевтичним, що стає очевидним насамперед у мистецтві [11]. Щоб підкреслити унікальну своєрідність людини в підході до істини, Парейсон надає цій останній особистісного характеру. Герменевтична істина розкриває себе в серії нескінченних інтерпретацій, які – усе ж не будучи релятивістськими – не можуть обґрунтовано претендувати на абсолютність, яка сама слугує невичерпним джерелом для цих інтерпретацій. Якщо є істина, то кожен інтерпретаційний досвід є досвідом свободи, – твердження, висунуте в книжці «Онтологія свободи», виданій посмертно в 1995 р [10]. Те, що вказує на дистанцію між Парейсоном і Гадамером, стає ясним. Парейсон наголошує на *інтерпретації*, яку досягають через «співзвучність», а Гадамер – на *розумінні*, яке досягають через «зіткнення». Ба більше: історичний характер істини, принципово важливий для філософської герменевтики, у Парейсона майже не згадується, що врешті-решт породило міф, в якому «онтологічна і особистісна» думка, перейнята питанням спасіння, сприймається крізь призму християнської герменевтики, фундаментального міфу сучасності.

Очевидна розбіжність між Гадамером і Парейсоном впливає на долю філософської герменевтики в Італії. Не лише тому, що зі школи Парейсона вийшла основна частина представників італійської герменевтики, а й тому, що герменевтику, попри окремі винятки, прямо чи непрямо пов'язують із Парейсоном.

Окремою і знаковою є фігура Валеріо Вера (1928–2001). Він, учень Парейсона, був першим італійцем, котрий навчався в Гайдельберзі у Гадамера. Уже 1963 р. Вера написав свою виважену й детальну рецензію на «Істину і метод», яка також є експліцитною згодою [14, с. 412–418; 9, с. 111–140]. Історик філософії, знавець Гегеля, німецької традиції та античної думки, він присвятив герменевтиці дуже яскраві нариси. Перші

– про питання історичної свідомості й нової історичності, яку тягне за собою філософський характер герменевтики, останні (2000 р.) – про протиставлення естетики Гадамера естетиці Канта й Гегеля, у яких показано те, наскільки далека герменевтика від релятивізації істини. Однак Вера не визначав, попри зроблений ним внесок у поширення герменевтики в Італії, її розвитку; його прочитання, спрямоване до буквального сенсу й зосереджене на гегелівській діалектиці й особливому стосунку до філософії Платона, у підсумку мало незначний резонанс [13].

Герменевтика здобула сприятливий ґрунт в італійській гуманістичній традиції, що схильна, як добре показує приклад Віко, до переоцінки риторики. Ця обставина, яка зумовила успіх Гадамерової філософії, прояснює і те, чому феноменологічна складова герменевтики в Італії лишалася в тіні, на відміну від того, як її сприймали в інших країнах, де, зокрема, надавали перевагу конвергенції філософської герменевтики і аналітичної філософії [12, с. 99–106]. Парадоксально, що філософія Гайдегера – котра майже у конфлікті з феноменологією, яку заново відкрили лише нещодавно, – легко включилася у сферу екзистенціалізму та набула надзвичайного поширення.

Гайдегер відкрив шлях філософській герменевтиці. Проте слід з'ясувати, наскільки ця обставина полегшує поширення Гадамерової філософії в Італії і, навпаки, наскільки є перепорою. Гадамера читають через призму Гайдегера, тобто як пропагандиста. Словом, стверджується біном «Гайдегер і Гадамер», котрий – якщо має історико-філософське значення і взятий як інтерпретаційна одиниця – завдає серйозної шкоди філософській оригінальності герменевтики. У найпоширеніших загальних місцях та в італійському контексті ще досі розглядають Гадамерову «урбанізацію гайдегерівської провінції» як популяризацію і вульгаризацію. Але Гадамеру слід дякувати за поширення думки Гайдегера, заповнення порожнечі, яку цей останній, через свою радикальність, створив навколо себе. Уважати це Гадамеровою заслугою, а не вартим осуду вчинком, що послаблює фундаментальні інтуїції свого вчителя.

В Італії кінця 70-х урбанізація гайдегерівської провінції, яка вже майже стала континентом, обернулася на складний сценарій: відновлення марксизму, що розвивався і по слідах Франкфуртської школи, далі – через новий стосунок до Ніцше і до Гайдегера – вимога звільнити марксистську думку від неопросвітницького спадку, а також від традиції історизму і гегелівських міркувань. Ця вимога знайшла відповідь у Ніцшевій критиці новочасної суб'єктивності та в Гайдегеровому запереченні зв'язку, що поєднує метафізику, техніку й волю до влади. До того ж маємо екзистенціалізм, завжди близький до нігілізму; розпочинається дискусія з постмодерну в контексті, підготованому рефлексією над «кризою розуму», який засвідчила книжка Масимо Качарі (нар. 1944 р.) під назвою

«Криза» [2; 3; 7].

Яку роль у всьому цьому відіграє філософська герменевтика? Поза сумнівом, вона діє як границя зіставлення та полюс тяжіння, у якому сходяться та сподіваються пізнати одна одну дуже різні позиції. Отже, узята як *койне*, вона забезпечує загальну ідіому багатьом голосам італійської герменевтики. Того, хто подивиться ззовні, не може не здивувати ця «поліфонія», – як це трапилося у випадку з Вілем, котрий намагався знайти провідну нитку, рецензуючи дуже важливу книжку «*Beiträge zur Hermeneutik aus Italien*» (1993), у якій окрім Ватимо представлені Італо Манчіні (1925–1993), Франко Б'янко (нар. 1932 р.), Умберто Еко (нар. 1932 р.), Карло Сіні (нар. 1933 р.), Вінченцо Вільєло (нар. 1935 р.), Маріо Рудженіні (нар. 1940 р.), Серджо Джівоне (нар. 1944 р.) [1; 15, с. 721–727]. Та й справді, важко, здається, знайти тон, у якому б узгоджувалися такі далекі філософські проекти. Отож питання залишається актуальним як ніколи. Невипадково з роками збільшується дистанція між філософами теологічного походження, представниками історизму, прихильниками практичної філософії, платоніками, посиленими метафізикою, гайдегеріанцями, які оригінальним чином пройшли шляхами онтології, семіотиками та представниками школи Ватимо, філософами меонтології і трагічної думки. Ще виразнішою стає роз'єднаність, часом нездоланна, у герменевтиці: ніби вона втратила силу загальної ідіоми, спричиняючи цим неминуче розділення [6]. Це також свідчить на користь оригінальності сучасної італійської філософії. Позаяк у багатьох випадках нема вже сенсу посилатися на герменевтику, тим паче, що вживання і зловживання герменевтикою, щоб позбавити її змісту, скінчається [4, с. 104–114]. Це змушує її казати те, що не було сказано, і не казати те, що було сказано.

Примітки

¹ Переклад виконаний за: Di Cesare, D., *Gadamer*, Bologna, Il Mulino, 2007: 10.5. L'ermeneutica di Gadamer in Italia (pp. 274-279).

1. *Beiträge zur Hermeneutik aus Italien*, a cura di F. Bianco, Freiburg-München, Alber, 1993.
2. Cacciari M., *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, Milano, Feltrinelli, 1976.
3. Ceserani R., *Raccontare il postmoderno*, Torino, Bollati Boringhieri, 1997.
4. Givone S., *Esiti dell'ermeneutica*, in *La filosofia italiana in discussione*, a cura di F.P. Firrao, Milano, Bruno Mondadori, 2001.
5. *Gli influssi della tematica teologica dell'esistenzialismo e dell'ermeneutica sul pensiero cristiano*, in *Il pensiero cristiano nella filosofia italiana del Novecento*, a cura di E. Agazzi, Lecce, Milella, 1982.
6. *La filosofia oggi, tra ermeneutica e dialettica*, a cura di E. Berti, Roma, Studium, 1987.

7. *Moderno postmoderno. Soggetto, tempo, sapere nella società attuale*, a cura di G. Mari, Milano, Feltrinelli, 1987.
8. Olivetti M.M., *I convegni romani sulla demitizzazione e l'ermeneutica (1961-1977)*, in *Indici degli Atti dei Convegni romani sulla demitizzazione e l'ermeneutica (1961-1977)*, a cura di E. Valenziani, con introduzione di M.M. Olivetti, Padova, CEDAM, 1979.
9. *Ontologia e ermeneutica in Germania*, in «*Rivista di sociologia*», 1973.
10. Pareyson L., *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Torino, Einaudi, 1995.
11. Pareyson L., *Verità e interpretazione*, Milano, Mursia, 1971.
12. Sini C., *La fenomenologia e la questione del pensiero*, in *Filosofia '88*, a cura di G. Vattimo, Roma-Bari, Laterza, 1989.
13. Verra V., *Lectures hegelianes. Idea, natura, storia*, Bologna, Il Mulino, 1992.
14. Verra V., *H.-G. Gadamer e l'ermeneutica filosofica*, in «*Filosofia*», 1963.
15. Wiehl R., *Le molte vie dell'ermeneutica italiana*, in «*Tride*», 16, 1995.

Мирко Вишке

**ОСНОВЫ МОРАЛИ И БЕЗЖИЗНЕННОСТЬ ЕЕ
ПОНЯТИЙ: О ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИХ АСПЕКТАХ
КРИТИКИ РЕЛИГИИ В РАННИХ РАБОТАХ ГЕГЕЛЯ**
(перевод с немецкого Ольги Корольковой)

Способен ли язык религии принципиально выразить божественную жизнь? Может ли в языке быть охвачена полнота живой моральности? Эти вопросы о позитивной вере, моральности и любви из ранних сочинений, написанных между 1793 и 1800 годами, находятся в контексте глубоко волнующей Гегеля проблемы: а именно вопроса о том, как наполнить новой жизнью окостеневшие до буквального послушания заповеди и окаменевшую в догмах веру религиозной общины.

В дальнейшем я вкратце объясню (I), насколько проблематичны понятия гносеологии для молодого Гегеля. Развивая этот тезис, я буду исходить из предположения, что своей гносеологической критикой объективации увиденного в понятии Гегель амбивалентным образом обязан Канту (II). Моим следующим шагом будет реконструкция (III) этапов гегелевской критики рефлексии как принципа объективации, вплоть до ревизии этой критики в «Феноменологии духа». И в конце концов меня будет интересовать (IV) вопрос о том, насколько такое переакцентирование изначальной проблемы рациональной рефлексии повлияло на его критику безжизненности понятий.

I. Безжизненность понятий

Для молодого Гегеля религия есть осознание последних причин жизни, являющееся в созерцании. Собственный смысл основанного Иисусом христианства заключается для него в том, что люди должны принимать участие в божественном таинстве жизни, которое есть связь конечного с бесконечным. Но как человек в своей конечности может быть сопричастен бесконечности Бога? И хотя молодой Гегель в следующие десятилетия своего творчества так и не нашел для себя убедительного ответа на этот вопрос, в противоположности конечного и бесконечного он все же видит причину того, что основанная Христом религиозная община может застыть в позитивности. Позитивное есть результат непризнания и смещения правильных отношений между конечным и бесконечным; оно происходит из превращения корреляции в противоречие отдельных членов и одностороннего выделения одного из этих членов.

Но в чем же конечная причина этого разделения и противопоставления? Как можно воспрепятствовать этому столкновению понятия и созерцаемого?

Ответ на первый вопрос молодой Гегель находит в противопоставле-

нии как принципе понятийного мышления разума. Без понятия невозможно никакое познание, но понятие склонно к тому, чтобы выпячивать самое себя и наоборот скрывать то, что оно должно отображать. Когда Гегель утверждает, что позитивной является та религиозная вера, в которой практическое содержится лишь теоретически [5, S. 385], то это не очень точная формулировка того, что эмпирическое и теоретическое абстрактное понятие соответственно используются как «нечто, что не есть то, чем является другое» [6, S. 295].

Противоречие понятия и созерцаемого, проистекающее из теоретизации практического, Гегель иллюстрирует примером, демонстрирующим к тому же и причины этого явления. В работе «Вера и знание», опубликованной в 1802 году в «Критическом журнале философии», Гегель видит фатальное влияние рассудка в том, что увиденное прекрасное воспринимается исключительно как вещь, возвышенная красота гор сводится к случайному собранию камней, а восхитительная роща понимается лишь как источник добычи древесины [6, S. 290]. В то время как рассудок делает видным прекрасное, возвышенное и восхитительное в виде некоего *понятия*, увиденное явление объективирует себя; увиденное явление и понятие противостоят друг другу.

Сложнее кажется ответ на второй вопрос о преодолении разрыва между понятием и увиденным. Молодой Гегель глубочайшим образом убежден в том, что в основе морального религиозного канона позитивной религии лежит «мертвая буква», на которой выстроена система того, как должен вести себя человек [3, S. 180].

С точки зрения морали, реальностью должно стать то, что по сути своей может быть лишь помыслено. Из гегелевского прочтения евангелия от Иоанна, в котором вопросы жизни, дарования жизни и нового рождения занимают главное место, становится ясно, что им движет вопрос о том, каким образом объективированная субъективность может вернуться к своей природе, то есть опять стать субъективной, подобно тому, как «мысль, ставшая в написанном слове вещью, ... мертвым, объективным, вновь обретает свою субъективность в чтении» [2, S. 367]. Хотя письмо и необходимо для сообщения, но именно в письменном фиксировании понятие отрывается от увиденного явления и в этом разрыве противопоставляет себя *живому*. Понятию недостает связи с увиденным, живую полноту которого понятие выразить не в состоянии.

Но как же наполнить жизнью безжизненные понятия и помысленное? Должно ли быть понято гегелевское указание, что о Божественном можно говорить лишь в *воодушевлении* [2, S. 372], в том смысле, что только практическая деятельность в форме живой взаимосвязи произносимых слов может устранить чуждую объективность языковых понятий?

Разрешение сложностей, с которыми Гегель борется в этих вопросах,

затруднено тем, что Гегель не всегда ясно формулирует, что же он понимает под противопоставлением. С одной стороны, он утверждает, что противопоставленные элементы в теоретическом синтезе не образуют с помощью рационального понятия истинное единство. Единства рационального понятия являются противопоставлениями; разделенное остается разделенным.

Но с другой стороны, характеристика теоретического сознания как противопоставления может быть понята собственно как принцип производства реальности¹. В «Духе христианства» Гегель указывает на то, что в процессе противопоставления разум представляет образы жизни в объектах, которые могут быть восприняты как собственно реальность [2, S. 224]. Мир религиозных объектов является не миром в себе, а искусным продуктом разума. В актах противопоставления себя происходит производство реальности в форме собственной, обособленной реальности. Язык, слово и понятие обладают своей реальностью, создают собственный мир, который не совпадает с миром чувственной достоверности.

Если мы объединим обе трактовки понятия противопоставления, то получим следующую картину: в последнем случае противопоставление является плутовством нашей способности познания, в первом же случае – несомненной преградой для нашей способности познания. И хотя обе трактовки говорят о разном, в них все же содержится нечто общее, и это общее – связь с Кантом. Гегелевская гносеологическая критика объективации увиденного в понятии, звучащая в его первом тезисе, основана на кантовском рациональном понятии, а гегелевское понимание творческих познавательных возможностей понятия, о котором идет речь во втором тезисе, немислимо без кантовского представления о понятии как о дискурсивной способности познания. В связи с этим, мне кажется разумным вспомнить о размышлениях Канта по поводу этих проблем.

II. Познание с помощью понятий?

Исходя из предположения, что «познание, осуществляемое каждым (человеческим) разумом, есть познание с помощью понятий» [10, S. 109], в *трансцендентальной аналитике* «Критики чистого разума» Кант представляет разум как «нечувственную» способность познания. Наше познание обусловлено определенным отношением существующих представлений к объекту, в основе понятий лежат «схемы», которые Кант сравнивает с «монограммами» воображения [10, S. 189 f]. Из этого следует: понятия никогда не относятся к объекту непосредственно; понятия никогда не основываются на «образах» объектов; мышление есть ни что иное, как познание с помощью понятий: чистые рациональные понятия не дают «никакого познания вещей» [10, S. 146].

Когда Гегель критически предполагает, что понятию недостает связи с полнотой увиденного, он согласен с Кантом в том, что для разума вещи не являются вещами в себе. Понятия разума конституируют свою собственную реальность. Именно в «Духе христианства» Гегель указывает на принцип производства реальности в процессе деятельности разума. Тем не менее, Юлиус Эббингхаус переоценивает значение гегелевского указания на разум как принцип производства реальности. Даже когда молодой Гегель считает заслугой Канта рассмотрение форм мышления в себе самих [6, S. 316], его внимание направлено не на конструктивные достижения этого принципа, с помощью которого «пустое» понятие наполняется содержанием через то, к чему оно относится в своем противопоставлении [6, S. 293]. В отличие от Канта, Гегель лишает этот аспект мотивов критики гносеологической недостаточности понятий.

Гегелевская критика объективации чувственных восприятий в понятии начинается в том месте кантовских рассуждений, где Кант исходит из посылки, что «при любом *сведении* предмета к понятию [...] представление о первом должно быть *одинаковым* с представлением о последнем, то есть в понятии должно содержаться то, что может быть в этом смысле представлено в предмете» [10, S. 187]. Гегель замечает, что, если понятие уже содержит то, чем познаваемый объект является в нашем представлении, значит чистые рациональные понятия не только не способствуют истинному познанию того, что нам кажется чувственно познанным, а препятствуют ему. Наше знание о вещах покоится на общих представлениях, создаваемых для нас понятиями ². Субъект и объект в гегелевской критике неожиданно расходятся, оказываются противопоставленными друг другу без малейшей возможности сближения.

Если с этой точки зрения рассмотреть гегелевскую позицию по поводу кантовских рассуждений о разуме как способности познания, может создаться впечатление, что таким образом проблема понятия укоренена в контексте субъектно-объектного противопоставления, а это открывает самостоятельную тему для разговора. На самом ли деле это так? Действительно ли верно мнение (см.: [14, S. 19]), что философский интерес молодого Гегеля связан со словом лишь в той мере, в какой оно в письменном фиксировании освобождается от субъективности процесса говорения и актуальной речи, а тем самым объективируется? Являются ли неясные взаимоотношения субъекта и объекта тем главным вопросом, который Гегель увидит в проблеме безжизненности понятий?

Собственное содержание проблемы гегелевского гносеологического исследования понятия не совсем совпадает с отношениями субъективного и объективного. В этом убеждают теоретические воззрения Гегеля по поводу рефлексии, коренным образом изменившиеся при

переходе от ранних сочинений к «Феноменологии духа»³.

III. От критики рефлексии к принципу философской рефлексии

Поскольку понятийное мышление вынуждено расплачиваться распадением понятия и увиденного, слова и дела, молодой Гегель оказывается поставлен перед сложной задачей найти такой подход к вопросам религии и морали, который лежал бы за пределами рефлексии и не содержал бы объективации: то есть «бытие *вне* рефлексии» [8, S. 422], где субъект и объект объединены таким образом, что утрачивают свою противопоставленность. Подобное бытие по ту сторону разделения конечного и бесконечного, субъекта и объекта молодой Гегель называет «модификацией жизни» [2, S. 326]. Модификация представляет собою не отношения между чем-то разделенным, а взаимопроникновение различного, разнообразного и единого.

Понятие модификации имеет большое значение, поскольку оно является первой попыткой сформулировать основополагающий философский принцип, который позволит философски артикулировать явления нравственного сознания, не навязывая им при этом характера простых теоретических смыслов. Пример такого принципа Гегель видит в заповеди Иисуса стремиться не к формальному исполнению моральных законов, а так исполнять их смысл, что они утратят саму форму закона. Такое согласие, в котором долг, моральное сознание и закон так же мало отличаются от желания, как и оно противопоставлено закону, Гегель называет *жизнью* [2, S. 327]. Заповедь «Не убий» так оживлена для Гегеля личностью Иисуса и так наполнена смыслом, что она выражает уже не должествование, а само бытие.

Имея в виду Евангелие от Иоанна с акцентированными в нем полнотой со-бытия и дарованием жизни, Гегель взвешивает мысль о том, что только наша практическая деятельность может взломать кору объективности. Тезис, что только о Божественном можно говорить с воодушевлением, развивается в плоскости практической деятельности, которая призвана уничтожить позитивность. Если этой цели нет, то религиозное воодушевление подвергнется имплозии противопоставлений, которые не могут быть устранены рефлексивным путем. Тот, кто намерен философствовать о подобных измерениях, приходит к границе возможности высказывания [12, S. 52].

И хотя Гегель видит эту опасность, его так называемый «Системный фрагмент» 1800 года питается надеждой на силу практической деятельности. В решительном заключении этого фрагмента Гегель напоминает о том, что чисто практическая деятельность является, очевидно, единственным выходом из совершенно безвыходной дилеммы

понятия и позитивности. Процесс бесконечного чередования синтеза и антитезиса, приводимый в движение рефлексией, может быть приостановлен лишь тогда, когда рефлексия понимается как часть включающего ее целого, которое обладает своим бытием за пределами рефлексии. При этом Гегель не только предполагает, что рефлексия сама никогда не касается бесконечного; он открыто утверждает, что противопоставление рефлексии, приводящее к объективации, вообще не может быть философски преодолено. Неизменной остается старая предпосылка: шаг к «божественному чувству», к чувству бесконечного и конечного, кроме того, само мышление – уже не божественно, оно субъективно [8, S. 423], и его объектом является божественная бесконечность. Замкнутый круг противопоставлений – субъекта и объекта, конечного и бесконечного, – который кажется мышлению неразрывным, уничтожается лишь в религиозных действиях, когда, как во время крещения, переживается единство с Богом.

Остается неясным, как возникшее в рефлексии понятие морали или религиозности может утратить характер позитивности. Первый шаг к снятию его позитивного характера Гегель делает в выводе, что своей в основе позитивное «есть деятельность нашего Я» и по необходимости становится «объектом познания» [5, S. 385], поскольку мы размышляем об этой деятельности с помощью понятий; при этом деятельность, которую обозначают эти понятия, так и не находит своего выражения. Самая большая трудность, с которой Гегель пытается бороться в этих в высшей степени сложных исследованиях, заключается в том, что он думает, что «позитивное моральное понятие» непременно способно утратить характер позитивности, как только «деятельность, которую оно выражает, получит собственное развитие и силу» [5, S. 385]. Но это размышление еще не выводит Гегеля на путь, на котором он мог бы прийти к удовлетворяющему его решению названной проблемы. Ведь деятельность, на которой он основывается, полностью перелагает снятие позитивности в практический образ действий и оставляет без ответа вопрос о возможности моральных или религиозных понятий, которые не были бы ни оторваны от людей, ни противопоставлены им как чуждые объекты. Но как мораль или религия могут стать предметом понятий, не будучи искажены в виде теоретического объекта?

И даже если молодой Гегель не дает ясного ответа на эти вопросы, перед ним все же вырисовывается следующее задание: если в теоретизировании о морали и религии должна присутствовать объективация (а при этом Гегель хочет видеть свою постановку вопроса не абсолютно бессмысленной), значит он должен искать понимания философской объективации, которая не будет сводима к обычной вещественно-теоретической объективации. Но каким же образом может

быть философски преодолено противопоставление рефлексии, посредством которой достигается объективация?

Ни в «Духе христианства», ни в «Системном фрагменте» Гегель не обнаруживает успешной возможности методического преодоления объективации и соответственно противопоставления понятия и увиденной вещи. Подобная возможность открывается для него только в тот момент, когда в ограниченности рефлексии он видит не непреодолимый недостаток, а признает такую ограниченность, которая понуждает рефлексию вновь и вновь заменять старые схемы противопоставлений новыми.

Гегель изменяет перспективу своих ранних исследований, не снимая своих суждений о рефлексии. Так же как и раньше, он считает рефлексию односторонней в том, что она принимает одно и исключает другое. Гегель радикализирует этот аспект в том смысле, что соотносит *различные* определения рефлексии, вызывая тем самым их столкновение. И хотя рефлексия стремится к тому, чтобы соединить в синтезе два своих противоположных определения, она обречена на неудачу, поскольку не может подняться над данными ею же самою определениями⁴. Подобное возможно лишь с точки зрения понимания, к которому наконец-то приходит Гегель: что как раз эти определения не исключают друг друга, а вызывают противоречие, которое уничтожает противопоставление этих определений и тем самым объединяет их в истинном единстве [4, S. 42].

Это систематическое перенесение веса с практической деятельности на философскую рефлексию представляет собою, тем не менее, лишь одну сторону ревизии, которой Гегель подвергает свою изначальную концепцию. Методически и систематически гегелевская ревизия находит свое отражение в том, что он отказывается от представления о реальности, независимой от знания. Изменившаяся начальная посылка, указывающая путь из совершенно неразрешимой в ранних сочинениях проблематики противопоставлений, приводит к тому, что Гегель объявляет понятие формирующим и сотворяющим объект [9, S. 277]. На первый план выходит второстепенный в ранних сочинениях аспект конструктивности рациональных понятий.

IV. Заключительные выводы

Какие следствия имеет изменившаяся точка зрения Гегеля для понимания волновавшей его раньше проблемы? Выражается ли чувственное бытие в языке или это невозможно, чтобы чувственное бытие было *высказано*?

Как и в ранних сочинениях, через которые красной нитью проходит вопрос о том, способен ли в принципе язык религии выразить Божественную жизнь, так и в «Феноменологии духа», Гегель исходит из

предположения, что непосредственное бытие не может быть выражено в языке. Но, в отличие от ранних сочинений, это уже не является недостатком рефлексии разума и его понятий, а объясняется как непреодолимая граница языка⁵. Только в контексте этого нового понимания принцип разума, созидающего действительность, получает то значение, которое Эббингхаус думает найти уже в «Знании и вере». Ведь на вопросы о том, как представлен предмет в созерцании и насколько познается воспринятое чувственным путем, Гегель отвечает: как общее, и это общее есть несуществующее. Теперь Гегеля в меньшей степени интересует вопрос, может ли вообще язык выразить Божественную жизнь или полноту живой нравственности; в большей степени он занят проблемой, что могут дать понятия вещей для познания.

В языковой репрезентации находит свое выражение не помысленное как непосредственное чувственное бытие, а единичное в форме общего. Согласно Гегелю, воспринятое чувственным путем выражается в языке как общее, хотя при этом мы вообще не представляем всеобщего бытия. Утверждение Канта, что понятия, организующие различные точки зрения в общем представлении, являются знанием о вещах именно в общих представлениях [11, S. 42], становятся фундаментом убеждения Гегеля в том, что то, что мы говорим о чувственном бытии, отличается от чувственной реальности. В конце концов, «совершенно невозможно, чтобы мы могли когда-либо высказать чувственное бытие, которое мы *мыслим*»⁶, поскольку понятие существует в чем-то ином, чем чувственная реальность. Неискоренимый недостаток языка в том, что он не может удержать то, что мгновенно ускользает в самом процессе этого удержания. Эту мысль молодой Гегель пытался утвердить в своем замечании, что о Божественном можно *говорить* лишь с воодушевлением.

Примечания

¹ Это утверждает [1, S. 224].

² По этой причине Кант отказывает философии в важности задачи анализировать уже существующие понятия. С помощью подобного анализа мы должны уяснить имеющиеся у нас представления об определенных вещах [11, S. 43].

³ Более подробно я исследовал этот комплекс проблем в работе: [15, S. 232–238].

⁴ То же самое в [4, S. 43]. Как в дальнейшем будет сказано в «Науке логики», по этой причине рефлексия не может рассматривать определения, которые она создает относительно наблюдаемых предметов, как их «собственное бытие», но лишь как чисто «внешнее» [9, S. 31].

⁵ Так на вопрос: *Что сейчас?*, можно было бы ответить: *Сейчас ночь*. Но правдивость этой чувственной достоверности пропала бы, если бы дело

происходило в более позднем *сейчас* – например, утром. «*Сейчас*» понимается как «*существующее*», но проявляет оно себя как несуществующее. Тот же самый случай может быть и с другой формой наличного, с *здесь*. Если *здесь* – это, к примеру, *дерево*, то эта правда исчезает, как только я отвернусь [7, S. 84].

⁶ [7, S. 85]. Ср. Все еще актуальные рассуждения на эту тему в: [13, S. 127–131].

1. Ebbinghaus J. Die Grundlagen der Hegelschen Philosophie 1793–1803 (1919/20), in: Studien zum Deutschen Idealismus. Schriften 1909–1924, Bonn 1994, S. 139–402.
2. Hegel G. W. F. Der Geist des Christentums und sein Schicksal (1798/1800), in: Frühe Schriften, S. 274–418.
3. Hegel G. W. F. Die Positivität der christlichen Religion (1795/96), in: Frühe Schriften, Werkausgabe, Bd. 1, S. 104–229.
4. Hegel G. W. F. Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie (1801), в: Jenaer Schriften, S. 9–138.
5. Hegel G. W. F. Fragmente über Moralität, Liebe, Religion, in: Frühe Studien und Entwürfe (1787–1800), bearbeitet und kommentiert von Inge Gellert, Berlin 1991, S. 384–400G.
6. Hegel G. W. F. Glauben und Wissen oder Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie, in: Jenaer Schriften (1801–1807), Werkausgabe, hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt/M. 1970, Bd. 2, S. 287–433.
7. Hegel G. W. F. Phänomenologie des Geistes, Werkausgabe., Bd. 3.
8. Hegel G. W. F. Systemfragment von 1800, in: Frühe Schriften., S. 419–427.
9. Hegel G. W. F. Wissenschaft der Logik, Bd. II., Werkausgabe., Band 6.
10. Kant I. Kritik der reinen Vernunft, Werkausgabe, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt/M. ¹¹1990, Bd. III.
11. Kant I. Vorlesung über Encyclopädie und Logik, Berlin 1961.
12. Kodalle K.–M. An den Grenzen des rationalen Diskurses. Spielräume der Freiheit bei Schiller, Hegel, Kierkegaard und Bonhoeffer, in: Ders., (Hg.), Zeitverschwendung, Würzburg 1999, S. 47–56.
13. Kojève A. Hegel, Frankfurt/M. ³1988.
14. Simon J. Das Problem der Sprache bei Hegel, Stuttgart 1966.
15. Wischke M. Jenseits der Reflexion? Zu Hegels Revision seiner ursprünglich ethischen Fragestellung in der Phänomenologie des Geistes, in Hegel-Jahrbuch 2002, S. 232–238.

Розділ 6.
РЕЦЕНЗІЇ

Голубович І. В. Биография: силует на фоне Humanities (методология анализа в социогуманитарном знании). – Одеса: ЧП «Фридман», 2008. – 372 с.

Монографія І. В. Голубович присвячена одній з актуальних проблем сучасного гуманітарного знання. Біографічний підхід, біографічний аналіз, біографічні методи дозволяють адекватно досліджувати такі важливі аспекти соціального життя, як суб'єктивність, інноваційність, повсякденну індивідуальну поведінку, особистісну інтерпретацію власного унікального життєвого досвіду і подій та процесів суспільно-історичного масштабу. В певному сенсі можна погодитися з позицією Ч. Р. Мілса, що соціальні науки мають справу саме із проблемами біографії, історії та їх взаємозв'язків у рамках соціальної структури. Тому саме слід позитивно оцінити спробу автора монографії, що рецензується, розробити теоретико-методологічні основи соціально-філософського аналізу біографії.

Голубович І. В. окреслює ще одну важливу перспективу свого монографічного дослідження. Біографія (біографічна традиція) потребує автентичної теоретичної доктрини та методологічних засад для осмислення свого місця та ролі в сучасній гуманітаристиці. В тексті монографії поставлені цілі та завдання реалізовані послідовно, на високому теоретичному рівні, з використанням досить широкої (але ж добре обгрунтованої) методологічної бази.

Сутність біографічного дискурсу на його соціоонтологічному рівні, а також пізнавальний профіль, можливості, границі біографічного підходу в науково-гуманітарному пізнанні осмисленню майже не піддавалися до ХІХ століття, підкреслює автор. Далі обгрунтовується ключова роль німецької філософсько-гуманітарної традиції у теоретичному повороті до цих проблем. Демонструється, що в «універсальній герменевтиці» Ф. Шляєрмахера міститься глибоко продумана теза про необхідність урахування біографічного контексту, перш за все, через теорію «психологічного тлумачення». Далі показано, що В. Дильтей визначив автобіографію та біографію як найвищі, «інструктивні» форми в структурі «наук про дух», він надав їм статусу «праклятинок історії» в контексті своєї версії «філософії життя». Відомий послідовник В. Дильтея Г. Миш поставив у центр своїх дослідницьких інтересів феномен автобіографії і глибоко проаналізував його в своїй багатотомній «Історії автобіографії», яка суттєво вплинула на розробку біографічної проблематики у ХХ столітті. Тому не випадково, що сучасна німецька соціальна філософія та теоретична соціологія звертають особливу увагу на феномен біографії і пізнавальні можливості біографічного підходу (наприклад, концепція «біографічного наративу» Ф. Щюце, де наголошується на гомології між

змістом біографічного досвіду та структурою біографічної нарації). Нажаль, автор монографії лише пунктиром торкається цих теоретичних розробок сучасних німецьких мислителів. В цілому, на наш погляд, слід було б більше уваги приділити варіантам біографічного підходу в сучасній соціології та психології. І. В. Голубович «виправдовує» лише обмеженість об'єму книги. Це зауваження не знижує загальної високої оцінки монографії, що рецензується. Погоджуємося з текстом авторською анотації: дійсно монографія «Біографія: силует на тлі Humanities (методологія аналізу в соціогуманітарному знанні)» буде корисним теоретичним підґрунтям для філософів, соціологів, психологів, культурологів, усіх кого хвилює таємниця життя-біографії.

Емма Гансова

З М І С Т
Розділ 1. ІДЕЇ НІМЕЦЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ ЯК ЗАСАДИ
СУЧАСНОЇ ГУМАНІТАРИСТИКИ

Афанасьев А. Немецкая философская традиция и рациональные основания гуманитарного знания	9
Петриковская Е. Поиски субъективности в немецкой философии: от Канта к Хайдеггеру	17
Ополев В. Концепция начал-оснований в философии Гегеля и проблемы методологии гуманитарного познания	26
Голубович И. «Психологическое толкование» в герменевтике Фридриха Шлейермахера и основания биографического дискурса в современном гуманитарном знании	37
Иванова-Георгиевская Н. Феноменология и марксизм о природе философского знания	48
Мухутдинов О. Предварительные замечания к истории онтологии	60
Шевцов С. Фауст и начало правовой онтологии человека	68
Панасюк Д. Бессмыслица в творчестве ОБЭРИУ как преодоление кантовского временного схематизма	77

Розділ 2. ІДЕЙНІ ПОШУКИ В НІМЕЦЬКОМУ
ФІЛОСОФСЬКОМУ ПРОСТОРИ

Грибков Т. Містичне вчення Майстера Екгарта	89
Бевзюк Н. Народная религия Германии и протестанская диалектика судьбы	98
Мальшкин Е., Кузницын Д. О школьном прочтении Декарта и Лейбница	108
Секундант С. Истоки трансцендентального критицизма И. Канта	119
Погорелов О., Карпенко М. П. А. Флоренский и Гете: мифосимвол или протофеномен?	131
Саковська Х. Сентименталізм як риса романтичного світогляду і його філософське підґрунтя	140
Коновалова И. Несколько замечаний о герменевтике Августа Бека ...	148
Грибкова Ю. Концепція романтичної іронії єнської школи	157
Кашуба М. Німецький та український романтизм: спроба зіставлення	167
Томашевская Ю. Границы научности герменевтики Фридриха Шлейермахера	178
Паткуль А. Чистое бытие как начало науки логики в системе абсолютного идеализма Г. В. Ф. Гегеля	185

Гомілко О. Ресоматизаційний панлогіст: філософія Гегеля у контексті дискурсу тілесності	192
Даренский В. Гегель как экзистенциальный тип	201
Менжулин В. Біографістика між філософією життя та герменевтикою: досвід В. Дильгата	211
Пархоменко Р. «Политическая мифология» Кассирера	220
Панков А. Макс Вебер о «протестанской аскезе» и Георгий Фроловский о старообрядческом «апокалиптическом исступлении»: сходства и различия	229
Филюк Е. Политика, политическое и деполитизация в работах К. Шмитта	237
Войцель К. Карл Барт как открыватель современной керигмы: керигма под знаком «НЕТ»	245
Левченко В. Философия или литература: особенности антропологического проекта Вальтера Беньямина	255
Гуркало И. Теоретический контекст концепции модерна Юргена Хабермаса	266
Райхерт К. «Метрополис» Фрица Ланга, или обратная сторона «проекта модерна» Юргена Хабермаса	276

Розділ 3. МИСТЕЦТВО І МИСТЕЦТВОЗНАВСТВО ЯК ПОЛЕ ВТІЛЕННЯ НІМЕЦЬКИХ ТРАДИЦІЙ ТВОРЧОСТІ ДОСЛІДЖЕННЯ

Палатников Г. Храм и книга как основные составляющие раннесредневековой немецкой культуры	283
Колесник О. Єдність та багаторівневість фольклорної оповіді (на прикладі казки братів Грімм «Два мандрівники»)	297
Кирилюк О. Р. М. Волков та В. Я. Пропп: питання пріоритету та впливу німецької фольклористично-нараторологічної традиції на дослідження ними структури казки	308
Шпольберг А. Опыт юнговского анализа сказки Э. Т. А. Гофмана «Щелкунчик и мышинный король»	318
Мусий В. Мифологическое в сказке В. Ф. Одоевского «Игоша» в свете концепции архетипического Карла Юнга	325
Осень В. Русская «Лорелей»: анализ некоторых переводов стихотворения Г. Гейне «Лорелей»	331
Кобзар О. Традиції німецької класичної драматургії у творчості Фрідріха Геббеля	343
Королькова О. Жизнь и творчество Стефана Георге, или о возможностях биографического метода	352
Соболевская Е. «Ты еси, или «Es, ergo sum» (Смерть Р.-М. Рильке в свете творческой установки М. Цветаевой)	361

Кришевская Л. Тексты и контексты как умножение структур: модернизм «Художника Матиса» П. Хиндемита	372
---	-----

Розділ 4. НІМЕЦЬКА МОВА В КОМПАРАТИВІСТСЬКОМУ КОНТЕКСТІ

Горбань В., Клокова М., Порожнюк А. Фразеологизмы с супер-концептом «человек» в русском, украинском и немецком языках	382
Горбань В., Порожнюк А. Словообразовательные микрокатегории наименований лица в русском, немецком и английском языках	390

Розділ 5. ПЕРЕКЛАДИ

Кашуба М. Передмова до публікації текстів німецьких романтиків	397
Айхендорф Й., фон. Брентано та його казки (пер. з нім. <i>М. Кашуби</i>) ..	399
Арнім А., фон. Поезія та історія (пер. з нім. <i>М. Кашуби</i>)	405
Айхендорф Й., фон. Галле і Гайдельберг (пер. з нім. <i>М. Кашуби</i>)	407
Айхендорф Й., фон. Дворянство і революція (пер. з нім. <i>М. Кашуби</i>)	429
Айхендорф Й., фон. Модерне батьківщинуство (пер. з нім. <i>М. Кашуби</i>)	431
Стеффенс Г. Націонал-ентузіазм (пер. з нім. <i>М. Кашуби</i>)	433
Лаврухин А. «Копернианский переворот» Шлейермахера	437
Шлейермахер Ф. О понятии герменевтики, ссылаясь на догадки Ф. А. Вольфа и учебник Аста (пер. с нем. <i>А. Лаврухина</i>)	440
Ді Чезаре Д. Герменевтика Гадамера в Італії (пер. з італ. <i>В. Березіної</i> під редактуванням <i>А. Богачова</i>)	455
Вишке М. Основы морали и безжизненность ее понятий: о гносеологических аспектах критики религии в ранних работах Гегеля (пер. с нем. <i>О. Корольковой</i>)	460

Розділ 6. РЕЦЕНЗІЇ

Гансова Э. Голубович И. В. Биография: силуэт на фоне Humanities (методология анализа в социогуманитарном знании).– Одеса: ЧП «Фридман», 2008.– 372 с.	470
---	-----

CONTENTS

Section 1.

Afanasyev A. German Philosophical Tradition and Rational Grounds of the Humanities	9
Petrikovskaya E. Researching of the Subjectivity in German Philosophy: from Kant to Heidegger	17
Opolev V. Conception of Beginnings as Grounds in Hegel's Philosophy and the Problems of the Humanities Cognition	26
Golubovich I. «Psychological Interpretation» in Friedrich Schleiermacher's Hermeneutic and Grounds of Biographical Discourse in the Contemporary Humanities	37
Ivanova-Georgievskaya N. Phenomenology and Marxism on the Nature of Philosophical Knowledge	48
Mukhutdinov O. Preliminary Remarks to the History of Ontology	60
Shevtsov S. Faust and the Beginning of the Legal Ontology of Man	68
Panasyuk D. Nonsense in the works of OBERIU as Overcoming of Kant's Temporal Scetchiness	77

Section 2.

Gribkov T. Mystic Conception of Meister Eckhart	89
Bevzyuk N. Folkreligion of Germany and Protestant Dialectic of Destiny ...	98
Malyshkin E., Kuznitsin D. About Scholastic Studying of Descartes and Leibniz	108
Sekundant S. Origins of Transcendental Criticism of I. Kant	119
Pogorelov O., Karpenko M. P. A. Florensky and Goethe: Mythosymbol or Prephenomenon?	131
Sakovska K. Sentimentalism as the Feature of Romantic Position and its Philosophical Basis	140
Konovalova I. Some Notes on August Boeckh's Hermeneutic	148
Gribkova Y. Conception of Romantic Irony in Jena School	157
Kashuba M. German and Ukrainian Romanticism: an Attempt of Comparison	167
Tomashevskaya Y. Borders of Scientific Character of Friedrich Schleiermacher's Hermeneutic	178
Patkul A. Concept of Being as the Beginning of Science of Logic in the G. W. F. Hegel's System of Absolute Idealism	185
Gomilko O. Resomatical Panlogist: Hegel's Philosophy in the Context of Somatic Discourse	192
Darenskiy V. Hegel as Existential Type	201

Menzhulin V. Biographical Studies between Philosophy of Life and Hermeneutic: Dilthey's Works	211
Parkhomenko R. «Political Mythology» of Cassirer	220
Pankov A. Max Weber on «Protestant Ascesis» and Georgiy Frolovskiy on Old Believers' «Apocalyptic Ecstasy»: Similarities and Differences ...	229
Filyuk E. Politics, Political and Depoliticization in K. Smitt's Works	237
Voytsel K. Karl Barth as Founder of Modern Kerigma: Kerigma under the sign «No»	245
Levchenko V. Philosophy or Literature: Peculiarities of Walter Benjamin's Anthropological Project	255
Gurkalo I. Theoretical Context of J. Habermas' Conception of Modern ..	266
Raykherk K. «Metropolis» by Fritz Lang, or the Reverse Side of J. Habermas' «Project of Modern»	276

Section 3.

Palatnikov G. Temple and Book as Principal Components of Early Medieval German Culture	283
Kolesnik O. Unity and Multilevel of Folk Story (Analises of the Tale «Die beiden Wanderer» by J. und W. Grimm	297
Kirilyuk O. R. M. Volkov and V. Y. Propp: Problem of Priority and the Influence of German Folk Narrative Tradition to their Researching of Tale Structure	308
Shpolberg A. Jung's Analysis of «Nutmucker and Mouse King» by E. T. Hoffmann	318
Musiy V. Mythological in the V. F. Odoevskiy's Tale «Igosha» on the Context of K. Jung's Conception of Archetypical	325
Osen V. Russian «Lorelei»: Analysis of Some Translations of H. Heine «Lorelei»	331
Kobzar O. Traditions of German Classical Drama in F. Hebbel' s Works .	343
Korolkova O. Life and Creative Works of Stefan George, or The Possibilities of Biographical Method	352
Sobolevskaya E. «EI», or «Es, ergo sum» (Death of R. M. Rilke in the Context of M. Tsvetaeva's Creative Aim)	361
Krishevskaya L. Texts and Contexts as Multiplication of Structures: Modernism of P. Hindemith's «Artist Matis»	372

Section 4.

Gorban V., Klokova M., Porozhnyuk A. Idioms with Superconcept «Man» in Russian, Ukrainian and German	382
---	-----

Gorban V., Porozhnyuk A. Word-formative Microcategories of Person Denomination in Russian, German and English	390
--	-----

Section 5. TRANSLATIONS

Kashuba M. Preface to Publication of German Romantics' Texts	397
Eichendorff J., von. Brentano und seine Märchen (translated from German by <i>M. Kashuba</i>)	399
Arnim A., von. Poesie und Geschichte (translated from German by <i>M. Kashuba</i>)	405
Eichendorff J., von. Halle und Heidelberg (translated from German by <i>M. Kashuba</i>)	407
Eichendorff J., von. Der Adel und die Revolution (translated from German by <i>M. Kashuba</i>)	429
Eichendorff J., von. Zeitgenössische Vaterland (translated from German by <i>M. Kashuba</i>)	431
Steffens H. National-Enthusiasmus (translated from German by <i>M. Kashuba</i>)	433
Lavrukhin A. «Copernican Overturn» of Schleiermacher	437
Schleiermacher F. Hermeneutik und Kritik (translated from German by <i>A. Lavrukhin</i>)	440
Di Cesare D. L'ermeneutica di Gadamer in Italia (translated from Italian by <i>V. Berezina</i> , corrected by <i>A. Bogachov</i>)	455
Wischke M. Die Grundsätze der Moral und die Leblosgkeit ihrer Begriffe Über erkenntnistheoretische Aspekte der Religionskritik in Hegels frühen Schriften (translated from German by <i>O. Korolkova</i>)	460

Section 6. REVIEWS

Gansova E. Golubovich I. V. Biography: Silhouette against a Background the Humanities (Methodology of Analyses).– Odessa: Fridman, 2008.– 372 p.	470
--	-----

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

Δόξα / Докса. *Збірник наукових праць з філософії та філології*. Вип. 12. *Німецька традиція в філософії, гуманітаристиці та культурі*. – Одеса: ОНУ ім. І. І. Мечникова, 2008. – 478 с.

Це видання – дванадцятий випуск збірника наукових праць з філософії та філології, присвячений різним проблемам німецької культури, мистецтва та філософії, а також їх рецепції в світовій та вітчизняній культурі.

Для фахівців з філософії та філології, аспірантів і студентів-гуманітаріїв і широкого кола читачів.

Δόξα / Доха. *Collected Scientific Articles on the Philosophy and the Philology*. I. 12. *German Tradition in Philosophy, Humanities and Culture*. – Odessa: ONU, 2008. – 478 p.

This edition is the twelfth issue of the collected scientific articles on the philosophy and the philology devoted to various problems of the German culture, art and philosophy and their place in the world and native culture.

For philosophers, philologists, students on the humanities and wide circle of readers.

УДК 168.522 (477=430):001.2

Д 670

ББК 72.4(4УКР+4НІМ)01ж

Комп'ютерна верстка та оригінал-макет – В. Л. Левченко
Обкладинка – А. Дюрер. *Лицар, смерть і диявол (фрагмент)*

Свідоцтво Держкомінформу України серія КВ № 6910 від 30.01.2003 р.

Адреса редакції – вул. Дворянська, 2,
Одеський національний університет ім. І. І. Мечникова,
філологічний факультет, Одеса, 65026, Україна; e-mail: nelly@paco.net

Підписано до друку 5.10.2008 р.

Формат 60*84/16. Папір офсетний. Гарнітура Times New Roman.

Друк офсетний. Обліково-видавн. арк. 24,5.

Тираж 300 екз.

Друкарня Тов. “Лерадрук”, вул. Леніна, 44, Роздільна, 67400.