

Г. ЗИММЕЛЬ

Г Е Т Е

**ПЕРЕВОД
А. Г. ГАБРИЧЕВСКОГО**



**ГОСУДАРСТВЕННАЯ АКАДЕМИЯ
ХУДОЖЕСТВЕННЫХ НАУК
МОСКВА—1928**

ОТ РЕДАКЦИИ.

Книга Г. Зиммеля о Гёте появилась в промежутке между двумя грандиозными социальными событиями мировой империалистической войной и революцией. Отдельные главы ее выходили в журналах в период войны, но в полном виде распространение в нескольких изданиях и популярность она получила уже после немецкой революции. Этим в значительной степени объясняется своеобразная идеологическая устремленность книги Зиммеля. Эта книга не просто философская, но прежде всего мировоззренческая—это некоторый реставрационный призыв к идеалистическому мировоззрению.

Откровенный идеализм—не новость для современной немецкой философии, но откровенная метафизика—это результат недавних чрезвычайных социальных потрясений. Гибель блестящих надежд на войну и боязнь надвинувшейся пролетарской революции заставляют идеологов немецкой буржуазии спасаться в метафизике, в ссылке на абсолютное искать и утешение и защиту. Написанная глубоко искренно человеком все-сторонне художественно воспитанным, философом и типичным, немного либеральным, немцем буржуа, эта книга открывает секреты и тайны современных настроений некоторой группы немецкой интеллигенции.

Часто официальные парламентские и банкетные речи, программы, декларации или ноты, обычно прикрытые пеленой международной лжи, не скажут так много социально значимого и основного из исторических чаяний и мечтаний той или другой социальной группы, как искренняя метафизическая исповедь за письменным столом. Стоит только понять ее социальную природу, и она становится историческим свидетельством, документом современности, понимание и овладение которым

увеличивает нашу мощь через реальное знание врагов и друзей. В этой социальной документальности прежде всего следует видеть интерес этой книги. Идеологическая отдаленность и чуждость ее философии советским умонастроениям оставляет читателя холодным, а потому и создает благоприятные условия для исторической рефлексии и невольно побуждает к широким и весьма интересным социологическим обобщениям.

Действительно, следует присмотреться к тому, что произошло с немецким буржуазным мировоззрением за последние 15 лет. В период конца XIX и начала XX веков, время интенсивного роста, накопления и колониального распространения капитала, Германия опирается на идею воинствующего пангерманизма, а философия изощряется в отвлеченных тонкостях трансцендентального идеализма. Крайний субъективизм Виндельбанда и Риккерта и в особенности тонко рафинированный, выхолощенный и освобожденный от непосредственного содержания идеализм марбургской школы Когена и Наторпа, взятые в социологическом объяснении, являются знаком спокойной уверенности победы. Абстрактность, т.-е. непонимание проблемы целого; ориентация на науку, а не на жизнь; среди наук непонимание социальных и опора только на математическое естествознание; не столько отрицание, сколько прикрывание метафизики гносеологией; более того, замена философии теорией познания, индивидуализм и дуализм—вот наиболее типичные черты умонастроений высшего интеллигентского круга того времени. Когда кругом спокойно, можно проповедывать панметодизм.

После войны картина резко меняется. С одной стороны, страх, паника и потеря веры в германскую, а потому и в европейскую культуру, с другой—стремление оборониться, найти утешение и защиту в чем-то абсолютно устойчивом. Если Шпенглер пророчит гибель Европы, то целый ряд других мыслителей находят примирение и ищут оправдания действительности в безусловном и сверхъиндивидуальном. Этот последний момент чрезвычайно характерен. Кайзерлинг совершает путешествие вокруг света, чтобы найти кратчайший путь к самому себе, Наторп начинает признавать интеллектуальную интуицию, Николай Гартман откровенно ищет опору в запрещенной ранее метафизике, Кассирер через проблему мифа реорганизует теорию познания, Фолькельт мучительно бьется с солипсизмом, и вот Г. Зиммель через Гёте ищет и путь к самому себе и

другим и в свете метафизики находит и новую реставрированную „истину“, и теорию познания.

Истина признается не в удалении от жизни в сферу „чистых“ понятий, как это было раньше, а в углублении в жизнь. Появляется новый термин *Lebensformen*. Ставится проблема целого, которая красной нитью проходит от экспериментальных исследований „*Gestaltpsychologie*“ до теоретических Шпрангера и метафизических Зиммеля и Шпенглера. Вместо математического естествознания основным пунктом интереса становится история как осмысление бессмысленного (Лессинг). Вместо солипсизма и индивидуализма, понимания людей как разобщенных, сидящих в темнице существ появляется своеобразный родовой коллективизм, сказавшийся и в книге Зиммеля. Вместо дуализма души и тела, сущности и явления провозглашается монизм самой жизни. От рассудка отнимается его трансцендентальное законодательное право и объявляется, что познание зависит от бытия человека. В этом отношении весьма интересна глава Зиммеля об истине (стр. 23). Правда, это бытие—отнюдь не бытие социальное, понятое материалистически, это родовой метафизический прафеномен, но исходный диалектический момент и этот конечный результат мировоззрения глубоко поучителен.

Настоящее краткое предисловие не ставит своей задачей произвести исчерпывающий социологический анализ книги Зиммеля, но все же намекнуть на природу того диалектического сдвига, в аспекте которого только и понятно это произведение, необходимо. Интересно, что, несмотря на совершенную антитетическую противоположность идеологии Зиммеля—Гёте марксизму, или, вернее, именно поэтому, только один диалектический шаг отделяет одно от другого. Ведь проблема целого, проблема жизни, коллективизм, признание первоначальности бытия над познанием, доминирование социальных наук, монизм—все это темы марксизма. И только разрешение идеалистического замысла в одном случае и материалистического— в другом проводят между ними непримиримую грань. Собственно антитеза Гегеля—Маркса возникает снова и по-новому, соответственно особой социальной ситуации и обстановке. Таким образом и с этой стороны для понимания и изучения антитезы, без которого сам тезис становится не таким ясным, эта книга, хотя, конечно, далеко не исчерпывая всего мате-

риала, представляет несомненный интерес и нуждается в критическом изучении.

Но не только со стороны социальной мотивированности и документального значения интересна эта книга. Сама тема о Гёте и форма предлагаемой монографии стоит быть отмеченной. Гёте—настолько выдающаяся фигура, что всякое оригинальное исследование о нем заслуживает внимания. Гёте может рассматриваться как знак нового европейского мировоззрения начала XIX в., выставившего идеал реализма и „плодотворной деятельности“, в противоположность рационализму, сухости, просвещенству и отвлеченности XVIII в. Бесформенность руссоистических чувствований, сильный, но расплывчатый напор *Sturm und Drang*'а Гёте переливает в некие простые и вместе величественные формы. Начав XIX в., он во многом питает его и в дальнейшем и, как видно, вплоть до наших дней. Современное искусство, ощутившее пустоту манерности и декаданса и понявшее безвкусие голого натурализма, ищет убедительных, простых и реальных форм—нового классицизма и в этом искании хочет заново пересмотреть и выбрать созвучное в мировой истории. С этой надеждой обращаются к Гёте. Гёте оживает для современности, и это оживление небезинтересно и советскому искусству, так как не все у Гёте оно может взять и должно умело и сознательно поставить свои акценты и произвести творческий отбор.

До сих пор Гёте находился главным образом в руках филологов и литературоведов. Критика и исследование текста и его вариантов, анализ отдельных литературных произведений, фактическая биография, словом, обычные историко-литературные жанры доминировали при изучении Гёте, как, впрочем, и других писателей. Литературный жанр, к которому принадлежит книга Зиммеля, совершенно особого рода. Это ни историко-литературное исследование произведений Гёте, ни биография в обычном смысле. Это попытка интерпретации, сведения к одному смысловому пункту и творений автора, и фактов его жизни, и его характера, и изменчивых эпох его развития. Поэтому, несмотря на то, что вся книга развертывает длинную серию все новых и новых проблем, в отношении к которым не мог не стать Гёте, она все же везде толкует об одном и том же. Способ постановки, трактования и разрешения этих проблем является монистическим. Зиммель делает

это сознательно. „Я не счел бы за упрек этой книге,—говорит он,—если бы оказалось то, что каждая глава ее повторяет то же, что говорится в других“. В этом своеобразие избранного Зиммелем литературного жанра. С чисто-формальной стороны такой жанр представляет несомненный интерес. Обычно принято или писать фактическую биографию, хронологически нанизывая одно событие за другим, или делать широкие сравнительно-литературные обследования сюжетов, исследуя характер и взаимодействие изображаемых лиц, или уходить в чисто-формальные и стилистические обследования, все это, может быть, и нужно, но не редко из прочтенной биографии не вытекает ни стиль автора, ни его вкус к выбору сюжетов и изображаемого,—в биографии нет „литературы“. И, наоборот, формальные анализы нередко лишены личного, биографического и экспрессивного акцента, и потому возникает „литература“ без писателя. Жанр, выбранный Зиммелем, интересен в том смысле, что, сохраняя везде живую социальную личность, объективированную в литературе, заставляет по-новому понимать сами литературные произведения. Конечно, нельзя думать, что предлагаемая книга является образцом подобного жанра, но проблему его она, несомненно, ставит. Книга эта, несомненно, трудна и притом в двух отношениях: во-первых, она требует от читателя философской искушенности и, во-вторых, знания самого Гёте, его биографии и произведений, поэтому она никак не может служить ни введением, ни предварительной ориентировкой в творчестве Гёте.

В заключение следует сказать несколько слов о самом переводе. Язык Зиммеля тоже чрезвычайно труден, субъективен, значительно отягчен его личной манерой. Трудность его увеличивается в связи с указанной выше туманностью самого метафизического сюжета. Кроме того, здесь все время имеешь дело с двумя личностями Гёте и Зиммеля, и изложение ведется так, что часто не знаешь, где кончается один и начинается другой. Правда, в силу отмеченного выше свойства этого жанра, прочтя внимательно первые главы и поняв их единство, уже гораздо легче усваиваешь остальное. Переводчик решал трудную задачу—сохранить личный стиль Зиммеля на другом языке и вместе с тем упростить сам язык и облегчить понимание. В меру возможностей эта задача им была разрешена.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Задача этой книги не биографична и не направлена на истолкование или оценку Гетевской поэзии. Я ставлю себе вопрос: каков духовный смысл Гетевского существования вообще. Под духовным смыслом мною разумеется отношение Гетевского бытия и слова к таким основным категориям, как искусство и интеллект, практика и метафизика, природа и душа, и то развитие, какое эти категории получили через него. Я имею в виду некоторые последние свойства и двигатели его духовности, формующие его поэтическое и научное творчество, его делание и его мирозерцание, я имею в виду „пра-феномен“ Гете, который едва ли до конца воплотился в каком-либо единичном своем проявлении, но тысячекратно преломляется во всех его противоречивых, намекающих чрезвычайно многообразно дистанцированных высказываниях и намерениях. То, что он сам говорит о своих стараниях по отношению к природе: что они относятся к закону, из которого, в явлении, могут быть усмотрены одни только исключения—это пожалуй определяет и отношение искомого нами смысла Гетевского существования к его феноменам.

Книга эта — полная противоположность тому типу исследования, которое можно было бы озаглавить: Жизнь и Творения Гете. Здесь имеется в виду нечто третье: чистый смысл, ритмика и значительность той сущности, которая вылилась частью в личной жизни и ее развитии во времени, частью — в объективных достижениях. Ведь точно также и понятие реализуется как в мыслящей его душе, так и в предмете, содержание которого оно определяет. Но у кого же, как не у Гете, искать это третье, эту „идею“ Гете? Ведь именно у Гете соответствие между выражением идеи в субъективной душевности и ее выражением

в осуществленном произведении достигает исключительной непосредственности и полноты. Иначе говоря, моя задача заключается в том, чтобы всю Гетевскую жизнь, во всем ее неутомимом саморазвитии и продуктивности, проецировать на плоскость вневременно значащей мысли. Правда, для этого все линии должны быть продлены за пределы его мышления и творчества, ибо только таким образом можно измерить своеобразие и широту их значения. При всяком изображении духовной личности, которую мы стремимся не только узнать, но и понять, в которой мы ищем не единичных фактов, а их связи,—все сосредоточивается на некоем созерцании индивидуальности; созерцание же это, поскольку оно созерцание, не может быть непосредственно формулировано; оно поддается воспроизведению лишь при помощи сопоставления частичных образов, из которых каждый по своему определяется основными историко-духовными понятиями нашего миро- и жизнепонимания. Поэтому я не счел бы за упрек этой книге, если бы показалось, что каждая ее глава повторяет то же, что говорится в других.

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

ЖИЗНЬ И ТВОРЧЕСТВО

Если жизнь духа отличается от жизни телесного организма тем, что она не только процесс, но обладает, кроме того, и содержанием, то это же можно проследить и в области практики, поскольку всякое действие, будучи первично лишь процессом, лишь одной из сцен сплошного самодовлеющего течения жизни, производит на собственно человеческой ступени уже некий результат. Для человека, как духовного существа, последствие действия уже не столь непосредственно вплетается в жизненный ряд, в котором заложены породившие его силы, но этот результат пребывает как некое постоянное образование, как-то вне этого ряда, хотя бы и снова в него включалось. Благодаря этому жизнь перестает быть только субъективной, т. к. продукты, возникающие из нее, обладают собственными нормами и вырастают своими значениями и последствиями в чисто предметные порядки. Эта возможность изъятия результатов жизненных энергий из самой жизни и помещения их где-то по ту сторону субъекта приводит культурного человека к дуализму, который обычно разрешается им в достаточной степени односторонне. Один из типов рядовых людей живет только субъективной жизнью,—содержание каждого момента ничто иное как мост между предшествующим и последующим моментами жизненного процесса, из которого оно и не выходит. На языке экономики это судьба людей, которые работают сегодня исключительно, чтобы прожить завтра. Другой тип стремится как раз только к достижению объективного независимо от затраты собственной жизни и от прибыльности этой затраты для жизни; оценка их работы целиком пребывает для них в ее чисто предметной нормировке. Первые в своей жизненной интенции

не выходят за пределы себя, вторые никогда к себе не возвращаются, они творят как бы не из себя, а из некоего безличного порядка вещей.

Гений

Между тем сущность гения как раз заключается в органическом соединении этих как бы механически внеположных элементов. Жизненный процесс гения протекает согласно глубочайшим, единственно ему присущим потребностям, но содержания и результаты, им порождаемые, обладают предметным значением, как если бы они были созданы нормами объективных порядков, идеальными требованиями предметных содержаний вещей. Впечатление исключительного, существенное для гения, зависит от того, что жизненные ряды и ряды предметных ценностей, обычно не совпадающие или совпадающие лишь случайно — сливаются в нем воедино. Вот отчего гений, в зависимости от того, с какой стороны на него посмотреть, кажется нам то человеком наиболее самозаконным, миропренебрегающим, только на себя опирающимся, то исключительно чистым сосудом объективной необходимости, сосудом божества. То обстоятельство, что в Гете, может быть, более, чем в каком-либо другом человеке, субъективная его жизнь как бы сама собой выливалась в объективно ценное творчество, в искусстве, в познании и в практике, и делает его типом гения. Это порождение ценных в себе жизненных содержаний из непосредственного, самодовлеющего процесса самой жизни является основанием коренного и типичного для Гете неприятия им всякого рационализма, подлинная направленность которого заключается как раз в обратном, т. е. в том, чтобы выводить жизнь из ее содержаний, лишь из них черпать ее силу и право — ведь рационализм не доверяет жизни. Глубокое доверие к жизни, которое во всем проявляется у Гете, есть лишь выражение этой основной формулы его жизни, как гения.

Развитие содержаний жизни

Конечно, он был одним из наиболее „предметных“ людей когда-либо бывших. Но это было всецело заложено в его природе и всецело вязалось с тем, что ему в его творчестве было столь чуждо обычное телеологическое размышление „предметного“ человека: что из этого выйдет? Тридцати семи лет он говорит — „посвятить всю свою жизнь созерцанию вещей“ — „нимало не заботясь о том, чего я добьюсь и каков мой удел“. Это-то и обозначает человека, чья жизнь есть развитие из внутреннего

центра, определяемая лишь собственными силами и необходимостями, и для которой готовое произведение лишь само собой возникший продукт, а не цель, которая определяла бы собою делание. Это остается для него существенной формой жизни даже тогда, когда субъективность юноши и его направленность на совершенствование личного бытия давно уступили место чисто об'ективистическому жизнесозерцанию, направленному на знание и обработку вещей. Собственный жизненный процесс пребывал для него в некой внутренней, инстинктивной незыблемости, как бы по ту сторону противоположения субъекта и об'екта, и он мог отдаваться ему столь просто и с такой самодостаточной непосредственностью только потому, что его бытие несло в себе убеждение, что он этим самым порождает об'ективно правильное и ценное. Это бытие больше всего соответствовало лейбницевской монаде: совершенное зеркало мира, которое, однако, свои образы рождает из развития собственных сил. Как бы сознавая иерархию и согласованность этих элементов он пишет Шиллеру о Мейстере: „бесконечно ценно мне ваше свидетельство, что я, творя в целом то, что согласно моей природе, творил и здесь согласно природе произведения“. Это единство жизни и идеи лежит в основе и следующей мысли: „моя идея совершенства никогда не была ни на одной из ступеней моей жизни и моего развития многим больше того, что я был в силах сделать на каждой из них“. Конечно, не таково обычное представление об идеалистическом поэте, который вечно должен тянуться за абсолютно высоким и вечно недостижимым; зато это чрезвычайно метко выражает то, что здесь содержание жизни черпает свою идеальность от самого характера ее процесса, а не от чего-либо вне ее, как бы ценно оно ни было. Поэтому, всюду, где Гете указывает на принципиальную пропасть между произведением и тем, чем оно должно было быть, пропасть эта зияет не между произведением и его „идеей“, но между ним и той внутренней жизнью, которая хочет себя изжить вместе с ним: „Вертер и все это отродье—детский лепет и побрякушки по сравнению с внутренним свидетельством моей души“.

Творение
и цель

Ему была совершенно чужда целенаправленность, которой гордятся предметные люди и при которой жизненный процесс есть притяжение по направлению к цели, а не вырастание из корня, и конечно это

относится в конечном счете к тем основным мотивам, из которых он и по отношению к природе избегал всякого телеологического рассмотрения. Когда он говорит про природу, что она „слишком велика, чтобы искать цели, и она к тому же в этом не нуждается“, то это относится еще в большей степени к нему самому. Точно так же и творения его не были целью его работы, в обычном смысле, а скорей ее результатом—при чем все это, конечно, должно быть понято чисто принципиально и сверхдеинично. Однако, многие черты, которыми он сам характеризует свою сущность, могут быть всецело включены в его жизненный поток лишь через эту его направленность. Таково часто повторяемое им замечание, что из всех пороков, от многих из которых он, по своей природе, отнюдь не был застрахован, одна зависть для него абсолютно немыслима. Действительно, всякий, кто смотрит лишь на произведение, и из него черпает двигательную силу своей деятельности, тот легко завидует, потому что его произведение естественно становится в ряд с другими, что вызывает сравнение; но тот, для кого деятельное развитие собственных сил является самоцелью, тем самым стоит уже вне сравнивания: в нем нет точки приложения для зависти, т. к. для него его „произведение“—в данном случае—объект возможной зависти, не более как, если можно так выразиться, акциденция активного существования. Поэтому для Гете мало что значило признание его теми людьми, которые исходят из произведения, раз свою награду он находил в самом творчестве, а не в творении—чистейший пример той спинозовской *beatitudo*, которая—не *virtutis praemium*, но—*virtus ipsa est*. Вот почему для него явно неприятны всякие сравнения личностей, основанные на различии в ценности их произведений; потому же он столь энергично отклоняет сравнение себя с Шиллером и, сопоставляя себя с Шекспиром, он не произведения его ставит выше своих (что, впрочем, он конечно бы сделал, приняв предметную точку зрения), но говорит о природе Шекспира и о том, что Шекспир „существо высшего порядка, которому я должен поклоняться“.

Любительство Но наиболее чистым феноменом этой решающей жизненной интенции являются странные его высказывания о профессии и любительстве, если только их правильно понять. „Главное, ничего не делать профессионально, это мне претит“,—говорит он почти что шестидесяти лет. „Все,

что я могу, я хочу делать играя, чтобы пришлось, как придется и до тех пор, пока охота к этому не пропала. Так играл я в своей юности, бессознательно: так я буду продолжать сознательно и всю мою жизнь". Уже в последний год своей жизни осуждает он поэтическое произведение за то, что в нем „нет настоящей легкости, — оно имеет вид вымученного“.

„Was willst du, dass von deiner Gesinnung,
Man dir ins Ewige sende?
Er gehörte zu keiner Innung,
Blieb Liebhaber bis ans Ende“¹⁾.

Нет, казалось бы, ничего парадоксальнее такой установки себя на любительстве и игре у человека, который со страстной ненавистью преследует диллетантизм и постоянно подчеркивает, как он всю жизнь в поте лица работал не покладая рук, не пользовался отдыхом, на который всякий имеет право, как для него, например, в течение его пятидесятилетних геологических изысканий ничего не существовало непреодолимого, ни слишком высокой горы, ни слишком глубокой шахты, ни слишком низкой подземной галлерей.

На точке пересечения этих противоречивых признаний должна быть уловлена Гетевская сущность. Его отвращение к профессии и „цеху“ отнюдь не является крайним индивидуализмом (ведь, наоборот, он настаивает на совместности работы и жалуется на „монологизм“ исследователей); это отвращение относится на самом деле к определяемости жизненной работы фиксированным и идеально предсуществующим содержанием. Любительство и игра означают не что иное, как то, что жизненные энергии должны изживаться в полной независимости от таких внешних определений, которые, как бы ценны они ни были сами по себе, могут навязывать жизни, в качестве директивы, нечто принципиально ей чуждое. Мало того, он даже отделяет предметный результат, как несущественное, от породившего его жизненного процесса: „Человек получает значение, — говорит он, — не столько в силу того, что он оставляет после себя, а поскольку он действует и наслаждается

¹⁾ „Что выберешь ты в облике своем,
С чем в вечности бы даже не расстался?
— Одно: что в цехе не был ни одним
И до конца любителем остался.

Пер. Б. В. Шапошникова.

и побуждает действовать и наслаждаться“. И еще монументальнее: „Очевидно, что в жизни все дело—в жизни, а не в ее результате“. Это в смысле Шиллера: человек лишь тогда

Игра и Труд цельный человек, когда он играет, т.-е. лишь в игре, как формальном принципе, человек слагает с себя все то, чем предмет, как таковой, его детерминирует; это лишь изживание энергий его существа; его уже больше не гнетет тяжкая чужеродность предметных порядков, но достижения его определяются исключительно его хотением и силой. Такая игра, однако, не исключает крайнего напряжения, даже крайней опасности. Итак, в этом смысле, непрерывная, упорная работа Гете была игрой; глубокая серьезность его делания, отдача себя предмету, преодоления постоянных препятствий—все это присуще самому его жизненному процессу, каким он развивается, взрощенный соками собственных корней. Все те многообразные трудности, которые налагаются на большинство людей порядком вещей, противостоящим и гетерогенным их подлинной жизни, у Гете относятся к само собой разумеющейся глубине его жизни; подобно этому и завершение произведения, которое достигается большинством людей лишь ценой самоотречения и под руководством регулятивов, внедряющихся в их жизни извне, было для него само собой разумеющимся и не нуждающимся в антиципации плодонесением, результатом некоего процесса созревания, совершенство которого определяло и совершенство плода.

**Внутренняя
необходимость** Этим объясняется и огромное количество сделанного им, что, однако, если я не ошибаюсь, никогда не давало ему повода жаловаться на переутомление от работы, хотя он, принципиально, отнюдь не умалчивал таких, относительно, внешних страданий. Благодаря тому, что он ставил себе свои задачи исходя из внутренней необходимости своего развития, у него всегда были налицо соответствующие силы, и наоборот, он мог себе ставить задачу для каждой свободной силы. У современного человека столь ненавистный Гете „профессионализм“ постоянно отрывает задачу от направленности сил. Растущее об'ектирование жизни требует от нас достижений, степень и последовательность которых обладают собственной, лежащей за пределами суб'екта, логикой, что требует от жизни тяжелой, суб'ективно не целесообразной, затраты сил. Понятно чувство совре-

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

Слабые произведения Однако действительность, конечно, никогда не протекает в абсолютности и отчетливости того схематизма, при помощи которого нам приходится изображать личность, как осуществление идеи. Это осуществление, которое даже в самых совершенных представителях дано как приближение и обетование, должно трактоваться как осуществленное до конца только в пределах той своеобразной переработки, которой подвергается человек в идейном ряду; ведь в этом ряду важно не больше или меньше, а качественное определение, понятие вообще. В нашем случае этот общий характер воплощается в таких проявлениях Гетевского творчества, которые казалось бы всецело разрывают утверждаемую нами гармонию обоих рядов. Гете оставил после себя большое количество, совершенно бесспорно, малоценных произведений, художественных—определенно эстетически слабых, теоретических—поразительной плоскости и фальшивости. Но так их можно оценивать только в пределах скалы чистых содержаний. На ряду с этим мы переживаем их, как необходимые точки на пути развития, в целом неизмеримо ценного, как остановки и привалы, как обходные тропинки пустынной местности, как странности, таинственным образом связанные с действительными (не содержательно логическими) условиями целого. Их витальная, внутренняя сторона имеет совершенно иной смысл, чем их объективация, включенная в соответственные предметные ряды. Можно вообще отметить,

что большие художники часто оставляют нам такие слабые произведения, каких не встретить у средних эпигонов. Последние творят из данного, так или иначе ценного понятия, которое в качестве образца и критерия всегда для них незыблемо стоит перед глазами. Но у того, кто в своем своеобразии творит из последних и подлиннейших истоков жизни, его создания всегда подвержены всем колебаниям жизни; хотя в его творчестве идея и идентична с жизненным процессом (в то время как у тех она лишь привходит в него), зато она обречена на следование за жизнью через все ее падения и неминуемые слабости. Как раз то, что делает творение Гете столь несравненным,— что оно в каждом моменте есть непосредственная пульсация его жизни,—делает его, во многих из этих моментов, слабее произведения второстепенного художника, которое регулируется нормой, стоящей вне жизни. Этим самым мы уже имеем здесь дело с об'ективным смыслом, присущим этим произведениям и высказываниям помимо простого факта их мгновенной душевной порожденности; в пределах бытия Гете, в пределах того порядка, который об'ективно нормируется категорией „Гете“, они столь же уместны и узаконены, как „Тассо“ и „Избирательное сродство“—в пределах тех порядков, которые нормируются об'ективными категориями эстетики. Это отнюдь не обязательно для всех проявлений всякого индивидуума: ведь множество людей, в этом отношении являют как бы своеобразную „безответствен-

Строение „Я“ ность. Мы совершаем многие акты, за которые мы, как их несомненные суб'екты, несем полную внешнюю ответственность, но по отношению к ним мы все же ощущаем, что они, по крайней мере частично, питаются из источников, которые не из нас вытекают, а лишь как бы через нас протекают: из социального принуждения, из традиций, из физических условий. Такие акты по их *terminus a quo* принадлежат не нам, исходят не только от нас. Но существует ряд других актов нашего рассудка и нашей воли, которые может быть целиком проистекают из нас, но не включаются в развитие и в связанный образ нашей личности, они как бы случайно и разрозненно расположены в душевном пространстве, окружающем наше подлинное я,—это не их *terminus ad quem* они не направлены на нас. Хотя бы эти акты полноценно и значительно входили в какойнибудь об'ективный порядок, лежащий вне нас и содействовали его построению,—для порядка и

смысла нашего я они материалом не служат. Ведь и наше я, в конце концов, об'ективное образование и то, что в нашей душе возникает лишь как эмпирический факт, может проскользнуть мимо этого образования и остаться столь же бездейственным по отношению к его построению, к постепенному наглядному раскрытию его смысла, как и по отношению, к научной, художественной или социальной системе ценностей. Но они могут, как это уже указано, иметь значимость и для таковых, не привнося при этом ничего к идее и строению нашего я, как единой ценностной связи. Здесь ставится вопрос об особой категории значимостей наших актов, оценка которых отнюдь не может быть выводима из того, что они, будучи измерены по ценностным скалам, об'ективным в обычном смысле, окажутся умными или глупыми, достаточными или слабыми, добрыми или злыми. Случайность отношения существующего между нашими актами, как только душевными фактами, и ими же, как ценностями в пределах предметных рядов, простирается, таким образом, и на отношение между душевным фактом и тем значением, какое имеет его содержание для построения нас самих, как об'ективной личности, как замкнутого жизнеобразования. Обе эти случайности как раз в жизни Гете и кажутся преодоленными более, чем в чьей либо другой. Там, где проявления его внутренней жизни недостает предметной значимости в интеллектуальном, эстетическом, пожалуй, даже моральном смысле, это возмещается их значимостью для смысла, необходимости, тотальности его личности, которая все же есть об'ективная идея и образование. На этом зиждется—с первой точки зрения столь уязвимое—право сохранять и оценивать всё неудачное, предметно непонятное, видимо случайное в его проявлениях в качестве чего-то ценного и руководимого идеей. Его образ являет, больше может быть, чем какая-либо другая историческая личность, столь высокую степень культивированности именно тем, что все об'ективное, что он творил, шло из его целого, и все, что он воспринимал, шло в его целое.

**Самозакон-
ность и пред-
метный резуль-
тат**

Отсюда явствует, что единственность Гетевского существования — по масштабу — заключается в следующем: содержания его деятельности в каждом пункте образуют нечто целостное, все равно, рассматривать ли их со стороны жизненного

процесса, как естественные его результаты, или со стороны идеального порядка, под который они могут быть подведены, как предметные содержания, образованные согласно нормам этого порядка, независимо от своей жизненно-личной опосредствованности. Натура, следующая исключительно собственному закону, не могла не пересекаться с законами вещей под самыми случайными углами. Вероятность конфликта была неминуема, и тем невероятнее было счастье и чудо гармонии, или тем невероятнее было счастье от чувства, что это было не чудом. Он однажды говорит об этом в начале своего итальянского путешествия с полной и совершенной отчетливостью: „Мне даже страшно, сколько на меня напирает извне того, от чего я не могу защититься—и все-таки все развивается изнутри“. Когда обе эти функции духовных содержаний раздельны по ценности и смыслу своей интенции, то создания их легко могут показаться чем-то неорганическим, даже механическим, поскольку они возникают из принципа противоположного жизни, и представляются скорее чем-то составленным из готовых частей, чем живым, естественно выросшим образованием. Сам Гете живо ощущал эту разницу: „что значит, что поэты и все настоящие художники должны родиться такими? Их внутренняя продуцирующая сила должна добровольно, без преднамерения и желания, как живая, проявлять те отражения, те „идолы“, которые остались в глазу, памяти и воображении; они должны распускаться, расти, растягиваться и сжиматься, чтобы из мимолетных призраков стать истинно предметными существами. Чем больше дарование, тем решительнее образуется с самого же начала образ, подлежащий продуцированию. Взгляните на рисунки Рафаэля, Микель-Анжело, где строгий абрис сразу отделяет от фона и телесно схватывает изображаемое. Наоборот, позднейших, хотя бы отличных художников, можно всегда поймать на чем-то вроде нащупывания; они часто как бы предварительно стараются, путем легких, но безразличных штрихов, нанести на бумаге те элементы, из которых потом сложатся голова и волосы, фигура и одежда“.

Он этим отлично характеризует отсутствие того единства, в котором элементы образования лишаются своей самоотдельности в пользу изнутри брызжущей созидательности. Тот, кто нащупывает, образуется ли предмет из набросков или нет, получается ли из них

**Созидатель-
ность**

постепенно образ, тот ждет произведения от внешнего, хотя бы идеального распорядка; такое произведение не будет в том же смысле и в той же мере его создание, как создание подлинного творца, которое строится в нем по закону и самоответственными силами чисто внутреннего порядка. Вообще, типично для натуры Гете, которая таинственнее и в то же время яснее, чем это имеет место у других людей, связана с об'ективностью вещей, что ее физически-чувственные своеобразия непосредственно даны нам, как символы ее высших духовных достижений. Таким образом, его жизненная формула может быть выражена следующим образом: ему достаточно было предоставить свои энергии самим себе, чтобы создалось нечто адекватное об'ективно-идеальной норме, и предопределяющее все дальнейшие формы в сфере чувственного. Иоханес Мюллер как-то рассказывал о редкой способности некоторых людей видеть перед засыпанием совершенно отчетливые и пластические образы предметов при закрытых глазах. „Я заявил, что я сам отнюдь не мог ни вызвать, ни изменить эти образы, и что в себе я не находил следа симметрического и растительного развития. Гете же мог произвольно давать тему и за этим следовало преобразование, видимо не произвольно, но закономерно и симметрично“.

**Равноценность
предметов** Все это обнаруживает метафизическое единство душевного и предметного рядов, но переживается естественно в первом из них; но такова была сила Гетева переживания, что предмет его был ему, в конце концов, безразличен. Конечно, не так, как если бы трактуемый предмет не обладал для него значительностью высшей и священной, но в том смысле, что ему, в сущности, было все равно на какой предмет обращалась его деятельность. Тот, кто уверен в своем жизненном единении с идеей вещей, для того любое содержание его деятельности эквивалентно всякому другому, так как самое глубинное и существенное безошибочно осуществляется в любом из них: выражение бытия реализуется в изживании я. Поэтому-то он и мог говорить Экерману: „Я на всю свою деятельность и достижения всегда смотрел символически, и мне было в конечном счете довольно безразлично делать горшки или блюда“. Но в каком смысле символично? Что символизуется его деятельностью и достижениями? Конечно, последний, невыразимый смысл вещей,

но также и лично-интимнейшее, чистая динамика его жизни. Произведение, как осуществленное конкретное содержание, есть лишь знак этой глубочайшей оживленности, ее ритма и ее судьбы. Одно выражение в Вертере может, благодаря своеобразному совпадению в выражениях с только что приведенной цитатой, подтвердить наше толкование, несмотря на полувековой промежуток их разделяющий: „моя мать хотела бы меня видеть активным. Разве я и теперь не активен и разве в сущности не все равно, считаю ли я горох или чечевицу? Человек, который из-за других, не в силу собственной потребности, изводится ради денег, почета или еще чего-либо—всегда глупец“.

**Символика
достижений**

А между тем, каждому содержанию человеческого творения свойственна эта двойственная определенность: то, что нам дано, как наше создание, может, с одной стороны, значить как подобие высших, смутно ощущаемых ценностей и их связей и в этом находить собственную свою сущность и оправдание; с другой стороны, оно есть знак и доказательство внутренней жизни, правда, может быть, не более того, как когда мы сплошность бега отмечаем точками, которыми, мы как бы пригвождаем соответственную степень его продвижения, или как море отлагает на берегу свою пену, порождение и свидетельство его волн, чью форму и силу оно снова вбирает в себя. Но оба эти направления, в силу которых содержание нашего делания символично, в действительности не могут быть приложены равномерно к любому из них. Обычно одно атрофировано в пользу другого, и даже тот, кто рассматривает свою деятельность и свои достижения, как символические в обоих направлениях, по большей части ощущает их неравномерными, разно распределенными и количественно не гармонирующими друг с другом. Правда, и в этом смысле исключительность Гете определяется лишь количественным преимуществом. Он обладает той символикой, которой окружено и несомненно всякое создание человека, но в более совершенном и обнаруженном виде, чем это удастся другим, потому что в его бытии и делании обе стороны, обычно кажущиеся случайными друг по отношению к другу, вырастают в некой необходимой пропорции и внутреннем единстве.

То, что творчество согласно собственному закону и позыву являет у Гете такое совершеннейшее соответствие с миром, коренится в последних метафизических свойствах его натуры; но в пределах слоев, доступных рассмотрению, это выражается в невероятной силе ассимиляции его существа по отношению ко всему данному. Эта творческая сила, непрерывно рождавшая из целостного источника личности, столь же непрерывно питалась из источника окружавшей его действительности. Его духовность должна была иметь некоторую аналогию со способностями совершенно здорового физического организма: до конца использовать питание, без задержки выделять непригодное, а сохраненное настолько естественно включать в жизненный круговорот, как если бы продукт питания и самый организм являлись изначальным живым единством. Поэтому в нем вполне совмещаются такие, например, полярности, как то, что он, с одной стороны, с большой решительностью выкидывал из жизни те вещи и идеи, из которых он извлек сродственное себе—„стоит мне что-нибудь однажды выговорить до конца, пишет он Шиллеру, чтобы я надолго с этим покончил“, а с другой—сознавал, что все его творчество есть лишь как бы прохождение вещей через его дух, их вхождение в его форму. В этой глубине коренится его известное суждение о своих стихотворениях, что все они—стихотворения на случай, что они навязаны действительностью и в нее уходят корнями, что он не признает стихотворений, взятых с потолка. В экермановском пересказе, положение это звучит несколько филистерски и не так уж глубоко. Но все же оно открывает последнее единосущие и соразмерность между действительностью и продуктивной жизнью Гете: переживание мира переходит в творчество без затраты энергии, одно связано с другим, как вдыхание и выдыхание, по излюбленному Гете сравнению. У таких счастливых натур божественный творческий процесс как бы обратился: творческая сила божества переходит в мир так же, как у этих людей мир переходит в творческую силу. Так как он, при здоровьи и инстинктивной уверенности своих органов, воспринимал лишь то, что было ему соразмерно из внешнего и, как это парадоксально ни звучит, из внутреннего переживания, так как приятие и творчество тотчас же становилось единством его жизненного процесса, его созидательность

естественно казалась ему обусловленной переживанием действительности. „Я писал любовные стихотворения, говорит он, только когда я любил“. Единство действительности и духовной деятельности заставляло его находить основания для этой обусловленности в том, что дух содержится в действительности и достаточно его оттуда извлечь. Из многого, относящегося к этому, я цитирую лишь особенно показательное: „использование переживаний всегда было для меня главным; сочинительство из ничего никогда не было моим делом, я всегда считал мир гениальнее моего гения“. Только благодаря лежащему в основе всего этого чувству единства, нам понятны и прямо противоположные высказывания, которые в действительности имеют в виду то же единство, но с другой стороны, и в которых он только передвигает акцент; но ведь это и было возможным для него, благодаря тому, что он не сомневался в нем как единстве: „искусство, как оно проявляется у совершенного художника, создает столь могучую, живую форму, что оно облагораживает и преобразует всякий материал. Мало того, благородный субстрат как бы мешает хорошему художнику, потому что он связывает его по рукам и сокращает свободу, которой он хочет вволю насладиться, как творец и индивидуум“.

Теория модели Итак, Гете не потворствует натуралистической теории модели, которая находится в столь близком и сомнительном соседстве с теорией переживания. Думать, что можно что-нибудь выиграть для понимания художественного образа ссылкой на модель, есть крупнейшая ошибка, так как модель в лучшем случае есть лишь один из тысячи могущих быть выделенными элементов опыта, вошедших в тот материал, из которого возник образ и которые, даже если бы их можно было все перечислить, никакого отношения все-таки не имели бы к художественному оформлению, как такому оформлению, ради которого они и привлекаются. Выкапывание модели, как дохудожественной данности, выделяет как раз то, что вообще не имеет ничего общего с художественным произведением, которое подлежит рассмотрению именно как художественное произведение. Эта преувеличенная оценка модели, проходящая через все научные и популярные толкования искусства, не случайна. Она возникает из механически-математизирующего мирозерцания, которое считает, что оно поняло

действительность тогда и лишь тогда, когда она разлагается на уравнения. Художественное произведение кажется „объясненным“, когда в реальной действительности найдено то, что, по видимости, равняется ему—и к этому культу уравнения присоединяется еще его предельно грубое понимание: будто между причиной и следствием существует равенство. Переоценка модели, как принцип объяснения произведения искусства, в конце концов, не что иное как теория среды, со всею ее грубостью и поверхностностью. В этом случае внутренняя продуктивность постигается или, вернее, заменяется чем-то привходящим извне и механически переносимым на это внутреннее, для которого внешнее в лучшем случае может явиться лишь поводом к самодеятельности, т.-е. к некоему оформлению всецело гетерогенному этим привходящим элементам.

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

Закон формы жизни Возможная связь между внешней данностью и переживанием заключается в том, что жизненный процесс, при постоянстве своего характера, интенции и ритма, является действенной общей предпосылкой и оформлением как для переживания, так и для творчества. Существует, быть может, наиболее общая (для каждого индивидуума различная), неукладывающаяся в понятия, сущностная формула, по которой строится душевная жизнь индивидуума, как в меру вбирания мира в я,—в переживании, так и в меру исхождения я в мир—в творчестве. Гете, повидимому, очень рано заметил, что подобный типичный закон индивидуальной жизни управляет всей совокупностью ее феноменов; он пишет в 1780 году в своем дневнике: „Я должен более точно проследить круг добрых и злых дней, который обращается во

мне, страсти, привязанность, влечение делать то или иное. Замысел, выполнение, строй, все сменяется и соблюдает правильный круг, тоже и ясность духа, смутность, сила, эластичность, слабость, непринужденность, чувственное влечение". Поскольку в этой основной подвижности сущности уже заложено преобладание спонтанности и художественно-образующего, постольку и переживание, изначально, и по характеру и по тому как оно переживается, несет в себе черты созидательности и художественных ценностей. Там, где питающие соки личности, ассимилирующие действительность и преобразующие ее в переживания, окрашены художественно, там переживания как бы являются уже на половину художественным продуктом, и его принципиальная чуждость художественному произведению тем самым отпадает. Это так или иначе имеет место в каждой истинно артистической душе, и в свою очередь служит причиной тому, что столько художников, обладающих величайшей стилизующей силой и мощью в переработке действительности, искренне убеждены, что они создают не более как добросовестные снимки с воспринимаемой природы и непосредственно пережитого. Обыкновенный человек переживает мир, т.-е. перерабатывает об'ективные события в нечто суб'ективное—при помощи категорий, целесообразных для практического действия; они образуют орудия, при помощи которых он из совокупности бытия вырезает и складывает то, что для него является миром: последняя формула сущностного единства как целого окрашена в нем практически. Этот тип человека не только составляет огромное большинство, но и многие иначе ориентированные в большей части своих интересов и потребностей стоят на той же почве практического существования, почему мы и называем действительностью, как таковой, картину мира, пережитую в этой форме; но на самом деле это только одна из действительностей, это лишь переживание, оформляемое теми категориями, которые вытекают из средней практической заинтересованности. Так, например, религиозный человек видит перед собою совершенно другую „действительность“, потому что согласно формуле его сущностного единства он переживает влияние об'ектов так, что они становятся для него местом и подтверждением его религиозных содержаний; он не может переживать их иначе потому, что они делаются его переживаниями лишь благодаря их первоначальной

оформленности религиозными категориями. Как верующий, пользуясь грубым примером, всюду видит „перст божий“, потому что зрение его так априорно распределяет вещи, что они для него включаются в божественный план мира и дают возможные доказательства такового, так художник видит вещи мира как уже возможные произведения искусства; эти вещи мира делаются для него переживанием при помощи тех же категорий, которые при активном и самодовлеющем функционировании создают произведения искусства.

**Проникновение
основной худо-
жественной
формы в другие
жизненные
формы**

Но художник не только художник. Его жизнь, как целое, проникнута, в бесконечных количественных градациях, намеченной выше художнической формой переживаний. Единство индивидуального целого по своей природе естественно никогда не совпадает с чистым понятием художественного, как и религиозного или практического. Живая действительность на самом деле проходит через эти замкнутые и исключаящие друг друга понятия, касаясь их неравномерно и по разному, и даже там, где ядро ее фиксируется на одном из них, периферия ее в разной мере все же может быть распределена между другими. Тот факт, что для Гете переживание и произведение искусства были в столь безусловно тесной связи, и что он как это ни странно, провозглашал в поэзии описательный натурализм чистой воды,—вытекает просто из той высокой степени, в какой основная художественная форма пронизала факты его жизни. До известного предела, это имеет место, как уже указано, в каждом действительном художнике, чем он и отличается от тех, кто только „делает“ искусство; ведь последние подводят художественную форму, так или иначе данную, к содержанию первоначально пережитому по совершенно другим категориям и механически формует это содержание, согласно этой форме, тогда как у первых художественная организация дает возможность внутреннего целостного роста произведения. У Гете этот процесс совершался с такой само собой разумеющейся непосредственностью и суверенной обособленностью от категорий других направлений, а главное захватывал всю обширную совокупность крайне дифференцированного бытия, как это не встречается нигде. Даже отдача себя познанию и чистой науке не была в состоянии нарушить могущество его художественных категорий над картиной мира

и над его переживаниями. Все его своеобразные утверждения реализма в искусстве суть не что иное, как об'ективации этого свойства его сущности. Он был, может быть, величайшей художественной натурой в функциональном смысле. Конечно, трудно было бы опровергнуть того, кто по отношению к отдельным его произведениям стал бы утверждать, что ни одно из них не может сравниться по мощи и совершенству с Орестеей или Лиром, с гробницами Медичи и религиозными картинами Рембрандта, с H-moll'ной мессой Баха или девятой симфонией.

Характер единства жизни и творчества Но ни у одного другого художника организующая сила художества не пронизывала собою единство личности с такой глубиной, широтой и властью, и притом настолько, что весь обширный круг его мира и переживаний, благодаря этой силе, созерцался как бы в потенциальных произведениях искусства. Когда Гете думал, что произведения его выражают только данную реальность, то это было лишь теоретическим выражением того, что внутренняя динамика, благодаря которой представления и жизнь делались его представлениями и его жизнью, была художественной априорностью. Его творчество есть только наглядное проявление того, что было уже оформлено его жизненным процессом при восприятии жизненных содержаний. Быть может это величайший пример того, как мы не только познавая и наслаждаясь, но и творя, берем из жизни лишь то, что сами в нее вложили; творчество Гете казалось ему не отделенным от его переживаний, ибо его переживание было уже творчеством.

ИСТИНА

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

и складывается разнообразие наших индивидуальностей. Для этого типичного понимания сущности познания самый его процесс, как жизнь индивидуальной души, не существует, раз полнота и истинность представления определяется лишь содержанием и его объективной качественностью.

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

Прагматизм Уясним себе сначала, что называет он той „плодотворностью“ представления, которая придает ему качество истинности. Современные телеологические учения о познании основываются на том, что правильное представление об окружающем нас мире приводит к целесообразной и полезной деятельности; этим самым всеобщее приспособление органической жизни в целом создает наше правильное представление о вещах. Иногда эти учения превращают синтетическое отношение между истинным и полезным в аналитическое: истинным представлением о вещах мы называем такое представление, руководясь которым мы

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

**Представление
как элемент
жизни**

В своей противоположности такому пониманию отношения между истиной и полезностью вскрывается решающий смысл учения Гете. Ему важна не та сторона представления, которая обращена к объекту и не то идеальное содержание истины, на совпадении или несовпадении с которой основывается плодотворность или пагубность наших поступков, а то значение, которое самое бытие представления в нашем сознании имеет для

нашей жизни. Прагматизм же, тем, что он направлен на использование мира через его познание, связывает критерий истинности этого познания с теми реальными воздействиями вещей на человека, для которых представления суть лишь посредствующие звенья; такое утилитарное отношение между вещью и жизнью, в которое представление лишь временно вдвигается как посредствующее между ними начало, не имеет с точкою зрения Гете ничего общего: Гете важно не то, что данное представление как посредствующее вносит в жизнь, его интересует представление, как элемент самой жизни, в меру его плодотворности или вреда для целостности данной жизни. Выражая ту же мысль с теоретической остротою, в чем Гете не видел для себя никакой необходимости, нужно сказать: для наличных телеологических понятий истины, в особенности же для прагматизма, важно содержание представления, полезность которого и делает данное представление истинным, для Гете же — процесс самого представления, та живая функция, которую оно выполняет в общей связи душевного развития. Если мышление этого представления является для человека плодотворным, если оно включается в целостный и единый смысл его внутреннего бытия, а энергия, развиваемая им в сфере этого бытия, становится моментом его развития, тогда содержание этого динамически и лично значительного представления должно быть названо истинным. Достаточно охватить эту мысль во всей ее широте и фундаментальности, чтобы из нее понять и то изречение Гете, которое, на первый взгляд, противоречит всем остальным его утверждениям — плодотворного как истинного. „Человеческий дух по мере своего продвижения вперед все больше ощущает, насколько он обусловлен тем, что он обретая должен терять: ибо как с истинным, так и с ложным связаны необходимые условия бытия“. И это не единственное выражение, в котором он вскрывает глубокую интегрирующую необходимость ошибки для жизни как целого. Но не в смысле Кассандры, будто жизнь только ошибка, а знание смерть. Дело идет на самом деле о столь высоко вознесенном и столь широко обнимающем понятии истинного, о том его абсолютном значении, которое одинаково включает и истинное и ложное в смысле их относительной противоположности; хотелось бы назвать это „правильным“, дабы точнее отметить разницу, логическое закрепление которой совершенно не интересовало Гете. В этом смысле

ценность содержания представления измеряется жизнью, в целостность которой самый процесс представлений вплетается, как носимое и несущее; только здесь представление обретает последнюю инстанцию, по отношению к которой объект, как сила, определяющая истинность и ложность мыслительных

Подходящее содержания, есть низшая инстанция. Это истинное или правильное в абсолютном (или абсолютности жизни принадлежащем) смысле всецело обладает той же логической и метафизической структурой, как и то „подходящее“ (das Passende), которое Гете определяет в странном изречении, заимствованном им из Гиппократата: „То, что положено людьми, то никак не подходит, все равно правильно оно или неправильно, но то, что положено богами, то всегда уместно, правильно оно или неправильно“. „Подходящее“, „уместное“ здесь нечто абсолютное, выходящее за пределы морального тем, что оно обнимает и подчиняет себе этическую относительность добра и зла. Совершенно такое же возвышение охватывающей ценности над относительным смыслом ее самой и ее противоположности содержится и в следующем выражении: „Никогда нельзя достигнуть совершенного созерцания чего-либо без постоянного одновременного рассмотрения нормального и ненормального в их взаимных колебаниях и воздействиях друг на друга“. Для Гете существует высшее нормальное, обнимающее как нормальное, так и ненормальное. „Метаморфоза животных учит величайшей закономерности, включающей произвол и закон, преимущество и недостаток“. „В органической жизни,— говорит он,— даже ненужное, мало того, даже вредное, включается в необходимый круг бытия с тем, чтобы действовать в направлении целого и как существенное связующее средство разрозненных единичностей“. Поэтому он предостерегает от употребления по отношению к растениям таких слов, как уродство и захирелость в резком смысле, ибо „как правильное так и неправильное оживлено одним и тем же духом“. Подобно тому, как Гете мыслит здесь высшую „правильность“, одинаково включающую в себя в качестве своих элементов и относительное правило и отклонения от него, подобно тому, как его абсолютное понятие „природы“ включает в себе и свое относительное значение („даже самое неестественное естественно“), или подобно вышеупомянутому безусловно „подходящему“, совершенно так же и истинное в

смысле плодотворности своей для жизни включается в ее целое и становится тем необходимым условием бытия, которое одинаково возвышается и над истиной и над ложью в их обыкновенном смысле. „Счастливая ограниченность юности, да и людей вообще: они могут считать себя совершенными в каждое мгновение своего существования, и им не важно, что истинно и что ложно, что высоко, что низко, но лишь то, что им соразмерно“, — в этих словах — несколько иной акцент настроения, а не метафизической значимости отношения между жизнью и противопоставленностью ее отдельных относительных ценностей. Только так до конца понятно истин-

**Витальный
смысл истины** ное, как истинное: — лишь в меру своей плодотворности. Здесь имеется в виду не та плодотворность, которая покоится в сфере только познания, где плодотворным представлением называется тогда, когда из его содержания могут развиваться другие содержания и когда оно логически-предметно побуждает к образованию новых, но та, так сказать, динамическая плодотворность, с которою представления, нами уже рассматриваемые как жизнь, являются действенными в жизни их носителя. Эти представления в Гетевском, т.-е. витальном смысле всегда истинны; они вообще не могут быть ложными, хотя их содержания как таковые, рассматриваемые со стороны объекта, могут быть истинными или ложными. Только благодаря этому приобретают смысл слова Гете: „ошибки принадлежат библиотекам, истина же — человеческому духу“, так как в том ином значении понятий и в библиотеках найдутся истины, а ошибки и в человеческом духе. И еще раз находит он особенные слова, для выражения этого жизненного критерия, не совпадающего с теоретическим критерием истинности и ложности. „Исходя из этих двух понятий, — пишет он, — можно было бы присоединить к ним третье в более тонком смысле (im zarteren Sinne), а именно — своеобразие. Ибо существуют определенные направления человечества, которые лучше всего выражаются этим обозначением; они ложны извне, но истинны изнутри, они то, что конституирует индивидуум; всеобщее ими специфицируется и в самом причудливом все еще проглядывает немного рассудка, разума и доброжелательства, что нас и привлекает. Их можно представить себе, как формы живого бытия и действия отдельных завершенных, ограниченных существ, индивидуумов или наций.

Своеобразие, само по себе, пусть и не похвально, все же может быть терпимо, поскольку оно выражает род бытия, которого, пожалуй, нельзя не признать, как обозначение одной из частей многообразия". Едва ли может быть показано совершеннее, как предносилось ему некое понятие истины, возвышающееся над теоретической противоположностью истинного и ложного—та истина, в которой находит свое выражение способ бытия человека, как человека вообще и как данного определенного человека.

Отношение между человеком и миром Итак, истина есть в какой-то мере отношение между жизнью человека и тотальностью мира, в которую он включается; она истина не ради ее логического и лишь логически проверяемого содержания (которое именно только, благодаря этому, получает свое метафизическое обоснование), но потому, что мысль подобно нашим физиологическим свойствам или нашему чувству, есть бытие человека, обладающее правильностью или неправильностью, как реальным качеством, причиной или следствием всего его отношения к миру. „Когда я знаю мое отношение к самому себе и внешнему миру, я называю это истиной". Уже по одному этому не может быть сомнения, что субъект, несущий и определяющий так понятую истину, есть весь человек, не его изолированная „р а с с у д о ч н а я" способность, но его тотальность, которою он как раз и сплетен с тотальностью действительности. Однако сила и критерий этого познания не сводимы и к чувственности. В этом смысле Гете был совершенно неверно понят теми, которые, основываясь на неточных и лишь а р о т i o r i значащих выражениях и благодаря несколько поверхностному пониманию его артистичности, считали основной ошибкой его картины мира то, что принципы ее, например, пра-феномены сохранились им, хотя и не без колебаний, также и в пределах чувственной данности. Предметная критика этих принципов не входит в наше рассмотрение, но их определимость „чувственностью артистичности" есть недоразумение. Это потому, что такая чувственность, именно в отличие от чувственности рядового человека и от чувственности философской абстракции, изначально и в самой себе уже проникнута и рассудочными и разумными силами и нормированиями. Обозначение художника, как „человека чувственности", имеет именно тот смысл, что в нем

чувственность не так отделена от остального в человеке, как это обычно имеет место в теории и практике. Абстракция, чуждая художнику, касается не только того, что выделимо из жизни путем логической понятийности, но также и изолирования чувственного из целостного комплекса жизни. Все дело в том, что чувственность художника есть только канал, через который целостная жизнь выливается в продуктивность; философу—мышление понятиями, практику—энергия действия оказывают ту же услугу: они позволяют бытию переходить в произведение. Гете бесчисленное число раз это высказывал и намекал на это. „От только чувственного человека природа скрывает многое“.

„Den Sinnen hast du dann zu trauen,
Kein Falsches lassen sie dich schauen,
Wenn dein Verstand dich wach erhält“¹⁾.

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

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

Итак, не подлежит сомнению: познание и познавательные теории Гете не подвергаются никаким ограничениям от преобладания чувственности и непосредственного восприятия. Наоборот, чувственный „зрительный“ характер его познания именно и означает то, что целостность человека должна входить как в восприятие мира, так и в его оформление в

¹⁾ „А там доверяй своим чувствам, они не дадут тебе увидеть ложного, покуда рассудок твой держит тебя на чеку“.

познании и творчестве. Чувственность художника не абстрактна, она является как бы собственным именем этой целостности. Этим самым опровергается то мнимое глубокомыслие, которое из артистичности Гете и вытекающего из нее акцентирования лишь чувственно данного выводит те или иные недостатки его картины мира, ибо мы как раз пытались показать, что понятие познания в Гетевском смысле раскрывается лишь в отношении жизни вообще и мира вообще; если поэтому Гетевское познание выходит за пределы противоположения истины и ложного в их раздельности, то на сколько более оно должно подниматься над противоположением чувственности и рассудка!

Полученное истолкование простирает свои посылки и свои следствия по двум направлениям.

Истинное как плодотворное Если Гете обозначает, как абсолютно истинное, то функционально правильное, плодотворно включенное в целостность жизни, которое возвышается над обычным отношением истинно—ложно, то это должно иметь корни в более глубоких основаниях. Смысл истинного в его отношении к об'екту, в сущности, и здесь не исключен; но это отношение, как бы минуя единичные доказуемости, вступает в пределы метафизического. Это отношение покоится на основном убеждении Гете, что внутренний путь личного духа по своему назначению тот же, что и путь естественной об'ективности—не из случайного параллелизма или вторичного взаимоподчинения, но потому, что единство бытия порождает из себя и то и другое, или, точнее, потому, что и то и другое—„природа“ в самом широком и метафизическом смысле; нет необходимости в особых подтверждениях этого тем кругом изречений Гете, который сосредоточивается вокруг основной мысли: „разве ядро природы не в сердцах людей?“ Правда, на отдельных кусках, вырезанных из духа и природы, гармония их не может быть показана; но если понять целостность жизни, как это было намечено, и если истина относится к совершенному процессу этой целостности, то она в то же время должна быть истиной и в отношении об'екта, потому что суб'ект и об'ект как целые, как дети единого физического и метафизического бытия не могут распасться. Это убеждение было для Гете теорией только на втором плане; оно было как бы характером и смыслом самого его существования, и даже та очевидность, с которой оно ложится в

основу всего мира его мыслей—гораздо шире, чем это проявляется в его абстрактных изречениях—часто делает его определения приблизительными и неточными, и это потому, что выражения, сами по себе означающие различное, в одинаковой степени являются для него сосудами этого единого всепроникающего принципа жизни. Благодаря тому, что выражаемое этим принципом единство владело им безусловно, было в сущности безразлично, с которой из сторон, гармонирующих в этом единстве, он его выражал. Если только плодотворное было для него истинным, то с тем же правом мог он говорить, что только истинное было для него плодотворным. И действительно, это звучит во всех выражениях, где он говорит об истинном познании, что оно „имеет следствие“. Его дух был, в некотором роде, живым воплощением этого принципа. Гете был настолько счастливо создан и был столь чистым зеркалом бытия, что для него—принципиально и в самом широком смысле—лишь истинное делалось плодотворным, из чего он, конечно, имел право заключать, что и плодотворное истинно. Поэтому реальность отъединенная от субъективной жизни не мыслилась ему как нечто объективное—и с другой стороны, постоянно, в конце своей жизни, указывая на субъективность, как на болезнь века он подразумевал субъективность, отделившуюся от этого единства, субъективность уже неплодотворную, которая, благодаря этому, не связана с истиной, ни как порождающая ее, ни как порожденная ею. Оттого принципиально в себе центрирующая субъективность была для него, столь же принципиально, гнездом ошибок: так, например, та субъективность, которая „хочет показать свою проницательность“ и которую он определенно порицает за то, что она именно поэтому радуется ошибкам. Но соответственно отвергает он и то, что обычно называется объективностью и что стоит под тем же знаком, но направленным в обратную сторону: „Человек сам по себе,—пишет он в этом смысле,—является, поскольку он пользуется всеми своими здоровыми органами чувств, величайшим и точнейшим физическим прибором, какой может быть создан, и в том-то и заключается величайшее несчастье новейшей физики, что эксперимент как бы отделен от человека и что считают возможным познать

природу лишь в том, что показывают искусственные инструменты“. И, наконец, эта же связь обосновывает пристрастие Гете к тому, что он называет

Простое

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

Неминуемое Еще в одном направлении, уводящем к последним глубинам, встречаемся мы с Гетевским ответом на трудный вопрос: в чем же собственно заключается та плодотворность, которая легитимирует представление как истинное и каково то содержание, которого должно достигнуть действие с тем, чтобы, будучи направляемое этим представлением, оно оказалось „плодотворным“? „Гений, — говорит он, — легко мирится даже с тем, что можно было бы назвать конвенциональным: ибо, что такое конвенциональность как не договоренность избранных людей считать за лучшее необходимое и неминуемое (das Unerlässliche)“. Эта мысль, требующая

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

Неминуемое,
как лучшее

аналитическому открытию новой категории, присоединяется метафизический синтез: неминуемое, само по себе безразличное ко всякой ценности, все-таки усматривается как „лучшее“. Это отнюдь не самоочевидно. То, что факт жизни требует как своего неминуемого, могло бы с точки зрения ценности быть окрашенным то так, то иначе, либо быть безразличием (Adiaphoron), либо для пессимиста, как сама жизнь, отрицательной ценностью. Но „лучшие люди“ (die vorzüglichsten Menschen) выполняют или усматривают единство того, что для жизни потребно и что ценно в себе; ибо они как бы стоят у той исходной точки, где действительность жизни и ценность жизни еще не разошлись, и поэтому во всех проявлениях жизни они улавливают „лучшее“ в неминуемом, т.-е. в том, что вообще и

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

Единство ценностей

Понятие „неминуемого“, которое одно правильно истолковывает „плодотворное“—не как нечто единично телеологическое, а как гармонический элемент всей живой действительности,—в свою очередь выясняется аналогией с вышеупомянутым понятием „подходящего“. Я здесь вновь к нему возвращаюсь, так как только из сопоставления многих таких понятий может быть измерен уровень, на котором решается проблема Гетевского миропонимания. Оно вообще будет непонятным, если не установить достаточно точно степень удаленности этих понятий от эмпирически-единичного, откуда Гете в конце концов по необходимости их заимствует. Как Гетевское понятие истины возвышается над противоположением истинного и ложного в смысле односторонне неполной объективности, не включающей субъекта, так и понятие „подходящего“ или высшей ценности вообще возвышается над противоположностью добра и зла, в смысле морали, пребывающей в отношениях единичностей. Смутное устремление

к этой точке обнаруживается уже в его юношеской нелюбви к резкой полярности добра и зла. „Разве доброе не зло и злое не добро?“ Здесь начинается тот ряд развития, который заканчивается таинственными намеками Годов Странствий на ту „последнюю религию, возникающую из благоговения перед тем, что ниже нас, поклонение отвратительному, ненавистному, избегаемому“. И тут же прославляет он в христианстве „то, что оно признало божественным низость и нищету, насмешку и презренное, позор и несчастье, страдание и смерть, даже то, что самый грех и преступление оно стало почитать и любить не как препятствие, а как плодотворный подвиг святости“. Во всем этом слышится тот основной мотив, по направлению к которому развивалось и преобразилось раннее Гетевское отождествление добра и зла: добро и зло хотя и стоят полярно на одной плоскости, однако над ними высится душевное и космическое совершенство целостности бытия, на которое трезвое понятие „подходящего“ лишь намекает. В том же направлении указывает он однажды, сколько молодых людей гибнет требуя от себя слишком много. „Мало кому ясно представляется, что нам даны разум и смелое хотение для того, чтобы мы воздерживались не только от зла, но и от чрезмерности добра“. Главным было для него все-таки совершенство жизни, которое не может быть достигнуто простым повышением какого-нибудь одного совершенства, как бы похвально оно ни было, и которое не может мириться с односторонностью такого повышения.

Мораль и совершенство

Вопрос касается не только идеала воления, но идеала бытия, как он определяется гармонической связью человека с целостностью мира. Мы видим лишь развитие и символ этого, когда Гете заставляет моральные противоположности, которыми наше бытие как бы расколото, столь совершенно проникаться друг другом, что оценка наилучшего и наилучшего одинаково приложима и к греховному и низкому; или когда и доброе и злое испытывают совершенно равномерное ограничение перед лицом понятия меры, которое является количественным выражением для „подходящего“. Конечно, то, что он говорит о Якоби, лишь частично соприкасается с тем, что здесь имеется в виду: „Ему не хватило наук о природе, а той малости морали, которая у него была, недостаточно, чтобы вместить широкое мирозерцание“; но если принять во внимание метафизический, как бы абсолютный,

смысл „наук о природе“ для Гете, то в этом замечании сказывается решающее: мораль, построенная на противоположности добра и зла имеет над собой более дефинитивный идеал человеческой установки, некую правильность жизни, черпающую свой критерий не из единичных содержаний, но из своего подчинения и включения в великое целое, метафизически и религиозно концепированной природы.

Суб'ективность и об'ективность истины Если из этой аналогии и установленного уровня оглянуться на теоретический идеал, то не следует упускать из виду основного мотива вышеизложенного: некое охватывающее понятие истины, которое совсем не ориентировано на противопоставленности теоретической ошибке, но смысл которого заключается в его бытийной и функциональной значимости, в том, что оно как нечто сущее является плодотворным для жизни как сущей, воплощаемой в личном духе. Но раз жизнь личного духа связана гармоническим единством всего бытия природы, то эта, так сказать, витальная истина должна быть и теоретической истиной, т.-е. такой, которая измеряет содержание мышления содержанием об'ективности. Предвосхищенная здесь и подлежащая дальнейшему обоснованию мысль объясняет, почему Гете столь страстно настаивает на об'ективности познания, на самоотверженной верности наблюдения, на исключении всего суб'ективного—и в то же время, не чувствуя в этом ни малейшего противоречия, считает истинным лишь то, признание чего для него плодотворно и что соответствует данному статусу его духа.

Индивидуализация истины Итак, благодаря относительно простому метафизическому углублению, обнаруживается, что мнимый суб'ективизм Гетевского понятия истины является лишь одним из аспектов единства, другой аспект которого имеет чисто об'ективистическую природу. Этим, однако, не разрешается проблематика другого элемента, включенного в это понятие: а именно „различность“ истин как результат того, что их „плодотворность“ является следствием различия индивидуумов. Решающая цитата была уже приведена, но таковых много. „Различные образы мысли основаны на различии людей и именно поэтому последовательное единообразие убеждений невозможно“. Что касается его самого, то в глубокой старости он признается, что часто ему не

удавалось усвоить доступное мышлению других—при чем здесь имеется в виду не простая невозможность мыслить, но научная убежденность; и более чем за десять лет до этого он писал в том же индивидуалистическом смысле: „Каждый высказывает лишь самого себя, говоря о природе“. Разбиваясь о такой вывод, метафизически уже удавшееся примирение субъективной и объективной истины опять кажется логически нарушенным. Пусть мы признаем: человеческий дух порождает в себе познавательные представления, которые для его жизни необходимы, интегрирующи и плодотворны, а содержания этих представлений, благодаря органически метафизическому единству, которым он сплетен с бытием вообще, обладают полной гармонией с этим бытием, объективной ценностью истины. Однако, это верно лишь для „жизни вообще“, которая одинакова в каждом индивидууме, и потому пребывает в согласованности с единственностью и однозначностью истины для каждого субъекта. И все-таки эта истина разбивается и теряет свою силу в тот момент, когда именно то, что отличает одну жизнь от другой, является решающим в определении: что есть истина? Нет сомнения, что обычное следствие из такой индивидуализации познания (истинное для одного не истинно для другого), а именно, скептицизм, отчаяние в объективности понятия истины вообще, было вполне чуждо Гете; настолько чуждо, что он, если я не ошибаюсь, не защитил себя против опасности такого заключения ни одним непосредственным оборонительным положением. За то он богат положительными мотивами, благодаря которым это исключается из его картины мира.

**Человечество,
как носитель
познания** Таким мотивом, прежде всего, служит мысль, что все эти индивидуалистические познавательные образы не завершаются своим самодовольным атомистическим распадением, но обладают некой идеальной связанностью, в том смысле, что они взаимно дополняют друг друга до единой тотальности познания вообще. „Природа потому неисследима,—пишет он,—что один человек не может ее постичь, хотя все человечество могло бы ее постичь. Но т. к. милое человечество не может собраться вместе, природе не трудно прятаться от наших глаз“. Шутливый тон этих слов не исключает, по меньшей мере, предположения, что в этой совокупности индивидуального знания

мыслится не столь уже механическая сумма слагаемых, как это можно заключить из одного „собрания вместе“. Скорей это можно принять в том величавом смысле, в котором он в старости говорит об идеале соборной жизни человечества вообще, о „мировой литературе“, о „нравственно-свободомысле-м согласии всего мира“. Возникает мысль о разделении труда между отдельными членами целостного организма. Понятие истины здесь еще раз поднимается на ту же высоту, на которой оно, однажды, уже стояло выше противоположения истинного и ложного. Можно было бы так истолковать Гете, что здесь идет речь о некоем познании, которое абсолютно, потому что его суб'ектом является „человечество“ и которое состраивается из относительных различий, познающих индивидуумов или иначе: является надстройкой над этими различиями, точно так же, как оно возвышалось над противоположением истинного и ложного. В одном афоризме он об'являет индивидуальность познания всецело пронизывающим свой об'ект: „Явление не отделено от наблюдателя, а вплетено и вмотано в его индивидуальность“. А следующий за ним гласит: „Что значит изобретать и кто может сказать, что он изобрел то или иное. Не захотеть признать себя, в конце концов, плагиатором—это несознательное самомнение“. Таким образом, тотальность человечества дана здесь не в совместности, а в последовательности его работы; тот же мотив выражен здесь в исторической обусловленности каждого представления и достижения, в оправданности их характера, включением индивидуума, как бы он ни был индивидуален, как члена в целостную жизнь человечества. Лишь исходя из такого понятия единства, истолковывается добавление к вышеприведенному изречению, в котором он считает для себя истинной ту мысль, которая для него плодотворна и примыкает к его образу мыслей, в то время как та же мысль может оказаться ложной для другого, для которого ее следствия не имеют силы. „Если, продолжает он, в этом основательно убедиться, то контроверзы невозможны“.

**Взаимная
дополняемость
убеждений** Само собой разумеется, что для Гете, человека строжайшей предметности и страстного чутья истины—это является не результатом дряблой „терпимости“, которая всегда означает отрицательное отношение к феноменам, в то время как здесь имеет место положительное понимание их основы. Он не спорит с

инакомыслящим потому, что иное мышление, если только оно выросло на природной основе личности, этим самым включено в единство живого, многочленного, общего отношения между человечеством и миром. Познание, как космическое событие, прорывается здесь как поток из единого источника, сколько бы сосудов, многообразные формы которых он принимает, его ни заключало; это все тот же проникающий сквозь человечество жизненный процесс познания, несущий множество логически непримиримых содержаний. Поэтому афоризм, начало которого я привел выше, и мог быть завершен следующим образом: „Если я знаю свое отношение к самому себе и внешнему миру, то я называю это истиной. Поэтому каждый может иметь свою собственную истину, и все же это всегда та же истина“. Даже непосредственная логическая противоположность представляется ему подчас более точной формой этой взаимной дополнимости. Он пишет о Якоби: „Согласно с его природой, его бог должен все более и более отделяться от мира, тогда как мой все более и более в него вплетается. И то и другое вполне правильно: ибо только благодаря тому и мыслимо единое человечество, что подобно многим другим противоположностям существуют и антиномии убеждений“. Таким образом, простое наличие противоречия потенцируется здесь до некой живой полярности, и различия в образе мыслей образуют нечто целое, не только своей рядоположенностью, но один образ мыслей требует другого. Здесь выступает древний мотив, что и борьба есть вид и средство единства; выступая, он далеко оставляет за собой всякую пассивную терпимость к противоположному, но как раз требует противоположности с тем, чтобы „антиномичность“ раскрылась, как та форма, в которой осуществляется единство познающего человечества по отношению к объекту, не только наперекор, но при помощи его расколотости на полярные индивидуальности. И, наконец, противоположности в содержаниях настолько сдвигаются, что данные одновременно в одном и том же индивидууме являются его характеристикой и в нем находят свое единство. Он говорит в одном месте,—и это само по себе говорит уже в нашу пользу,—что философии означают лишь миронастроения их творцов, т.-е. тот способ, каким их индивидуальная предрасположенность справляется с миром; они, таким образом, являются жизненными формами, из которых мы, как адепты, опять-таки должны

выбирать то, что нам соответствует „по нашей природе и по нашим задаткам“. И вот он продолжает: „Я заявляю, что даже эклектики в философии рождаются и там, где эклектизм истекает из внутренней природы человека, он тоже хорош. Как часто встречаются люди, которые по своим прирожденным склонностям наполовину стоики, наполовину эпикурейцы. Меня поэтому нисколько не удивляет, если таковые принимают основоположения обеих систем и даже, по возможности, пытаются их соединить“.

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

Личное единство и единство мира оформляемость своего способа видения“. Итак, уже в самом фундаменте Гетевского мировоззрения заключено то, что человек является духовным отображением в себе единого мира, лишь путем создания в себе единства и „согласованности“ с самим собою. Но в таком случае каждый так объединенный индивидуум обладает одним и тем же, в этом смысле одинаково воспринятым, объектом. „Каждый индивидуум,—говорит он в одном месте,—имеет, благодаря своим склонностям, право на такие принципы, которые

не упраздняют его как индивидуума". При его образе мыслей, была бы совершенно исключена возможность признавать за суб'ектом право на такие принципы, которые не были бы оправданы также и об'ективным порядком вещей. Но ведь и самые „склонности“ уже суть об'ективные факты, которые микро-космически соподчиняются индивидуальному целому—склонности, в которых он, конечно, видит не мимолетные произвольности, но органические тенденции сущностного ядра. Раз согласованный с самим собою суб'ект, подобный единому и целостному миру, несет в себе гармонически соразмерные отображения этого мира, такие индивидуумы должны так или иначе гармонизировать и друг с другом, как бы различны по своему содержанию ни были те точки, вокруг которых совершается об'единение каждого из них. Ведь они относятся друг к другу, как в сравнении Лейбница, бесконечные монады, каждая из которых представляет мир по-своему и все же пребывает в абсолютной гармонии,—подобно зеркалам, расставленным вокруг площади: каждое дает самостоятельную картину, которые, однако, не могут противоречить друг другу, так как они воспроизводят один и тот же об'ект. Итак, лишь из некоего последнего убеждения делается понятным, почему человек, согласованный с собою, согласован и с другими; метафизическое отношение, которое обретает человек, именно так себя формуящий, по отношению к об'ективности и которое только так им обретается, является тем связующим началом, которое об'единяет таких людей и между собою и лишает их всяких оснований для „контроверз“.

**Счастье
индивидуума**

Лишь практическим обращением этой связи и тем самым ее подтверждением служит замечание Гете о сен-симонистах: пусть каждый начинает с самого себя и делает свое счастье, из чего неминуемо возникнет счастье целого. Это, конечно, не может быть основано на тривиально-либеральной „гармонии интересов“, которые относятся всегда только к единичным и поверхностным явлениям. Он может здесь иметь в виду лишь то, что „счастье“ единичного—в полном соответствии с его учением о „склонностях“—коренится и основывается в определенном гармоническом отношении к бытию мира вообще. Там, где он говорит о счастье в таком принципиальном смысле, он никогда не имеет в виду атомистической случайности изолированного благополучия, но всегда целостное настроение личности, которое возможно только

в соотношении с целостностью об'ективного бытия. Это отношение к миру каждой единичной индивидуальности,—которая, действительно, „согласована с собой“, следует своим истинным наклонностям и „делает“ свое истинное „счастье“,—является связкой между всеми единичностями, вскрывающей целостность и единство всех убеждений, как бы они ни расходились по содержанию и по отношению к отдельному об'екту, и всех стремлений к счастью, как бы страстно они ни боролись друг с другом.

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

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

„Wär nicht das Auge sonnenhaft,
Die Sonne könnt' es nie erblicken;
Läg nicht in uns des Gottes eigne Kraft
Wie könnt uns Göttliches entzücken? 1).

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

1) „Не будь наш глаз солнцевмещающим—

Он солнца видеть бы не мог;

Не будь мы бога обиталищем,

Как восхищать нас мог бы бог?“

Пер. Б. В. Шапошникова.

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

Воление, как действительность жизни Важно отметить, что тот же мотив звучит и в одной уже часто упоминавшейся, но отнюдь не теоретической области Гетевской мысли. „Наше воление,—говорит он,—есть предвозвещение того, что мы при всяких обстоятельствах совершим“. „Наши желания суть предчувствия заложенных в нас способностей, предвестники тех достижений, которые мы сможем осуществить“. Это означает, что и наши волевые представления—не только непосредственно практические, но и чисто идеальные, возникающие как простые желания,—имеют свою субстанцию в нашем реальном бытии. Даже самые мимолетные, вспыхивающие вожделения так же мало, как наши познавательные представления, являются свободно носящимися, беспочвенными образованиями; необходимость их возникновения—не просто психологическое сцепление, но наше бытие, реальная динамика нашего подготовляющегося действия и хватания образует их содержание. Этим выявляется своеобразное отношение между нашими желаниями и нашей действительностью; они не витают над ней, как дух над водами, то воздействуя на нее, то не касаясь ее; они суть станции самого нашего бытийного развития, и поэтому они совершенно так же несут в себе уверенность найти и проявить свое содержание

на дальнейших станциях, как наши познавательные представления несут в себе истину, благодаря тому, что они, проведенные через процесс нашей индивидуальности, исходят из целостности бытия, к которому относится их содержание.

**Живое един-
ство бытия**

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

**Прирожденное
и воспринятое**

Выраженное в стихе о солнцевмещающем глазе, зависимость всякого понимания от бытия—по-скольку содержание понятого, так или иначе, должно быть заложено в понимающем,—развито в другом афоризме: „Если бы я уже не носил в себе всего мира, как антиципации, я был бы слепым со зрячими глазами, и всякое исследование и опыт были бы для меня лишь совершенно мертвыми

и напрасными стараниями“, — что за тем дано с этической стороны в положении: „Мы несем в себе зародыш тех заслуг, которые мы умеем ценить“. Гете, вообще говоря, ценит прирожденное в человеке, как его существенное и определяющее (и такое выражение: „не только прирожденное, но и приобретенное—есть человек“ подтверждает это тем, что он видит необходимость в таком расширении); однако, прирожденное является здесь решающим, не только для личного и субъективного в жизненном течении, но оно содержит в себе в идеальной форме все остальное бытие в качестве реально бытийного. Это понятие является своеобразным посредником между теорией прирожденных идей и Кантовским *a priori*. Первая вкладывает в дух определенные содержания знания, которые вступают в его чистом саморазвитии и независимо от всякого опыта, от всего приобретенного познанием; для априоризма, с другой стороны, вся материя знания должна быть дана духу, самому по себе, совершенно бессодержательному; он является лишь функциональной формой, формующей эту материю в эмпирическое познание—единственно значимое. И вот Гете убежден, что и материя знания изначально присуща нашему бытию (как именно, им, правда, не намечено), но ясно, что материя делается знанием лишь путем „исследования и опыта“. Все то, что единственный субъект может знать о мире, все то, что станет для него миром, ему врождено—но вот, он должен сначала воспринять мир, испытать его, с тем, чтобы это предзнание сделалось знанием.

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

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

Рефлексивное и органическое мышление в мире". Это является глубочайшим и метафизическим основанием его отворачивания ко всякому мышлению по поводу мышления, как такового.

Ведь тем самым мышление становится чем-то витающим, вращающимся в собственном кругу, оторванным от живого бытия человека, а потому и мира. С полной ясностью устанавливает он органическое происхождение истины на место логического:

„Ja, das ist das rechte Gleis,
Dass man nicht weiss, was man denkt,
Wenn mann denkt:
Alles ist wie geschenkt“¹⁾.

В другом месте: „Плохо то, что никакое мышление не помогает мышлению; нужно быть правильным от природы так, чтобы удачные наития предстояли нам, как вольные дети бога и приветствовали бы нас: а вот и мы". Настоящую свою мудрость, условие своего успеха, он видит в том, что он „никогда не думал о мышлении". Итак, решающим для него было то, что мышление рождается не из самого себя, не из рефлексии на самого себя, но содержания его должны быть ему „дарованы" природным процессом жизни. И как раз поскольку мышление исходит из бытия человека, постольку оно приобретает и свою логически-предметную значимость, так как оно этим связывается с бытием вообще. То, что он, будучи еще молодым человеком, пишет: „Нельзя ничего узнать, кроме того, что любишь, и чем глубже и полнее делается знание, тем сильнее, крепче и живее должна быть любовь, даже страсть",—

¹⁾ „Вот это будет верный путь:
Не знать того, что думаешь,
А лишь подумаешь,
Как все само собой дается".

есть лишь эмоциональное потенцирование генетического отношения нашего познания к нашему бытию. Ведь всякое понимание есть вид творчества (он говорит по поводу понятия „творческая сила“: „бездетальный, негодный человек не узрит доброго, благородного, прекрасного ни в себе, ни в других“), — поэтому понимание может протекать лишь согласно качествам творящего и удаваться лишь там, где объект адекватен этим свойствам. „Мне было прирождено, — говорит он по поводу своего раннего понимания многообразия положений, — осваиваться в состояниях других, чувствовать каждый особый вид человеческого бытия“. И тем, что нормы познания являются для него жизненной активностью, требуемый бытийный параллелизм между живым творящим субъектом и его „предметом“ распространяется в самом широком смысле на всякое художество. Еще совсем молодым он говорит о неспособности большинства строителей к „дворцам и монументам“: „Каждый крестьянин дает плотнику идею для создания своей хижины. Но кто может вознести в облака жилище Юпитера. Только Вулкан, бог, как и он. Художник должен иметь большую душу, как царь, для которого он делает своды“. Так, наконец,

Связь с единосущностью замыкается этот круг, оказывающийся заключенным в концентрически обнимающий его круг Гетевского понятия истины. Всякое познание, вся-

кое духовное творчество, сопряженное с данным содержанием, обнаруживается как связанное, в конечном счете, с некоей единосущностью, состоящей между субъектом и реальным отображением его духовного делания. Этим упрочивается центр всего этого круга воззрений: погружение познания в бытие. Теперь уже не только психологически, но и метафизически ясно, что истина зависит от бытия субъекта: это санкционируется тем, что ее реальный объект родственен или равен реальности субъекта, благодаря чему, как на это часто указывает Гете, мы оказываемся, в силу нашей данной индивидуальности, не вмещающими многих познаний. Однако изоляция и замкнутость, как будто обуславливаемая дифференциацией индивидуальностей, как раз и разрывается в сторону истины. Если мне, вначале, удалось показать, что связанность жизни

Бог—природа освобождает индивидуализм истины от всякой субъективистической двухсмысленности, — тем, что некое высшее чувство жизни воздвигает витальную истину

над логической, тем, что особенности духа взаимно восполняют друг друга в пределах человечества, тем, что внутреннее единство строит индивидуум по форме тождественной с об'ективной формой мира—то теперь эта внутренняя связанность жизни охвачена, несомна, как бы оправдана своей бытийной связанностью с суб'ектами его истины. Ведь в гармонии духа и духов и в солнцеподобии глаза живет бог-природа; и лишь в едином луче их единства мог Гете понять возможность познания, переливающуюся между суб'ектом и об'ектом.

ЕДИНСТВО МИРОВЫХ ЭЛЕМЕНТОВ

От непосредственного феномена вещей, данного в чувственном созерцании, деятельность нашего духа продолжается в двух направлениях. С одной стороны, данность эта разлагается на элементы, которые обнаруживаемы в самых чуждых, даже противоположных, друг другу комплексах явлений. Исследуя закономерности в сущностях, движениях и видах соединения этих элементов, которые либо вообще не воспринимаемы непосредственно, либо, во всяком случае, не могут быть восприняты изолированно, мы научаемся снова складывать из них комплексы явлений и, благодаря этому, „понимать“ самые явления. А с другой стороны, наш дух еще раз объединяет эти элементы в высшие всеобщности, которые еще принципиальнее, чем сами эти элементы, изъятые из плоскости явлений и спекулятивно потенцируют понятие вещей до высших единств, либо до „идей“, либо до метафизической картины бытия, как целого. Если можно назвать первое направление направлением „исследователя природы“, а второе „философа природы“, то Геге, как он пишет в 1798 году, снова утвердился, в противоположность этим двум, „в своем призвании созерцателя природы“ и еще в предыдущем году очень резко формулирует свое отношение к этим двум путям познания. „Для нас, которые собственно рождены быть художниками, как спекуляция, так и изучение элементарного природоучения (т.-е. физики и химии) всегда останутся ложными тенденциями“. В положительном смысле это дополняется в словах, сказанных им за два года до этого А. Ф. Гумбольдту:

„ведь ваши наблюдения исходят от элемента, а мои — от образа (Gestalt)“.

Этим с величайшей простотой и решительностью
Элемент, идея, устанавливается принцип, на котором Гете
образ строил свое понимание целого природы и кото-
рый совершенно самостоятелен на ряду с научными, в тради-
ционном смысле, методами. Его метод можно назвать „синте-
тичным“ по преимуществу. С одной стороны, стоит познание
„элементов“, физико-химическая наука, которая принципиально
пребывает в области чистого явления и явление об'ясняет
явлением; ибо „законы природы“, так же как и „энергии“,
суть здесь не более, как формулы для постоянных связей
между явлениями; да и последние элементы анализа, называть
ли их атомами или как-нибудь иначе, принципиально остаются,
хотя бы и не реализуемые для наших органов чувств, в пре-
делах восприятия. С другой стороны, высится „идея“, которая
как раз принципиально не есть явление, но допускает его
лишь, как отпадение, как тень, как суб'ективный феномен,
или же, вообще, упраздняет его, как явление тем, что
чувственно данный образ, так сказать, совсем не является
таковым, но пребывает в логически развивающейся идее.
В противовес этим полярным тенденциям для Гетевского син-
теза образ, как таковой, есть непосредственное откровение
идеи. Все, что связано с понятием идеи: смысл, ценность,
значимость, абсолютность, дух, сверх'единичность, не соста-
вляет для него, по отношению к созданию чувственного образа
того дуализма, разные стороны которого представлены есте-
ствознанием, направленным на „элементы“, и спекуляцией,
направленной на „идеи“. Поскольку образ зрительно дан, он
обладает полной реальностью, не заимствуемой им от какой-
либо незримой инстанции; но в ту же меру, для правильно
установленного взгляда, все идеальное в нем видимо. „Об
абсолютном в теоретическом смысле, — такова исчерпывающая
формулировка Гете, — я не дерзаю говорить, но смею утвер-
ждать, что тот, кто признал его в явлении и никогда не
терял его из виду, выиграет от этого очень много“. Ничего
другого не имеется им в виду в более символическом выра-
жении: „Я верую в бога, — это прекрасные и похвальные слова,
но признавать бога в том, как и где он открывается, это
собственно и есть блаженство на земле“.

Чувственность художника Этим выражена основная формула мировоззрения художника. Слишком легко ввести в заблуждение, если характеризовать художника, как „человека чувственности“, как того, кто „живет при помощи чувств“,—так как это не выявляет решающего, а именно: что же прибавляется в художнике сверх той пассивности, лишь принимающей и наслаждающейся, которая в обычном словоупотреблении называется чувственностью? Не в том ли это решающее, что художник воспринимает не только органами чувств, что он не только сосуд для пассивного приятия и переживания, но что его восприятие тотчас, или вернее одновременно, творческое. Активно формирующий элемент, который, может быть, присутствует в каждом акте созерцания вообще, получает у художника такую полноту, действенность и свободу, проникнутая которыми его „чувственность“ делается почти обратным тому, что подразумевается под чувственностью у среднего человека. А между тем его созидательность есть формование (Gestalten) мировых элементов, согласно идее (это имеет место и в натуралистическом искусстве, которое обычно обманывается на этот счет потому, что идею оно представляет себе всегда внехудожественной или, по крайней мере, лежащей вне данного художественного круга, например, живописец в сфере литературной, поэт—моральной и т. д.). Но раз это созидательство возникает неразрывно с актами его созерцания и переживания, того созерцания и переживания в о о б щ е, которое устанавливает объекты действительности и их в себя вбирает,—то художник неминуемо убежден, что он созерцает идею. Общеизвестен факт, что почти все изобразительные художники (у поэтов это обстоит сложнее, но не принципиально иначе) считают, что они точно воспроизводят „природу“, что они делают лишь то, что „видят“—даже там, где для постороннего глаза они наиболее вольно обращаются с природной данностью, наиболее самовластно стилизуют видимую действительность; даже чисто фантастическое искусство, очевидно, предполагает видение внутренней чувственностью, которая для художника не менее данность и обязующее, чем так называемая внешняя чувственность. Говоря, что художник „видит идею глазами“, Гете выразил с той верховной интеллектуальностью, которая позволяла ему давать себе отчет в самом себе, лишь то, что делает каждый художник, как таковой. Утверждение, что идея живет

в непосредственной реальности вещей и что она воспринимается, не что иное, как об'ективирующее выражение для продуктивности художника, созерцание которого есть уже формование. Если бы он созерцал в обычном смысле чувственности, то он был бы не продуктивен, а рецептивен („созерцание, anschauen),—говорит Гете,—следует очень различать от смотра (ansehen)“. Благодаря тому, что он фактически продуцирует, т.-е. продуцирует из идеи, но при этом имеет пред глазами чувственно-действительное и творит таковое, для него сознательной или лишь фактически действенной предпосылкой оказывается то, что чувственно-действительное, „образ“, является, как таковой, непосредственным возвещением и зримостью идеи. Такое формующее, духовное, творческое зрение было в высшей степени присуще Гете, и может быть потому именно им особенно осознавалось, что он не был изобразительным художником, благодаря чему внутренний акт не выливался вторично в чувственный образ. Его позиция могла бы быть обозначена

| | |
|--|---|
| Интеллек- туальное созерцание | как интеллектуальное созерцание, понимая это в обратном современной ему философии смысле. Ибо то, что философский идеализм, в особенности Шеллинг, так обозначает, вернее бы выражалось как созерцающая интеллектуальность. Здесь имеется в виду, что мыслитель схватывает предмет без чувственного опосредствования, т.-е. не в явлении, определяемом суб'ективной особенностью органов чувств. Созерцание в чувственном смысле здесь, как раз, минует, — дух производит то, что обычно производят органы чувств: убедиться в действительности бытия и именно такого бытия. Если в этом случае интеллект обладает чувственной функцией, то у художника чувственность обладает интеллектуальной функцией, и в этом—его дарование; философ видит идеальное потому, что он его знает, а художник знает его потому, что он его видит. Отношение Гете ко всякому рационализму (не как к теории, но как к сущностному свойству, далеко выходящему за пределы теории) должно выражаться столь же резко: для рационалиста разум есть инстинкт, для Гете инстинкт есть разум. |
|--|---|

Подходя к этому несколько издалека и пользуясь Гетевской терминологией, можно сказать, что цель всякого знания о мире находится там, где „сила мышления“ и „созерцание“ совпали; поскольку они расходятся или противостоят,

возникают затруднения, неразрешенности, противоречия, поэтому следующее выражение вводит нас в самые глубокие слои его мировоззрения: „Всякие попытки разрешить проблемы природы являются, собственно говоря, лишь конфликтами между силой мышления и созерцанием“. Таким образом, всякое разрешение казалось ему лежащим в точке их объединения, т.-е. в искусстве, там, где рецептивность созерцания непосредственно схватывает идею, как требование „силы мышления“. Таково а priori художника: видимость идеи в образе; это начало и конец Гетевского мировоззрения.

Образ

Никогда, однако, не следует упускать из виду то, что Гете понимает под образом, а именно, то, что дается чистым, в точном смысле этого слова, не опосредствованным впечатлением чувственности. Поэтому для него исключено то, что он называет элементарным природоучением, т.-е. познание тех элементов бытия, которые уже не воспринимаемы или искусственно изолированы, хотя принципиально и лежат в плоскости чувственного восприятия. Этим, однако, вводится нечто случайное в субстанцию или в фундамент Гетевской картины мира. Действительно, какие меры, какие формы, какие степени точности заимствуются нашими невооруженными органами чувств из бытия и складываются в картины?—это, видимо, имеет к бытию отношение чисто случайное и этим бытием отнюдь принципиально не определяемое. Каковы счастливые стечения обстоятельств, гарантирующие, что добытое таким образом необходимо должно стать субстанцией истины, носителем идеи, тогда как добытые искусственно обостренными органами чувств картины, которые однако заимствованы из бытия, как целого, на основании во всяком случае, не более случайных и субъективных принципов,—тем не менее суть не „образы“, и не откровения идеи? Однако, в этом и сказывается последнее убеждение Гете о положении человека в мире. То обстоятельство, что чисто природное, физико-психическое устройство человека доставляет ему те картины бытия, которые для него являются правильными, которым предназначено построить его мир, из которых он заимствует идеальное содержание действительности, это отнюдь не является неким телеологическим устройением, имеющим в виду лучшее для человека, хотя бы сохранение его жизни, но является

Космическая включенность созерцания

следствием одной из сторон единства природного космоса. В пределах этого единства или, благодаря ему, каждое существо стоит на отведенном ему месте, и для этого места снабжено всем необходимым; будь то для его „пользы“ или нет, будь то для некоей ценности или неценности, где-либо реализуемой, в данном случае не важно. Как бы ни определялись созерцания Гете его артистичностью, все же это происходит в столь широком смысле этого слова, что он даже не позволяет себе художнической телеологии при рассмотрении природы, так как и это означало бы партикуляристическое нарушение великого единства целого; поэтому он и говорит в одном месте, которое именно и должно выдвинуть значение его знания природы для его поэзии: „Я никогда не рассматривал природу с поэтической целью“. Это можно было бы назвать в его смысле упорядоченностью бытия (природа способствует „процветанию упорядоченного“), которая и является последним самодовлеющим смыслом бытия, не несущим в себе ценностей еще высших. Если природа дала человеку органы чувств, носителем которых он оказывается, то, именно, благодаря им и в них заложенному назначению, он и включается в единство целого. Существа, выполняющие заповедь единства целого при помощи другой организации, могут созерцать иное и иначе, но и они должны были бы примириться так же, как и человек, со здоровым функционированием именно такой организации, что отнюдь не предполагает отказа от лучшего желаемого знания, так как доступ к космической реальности открыт этим существам в соответствующей им созерцаемой картине; выходя за ее пределы вверх или вниз, оно лишается того места, на котором оно еще соотнесено с целым, с бытием вне его. Непосредственное созерцание, черпающее свои единственные и чистые определения из природоданной чувственности, дает нам „образы“, чего не делает ни конкретная аналитика элементарных наук, ни абстрактная синтетика спекуляций. И то и другое должно казаться Гете не только ведущим к заблуждению, но являться для него гордыней (ὕbris)—безбожием, как угрожающее единству мирового бытия, в котором каждое существо может удержаться лишь проявлением природных ему способностей. Он пишет: „Насколько меня привлекло Хауардовское определение облаков, насколько желанным должно было быть мне формование бесформенного, закономерная смена образов

безграничного, это следует из самого направления моих устремлений в искусстве и науке". В этом его, видимо, осчастливила та закономерность, которая была показана на непосредственности, чувственности и тотальности образа, та открытая Хауардом норма образа, норма, не требующая дохождения до нечувственных элементов. Я оставляю без рассмотрения возможность приписать, даже при признании этого а priori, нашим естественным способностям более широкую сферу деятельности и увеличить их число созданием, так называемых, искусственных обострений чувств. Но ведь Гете установил границу на „образе"—там, следовательно, куда направлен художественный интерес. Это означало для него, что именно в образе дается созерцаемость „идеи", а не в чем-либо большем или меньшем; это и служило ему как бы доказательством того, что истина и смысл об'ективного бытия вообще раскрывается в непосредственности чувственной данности, в которой для него, правда и выражалась природная тотальность человека.

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

Созерцаемый закон мы представляем себе всеобщий закон вещей, как находящийся вне вещей: частью об'ективно, поскольку его вневременная и внепространственная значимость делает его независимым от случайности его материального осуществления во времени и в пространстве, частью субъективно, поскольку он—исключительно дело мышления и не дан нашим чувственным энергиям, которые могут воспринимать

только единичное, а не всеобщее. Понятие прафеномена и стремится преодолеть эту альтернативу: сам вневременный закон во временном созерцании, всеобщее, непосредственно открывающееся в единичной форме. Раз это так, он может сказать: „Высшим было бы понять, что все фактическое есть уже теория. Синева неба открывает нам основной закон хроматики. Главное—ничего не искать за феноменами; они сами—учение“. Основная интенция Гетевского духа совершает этим очень своеобразное обращение проблемы теории познания. В то время, как всякий реализм обычно исходит из теоретического познания, как из первого и непосредственного, и приписывает ему способность воспринимать, отражать, правильно выражать об'ективное бытие, у Гете точка опоры взята действительно в самом об'екте; взаимопроникнутость об'екта и познающей мысли является фактом не теоретико-познавательным, а метафизическим. Не в спинозовском смысле, как если бы внешняя вещь и ее теоретический эквивалент были две стороны или качества единого целостного абсолюта; в этом случае оба момента имеют абстрактный, нечувственный характер, в то время как для Гете чувственный образ уже в непосредственном единстве есть духовное познавательное содержание. Наше мышление, привычно ориентированное на Канта, всегда ставит на первое место содержания познания и, лишь исходя из них, получает либо согласованное, либо несогласное отношение к вещам; поэтому нам очень трудно вдуматься в установку Гете, для которой первым и последним является мировая связь, а не познание. Эта связь непосредственно живет в феноменах и все „познавательные способности“ каждого данного суб'екта настолько включены и заключены в эту связь, что он уже не может искать какого-либо самостоятельного содержания вне данных ему явлений; но тем, что он воспринимает феномен, возникающий в чувственности, т.-е. в непосредственном отношении суб'екта и об'екта, он обладает всем тем, чем могут быть для нас закон, идея. Это не может быть истолковано нашими обычными теоретико-познавательными предпосылками и категориями, но требует, чтобы быть понятым (все равно принятым, или потом отвергнутым) основной позиции, совершенно от них отличной. То, что образ, как предмет опыта, как чувственный феномен, поскольку он схватывается в своей чистоте и первоначальности,

Мировая связь
и познание

в высшем же виде, как прафеномен, сам уже несет в себе и с собою идеальный закон, формы понимания и познания— все это само есть прафеномен, предельное в границах этого мирозерцания. Трудность действительно понять изнутри это взаимопроникновение чувственного и интеллектуального Гете усугубил той самоочевидностью, с которой он это ощущал; настолько, что он одно и то же выражение для каждой части этого синтеза, не задумываясь, употреблял то в обычном смысле, то в особом, прегнантном. „Что нас так часто вводит в заблуждение, когда мы ищем идеи в явлениях,—говорит он в одном месте,—так это то, что она часто и обычно противоречит чувствам. Метаморфоза растений противоречит нашим чувствам“. Для общего словоупотребления, явление ведь есть то, что существует в пределах и при помощи чувств, поэтому кажется совершенно бессмысленным, чтобы можно было в явлении увидеть нечто, противоречащее чувствам. Как раз метаморфозу растений он отстаивал, как нечто видимое глазом, против Шиллера, хотевшего отнести ее в царство идей. Все это делается понятным лишь в силу того, что для него, как художника, чувственность изначально значила больше, чем для обычного словоупотребления, что в ней действовала интеллектуальная способность, что он „созерцал очами духа“. Чувствам, в обычном значении, идеальное противоречит, должно и не может не противоречить потому, что оно направлено на тотальность бытия, тогда как эта чувственность является чисто частичной, как бы искусственно изолированной способностью, которая потому и может взять только оторванное и одностороннее в действительности. Там, где созерцает весь человек, вне, столь ненавистой Гете, раз'единенности „высших и низших душевных способностей“, там противоречие снимается, и полная действительность, т.-е. идея откровенная в явлении, созерцается при помощи чувств, которые отныне являются лишь каналами для нераздельного течения жизни.

Весь человек, как созерцающий Достигнутая, таким образом, гармония сознания и бытия является соответствием и дополнением изложенного раньше основного мотива познания: носитель истины в „истинном“ представлении является, в глубочайшей основе своей, не содержание в его идеальной абстракции и логической ответственности, но та роль, какую играет данное представление, как жизненный момент, как процесс,

как фактическое отношение между человеком и миром. Мы находимся здесь у крайних пределов Гетевского принципообразования, которое потому так трудно раскрыть, что он как раз последние глубины выражал лишь фрагментарно и намеками и в окрашенности предметами и настроениями, вызывавшими его на выска-

**Действитель-
ность
и ценность**

зывание. В конце концов все сводится к основному мотиву, который должен быть обозначен несколько расплывчато, и, предполагая бесчисленное множество модификаций, как тожество действительности и ценности:— „понятия бытия и совершенства одно и то же“, сказано в одном маленьком этюде, относящемся к середине восьмидесятых годов. Также и теоретическая ценность имеет свое последнее и принципиальное обоснование не в логически-предметных отношениях, т.-е. вольно- витающих содержаниях, включающих абстрактное право на истинность независимо от всякого, как душевного, так и физического своего осуществления, но именно из действительности их представляемости и из того реального отношения целостности и плодотворности между субъектом и миром, которое выражается и создается этими содержаниями,—возникает их истинностная ценность, или, вернее, это есть их истинностная ценность. Как на стороне субъективного представления есть действительность, которая непосредственно является и истинностной ценностью,—так на стороне объекта сами феномены суть „учения“. Достаточно ясно созерцать в них то, что в них чисто, то, что в них—пра- феномен, чтобы они сами оказались самой истиной. Как в субъекте жизненный процесс создает свои содержания и придает им их теоретическую значимость, которая не может быть ими почерпнута из какой-либо только идеальной, внежизненной нормы, исключительно своей силой, строем и мироотношением,—так неустанный процесс бытия, та сплошная динамика, проявляющаяся даже в „вечной подвижности всех (органических) форм“, создает отдельные феномены, как бытийные содержания. Вот почему закон, идея, для абстрагирующего рассудка кажущиеся находящимися вне феноменов и как бы отпускающие их в случайное бытие, могут быть увидены в них самих и на них самих. Каждая вещь есть отдельная пульсация мирового процесса и открывает, в силу этого, будучи правильно созерцаема, всю его тотальность действительности и ценности, отображения и идеи.

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

**Общая картина
жизни Гете**

Здесь снова обнаруживается то, что можно было бы назвать метафизическим счастьем существования Гете: гармония или параллельность сознательного личного бытия и саморазвития с предметной картиной структуры вещей. Как немногие из числа людей высшего духовно-нравственного порядка, отдавался он данности своих сил и влечений, реальности своего жизненного процесса, с глубоким доверием, что именно таким образом процесс этот породит самые ценные свои содержания и именно так можно удовлетворить требованиям идеи. Правда, такое творчество жизни из реальности природных сил несло с собой достаточно усилий, самопреодоления, самоотчета: „то, что для других людей обычно и легко, мне дается только с трудом“, пишет он в 37 лет. Но вся внутренняя борьба, вся трудность самопреодоления изначально были заключены в об’емлющем единстве этой природы и данной совокупности ее влечений. Мы никогда не имеем от него того впечатления, обычно столь часто получаемого от индивидуальной жизни: будто она лишь место действия, на котором „подлинное“ я находится в борьбе, примирении, подчинении или властвовании по отношению к силам положительной и отрицательной ценности. Единство его жизненного процесса, которое не столько преодолевало напряжения (Spannungen) и противоположности этого процесса, сколько изначально включало их в себя в качестве своих элементов и стадий, в той же мере сознавало свою ценность,

как и свою действительность. Но и эта ценность, эта идеальность, совпадающая с реальностью его жизни, отнюдь не была равноценностью моментов, лишенных противоречий и теневых сторон. Но, подобно тому, как множество двойственностей и противоречий вплеталось в единство его жизненного процесса, так некая как бы имманентная жизни ценность обнимает и преодолевает все то, что возникло в его жизни ценностно сомнительного и противоидеального; намеки на это мы уже находим, например, в заметке его дневника в тридцать один год: „Я сделал многое такое, что теперь не хотел бы видеть, как сделанное мною, и все же, если бы этого не произошло, не возникло бы много необходимого, доброго“. И это единство субъективного совершенства, в которое на человеческом пути включаются как положительные, так и отрицательные ценностные моменты, четверть века позднее выражено у Гете в самом общем виде: „при строгом испытывании своего собственного и чужого хода в жизни и в искусстве, я часто находил, что то, что по справедливости может быть названо ложным стремлением, является для индивидуума необходимым обходным путем к цели. Всякое возвращение от ошибки является мощным, образующим человека средством как в частном, так и в целом“.

Сверхценность Мне кажется, что это основное созерцание его собственной жизни может быть сформулировано в понятиях при помощи словообразований, которыми слишком злоупотребляли: он ощущал идею и действительность своего бытия, как некую сверхценность, т.-е. как нечто ценное, значительное, правильное в некоем абсолютном смысле, в котором его бытие поднималось над противоположностью добра и зла, высокого и низкого, удачи и неудачи. Как процесс действительной жизни протекает сквозь все эти противоположности и все они несомы его единством, так жизнь имеет для Гете некий очевидный смысл, который лежит вне их, т.-е. вне всяких содержаний, которые ощущаются и могут быть установлены, как ценности или не ценности, лишь благодаря их отстоянию, различности и относительности. Мы обычно понимаем ценность лишь в этом релятивистическом смысле (о чем я говорю в другом месте также по поводу „абсолютно“ значимых ценностей), и это может быть потому, что мы ее связываем только с содержаниями жизни, ставшими самостоятельными, противостоящими друг другу, и рассматриваемые нами, как замкнутые

единичности; совершенно иной смысл может быть связан с этим понятием, если его приложить к процессу жизни в его сплошном единстве, которое не есть нечто относительное, являясь функциональной совокупностью „я“, совокупностью, которой ничего, так сказать, не противостоит и которая есть наше тотальное и наше абсолютное. Чем больше мы именно так ощущаем жизнь, тем больше приобретает она право на значимость и „ценность“, которая лишь несовершенно может быть обозначена нашими категориями, выращенными на почве одних относительностей; я назвал это сверхценностью только для того, чтобы характеризовать независимость этой ценности от относительной обусловленности единичных ценностей. В пределах этой категории, конечно, существует множество различных степеней, которые, впрочем, не означают относительности, являясь каждая на своем месте чем-то абсолютным. Степени этой сверхценности, присущей индивидуальной жизни, как таковой, независимо от всех единичных определяемостей ее содержаний, выражается только различием душевных энтелехий, на которые таинственно намекает Гете и в силу которых разные души бессмертны в разной степени. Сам он, очевидно, чувствовал в себе „мощную энтелехию“; единство его существования было для него тождественным с его ценностью, независимо от его расколотости и от колебания ценностей его единичных содержаний, и, таким образом, его самосознание было прототипом его ценностного ряда, который покоится на тождестве действительности и ценности. То, что в Гете все же мешает и противоборствует этому тождеству, будет разобрано в следующей главе.

Идея и идеи Из предпосылки такого строя картины его бытия, правда, уже было понятно, что „идею“ он называл „единственной“, не допуская употребления „идеи“ во множественном числе: „Все, что нами узреваемо, и о чем мы можем говорить, есть лишь обнаружение идеи“. Я, однако, считаю себя вправе, несколько расширяя понятие, говорить о множестве идей, в которых Гете видит формообразующее начало действительности. Это суть как бы спецификации идеи, или исходящие из нее возможности формования единичного, посредствующие между ним и идеей, приблизительно то, что он сам обозначает, как „великие принципы“ (Maximen) рассмотрения природы, помня, что для него истинность познания

и реальность явления представляются обеспеченным лишь тогда, когда идеи эти делаются созерцаемыми.

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

части для созерцающего духа впечатление прекрасной (!) земной поверхности“. „Покрывало“, которое природа не позволяет с себя сорвать, соткано из той же ткани, что и покрывало поэзии, которое поэт получает „из рук истины“. Даже о математиках говорит он, что они (как таковые) лишь постольку совершенны, „поскольку они ощущают в себе красоту истинного“.

Красота как критерий действительного

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

в качестве дополнения или выражения его субъективности, тем самым обладает характером объективной соразмерности миру. Из глубин знания о своем существе пишет он: „Есть нечто неведомо закономерное в объекте, соответствующее неведомо закономерному в субъекте“. Пусть (единичное) содержание таких познаний приемлемо или ложно, они всегда имеют отношение к некоему центру, обнаруживают ту замкнутость в себе и связность с остальными, которая создает картину мира и безусловно отличается от изолированности и внутренней случайности,—существенных черт только субъективного. Стремление его жизни: объективировать себя как субъекта—есть лишь восполнение и продолжение объективистического характера его определяемой изнутри картины бытия, дара его гения. Психологически истолковать Гетевскую картину мира можно всегда лишь на половину.

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

**Сенсуалистиче-
ская от'единен-
ность**

То, что тотальность бытия мыслится им, как единство, а каждый кусок бытия, как некое замещение или повторение этого единства („Ты встретишь лишь знакомое, подобное Ему“—что из метафизически-абсолютного переносится в эмпирически-относительное в его постоянно повторяющемся положении, что природа в малом делает точь-в-точь то же, что и в большом)—это снова решительнейшим образом противопоставляет подчеркиваемую и здесь „наглядность“ всякому сенсуализму. Ведь всякий сенсуализм в глубочайшей основе своей отличается тем, что он держится единичного, берет кусок, только как кусок, а синтез понимает лишь, как складывание отдельных, которые по природе своей таковыми и остаются, а не как символ некоего внутреннего единства, предшествующего всякому раз'единению. Вот почему сенсуалистическая тенденция так охотно и соединяется с практически-эгоистической. Ибо то, что мы называем эгоизмом—это мною уже развито в другом месте—всегда является неким волевым отношением к тем или иным единичностям данного мира. От'единенность, в которую замыкается эгоистический суб'ект, находит себе—отнюдь не случайно—свой коррелат в от'единенности его волевых целей; можно сказать, что эгоизм атомизирует практический мир, точно так же, как сенсуализм—теоретический. Потому что для него синтетическая способность духа нечто суб'ективное и вторичное, чему в об'ективном порядке вещей ничего не соответствует. Это прямая противоположность направлению Гетевского духа, которое всюду стремится охватить целостность и единство, и пантеистическое, основное настроение которого, так или иначе несущее в себе мировое единство, настолько пропитывает собою его чувственность, что он всюду видит связанность, сопричастность и согласованность. Для него целое—раньше частей, и он чрезвычайно характерно называет поэтому акт согласования противоположного „воссоединением“. В противоположность чувственному созерцанию, которое видит одни единичности, его созерцание было интеллектуальным, видящим одни единства.

**Единство
живого**

Другой мотив, возводящий единство в достоинство идеи и критерия истинности познанного образа,—это его значение для живого, как такового. Для Гете всякая внешняя составленность, никогда не

достигающая действительного единства, является по отношению к органическому, враждебным принципом по преимуществу. Лишь из соображений практической эмпирии „столь близким и удобным оказывается для нас атомистическое понимание, почему мы и не боимся применять его и к органическим случаям“. „Чтобы спастись, я рассматриваю все явления, как независимые друг от друга, и пытаюсь насильственно (!) их изолировать; затем я их рассматриваю, как коррелаты, и они соединяются и становятся определенной жизнью“. И тоже самое по смыслу, хотя и иначе выраженное: „Живое, правда, можно разложить на элементы, но оно не может быть снова сложено из них и оживлено“. Об этой „научной потребности“ внешнее живых образований „схватывать в их связи, воспринимать их, как намеки на внутреннее, и таким образом в созерцании как бы овладевать целым“, он говорит, что она „близко связана“ с художественным инстинктом (Kunsttrieb). То, что „мы убеждаемся в совершенном состоянии здоровья лишь благодаря ощущению не частей нашего целого, а всего целого“, кажется ему подтверждением права исходить при рассмотрении организма из некоего единства, из него развивать части и снова их сводить к нему. Вот почему он не мог не отвергнуть распространенную в его время теорию „преформации“ в размножении, так как она в конечном счете сводилась к некой рядоположности и внеположности того, что возникает в живом существе и из него самого, тогда как на самом деле развитие является целостным процессом, несомым целостной жизнью. Это единство, как форма жизни, не имеет конечно смысла

Единство и многообразие

числовой единицы:

Kein Lebendiges ist Eins
Immer ist's ein Vieles¹⁾.

Единство уже теряет как бы свою функцию, когда отсутствует то многое, которое оно объединяет, тогда как в неорганической природе (по крайней мере, поскольку мы берем не тотальность мира, а отдельные его куски) одно просто лежит рядом с другим, так что в этом случае бытие есть многое и остается многим; при чем каждый отдельный кусок, сам по

1) „Ни одно живое существо не единица, оно всегда множественно“.

себе, может иметь значение „единицы“. Наоборот: организм никогда не есть подобная числовая „единица“, зато его множественность функционально связана с его единством, и эта связь есть жизнь. Это та основная форма, в силу которой организм служит для Гете символом мира; но и мир был для него, мы это можем утверждать, символом организма. Никто не был убежден в единстве космоса с большей уверенностью, даже страстностью, чем Гете, но и никто решительнее не отворачивался от того монизма, для которого все пестрое многообразие, все раздельно образующееся и движущееся пропадает в сухой и застывшей понятийности „Единого“. „Учением о всеединстве“, говорит он, „столько же выигрывается, сколько и теряется, и в остатке получается ноль, столь же утешительный, как и неутешительный“. Мир для него, как живое, не единица, а всегда многое, и как все живое, так и мир, единство этого многого. Он понимал мир органически, т.-е. идея и действительность целого, как единства, настолько для него преобладает над всем единичным и всякими взаимодействиями в пределах единичного, как в организме каждая часть определяется целым, и жизнь каждой части—не что иное, как осуществляющаяся в ней

Организм и космос

жизнь целого. Однако, другая, намеченная нами формулировка, пожалуй, существенней: не мир подобен организму, а организм—миру. Он в мире нашел и почувствовал ту форму существования, которая для менее об'емлющих типов созерцания выявляется лишь в организме; последний был для него как бы микрокосмом, как бы сознанной аналогией для той формы, в которой мир живет, как некое единство из своего метафизического центра. Органическая форма, т.-е. жизнь части из целого, для него—смысл мира вообще. Здесь вскрывается вся грубость и поверхностность той критики, которая обвиняет великих мыслителей в очеловечении мира, в атавистическом фетишизме, когда совокупность бытия истолковывается ими по категориям человеческого, живого, душевного. Когда Шопенгауер обозначает сущность мира волей, то не человеческая воля, как незначительный вырезок мира, принимается за меру бесконечности, но наоборот: таинственная связь великого философа, как и великого художника с бытием, как целым, дает ему определенное, соответствующее его душевному своеобразию, ощущение и истолкование этого целого; и лишь, исходя от этого переживания целого

находит он ту точку в пределах душевно-человеческого бытия, в которой такой смысл бытия может быть нами представлен с наибольшей наглядностью и недвусмысленностью. Итак, Гетевская картина органического мирового единства не есть мифологизирующее перенесение эмпирического представления об организме на бытие вообще, но такое чувство или образ этого бытия, которое приобретает свою выразимость лишь на организме и, может быть, лишь в нем находит свой символ. Неустанное становление, непрерывное формование и переформование, созерцаемое только в жизни, служит единственным опосредствованием между теми полюсами, которых, как мировых принципов, Гете придерживается в одинаковой мере: единства всякого бытия с одной стороны и устойчивости и ценности индивидуального с другой. Ибо лишь тем, что единое есть становящееся, оно может быть многообразным. То, что разворачивается в единичной жизни в порядке последования: непрерывно сменяющаяся полнота состояний, внешне всецело дивергирующие явления, которые все же лишь стадии единого развития, обнаруживается жизнью вообще и космосом также и в порядке сосуществования. Во множестве явлений, из которых каждое сохраняет свое неуменьшенное своеобразие, Гете видит — этим парадоксом, подлежащим дальнейшему развитию, можно было бы формулировать его мирозерцание — вневременную жизнь космического единства; ведь сам же он как-то обозначил последнее, „незримое“, для нас навсегда проблематичное, таинственным выражением: „вечно деятельная жизнь, мыслимая в покое“. Учению Спинозы о всеединстве не могло удасться равномерно и синтетично отдать должное как единству, так и множеству, потому что ему не доставало понятия жизни. То, что Спиноза пожертвовал становление бытию, лишь другое выражение для того, что многое он пожертвовал единому. Он не нашел моста от единого к многому, который был дан Гете в непрерывном становлении, разворачивании, преобразовании жизненного процесса. Рассматриваемое в этой плоскости понятие „метаморфозы“ уже не есть единичное познание об организмах, но раз'ясняющее потенцирование понятия жизни. „Я решаюсь утверждать, по крайней мере, то, что если органическое существо вступает в явление, то единство и свобода инстинкта формования (*Bildungstrieb*) не могут быть поняты без понятия метаморфозы“. Метаморфоза является здесь,

таким образом, синонимом жизни вообще, что означает развертывание (Ausformung) единого во многое, т.-е. в свободу многообразнейшего и в высшей степени индивидуализирующего формования.

Единство, как доказательство истины Таков приблизительно смысл и основание, на котором единство выступает в качестве фундаментальной категории Гетевской картины мира, как одна из сторон „идеи“, обнаружением которой служит мир явлений. И благодаря тому, что единство это для него основание формования бытия, оно же служит ему правоосновой (Rechtsgrund) познания; другими словами,—я этим снова возвращаюсь к главному лейтмотиву нашего рассуждения—там, где познание разрушает единство своего предмета оно именно этим и показало себя, как неправильное. **Раздробление** Распределение Гомера на многих авторов он сначала, под давлением Вольфовских доказательств, как будто и признал; но лишь только показалась хотя бы возможность снова восстановить его единство, он страстно примкнул к нему, и из всех его высказываний ясно, что раздробление казалось ему ложным именно потому, что оно было раздроблением. Еще под впечатлением исследований Вольфа он формулирует единство Гомера прежде всего, как нечто совершенно идеальное, как внутреннюю, органически-художественную ценностную форму:

Ewig wird er euch sein der Eine, der sich in Viele
Teilt und einer jedoch, ewig der Einzige bleibt.
Findet in Einem die Vielen, empfindet die Vielen wie Einen,
Uud ihr habt den Beginn, habet das Ende der Kunst“¹⁾.

Однако скорее единство чем множество авторства удовлетворяет такой эстетической корреляции единства и множества, по крайней мере, в пределах реальности. Так—единство, от которого он не может отказаться, как от идеи, как от имманентного требования художественного произведения, делается для него критерием истинности и ложности в познании действительности: гипотеза Вольфа для него ложна, потому что она разрывает единство, эту императивную категорию бытия и искусства.—

¹⁾ „Вечно будет он для вас единым, делящимся на многих, и все же он останется единым, вечно единственным. Найдите единого во многих, ощутите многих в едином—вот вам начало и конец искусства“.

В пределах геологических теорий особенно неприемлемы для него теории вулканистические, т.-е. те, которые хотят объяснить поверхность земли внезапными извержениями и насильственными катастрофами; ему представляется, что и спокойные и медленные действия, какие ежедневно наблюдаются, могут привести к самым исключительным конфигурациям. Если обратить внимание на те выражения, которыми он характеризует вулканизм: насильственное взбудораживание, проклятое трескучее сокрушение нового сотворения мира и т. д., то может показаться, что главным мотивом полемики служит ненависть его „сговорчивой натуры“ ко всему насильственному, беспорядочному, обрывистому. Мне, однако, кажется, что в основе всего этого лежит нечто более всеобщее. Гете отнюдь не был, несмотря на его сговорчивость, настолько мягкосердечной и несильной натурой, чтобы не вынести в своей картине мира борьбы и восстания стихий и навязать себе объективную теорию из одной антипатии к этому. Я скорее думаю, что решающий мотив следует искать в продолжении приведенной выше цитаты о геогностическом „раздроблении прекрасной земной поверхности“: эти извержения и катастрофы разрушают для него целостный образ природы, введением в него сил, которые являются чуждыми и дуалистичными по отношению к постоянно наблюдаемым. Не насильственность сама по себе представляется ему доказательством против вулканизма, но то, что эта насильственность как бы не предусмотрена в порядке природы и разрывает ее единство; а именно, согласно его метафизике природы, единство морфологическое, осуществляемое в „образе“. Вулканизм никоим образом не грешит против единства механистической закономерности природы. Движения мельчайших частиц точно так же следуют всеобщей закономерности, все равно, дают ли они человеческому восприятию феноменов спокойную, нормальную, непрерывную картину или такую, которая нам представляется насильственной и разорванной. Но зато Гете мог легко почувствовать разрушение единства созерцаемой формы, которая, так сказать, переходит в последовательность со всей непрерывностью равномерных действий, когда поднимание и выбрасывание, прорывы и содрогания внезапно врываются в постоянство спокойных, длительно предстоящих нашему взору преобразований. Эта, казалось бы, несущественная разница в обоснованиях имеет на самом деле

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

Nichts ist drinnen, nichts ist draussen
Denn was innen, das ist aussen“¹⁾).

„Явление“
у Канта и у Гете

Это — конечно, не в качестве симметрически-систематической аналогии — параллель „коперниканскому деянию“ Канта. На место господствующего философского мнения — эмпирическое явление не имеет ни-

¹⁾ Ничто не внутри, ничто не наружу,
Ибо все, что внутри, то и наружу.

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

Единство с собою и другими

Поскольку явление в своей созерцаемой действительности несет единство в себе, оно образует единство и с самой идеей. Странное, уже обсуждавшееся в иной связи, изречение — „Согласованность с самим собою есть в то же время согласованность и с другими“ — оказывается этим самым отдельным случаем общей метафизической максимы. Единство явления в себе означает его совершенство, благодаря которому оно как бы поднимается выше своих собственных границ и обнаруживает свое единство с реальностями и идеальностями вне ее. Здесь заложено, правда, отдаленное сходство со странным изречением Гете: „Все в своем роде совершенное должно перерасти свой род“. Так — совершенное внутреннее

единство куска мира является познавательным основанием, условием или следствием того, что и между ним и тем, что вне его, обстоит единство.

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

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

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

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

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

„Von bunten Gefiendern
Der Himmel übersät
Ein klingend Meer von Liedern
Geruchvoll überweht“¹⁾.

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

„Ist somit dem fünf der Sinne
Vorgesehn in Paradiese,
Sicher ist es, ich gewinne,
Einen Sinn für all diese“²⁾.

1) „Пестрыми перьями небо усеяно, звучащее море песен, овеванное благовониями“.

2) „Итак, если каждому из пяти чувств свое уготовано в раю, я приобрету одно чувство для всех пяти“.

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

Непрерывность, как критерий действительности

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

Сплошность и систематика

В зависимости от того, понимать ли бытие как систему или как сплошность, представляется выбор между двумя глубочайшими духовно-сущностными тенденциями. Систематик утверждает внеположность вещей в резком понятийном отграничении и придает им единство путем включения их понятийных содержаний в симметрично-построенное целое. Как единичный элемент, так и все целое, является чем-то готовым, завершенным, твердой формой, состоящей из твердых форм, расположенных согласно архитектурно-единообразному принципу, который как бы предопределяет место всякому вообще мыслимому элементу. Против этой тенденции и восстает Гете, после почти-что пятидесятилетних естественно-исторических занятий, в следующих выражениях: „Система природы — противоречивое выражение. Природа не имеет системы; она имеет жизнь, она сама есть жизнь и следование из неизвестного центра к неразличимой цели.

Изучение природы поэтому не имеет конца, все равно, уходить ли в самое единичное путем деления, или идти в целом в ширину и высоту по ее следам“. Даже независимо от динамики жизни, на которую он здесь намекает, самая непрерывность явлений делает для него недопустимой всякую систему. Ибо там, где есть сплошность, исключена возможность отграничения между единствами, различия делаются слишком незаметными для образования понятийной иерархии. Раз нет такого места, которое не имело бы рядом своего *crescendo* или *diminuendo*, то и завершение целого невозможно; отношение элементов не может замкнуться в сколько-нибудь удовлетворительное единство, так как между любыми двумя из них теснится необозримое число промежуточных ступеней, которые несовместимы с системой, как понятийной постройкой. Это противоречие прекраснее и чище всего развито Гете в отчетах о своих ботанических занятиях, при чем значение системы Линнея особенно, конечно, должно было побуждать его занять определенную позицию. Вся эта система покоится, в его глазах, на практической целесообразности счета; она таким образом предполагает точное отграничение одной части растения от другого, установление каждой формы как некоего существа, всецело отличного от всех остальных, как предшествующих, так и последующих.

Отвержение
форм системы

Но раз каждый орган, каждая форма неуловимо переходит в другую, то всякая система принуждена рассматривать „все изменчивое, как неподвижное, текучее, как застывшее, представлять себе быстрое закономерное продвижение в виде скачков, а жизнь, оформляющуюся из самой себя, как нечто составленное из частей“. Он признается, что давно утратил смелость к понятийным фиксациям и границеположениям перед лицом непрерывных преобразований и подвижностей растительных органов. „Неразрешимой казалась мне задача уверенно обозначить роды и соподчинить им виды“. „Давно уже,—говорит он,—резкое отграничивание Линнея вызвало раздвоение в душе моей: то, что он пытался насильственно раз’единить, должно было, согласно глубочайшим потребностям моего существа, стремиться к соединению“. В противоположность систематике, для которой „все дано готовым“, которая есть „лишь попытка привести разные предметы к известному доступному отношению их, которое, строго говоря, между ними не существует“,—его образ

мысли направлен на созерцание „вечного в преходящем“. Растительные органы являются для него преобразованиями единой основной формы, протекающими в нигде непрерываемых процессах—точно так же как он заявляет о всех „совершенных органических натурах“, от рыбы до человека, что они оформлены по единому идеальному прообразу, „который лишь в своих очень устойчивых частях более или менее в ту или другую сторону отклоняется и даже изо дня в день путем размножения развивается и преобразуется“. Он, повидимому, очень рано ощутил опасность систематики: а именно, что система благодаря своей логически замкнутой, удобной для орудования, архитектурно удовлетворительной форме, легко делается самоцелью и мешает нам исследовать данное состояние вещей без предрассудков, с должной чуткостью и гибкостью; в конце концов для Гете система — прямая противоположность предметности и бескорыстно-искомой истины, той истины, в которой одно примыкает к другому в единстве и сплошности: „Сколько бы я ни находил нового,—пишет он,—я все же ничего не нахожу неожиданного: все друг к другу подходит и примыкает, потому, что у меня нет системы и мне ничего не нужно кроме истины, ради истины“. Гете обладал сильнейшим чувством, определеннейшим представлением о незапрудимости потока всякой жизни, всего случающегося. Насколько тривиальна мысль о непрестанной подвижности бытия, настолько она трудна и, как мне кажется, редко действительно и без остатка принимается всерьез. Относительной грубости и медленности наших чувств, а главное, нашего практического отношения к вещам, вполне соответствует то, что мы придерживаемся фикции твердых разрезов и устойчивых состояний. Но Гете принадлежал к числу Гераклитовских людей, которые, благодаря собственной внутренней оживленности и своему неостанавливающемуся развитию, наделены неким физико-метафизическим органом для восприятия неустанных пульсаций, непрерывного умирания и становления, саморазвития и самопогружения под видимой застывшей устойчивостью всяких поверхностей. Однако

Образ и становление

чрезвычайно затруднительно и проблематично отношение между этой абсолютностью становления и смены и Гетевским чувством пластичности, направленного на „образ“ в его классическом покое, на замкнутость и на момент вечности в явлениях. Как бы мы ни были

осторожны в исторической локализации подобных принципиальных противоположностей, все же несомненно, что в данном случае греко-итальянский дух противостоит германскому, и давно уже было отмечено, как вся жизненная работа и направленность Гете протекала в антагонизме, смене и объединении этих двух направлений мировой истории. Не важно, обладал ли он сам теоретическим сознанием всей глубины той пропасти, которая зияет между художественной отграниченностью, самодовлением „образа“ и бесконечностью становления, как только то или другое делается доминантой картины мира. Он сопоставляет эти противоположности вплотную: „запечатленная форма в живом развитии“—в этом вся проблема. Ведь в том-то и заключается основной вопрос, который и не ставится как вопрос в данной формулировке: как может форма жить, как может уже запечатленное еще развиваться, да и, вообще, совместимы ли запечатленность и развитие? Как бы то ни было, но эта душевно-метафизическая проблема выражена им чрезвычайно отчетливо в виде практической:

„Dass dein Leben Gestalt, dein Gedanke Leben gewinne,
Lass die belebende Kraft stets auch die bildende sein“¹⁾).

Мало того, в одном месте кажется, что он иначе, как в практическом смысле, не признает за ней никакого права: „Высшее и преимущественнейшее в человеке бесформенно и следует остерегаться оформлять его иначе, как в благородном поступке“. Однако в теоретическом смысле здесь заключено последнее

Сплошность, как опосредствование значение принципа сплошности. Если безостановочное преобразование, космический поток, как будто останавливается на том, что мы называем вещью, формой, образом, и отдельные явления этим как бы вырываются из закона всеобщей жизни, как бы из него выкристаллизовываются,—то они во всяком случае тем больше обнаруживают на себе след этого закона, чем больше они придвинуты друг к другу по своим качествам, чем незначительнее для созерцающего духа переход от одного к другому. Такое субъективное непрерывное скольжение взгляда есть отображение и символ сплошности объективного порождающего

¹⁾ „Чтобы жизнь твоя стала образом, а мысль твоя—жизнью, пусть сила оживляющая всегда будет и силой образующей“.

процесса, который исчез из явлений, подлежащих данному расположению. Готовые образы, как они выкраиваются практическим и художественным взглядом, функционально друг в друга не переходят; но степень их сходства, их возможного размещения в ряды по убывающим и прибывающим их качествам есть та степень, в которой единство создавшей их функция в них как бы отложилась и себя обнаруживает. Конечно, тем, что образы эти составляют ряды, в которых нет предельно малой разницы и которым мир каждый раз предоставляет, для заполнения промежутка между двумя из ее членов бесконечность промежуточных степеней явлений, еще не отрицается глубокая чуждость мира, как непрерывно-живого становления, и мира, как суммы образов; ограниченность и остается ограниченностью и не делается движением, выходящим за пределы границы, как бы близко ни соприкасались содержания этих ограниченностей. Однако получаемая таким образом картина все же приобретает некое до бесконечности растущее приближение к картине абсолютного становления; а мир, соответствующий такой картине становления, лишь только он закреплен в образы, конечно, допускает распределение этих образов в ряды с бесконечно малым расстоянием между каждыми двумя из соседних существ. Таким образом, идея сплошности, которая на первый взгляд есть лишь упорядочение внешней рядоположности феноменов, обнаруживается, как та точка, в которой великие мировые и исторические противоположности Гетевского существа и мира как бы склоняются по направлению друг к другу, и служит поэтому, подобно красоте и единству, регулятивным принципом, к проведению которого в царстве опыта Гете неустанно стремился, ибо степень их осуществления—степень истины и действительности.

Полярность Множественность явлений, многообразие тех стадий, на каких мир, как и душа, живут в своем единстве, доступны другому формованию, освобождающему их от всего случайного и устанавливающему определенное взаимоотношение между ними, как между чистыми содержаниями. Это—принцип полярности или движения и противодвижения, или же, пользуясь излюбленным уподоблением Гете, вдыхания и выдыхания. Этот принцип, собственно говоря, как будто чужд и даже непримирим с принципом сплошности. Однако, хотя бы в виде намека, но и здесь сказывается великолепная способность Гетевского духа обнаруживать господство какого-нибудь

принципа как раз и на его противоположности, благодаря некоей высшей значимости и силы такого принципа выходить за пределы и подниматься над отношением между ним самим и его противоположностью. Ему давно хотелось, пишет он, ввести понятие полярности в учение о цветах. Ибо благодаря этому он чувствует себя способным добиться того, „чтобы учение о цветах примкнуло ко многим соседним областям и встало в один ряд со многими отдаленными“. Таким образом, те круги явлений, которые каждые в себе подчинены закону полярности, соединяются друг с другом в силу этого формального подобия, так, что они в меру обнаружения в них этого закона могут включаться в сплошность одного ряда.

**Внутренние
противопо-
ложности** Итак, все вещи живут в непрерывном раздвоении с самими собой и другими, которое непрерывно примиряется с тем, чтобы вновь расколоться: „Малейшая смена какого-нибудь условия, малейшее дуновение тотчас же обнаруживает в телах полярность, которая собственно дремлет во всех них“. Состояние, содержание, событие требует своего противоположения, и это напряжение или чередование обнаруживает ту же жизнь, которая в следующее мгновение засвидетельствует себя, как единство противоположностей. Гете определяет полярность, как явление „двойственности, даже множественности в некоем решительном единстве“. Поэтому столь важен для него магнетизм, как совершенно чистый пример „раздвоения, которое все же опять-таки лишь соединение“. Это для него „пра-феномен, который непосредственно граничит с идеей и не признает выше себя ничего земного“. „Раздвоить соединенное, соединять раздвоенное—вот жизнь природы, это вечная систола и диастола, вечный синкризис и диакризис, вдыхание и выдыхание мира, в котором мы живем, обращаемся и пребываем“. Для него не менее очевидно,—это и является для него существенным,—что этим дан принцип организации и жизни для всей массы существующего. Из кантовской теории притяжения и отталкивания, как сущности материи, говорит он, „возникла для меня пра-полярность всех существ, которой проникнуто и оживлено и все бесконечное многообразие явлений. Полярность служила ему всегда и художественно-организующим принципом, поскольку в центре его важнейших произведений мы обычно находим в образе мужской пары полярности человеческой,

точнее — мужской, природы: Вейслинген — Гетц, Вертер — Альберт, Клавиго — Карлос, Фауст — Мефистофель, Эгмонт — Герцог Оранский, Орест — Пилад, Тассо — Антонио, Эдуард — Капитан, Эпиметей — Прометей. Это же имеет место и в пределах индивидуума, как явствует из одного выражения Гете, относящегося к его глубокой старости, в котором он определяет первичный состав нашего существа, как состоящий исключительно из одних противоположностей. „Наш дух имеет как бы две стороны, которые не могут существовать одна без другой. Свет и тьма, доброе и злое, высокое и низкое, благородное и низменное и какие бы ни были еще противоположности являются лишь в различных пропорциях ингредиентами человеческой природы“. И, наконец, уже совершенно интимно и в отрицательной форме:

„Wirst du deinesgleichen kennernlernen,
So wirst du dich gleich wieder entfernen ¹⁾).

Это отношение в пределах действительности переносится на способы созерцания: „Всякое существующее есть аналогия всего существующего; поэтому бытие всегда является нам в одно и то же время раздельным и связным. Если слишком придерживаться аналогии, то все тождественно совпадает; если ее избегать, то все рассеивается в бесконечность. В обоих случаях созерцание попадает в тупик (stagniert), то как слишком оживленное, то как умерщвленное“. И в этом единство обна-

| | |
|--|--|
| Сверхот- носительное единство | руживается как бы в своей высшей инстанции. Оно не только раскалывается на противоположности и полярные раздельности, обнаруживаясь в этой корреляции в своем латентном состоянии и актуализуясь в воссоединении, но раздвоение и соединение сами суть полюсы и колебания маятника высшего, прониновеннейшего жизненного единства. Антитеза и синтез суть моменты собственного и абсолютного синтеза; абсолютное единство бытия жизни и души стоит выше относительного их единства, находящего свое восполнение, свой коррелат в анти-тезе. Лишь в этом действительное преодоление Спинозы — не в смысле отвержения его или опровержения, а путем достижения высшей ступени. Пока раздвоение и соединение противостоят друг другу в качестве как бы враждующих сторон, |
|--|--|

¹⁾ „Стоит тебе узнать подобное тебе, как ты тотчас же снова удалишься“.

между которыми колеблется решение, на единении всегда будет лежать известный ценностный акцент, как если бы оно было чем-то окончательным, к которому стремится внеположность и дифференцированность. В этом смысле Спинозовская тенденция всегда будет иметь преимущество, будучи направлена на абсолютно единое и исключая в конечном счете всякое множество. Другое дело, когда раздельность и единство в свою очередь представляются, как дифференцированные моменты некоего высшего единства—самой жизни, когда сами они образуют некое множество, в котором или через которое пульсирует жизнь, в напряжении и смене которого она осуществляет свое единство.

**Суб'ективная
полярность.**

Здесь, как и всюду, элементы его мирозерцания окажутся выросшими по тому же закону, которым формуется его личная жизнь. Но здесь, как и всюду, дело идет не о каком-нибудь эгоморфизме, при котором феномен человека, как он ему самому дается, способ его суб'ективного самозерцания, делается образцом его представления о мире. Отнюдь; на самом деле об'ективная, сущностная сила, обнаруживающая „личное“ его характера и его переживания, как явления, формирует и его интеллектуальность, определяет тот угол преломления, под которым об'екты испускают в него свои лучи и сходятся в картину мира. Эта связь осуществляется в Гете не вторично, не в результате прямого взаимовлияния суб'ективности и способа об'ективного созерцания, как самостоятельных факторов, но и то и другое аналогичны потому, что они вырастают из единого последнего корня. „Если все бытие,—говорит он,—вечное разделение и соединение, то из этого следует, что и человек, созерцая огромность такого состояния, будет то делить, то соединять“. Совершенно несомненно, что он под этим подразумевает не копию бытия в его данности на приходящем человеческом восприятии, но то, что этот закон „бытия, как целого“, раз сам „человек“ в него включен, в такой же мере должен оформлять созерцание людей, в какой им оформлены предметы этого созерцания. Поэтому, систола и диастола, смена которых ему казалась мировой формулой, ритмизировали и его суб'ективное бытие. В его существе было заложено, как он сам и другие на это указывали, перескакивать от одной крайности в другую: „Как часто видал я его на

протяжении каких-нибудь четверти часа то млеющим, то бешеным“, сообщает Штольберг в 1786 году. Более двадцати лет спустя расколотость его существа обнаруживается, так сказать, более формально и выступает смена расколотости и целостности: философия все больше и больше учит его различать себя в пределах себя, „я тем более могу это делать, что моя природа, подобно шарикам ртути, столь легко и быстро снова соединяется“. Но, кроме того: очевидно, что не только имеется простая смена периодов раздельности и периодов цельности, но раздельность и целостность, вместе взятые, снова образуют период, одно колебание маятника глубочайшей жизни, сдерживаются чувством некоего жизненного единства, равномерно доминирующего над множественностью и над единством, как относительными противоположностями. Мало того, даже судьба помогала осуществлению этой формулы теми типами людей, с которыми она его сводила. Натуры, подобные Гердеру, герцогу, Шарлотте фон Штейн, едва ли давали возможность для сплошного, пребывающего в постоянной степени близости, отношения; во всех этих связях хотя и заключался какой-нибудь „прафеномен“, но изживалось это в частой смене притяжения и отталкивания, симпатии и раздражения, чувства близости и ощущенной дистанции. Антитеза и синтез не являются для него окончательно враждующими сторонами; наоборот, подобно тому, как в них живет, расходясь и воссоединяясь, лишь некий высший жизненный синтез, это уже намечается в одном его юношеском отзыве о Виланде: он его любит и его ненавидит:— это в сущности одно и то же—он принимает в нем участие. Это высшее единство не может проявляться непосредственно, а лишь в ритмике относительной синкризы и относительной диакризы,— как вообще ритм является той простейшей формой, которая обнимает противоположность акцентов в единстве и тайна его заключается в том, что в сменяющемся его образе живет нечто высшее, не исчерпывающееся ни в одном из элементов; это и обнаруживается в чудесной ритмике Гетевской жизни как целого, с ее почти правильной периодичностью собирания и рассеивания.

Но от полярности в свою очередь ведет, наконец, путь к той формирующей идее, которой я заключаю этот очерк категорий Гетевского мировоззрения: к идее „равновесия“. Все эти идеи, или максимы, имеют своим

общим знаменателем „единство“ и образуют (что впоследствии подлежит более глубокому обоснованию) как бы ее излучения в мир обособленностей и примыкающей к ним жизни,—или, если представить это себе в обратном направлении, они суть те идеальные каналы, по которым эти обособленности и сплетающиеся и противоборствующие оживленности мира вновь вливаются в таинственное, божественное свое начало. И вот, поскольку единство это, по своему понятию, должно быть обозначено как абсолютное, не могущее быть вовлеченным ни в какую относительность, постольку равновесие каждого существа в себе являет релятивистический символ этого единства, в котором оно выражается на языке мира, живущего в одних относительностях. Однако не так легко определить, какие единичные образования могут быть подведены под понятие равновесия, этой столь же действительной, как и идеальной формы живого бытия, потому, что в его пределах смысл этого понятия всегда лишь опосредствован и символичен, поскольку здесь о его созерцательно-непосредственном смысле, как о чем-то чисто механическом нет и речи. Гете,

**Оптимум-
существования**

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

„Siehst du also dem einem Geschöpf besonderen Vorzug
Irgend gegönnt, so frage nur glesch: wo leidet es etwa
Mangel anderswo? Und suche mit forschendem Geiste —
Finden wirst du sogleich zu aller Bildung den Schlüssel“¹⁾.

Итак, как бы неравномерным ни казалось развитие органов и сил при непосредственном их сопоставлении, равновесие существа этим не нарушается, поскольку неравномерность эта

¹⁾ „Итак, если ты увидишь, что какому-нибудь одному существу в чем-нибудь даровано особое преимущество, тотчас спроси: не терпит ли оно ущерба в чем-либо ином; ищи пытливым умом и сейчас же найдешь ключ ко всякому образованию“.

означает не более, как различные распределения одного и того же постоянного квантума витальности — правда, возможна и дисгармония, но лишь в том случае, когда единство этого квантума не может осуществляться через все неравномерности органов. Важно не то, что Гете для этого отношения всюду пользуется словом равновесие, а то, что эта категория обстоит для него предметно, как внутренне действенная реальность, как образующая, упорядочивающая, ценностно-определяющая форма в его мировоззрении. То, что два органа или функции, находятся в равновесии, этого никогда нельзя непосредственно в них усмотреть, ибо для них, как для живых, не существует весов или аршина для сравнения их величины.

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

„Среднее“ Как я на это указывал, противоположные определенности живого не имеют общего масштаба, по которому объективно могло бы быть установлено их соответствие: состояние всего существа, как целого, решает, какою мерою одного элемента правильно уравнивается данная мера другого. Но Гете переходит от такой, так сказать, субъективистической нормы к более объективной идее равновесия: он все-таки предполагает непосредственную измеримость для предметного содержания этих определяемостей. Быть может всякое существо, по крайней мере человек (лишь его касаются приводимые здесь цитаты) находится по идее своей как бы

в точке пересечения многих линий, из которых каждая по сю и по ту сторону его упирается в некий абсолютный полюс. Человек имеет свое правильное положение всегда между двумя друг другу противоположными крайностями; и точка этого „равновесия“ не определяется, как могло показаться, так или иначе данным его жизненным оптимумом, так, чтобы этот оптимум оставался правильным, какое бы место он ни занимал на этих линиях: но, наоборот, лишь об'ективное равное расстояние от того и другого полюса определяет его правильность.

Так что:

„Wiege zwischen Kälte
Und Überspannung dich im Gleichgewicht“¹⁾

Другая полярность, но выраженная отрицательно:

„Unsrer Krankheit schwer Geheimnis
Schwankt zwischen Übereilung
Und zwischen Versäümnis“²⁾.

Из области этического это расширяется до всеобще-духовной нормы: „Как мы, люди, во всем практическом обречены на нечто среднее, так и в познании середина, считая оттуда, где мы стоим, позволяет нам, правда, двигаться в ту и другую сторону взглядом и действием, но начала и конца мы никогда не достигаем ни мыслями, ни поступками, почему и рассудительно во-время от этого отречься“. Чисто лично (но с явным намеком на типическое) говорит он как-то по поводу своего отношения к двум друзьям, о том „всеобщем, что мне было соразмерно“, и характеризует это, как нечто среднее, так как, исходя из этой середины, один всецело устремлялся в единичное, другой—во всеобщее, „куда я не мог за ним следовать“. Здесь как бы оживает, но в значительно углубленной форме, аристотелевская мысль о том, что добродетель есть всегда среднее между излишком и недостатком. Ибо, в то время как Аристотель решительно отклоняет всякое об'ективное и сверхиндивидуальное определение этой „середины“, перед взором Гете очевидно стоит некий идеальный, духовно-нравственный космос, середина которого указана человеку (вокруг других

1) „Пребывай в равновесии между холодностью и перенапряжением“.

2) „Тяжкая тайна нашего недуга колеблется между поспешностью и нерадением“.

существ может строиться и другой космос), может быть, из чувства, что мы все же шире всего овладеваем тотальностью бытия, если придерживаемся его середины. Пускай, бросаясь в одну крайность, мы достигаем все большей и большей широты, но ценой такой потери в противоположном направлении, что в конечном итоге ущерб перевешивает выгоду. В этом обнаруживается глубочайший смысл той „выравненности“, которая была, если не действительностью, то нормой Гетевской жизни и которая показалась поверхностному взгляду холодностью, страховкою от опасности крайностей, „золотую середину“ филистерства, гармонизацией во что бы то ни стало, порожденной эстетизирующим и благоразумным классицизмом. В действительности же прославленное и искомое им „равновесие“, „среднее“ указывает на тот пункт его суверенности, откуда он шире всего мог овладеть областями жизни, откуда он совершеннее всего мог использовать свои силы: ведь резиденция властителя обычно расположена не на границах страны, но, на аналогичных основаниях, как можно ближе к ее центру. Полярность об'ективного и суб'ективного бытия, являющаяся однако этим самым идеально об'единяющим формальным принципом, еще раз как бы практически кристаллизуется до об'емлющих принципов (Maximen) в обоих значениях „равновесия“: с одной стороны, в мере витальности, которая присуща каждому существу согласно его основной форме, его типу и которая сохраняется сквозь все перемещения форм его органов, с другой — в предуказанности человеку „среднего“, как той центральной позиции, от которой расстилается некий максимум овладеваемой и покоряемой сферы по направлению обоих друг другу противоположных полюсов жизни.

| | |
|---|---|
| Приятие, переработка, разряжение | Если эти формы и нормы жизни далеко остаются за собой схематический и дешевый смысл „гармонического существования“, то и они находят себе символ и глубокое обоснование в образе личного бытия Гете. Его существование характеризуется счастливейшим равновесием трех основных направлений наших сил, многообразные пропорции которых и составляют основную форму каждой жизни: принимающей, перерабатывающей и выявляющейся во-вне. Таковы три вида отношения человека к миру: центростремительные течения, передавая внешнее внутреннему, вводят в него мир как материал и как возбудитель; |
|---|---|

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

Равновесие в конфигурациях жизни В его личной жизненной конфигурации можно проследить в самых многообразных, даже отрицательных, формах „равновесие“ в обоих рассмотренных нами смыслах, как распределение некой постоянной динамики на объективно чрезвычайно разнообразно развитые способы действия и как выгода от достижения некоего центрального пункта решительнейшего властвования в противовес полярно простирающимся сферам интересов. Точно так же как он, например, перед лицом изъянов своего дарования, по крайней мере идеально, восстанавливает тотальность и выравненность своего существа: „Я слышал обвинения в том, что я враг математики вообще, которую, однако никто не может ценить выше, чем это делаю я, так

как она как раз достигает того, в выполнении чего мне совершенно отказано“. „Чем менее мне было дано способностей к изобразительному искусству, тем более я допытывался его законов и правил; мало того, я гораздо больше обращал внимания на техническую сторону живописи, чем поэзии; как вообще мы пытаемся путем рассудка и вникания заполнить те пробелы, которые природа оставила в нас“. Или: „Среди тысяч вещей, которые меня интересуют, какая-нибудь одна всегда водворяется в середину в качестве главной планеты, в то время как остальное *quod libet* моей жизни обращается кругом в многостороннем подобии лун (*in vielseitiger Mondgestalt*), пока тому или другому не удастся также продвинуться в середину“. Он как бы всегда чувствовал себя в средоточии своего существования. Он сам часто намекает на то, как легко дух его вливался в ту или иную тенденцию или сферу интересов, каждый раз вырабатывая этим как бы особый духовный орган, и как легко он снова находил свой путь обратно от этих односторонних подвижностей к центральности и равновесию. Этим уже сказано, до какой степени это равновесие не было чем-то застывшим или сколько-нибудь механическим, наоборот—оно было чем-то живым и подвижным, в непрерывных передвижениях непрерывно заново добываемым—как он постоянно и еще перед самой смертью хвалился тем, что он „легко восстанавливался“, правда, это было сказано по поводу—а может быть это было следствием—того, что он „благодушно смирялся“ (*heiter entsagte*). То, что он постоянно развивался, постоянно находился на пути к некой идеальной внутренней цели, заставляло его ощущать каждое данное свое состояние, как „среднее“. Это, пожалуй, остается в силе и для самой глубоко захватывающей стадии в его развитии, для перехода от субъективистической молодости к объективистической старости. Когда он как раз в глубокой старости еще раз говорит о Шекспире, как о „высшем существе“, для него недостижимом, то это может быть основывалось на том, что Шекспир обладает объективностью, всецело поглощающей субъективность, он же, в какой невероятной мере он ни достиг этой объективности, все же всегда чувствовал себя лишь на пути к ней. Правда, и по отношению к этой объективности он опять-таки имел дистанцию, он и свою объективность рассматривал объективно. Именно благодаря неустанному

эволютивному движению от одного полюса к другому он достигал постоянно сдвигающегося и в этом сдвиге сохраняющегося живым равновесия, которое сочетало наигармоничнейшим образом богатство суб'ективного и об'ективного бытия.

**Подвижность
и баланс**

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

**Живое
единство**

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

Посредники

Одно из прежних наших положений этим самым может быть расширено настолько, чтобы явиться фундаментом мировоззрения Гете во всей его

совокупности. Великая проблема заключается в следующем: как может мир, во всем многообразном своем богатстве, в своей дифференциации на противоположности, движущийся в бесконечных развитиях, все же быть единством? Каковы те руки, которые он протягивает, чтобы вбросить в себя единичность, изымая ее из ее пестроты и расколотости, не лишая ее этим ее обособленности и подвижности, обуславливающих жизнь, как таковую,—каковы всеобщие категориальные формы мировых содержаний, благодаря которым они могут быть как бы переживаемы мировым единством? Это потребность, проходящая сквозь всю историю философских и религиозных миростолкновений: найти нечто посредствующее между тем единым, которое полагалось мыслью или религиозным томлением, и необозримым многообразием единичностей. Будь то идеи или ступени эманаций, иерархии святых или материализации божества, будь то категории или схемы—всегда как-будто нужны некие образования, которые, так сказать, одной своей стороной обращены к абсолютному и единому, другой—к обособленному и многообразному, которые в качестве неких посредников причастны и той и другой природе. Они всегда выполняют одну и ту же функцию, все равно какова их сущность, метафизическая, идеальная или теоретико-познавательная, все равно являются ли они непосредственно присными единому, или обнаруживаемы только лишь в единичных явлениях, или, наконец, помещаются как бы на полдороге между обоими полюсами. К этому ряду относится то, что я обсуждаю здесь как максимы или идеи, которые для Гете делают „идею“ видимой в явлениях и являются гарантией связи единичного с мировым единством и правильности того познания, которое их созерцает в феномене. С той лишь разницей, что для

**Жизнь
и Единое** Гете они являются посредниками не только между логическими противоположностями единого и многого, но между покоящейся абсолютностью единого и жизнью, подвижным многообразием мира, как данности. Поэтому вещи и должны быть прекрасными, чтобы быть истинными, части единичного быть сомкнуты в живом взаимодействии, явления указывать друг на друга в полярном взаимосоответствии, допускать свое размещение в ряды при всей своей самостоятельности, всюду стремиться к равновесию и лишь достигнув его, завершать свое бытие. Все это—формы созерцаемых

явлений, через которые они непосредственно или символично обнаруживают свою оживленность, дифференцирующую и взаимодействующую игру своих индивидуальностей, сдерживаемую абсолютным единством целого. Красота, подобно полярности или равновесию, организованность и сплошность приносят единичному освобождение из его отединенности, все же не погружая его в логическое омертвление простого, неразличенного Одного. Они—истинные „посредники“ не тем, что они в качестве некой метафизической реальности вдвигаются между Одним и суммой единичностей и этим столько же разделяют, сколько и связывают, наподобие обычно претендующих на эту роль носителей таких же функций,—но они являются в самых единичностях созерцаемым доказательством того, что „идея“, божественное, объемляющее единство обстоит в этих единичностях; они суть формы, уничтожающие пропасть между Одним и жизнью, а в меру их осуществления открывается, что всеединство живет, и что жизнь есть единство.

РАЗДЕЛЬНОСТЬ МИРОВЫХ ЭЛЕМЕНТОВ

Действительность и ценность Великий синтез Гетевского мировоззрения может быть охарактеризован следующим: ценности, конституирующие произведение искусства как таковое, обладают постоянными, формальными и метафизическими чертами равенства и единства с миром действительности. Я обозначил, в качестве основного убеждения этого мировоззрения, нераздельность действительности и ценности, как предпосылки художественности вообще. Сколько бы художник ни представлял себе мир противоидеальным, с каким бы равнодушием или отвращением его фантазия ни относилась к действительности—его мировоззрение будет в таком случае пессимистичным, хаотичным, механистичным и не будет оформляемо его художественностью. Но если его мировоззрение художественно в положительном смысле, это может означать лишь то, что воздействия и значимости художественно оформленного явления тем или иным способом, в том или ином измерении уже обстоит в природноданном явлении. Ведь разве не все художники—поклонники природы?—хотя бы та форма, в которой это выражается и была частичной, ограниченной отдельными областями и определялась самыми причудливыми предпосылками (*durch wunderliche Vorzeichen*) и хотя бы некоторые явления современности как будто и указывали на подготовляющийся в этом смысле переворот, который означал бы, в случае если бы он действительно наступил, самую радикальную из всех бывших до сей поры революций художественной воли. Между тем Гете развивает это положительное отношение к действительности во всяком случае

в наиболее всеобъемлющей и чистой последовательности тем, что красота становится для него показателем истины, идея созерцаемой в явлении, а то последнее и абсолютное, что таится в произведении искусства, является последним и абсолютным и для действительности. Это может быть и служит для него решающим мотивом называть себя „решительным не-христианином“. Ибо христианство, по крайней мере в своих аскетизирующих направлениях, глубже всего прорыло пропасть между действительностью и ценностью, даже по сравнению с индийским мировоззрением. Ибо как бы радикально последнее ни лишало действительность всякой ценности, в нашей связи это снова снимается тем, что действительности и не приписывается здесь никакой конкретной бытийной значимости: там, где вся действительность лишь сон и видимость, т.-е. собственно недействительность, недостает, строго говоря, того субъекта, которому можно было бы отказать в ценности. Лишь более резкий образ мысли христианства оставил за миром как бы всю его трехмерность и субстанциальность и все же отнял у него всякое самостоятельное значение все равно является ли мир долиной слез и царством дьявола, или ценности его дарованы ему лишь потустороннею благодатью, или он лишь место томления и приготовления для неземного места всех ценностей. Гете одинаково должен был противиться всем трем формам христианского отношения к природной действительности, он, для которого природа „добрая мать“, который, правда, достаточно часто говорит о божьей благодати, но всегда в смысле бога имманентного действительности, мало того, он, который рассматривает благодатность набожных людей, „как благодать природы“, которая „дарует им такое удовлетворение“. В некой глубочайшей основе вещей, к которой ведет по меньшей мере непрерывный путь от их поверхности, в прямой противоположности всякому христианскому дуализму, для него действительность и ценность тождественны.

Изменчивость синтезов

Поскольку это не более, как метафизическое выражение его художничества (или, может быть, выражение некоего последнего свойства его бытия, действующего через его художничество), мы отвлекаемся от временного развития, от отклонений и подвижной игры элементов, от того, чем несомна и осуществляется эта вневременная форма. Ибо развитие это, как историко-психологическое, всегда

лишь относительно и не обладает во временном течении судьбы чистотой и единством „идеи“, с которой я пока что отождествлял это развитие—здесь приложимо его смелое слово о законе, которое постоянно следовало бы повторять—что явление обнаруживает лишь исключения из него. Всякая великая жизнь необходимо должна быть представлена в этой категориальной двойственности: идея, как нечто всюду присутствующее (*durchgehende*) и стоящее выше, являющееся как бы чем-то третьим по ту сторону противоположности абстрактного понятия и динамической реальности—и жизнь и деятельность, протекающая во времени в многообразнейших отстояниях от идеи и в бесконечном к ней приближении. Быть может каждая жизнь подлжит этим двум точкам зрения, но большой жизнью мы называем именно ту, созерцание которой неминуемо и решительно заставляет нас противопоставить их друг другу, благодаря тому, что идея такой жизни и ее душевно-живое осуществление каждое для себя образуют нечто целое. Быть может такое неизбежное методологическое расчленение служит только символом вневременной, метафизической трагедии всего великого, между тем как отдельные трагедии, данные во времени—лишь ее закрепления в форме судьбы. Я теперь обращаюсь ко второму из двух аспектов Гетевского духовного мирооформления, к сменяющимся синтезам, к перебивающимся отношениям и отстояниям элементов, в единстве которых для нас до сих пор обстояла, так сказать, абсолютная идея его миросозерцания.

Развитие теорий искусства Если мы спросим себя, какова же была более точная формула, выражающая столь целостное в конце концов отношение между искусством и действительностью, осуществленное Гете, то тотчас убедимся что на этот вопрос нельзя однозначно ответить. Не только в различные эпохи его жизни, но и в пределах одной и той же эпохи встречаются совершенно несовместимые высказывания его об этом отношении; мало того, как это ни парадоксально, но основанием для этого расхождения в его собственных толкованиях, быть может, служит, согласно его принципиальнейшим и последним убеждениям, как раз безусловная близость этого отношения и его об'единенность общими корнями. Ибо, подобно тому, как в высшей степени тесная связь между двумя людьми скорее приносит с собой смену задушевной близости и ссоры, перемещение центра тяжести, даже возможность разрыва

и примирения, чем более чуждое отношение, которое гораздо легче держится однажды данным характером и температурой—так и в пределах одного духа два понятия, безусловно друг с другом связанные, особенно склонны к тому, чтобы пережить множество расхождений своей взаимной судьбы. На мой взгляд в высказываниях Гете сменяются три принципиальных отношения между природой и искусством, причем так, что каждое из них выступало в одной из его трех жизненных эпох: юношества, эпохи, доминируемой путешествием в Италию, и старости. Мы увидим, что его теории искусства в данную эпоху всецело гармонируют с остальными ее характерными чертами; все же я выставляю этот историко-эволюционный разбор безусловно в качестве гипотезы, тем более, что как раз в этом вопросе у Гете известные мысли и прозрения, относящиеся к позднему и зрелому возрасту, вспыхивают в более раннюю эпоху, почти без всякой связи с ней—с той непостижимостью и как бы вневременностью гения, как это случается у Рембрандта или Бетховена.

Юношеское отношение к искусству О своем юношеском отношении к произведениям искусства—в лейпцигское время—он впоследствии сообщает следующее: „Все, что я не мог рассматривать как природу, поставить на место природы или сравнить со знакомым предметом, не имело на меня никакого действия“. Природная действительность и художественная ценность пребывают для него в то время в некоем наивном недифференцированном единстве, которое он видит исключительно со стороны первой. В письмах из Швейцарии 1775 г. он признается, что, при виде чудесного изображения обнаженного тела, он потому не мог испытывать ни радости, ни настоящего интереса, что не имел в своем опыте достаточно наглядного живого образа человеческого тела. Духовно-исторические мотивы, направлявшие его в сторону поэтического натурализма, достаточно известны. Но тот душевный слой, который служил подстройкой всей этой тенденции, кажется мне намеченным в том, как он сам характеризует свою юношескую эпоху как „состояние, преисполненное любви“. Бьющее через край сердце юноши, как об этом свидетельствует каждое его выражение, стремилось вобрать в себя весь мир и отдаться всему миру. Не было такой действительности, которую бы он страстно не обнимал, со страстью, которая так сказать зажигалась в нем не предметом, но как бы спонтанно прорывалась из полноты

его жизни и бросалась на предмет, так сказать, просто потому, что он был. На 26-м году он пишет, что художник особенно сильно и действительно чувствует и выражает лишь те красоты, „которые проявляются во всей природе“, „могущество того колдовства“, которое овеваает действительность и жизнь. „Мир расстилается перед ним, как перед своим творцом, который, в то мгновение, когда он радуется сотворенному, еще упивается теми гармониями, которыми он создал мир и в которых мир пребывает“. Для меня несомненно одно: он в эту эпоху любит действительность не потому, что она несет ему навстречу идею и ценность, но он это в ней видит потому, что он ее любит. Это типичное отношение юноши к любимой женщине потенцируется его жизненным переизбытком до мировой эротики. Но благодаря тому, что эта первая форма нераздельности действительности и художественной ценности—он говорит впоследствии, что его стихотворения двадцатилетнего возраста „с энтузиазмом провозглашают природо-искусство и искусство-природу“—еще не означала прочного синтеза, а шла только от субъекта, который томился в стремлении раздарить невероятное богатство,—акценты могли при случае распределяться совершенно иначе. За два года до только что приведенного, он пишет нечто совершенно иное: „Если искусство и вправду украшает вещи, то все же оно это делает не по примеру природы. Ибо природа есть сила, поглощающая силу; тысячу растоптанных зачатков; прекрасное и безобразное, доброе и злое, с одинаковым правом существующие. А искусство как раз обратное (das Widerspiel); оно проистекает из стараний индивидуума сохранить себя против разрушающей силы целого. Человек укрепляется против природы, чтобы избежать ее тысячекратных зол и усладиться лишь положенной мерой благ, пока ему наконец не удастся заключить во дворец циркуляцию всех своих потребностей, заморозить всю рассеянную (!) красоту и счастье в его стеклянные стены“. Но Искусство, как формообразующий инстинкт в том же году в чудесном предвосхищении он поднимается еще выше всей этой противоположности: предстоит (bestehen) ли в искусстве и в нем действительно лишь природная действительность, которая всюду прекрасна, или же искусство обладает красотой, которая не дана ему природой, и которую оно по праву полагает себе целью: „Они хотят вас уверить в том, что прекрасные

искусства возникли из склонности, которую мы будто бы имеем, прикрашивать вещи, окружающие нас. Это неправда! Искусство есть нечто образующее задолго до того, как оно прекрасно, и все же такое истинное, большое искусство, даже иногда истиннее и больше, чем само прекрасное искусство. Ибо в человеке живет некая образующая природа, которая тотчас же проявляет себя деятельной, лишь только его существование обеспечено. И пускай эти образования (*diese Bildnerei*) состоят из самых произвольных форм, они будут согласованы помимо каких-либо пропорций в фигурах, ибо единое ощущение создало из них характерное целое". Это, пожалуй, одно из глубочайших познаний об искусстве: что оно проистекает не из эвдаимонистического стремления к красоте, но из творческого импульса „образующей природы" в нас, которая хочет формовать; это родственно платоновской Диотиме, которая основывает Эрос вне всякой жажды наслаждения на инстинкте нашего существа: творить и сохранять наше бытие порождением вне нас телесных и душевных образований. Это находит себе дополнение в представлении, которым—хотя бы и не с одинаковой отчетливостью—переполнены стихотворения тех же годов: что в „кончиках пальцев художника"—это теперь излюбленное его выражение—прорывается сила природы и ее „первоистоков". Правда, в этот ранний период „природа" понимается еще в чисто динамическом смысле, как напор, как бьющий источник, но еще не как единство образований, еще не как место „идеи"; жизнь и действительность должны были напряженной противостоять друг другу с тем, чтобы под влиянием Италии и классики возникло более углубленное понятие природы, как собственно формирующего начала и на основании этого красота произведения искусства явилась бы откровением как совершенства человека, так и действительности вне его. Его юношеский натурализм проистекал из чувства силы, которая была нечто субъективное, которая одинаково включала в чувство своей несломленной мощи и природу и искусство и овладевала миром. Этому состоянию его художничества и соответствует следующее место из письма: „Видите, милый, в чем все начало и конец всякого писания: воспроизведение мира, окружающего меня, через внутренний мир, который все схватывает, связывает, заново создает, лепит и снова восстанавливает (*wieder hinstellt*) в собственной форме и манере". Нигде

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

Диссонанс В веймарские годы, до итальянского путешествия, это основное отношение передвигается, его элементы делаются друг для друга проблематичными и тянутся к новому единству, более принципиальному и более обоснованному. Оглядываясь впоследствии на решающие предпосылки всего новообразования этого отношения, он их обозначает следующим образом: он привез с собой в Веймар ряд неоконченных поэтических работ, не будучи в состоянии их продолжать; „ибо, благодаря тому, что художник путем антиципации предвосхищает мир, напирющий на него, действительный мир ему неудобен и ему мешает; мир хочет ему дать то, что у него уже есть, но иначе, так, что он принужден усваивать это себе во второй раз“. Известно, какие невероятные требования ставились ему веймарскими условиями, требования, которым он мог удовлетворить лишь самоотверженным напряжением всех своих сил. Можно, пожалуй, сказать,

что лишь здесь действительность встала перед ним во всей своей субстанциональности, суровости, самозаконности, действительности как человеческого существования и его отношений, так и природы; ибо здесь тотчас же выступают и его естественно-исторические интересы, отчасти вызванные его служебными обязанностями. Формующая сила его духа, которой до сих пор было достаточно создавать себе свой мир и потому не оставляла места для антагонизма его элементов (несмотря на все страдания и всю неудовлетворенность), теперь впервые столкнулась с миром, как с реальностью в собственном смысле и прежде всего, неминуемо, как с чем-то „неудобным и мешающим“. То, что вещи, содержание и значимость которых художник, правда, „путем антиципации“ в себе несет, предстояли ему отныне в форме реальности, это-то и предъявляло к нему эти требования нового их усвоения. Жизненная структура, тотчас же выработавшаяся в этом направлении, была такова: глубиннейшее в личности, то, что ощущалось им как носитель подлинных ценностей, замкнулось в себе. Дневники конца семидесятых и начала восьмидесятых годов выражают это с разительным упорством, например: „Лучшее—это глубочайшая тишина, в которой я по отношению к миру живу и расту и приобретаю“. „Замерз по отношению ко всем людям“. К тому же постоянное подчеркивание „чистого“, как своего идеала, очевидно в том смысле, что внутренние ценности должны пребывать отделенными и не смешанными со смутной действительностью, его окружающей. Отношение к г-же фон Штейн этому не противоречит; ибо он постоянно подчеркивает, что она как раз единственный человек, перед которым он мог быть совершенно открытым, он как бы втянул ее в круг своего я. Эта жизненная тенденция поддерживалась, конечно, не без колебания (как и вообще ни одна из его эпох не протекает в понятийном единстве); он при случае говорит о „любви и доверии без границ, которые сделались для него привычкой“—но все же он пишет: „боги прекраснейшим образом сохраняют мне равнодушие и чистоту, но зато с каждым днем вянет цвет доверия, откровенности, преданной любви“. Не может подлежать сомнению, что согласно существенному его жизнеопределению действительность и ценность для него постепенно все более и более расходились и антагонизм их делался все более и более напряженным. Отказ

поэтической продуктивности был столько же действием, сколько и причиной этого. Ибо покуда эта продуктивность продолжалась и доминировала, он был окружен миром, в котором он был уверен и который оформлялся внутренними и художественными ценностями, но лишь только она остановилась, тотчас выдвинулась вперед действительность и обнаружила свою чуж-

Томление по целостности

дость этим ценностям. По мере того, как и то и другое расходилось все дальше и дальше, по мере того, как для него все безнадежнее отдалялась возможность найти в созерцаемом, в действительном удовлетворение для глубочайших потребностей своей природы — возникал тот ужасающий по своему напряжению раскол всего его существа, для разрешения которого ему его счастливым инстинктом был предложен итальянский, классический мир; это томление было для него, как он пишет из Рима, „в последние годы чем то вроде болезни, от которой меня могли исцелить лишь зрительное впечатление, лишь подлинное присутствие“. Ничто иное имеется им в виду, как именно эта разорванность сущностных элементов, на единство которых был направлен последний смысл его существования, когда он в решающем письме к герцогу сообщает лишь один мотив в оправдание своего отъезда: ему „хочется сделать свое существование более целостным“. А там, из пол-

Осуществление в Италии

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

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

Этическое
действие

Ибо здесь речь идет не только о художественном и общем экзистенциальном, но, в особенности, также о „нравственном перерождении“, пережитом Гете в Италии. Этот, разобранный нами в другом месте, жизненный идеал, заключающийся в завершении природоданной

индивидуальности, как таковой, возвышающийся над доступными понятийной фиксации противоположениями доброго и злого и включающий в себя всю напряженность их жизненного противоречия,—этот идеал изначально заложен в Гетевской позиции по отношению к бытию и безусловно достиг в Италии только большей ясности и прочности; ведь и в этом заключается некое восполнение человека до „большей целостности“. Однако не в этом я вижу то специфичное, чего он достиг в Италии для своих моральных воззрений, но мне хотелось бы перенести это специфичное—конечно, здесь дело идет не более как о гипотетичном толковании—на ту этическую оценку, которую приобрело в нем чувственное. Однако как раз характерное для гетевского жизнелюбия значение чувственного вообще является затруднением для истолкования его; ибо двойственный смысл, в котором мы обычно употребляем это слово: с одной стороны, как некая рецептивность, принадлежащая миру как представлению, некое качество, присущее (*anhaltende*) вещам или на них перенесенное; с другой стороны, как некая импульсивность, принадлежащая миру как воле, некое желание, которое хочет удовлетворить себя в наслаждении вещами — оба эти смысла Гете не разграничивает. Как вдыхание и выдыхание являются для него символом единства противонаправленностей, также он, повидимому, пользуется и словом чувственное, чтобы выразить глубокую сопричастность созерцания и желания, объективного и субъективного в нашем отношении к бытию. Как чувственность, понятая таким образом, не составляла для него противоречия „теоретическому разуму“, но как он, наоборот, страстно боролся с этим рационалистическим ценностным различием, точно так же не могла чувственность и с другой стороны принципиально враждебно противостоять „практическому разуму“. Из этого развивается понятие нравственного, обнимающее моральное в узком смысле. Это можно было бы назвать совокупностью состояний всего внутреннего человека, доходящей до сознания в чувстве, в его постоянстве и его сменах. Тем, что здесь понятие нравственности больше не ограничивается исключительно практически-моральным, но бытие, не выходящее за свои пределы, и наполняет категорию нравственного, категория эта выигрывает этим место для понятия чувственности; это своеобразное, так обозначенное единство, которое

является для Гете общим корнем, или субстанцией, как об'ективно воспринимающей, так и суб'ективно желающей „чувственности“, обнимается широким смыслом нравственного; несравненным доказательством служит то, что глава учения о цветах—„чувственно-нравственное действие цвета“ всецело отделена от главы—„эстетическое действие“. Но это чисто общее отношение проявляется в Гетевском жизнесозерцании еще в одном определенном заострении, которое чрезвычайно показательно для расхождения и взаимопроникновения действительности и ценности; решающим в этом смысле является место из Мейстера: „Нехорошо преследовать нравственное совершенство в одиночестве, замкнувшись в себе; наоборот, легко убедиться, что всякий, чей дух стремится к моральной культуре, имеет все основания одновременно развивать и свою более тонкую чувственность, чтобы не оказаться в опасности соскользнуть со своей моральной высоты, предавшись приманкам беспорядочной фантазии“. В другом месте он даже считает, что для трех возвышенных идей: бог, добродетель и бессмертие, очевидно, имеются соответствующие три требования высшей чувственности: „золото, здоровье и долгая жизнь“. В Поэзии и Правде он осуждает „отделение чувственного от нравственного, что расщепляет ощущения любви и ощущения желания“. Во всем этом намечается, таким образом, великая идея некоего потенцирования и завершения чувственного в самом себе (очевидно, в том целостном смысле обоих значений чувственного), идея—этически ценная; она достигает своей вершины в позднем изречении: „Лишь чувственно-высшее—тот элемент, в котором может воплотиться нравственно-высшее“. И не противоречием этой идее, а подтверждением ее, служат те случаи, когда для Гете чувственность решительно отказывается признавать над собой власть нравственного—ведь раз чувственность уже, благодаря оформлению и возвышению самой себя, причастна нравственному в самом широком его смысле, то она и не может быть еще раз подчинена. Постоянно подчеркивая чувственный характер искусств, он музыке и всем искусствам вообще отказывает в праве „действовать на мораль“ и, в особенности, считает он великой ошибкой „выдавать сцену, этот институт, посвященный собственно лишь высшей чувственности, за институт нравственный, который мог бы учить или исправлять“. В том заключается вся оригинальность и глубина этой точки

**Мораль
и тотальность
бытия**

зрения, что чувственному, в силу его нравственной самостоятельности, запрещено или не вменяется служить простым средством нравственного. Как для него в сфере об'ективно-метафизического природоданная действительность не является (в противоположность христианству) чем-то бесценным в себе, могущим при случае, будучи ориентированным по ценности, сделаться ступенью по пути к ней и средством к ее достижению, но подобно тому, как действительность в себе и для себя есть ценное по преимуществу, так и ее суб'ективное соответствие, чувственность не может быть наполняема ценностями, почерпаемыми из нравственности, которая ей сама по себе чужда, но она обладает этой ценностью сама по себе и для себя и из того же первоисточника. Мне кажется, что познание это относится к кругу его итальянских достижений. Хотя, как я уже на это указывал, он во всей своей чистоте не признал принципиального дуализма, тем не менее последние годы перед Италией все-таки несомненно омрачили чувственно-нравственную целостность его существа более, чем одним расколом. Более всего, пожалуй, отношением к замужней женщине, в котором, какую бы форму оно ни приняло, могла восторжествовать всегда лишь одна сторона дуализма, и которое в последние годы, благодаря ревности Шарлотты, как бы еще расщепилось для него в том же

Гармония

направлении. И вот в Италии все это, повидимому, прояснилось и впервые принципиально встало на свое место; через несколько месяцев он уже пишет: „Как морально благотворно для меня, кроме всего, житье среди всецело чувственного народа“. Конфликт разрешился так же, как все внутренние противоборства этой жизни: не путем подавления одной из сторон или компромисса между обеими, но путем возвращения к основному единству своего существа, ценность которого была для него ценностью абсолютной и которое пропитывало этой ценностью все разветвления его мироотношения, по каким бы направлениям они ни расходились. Кантовская мораль выразила, пожалуй, судьбу большинства людей,

„Zwischen Sinnenglück und Seelenfrieden
Bleibt dem Menschen nur die bange Wahl“¹⁾.

¹⁾ „Между чувственным счастьем и миром душевным человеку остается только тяжкий выбор“.

заставляя чувственность и страсть бороться с требованием долга,—что в конце концов оставляет после себя либо неудовлетворенный дуализм, либо обеднение. Но в Гете чувственное боролось против требования гармонии, выравненной тотальности жизни—ведь он и не боится говорить о преувеличении морального, немыслимом для Канта представлении—и поэтому и победа могла быть более совершенной потому, что враг сам включен в единство добытой в конечном результате формы; в этом как раз и обнаружится, как мы увидим, смысл всех его отречений и самопреодолений. Быть может, и в том сказывается провиденциальность его судьбы, что для него настал момент, когда чувственность и нравственность грозили распасться, но как будто лишь для того, чтобы Италия могла ему вернуть его целостность, но уже на высшей, более сознательной и более дифференцированной ступени, т.-е. что он в чувственном ощущал течение того же ценностного потока жизненного единства, которым несомна нравственность. Это формулируется в одном изречении, относящемся к марту 1788 года: „В Риме я впервые нашел самого себя, впервые почувствовал себя в согласии с самим собой, впервые стал счастливым и раз-

умным“. Однако, для развития отношения между Красота, как эстетически оформленной ценностью и действительностью, которое в Италии вступило в свою природу вторую решительную фазу, определяющим было, прежде всего, греческое искусство, а за ним — искусство высокого Возрождения. Общее отношение Гете к античности, как всем известное, не нуждается здесь в особом рассмотрении; если классический мир нам уже больше не представляется безусловным, полным осуществлением некоего целостного идеала, а сам этот идеал уже более не абсолютным, но исторически ограниченным, рядом с которым и другие эпохи равноправно выставляют иные потребности, если мы из греческого искусства почерпаем нечто более многообразное, но зато, пожалуй, и более глубокое, чем Гете, который об оригиналах действительного расцвета почти что ничего не знал,—принимая все это во внимание, все же не следует забывать об огромном культурном достижении его „классицизма“. То, что он внедрил в немецкую культуру такое представление о греческом в качестве почти векового неоспоримого и внутренне действенного идеального достояния (и это следует связывать с ним, а не с Лессингом и Винкельманом),—это остается одним

из поразительнейших культурных достижений, несмотря на то, или, может быть, именно потому, что представление это было исторически ошибочным и эстетически односторонним. Значение же античности для проблемы ценности и действительности заключалось в том, что он нашел в ней некую природную правду в высшем смысле, включавшую в себе непосредственно и художественные ценности, что природа, охватываемая во всей полноте ее правды, т.-е. вне всех случайных единичностей и односторонних внешностей, — прекрасная природа; что таким образом в красоте действительность и искусство находят свою реальную точку конвергенции. О „подражании“ природе искусством, идущем от поверхности к поверхности, нет больше и речи; понимание искусства, которое он получил через греков, определенно им противопоставляется художественному подражанию даже „прекрасной“ природе. Ему становится ясным, что гении эти творили из глубоких основ природы, т.-е. из некой сущностной тотальности, которая тоже, что и „ядро природы“, присутствующее ведь и „в сердце человека“. Техника же, при помощи которой это, так сказать, актуализуется, есть, конечно, неустанное изучение данной природы в ее явлениях, и в ту меру, в какой это удастся, произведение „прекрасно“: „Изобразительный художник, — так пишет он совсем в старости, — должен прежде всего достигнуть полного совершенства в бесконечных упражнениях на здоровой, крепкой действительности, чтобы из нее (!) развить идеальное, мало того, чтобы, наконец, подняться до религиозного“. Ибо идеал красоты не живет ни в некоем трансцендентном мире за пределами природы, ни в чем-либо едином, в изоляции от бытия как целого, но в том явлении, в котором находит себе выражение целостное единство природного бытия. Как бы в психологическом символе выражает Гете это глубочайшее значение прекрасного в изречении: „Узревший красоту, чувствует себя в согласии с самим собой и с миром“.

Классическая целостность Итак, три элемента: природа, искусство, красота по-новому соединились для него после того, как он испытал классику. „Тем, что человек, — пишет он впоследствии в самом зрелом подведении итогов своей классически-художественной культуры, — поставлен на вершину природы, он опять-таки и себя рассматривает, как целостную природу, которая и в своих пределах должна

произвести вершину". Такой вершиной в высшем смысле является произведение искусства. „Тем, что оно развивается из совокупности всех сил, оно вбирает в себя всякое величие". И, прежде всего, это имеет место у греков. Этим, и часто в другой связи, обозначает он центральную точку: что у греков „все свойства соединяются равномерно". Грек казался ему цельным человеком, ничем в себе не смущаемым и не перебиваемым природой,—с чем мы в наши дни едва ли сможем согласиться; но идея целостности, тоска по которой его гнала в Италию, сделалась для него как бы неким а priori, согласно которому он должен был толковать наиболее впечатлявшие и наиболее осчастлививавшие его явления. Как раз эта гармоническая тотальность, в которой круглится бытие и порождает красоту, потому что эта тотальность и есть красота, и восхищала его в Рафаэле. Он выражает это добытое в Италии впечатление впоследствии в том смысле, что у Рафаэля силы души и деятельности находятся в решительном равновесии, а счастливейшие внутренние и внешние обстоятельства в гармонии с непосредственным талантом. „Он нигде не грецизирует, но чувствует, мыслит, действует, как грек". Для него греки приблизили точку зрения тотальности—человека в себе и его связи с природой—к отношению действительности и искусства и этим самым к красоте, которая обща и тому и другому, вырастая из общего корня. Он часто говорит о пользе своих анатомических работ для понимания искусства; а между тем, говорит он, этим достигается лишь познание частей. „Но в Риме части ничего не значат, поскольку они в то же время не воссоздают перед нами благородной прекрасной формы (т.-е. целое)". Целостность, которой он искал для своей жизни и картины мира, была ведь целостностью действительности и ценности. И вот предстало перед ним искусство, которое по сравнению с окружающими его до сих пор в качестве эстетической наглядности повседневной жизни, барочными формами и пустыми завитушками, должно было показаться ему настоящей, подлинной природой, обладающей красотой не как чем-то наклеенным и придаточным, но которому она была свойственна из тех же корневых глубин, из которых вырастала ее природность. Как ни ничтожно было стилистическое подобие современной итальянской жизни и греческого искусства—для того внутреннего расположения и его потребностей, которое Гете принес с собою

в Италию, они опять-таки даровали ему тот же синтез расходящихся элементов его жизни.

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

**Искусство
и природная
красота** ского „воспроизведения“. Это-же как раз и осуществляется, под впечатлением от греков, благодаря понятию природы, которое кроется за всем единичным. Дело теперь идет о выработке такой красоты, которая, правда, жива и действительна—зато действительность и оживленность ее не тождественны с чувственным бытием единичного эмпирического куска мира, но открываются лишь в форме искусства. „Мы лишь из произведений классического искусства, говорит он, узнаем красоту с тем, чтобы тогда уже узреть и оценить ее в образованиях живой природы“. Это выражение относится к тому времени, когда он в сосредоточенном раздумии и с новой углубленностью

обозревал итоги Италии. С того времени, как он в 1775 году отрицал возможность наслаждаться произведением искусства, не будучи побужденным к этому зрением соответствующей природы, совершился полный поворот: теперь уже природа лишь через искусство делается для него доступной наслаждению. И то, что он в Вертере так страстно ставит нам в упрек: что нам нужно искусство, чтобы почувствовать природу совершенной.—„Неужели необходимо иметь изваяние (muss es denn immer gebosselt sein), чтобы принять участие в каком-либо созерцании природы“,—именно это он и прославляет теперь, как высшее достижение искусства. И вот наконец он пишет о греческих ваятелях: „Я имею предположение, что они следовали тем же законам, каким следует природа. Только при этом кроется еще нечто иное, что я не берусь выразить“.

Теория подражания преодолена здесь тем, что художник творит, так сказать, не с готовой картины природы, не просто перекладывает внешнее на внешнее, но тем, что он действительно—творец и творит согласно тем же законам, которые взрастили и природный образ. Но то „иное“, которое „при этом“ кроется, кажется мне выявленным в позднейшем афоризме: в создании произведения искусства законы эти действуют в такой чистоте и в таком направлении, что они исключительно порождают красоту—все равно, допустим ли мы, что законы эти произвели ее лишь рассеянно и случайно в пределах формы действительности, или лишь в скрытом в ней, недоступном для нехудожественного глаза, виде. Что эта „чистая“ природа, как таковая, нечто, так сказать, большее, чем природа, что законы реальных порождений в то же время являются как бы путем имманентного потенцирования, в то же время и законами красоты—в этом глубочайшая основа его позднейшего выражения: „Смысл и устремление греков (в искусстве) в том, чтобы обожествить человека, а не в том, чтобы очеловечить божество. Здесь теоморфизм, а не антропоморфизм“. И еще раз в этом же смысле, но по времени ближе к итальянскому путешествию, прорывается глубокая его отчужденность от всякой христианской, дуалистической трансцендентности: „Античные храмы концентрируют бога в человеке; средневековые церкви стремятся к богу в вышине“.

Раннее и позднее понятие природы

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

Натурализм и художественное единство

существа. Этим впервые его понятие искусства и понятие красоты достигли такой высоты и единства, которое стоит выше всех единичностей, как таковых, дает им форму и лишь в этом преодолевает принципиально всякое подражание—совершенно так же, как его личное сознание достигло теперь своего властного единства над хаосом рядо-и противоположных единичностей, который сделался под конец для него невыносимым. Немного лет спустя он это применяет и к театру и говорит против натуралистического индивидуализма (который тоже полагает нечто единичное в его особой действительности, и таким образом, в принципе—то же самое, что простое подражание данности): естественный тон на сцене „правда чрезвычайно радует, когда он проявляется как совершенное искусство, как вторая природа, но не когда каждый считает себя вправе выносить лишь свое собственное голое существо“.

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

этим вырывают искусство из его сферы". И опять-таки, двадцать лет спустя: „Правильное—в искусстве—и гроша не стоит, если кроме него ничего нет". Он делается все чувствительней к нечестности соревнования между искусством и действительностью. В 1825 году, говоря о живописной аллегории, заказанной для общественного зала, он спрашивает: красочна ли она, т.-е. изображена ли она с видимостью действительной жизни. После утвердительного ответа, он продолжает: „Это бы мне помешало. Мраморная группа на этом месте выражала бы мысль, не вступая в конфликт с обществом живых людей, которые ее окружают". Я говорил выше о двух

**Натурализм
эффекта**

совершенно различных значениях натурализма. Суб'ективный, т.-е. со стороны творца, есть непосредственное бытие личного состояния, личного возбуждения и импульсивности, не подвергаясь формованию от какой-либо идеи; об'ективный, наоборот, хотел бы из художественного явления сделать по возможности верную копию явления действительности. Однако существуют еще и третья тенденция, которую мы точно также вправе назвать натуралистической: она полагает назначение и ценность художественного произведения в том эффе к те, которое оно производит на воспринимающего. Ибо здесь, как и в двух предшествующих случаях, нечто ре а л ь н о е делается масштабом и источником смысла художественного произведения—чисто фактическое впечатление на зрителя, протекающее в порядке природного события. И вот, если, основываясь на классике, Гете преодолел первые две формы натурализма, то впоследствии он со страстной решительностью ополчается и против третьего. В конце ученических годов он пишет: „Как трудно, а казалось бы так естественно, созерцать хорошую статую, прекрасную картину ради них самих, внимать пению ради пения, восхищаться в актере актером, любоваться зданием ради собственной его гармонии и прочности. Однако, мы видим, как большинство людей, не задумываясь, обращаются с подлинными произведениями искусства, как если бы они были мягкой глиной. По воле их склонностей, мнений и капризов уже оформленный мрамор тотчас же подвергается новому оформлению, крепко сложенное строение должно растягиваться или сжиматься, картина должна поучать, театральное представление исправлять. Большинство людей все сводит, в конечном счете, к так называемому эффекту". На этой же базе строится

необыкновенно глубокая критика диллетанта, относящаяся к 1799 году: „В силу того, что диллентант черпает свое призвание к самостоятельному творчеству лишь от воздействия на него художественного произведения, он смешивает эти воздействия с об'ективными причинами и надеется перевести суб'ективное, воспринимающее состояние, в котором он находится, в творческое; так было бы, если бы из запаха цветка захотели создать самый цветок. То в художественном произведении, что говорит чувству, конечное воздействие всякого поэтического организма, само, однако, предполагающее наличие всего искусства как целого, принимается диллетантом за самую сущность

**Внутреннее
совершенство
искусства** искусства, при помощи которой он хочет творить сам“. И еще позднее пишет он чисто принципиально: „Завершение художественного произведения в самом себе есть вечное, непреложное требование. Мог ли Аристотель, имевший перед глазами совершеннейшее, думать об эффекте. Какое убожество“. Поставив сначала искусство вне зависимости от всякого *terminus a quo* как суб'ективного, так и об'ективного с тем, чтобы установить его всецело на самом себе, он завершает это освобождением и от *terminus ad quem*. Оно в равной мере по ту сторону того и другого, в полном самодовлении своих форм и своей идеи. В начале природа была для него условием и медиумом художественного чувствования, затем, наоборот, искусство служило истолкователем смысла и идеальной ценности природы—теперь искусство стало автономным; однако благодаря тому, что оно прошло через эти стадии единства, глубочайшая органическая связь, дарованная ему классицизмом после угрожавшего распада Веймарских годов до итальянского путешествия, уже не могла быть расторгнута, а глубоко укоренившись, продолжала в нем жить—„артистичность“ его поздних годов не отворачивалась от природы, как от нового врага; отныне искусство несло в себе примирение с природой, понятие искусства стало для него настолько большим и высоким, что самостоятельность его не нуждалась больше в чем-либо противостоящем и противоположном, что так часто является условием, а потому и пределом этой самостоятельности. Именно это и выражается им, когда, в восемьдесят лет, он говорит, что высшие произведения искусства те, которые обладают „высшей правдой без следа действительности“. Вот почему в

его посмертных афоризмах мы находим рядом два изречения, как-будто противоречащие друг другу, но на самом деле друг друга обуславливающие: „Природу нельзя отделять от идеи без того, чтобы не нарушить как искусство, так и жизнь“ и „Когда художники говорят о природе, они всегда подразумевают идею, но ясно этого не сознают“. Искусство таким образом до такой степени существует в „идее“, что оно является субстанцией, тем, что подразумевает художник, говоря о природе; оно может быть этим потому, что изначально оно одно с природой, потому, что и жизнь, разделяющая судьбу искусства, состоит в этой ассимилированности идеи и природы.

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

Противоположность идеи и опыта Однако все это стоит в легко ощутимой связи с одной еще более глубокой противоположностью основных элементов, противоположностью, выдвинувшейся у Гете в последние его годы. Идея живет в

явлении и в нем созерцаема, природа обнажает то там, то здесь перед взором наблюдателя свои тайны, за феноменами ничего не лежит, они сами суть „учение“—таков вневременный принцип Гетевского мирозерцания, такова его „идея“. Однако, особенно в глубокой старости, у него начинают появляться выражения вроде следующего: „Ни одно органическое существо не соответствует всецело той идеи, которая лежит в его основе“. И под конец природа для него отнюдь уже не „прекрасна во всех отношениях“: ведь она не всегда обладает теми условиями, которые совершенно выявляли бы ее „намерения“; примером этого он приводит многочисленные уродства, проистекающие, например, у дерева от неблагоприятного местоположения. Правда, природа покоится в боге, но все же божественный принцип „стеснен“ в явлении, все же возможны поступки „без бога“, а идея „вступает в явление всегда как чуждый гость“. „Идея в опыте не изобразима, наличие ее едва показуемо; кто ею не обладает, нигде в явлении ее не усмотрит“. „Между идеей и опытом повидимому навсегда есть известная пропасть, для преодоления которой мы напрасно напрягаем все наши силы. Тем не менее, наше вечное устремление состоит в том, чтобы заполнить это зияние разумом, рассудком, воображением, верой, чувством, мечтой и, когда нам ничего не остается, глупостью“. Это же обращается им в этическое, когда 75 лет он говорит о греческой аванюре Байрона и его смерти: „несчастье в том, что духовные личности, столь богатые идеей, во что бы то ни стало хотят осуществить свой идеал. Но ведь это раз навсегда невозможно, идеал и обыденная действительность должны оставаться строго разграниченными“. На ряду с последним и собственно абсолютным принципом Гетевской картины мира: единством полюсов, „вечно единым многообразно обнаруживающимся“, „покоем в Господе Боге“, который включает в себе все порывы, блуждания и расколы, „божественной силой, всюду развивающейся, вечной любовью, всюду действенной“,—на ряду с этим стоит дуалистический принцип, который сравнительно с последним остается до известной степени в тени и выдает себя лишь в подобных, единичных высказываниях о несогласованности между идеей и испытуемой действительностью. Ощущение этого глубокого сопротивления реального мира, часть которого мы составляем, высшему и абсолютному,

Дуализм

дающему первому все его содержание и ценность, отражается, по *всей вероятности, в определенном чувстве, часто им выражаемом*, как, например, в следующей фразе: „Идея, вступая в явление тем или иным способом, всегда вызывает настороженность (Apprehension), своего рода робость, нерешимость, неприязнь, против чего человек становится так или иначе в боевую позицию“. В том же смысле он впоследствии выражается о прафеномене, нахождение которого первоначально его вдохновляло,—ведь он о своих естественно-исторических открытиях говорил с такой радостной гордостью, как ни об одном из своих поэтических произведениях,—усмотрение прафеномена связано с определенным чувством ужаса и жути. Подтвердить связь этих двух феноменов Гетевского духа какой-нибудь цитатой я, правда, не сумел бы. Но это своеобразное чувство ужаса при обнаружении идеи, как будто нас при этом подавляет нечто, идущее с непостижимой силой из чуждого нам мира, кажется мне возможным обосновать на указанной констеляции: то, явлению чего действительность сопротивляется, что она показывает лишь намеками и как бы издали, все же вдруг оказывается созерцаемым; ведь во все времена человеческая душа ощущала как величайший ужас, когда она видела осуществление того, что по необходимости мыслится ею как логическое противоречие. Это одна из самых темных сторон Гетевского мирозерцания, наименее сведенная к единой основе и отчетливому выражению. Очевидно, перед ним предстало в области метафизически ценностного то затруднение, которое принципиально угрожает всякому монизму: нашим мыслительным категориям отказано выводить раздельную протяженность и множественность бытия из „единого“, абсолютно единообразного принципа. Наш дух раз навсегда так устроен, что нужна, по крайней мере, двоица первичных элементов, чтобы возможно было рождение, чтобы как реально, так и логически, сделалось бы понятным множественное, иное, ставшее. Абсолютное единство бесплодно, мы не можем усмотреть, почему это одно, если вне его ничего нет, должно производить второе и третье и именно это и именно в этот момент времени. Поскольку вопрос идет о бытии, Гетевский пантеизм минует это затруднение тем, что он представляет божественное единство, как живое. Жизнь, взятая в целом, есть действительно принцип, рождающий из себя, организм однажды возникший растет, оформляется и развертывается из

чисто внутреннего закона, из некоего единства позыва, которое нуждается в чем-либо ином, самое большее, как в материале. Благодаря тому, что Гете понимал мир как организм, он преодолел подводный камень прежнего пантеизма: абсолютное единство есть нечто абсолютно недифференцированное, бесформенное, вечно неизменное; подобно тому, как множественность органов, разветвляющееся развитие живого существа не противоречит его единству, но как раз из него проистекает, так ж и в о й мир может быть многообразно оформленным, бесконечно дифференцированным и все же е д и н ы м, в себе неразделенным и неразделимым. Я не вхожу в критику этого представления; для Гете, повидимому, этого представления было достаточно для того, чтобы лишить его пантеизм проблематичности и негибкости *ἐν καὶ πᾶν*.

Единство
бытия и рас-
колотость
ценностей

Однако там, где возникает проблема не о единстве бытия, а о единстве смысла, Гете не располагает определением, которое бы соответствовало „Богу—природе“, мало того, единство это оказывается боспомощным перед недостаточностью, глухим упорством, отчужденностью от идеи явлений, как фактов. Я не знаю ни одного Гетевского высказывания, которое бы пыталось свести к е д и н о м у понятию или вывести из е д и н о г о более глубокого мотива с одной стороны божественное, единство, беспрепятственно проникающее собою природу в целом и каждую ее единичность, с другой—неисследимость божественного или идеи в явлении, то сопротивление, которое действительная природа оказывает этому абсолютному и идеальному, в ответ на все его притязания. И то и другое противостоит друг другу, как две неопосредствованные данности,—хотя казалось бы вневременная субстанция его мирозерцания, та идея, которую это мирозерцание было призвано осуществить, как раз и заключалась в видимом присутствии идеального в „образе“, если не в непосредственном, то во всяком случае в опосредствованном и внутреннем чувственном бытии сверхчувственного. Правда, Гете не договаривается до того п р и н ц и п и а л ь н о г о дуализма, каким мы его видим в некоторых религиозных и в

Сомнитель-
ность отри-
цательного
принципа

известном смысле в Кантовском мирозерцании. Так, я не сумел бы указать на какой-либо положительный метафизический принцип, который бы для Гете явился ответственным за указанные препятствия, испытываемые идеей, обнаруживающиеся

в явлении; я не решился бы усмотреть такого рода принцип в образе Мефистофеля, хотя он и хвастается тем, что „присутствовал“ при создании природы. Ведь, собственно говоря, Мефистофель—это-то и поразительно—не выступает в качестве космической потенции. Весь он исчерпывается единичным заданием добычи души Фауста, заданием, не вытекающим из какого-либо более широкого метафизического основания, выходящего за пределы индивидуального случая. Несмотря на ряд нигилистических общих мест, тенденция его не заключает в себе ничего антикосмического, антиидеального, она лишь антиэтична. Он скорее злой колдун, который стремится погубить душу, он как бы символ той страшной силы, которая проникает мир, как некий противобог, и которая в великих дуалистических концепциях мира превращает каждую точку бытия в поле битвы между светом и мраком, Ормуздом и Ариманом. Разве не показательно, что Гете в 1820 г. говорит о продолжении Фауста, „где даже чорт находит себе помилование и сострадание перед господом“, не говоря о том, что это даже и не непоследовательно после „Пролога на небе“. Во второй же части его роль уже совершенно лишена всякого оттенка принципиального, он участвует в событиях лишь так сказать технически, а не по внутренней необходимости. Глубокая убежденность Гете в божественности и единстве мира, очевидно, и удержала его от того, чтобы придать чорту метафизическую абсолютность и коренную связь с глубинной основой вещей; поэтому-то введенное нами понятие дуализма является лишь предварительным. Выражаясь точнее, дело обстоит так: великие идеальные мировые потенции, которые, говоря принципиально, формулируют явление без остатка, все же в конечном счете находят себе некий, точнее не определимый, предел своей деятельности—точнее не определимый, именно потому, что он исходит не от какого-либо единого противоположного принципа, не от положительного отпора некой враждебной силы, но скорее от внутренней слабости, от некоторого отказа изнутри.

Антропоморфизм

Эта неясность, которая, повидимому, существовала в этой области и для самого Гете обуславливает собой те разноречивости, те нащупывания, даже противоречия, которые появляются в его выражениях, лишь только он покидает точку зрения единой природы,

обнаруживающей идею в своих образованиях. С одной стороны, Гете самый решительный враг всякого антропоморфизма. Не только „природа бесчувственна“, но и всякие цели в природе кажутся ему совершенным абсурдом, прогрессирующее созревание личности совпадает для него с прогрессирующим очищением картины природы от всяких субъективных привнесений, с выявлением ее образа, как чистой объективности, как некоего космоса вечных законов, не допускающих исключений. Но с другой стороны, встречаются мысли, которые как-будто совершенно очеловечивают природу. Во-первых, постоянно повторяемое им: что природа всегда права, что она никогда не ошибается, что она остается верной себе и т. п. Однако все это имеет смысл лишь там, где мы имеем, с одной стороны, бытие, а с другой, возможность отличного от этого бытия долженствования; всякое же существо, рассматриваемое как абсолютно закономерная природа, стоит вне права и не права, вне истины и лжи. Категории эти значимы лишь для человеческого духа, так как только он противопоставляет себя идеальному или реальному объекту, с которым он может согласоваться или нет. Это совершенно неприменимо к природе, которая только есть. Для нас особенно важно, когда Гете обращает это в том смысле, что придает природе стремления, которых она не может осуществить, т.-е. такое выхождение за пределы своей собственной действительности, которое специфично для человека и как раз совершенно чуждо природе. То, что природа не достигает своих намерений (очевидно то же самое, что и несоизмеримость идеи и явления), повидимому, не может найти себе места в подлинно объективном миропонимании, как и то, что хотя природа и „не может удаляться от своих основных законов“ и поэтому до последней возможности следует воздерживаться от отрицательных выражений“ (вроде уродства, вырождения и т. п.). Гете все же при случае признает уродства: „проросшая роза“—говорит он,—„уродлива потому, что прекрасный образ розы нарушен и закономерная ограниченность растворилась“ (ins Weite gelassen ist).

„Образ“
и части

Итак, Гете повидимому ощущал эти для нас непримиримые противоречия, как таковые, и поэтому и не пытался найти для них разрешения.

Однако мне кажется, что все это определяется тем основным мотивом Гетевского мировоззрения, который глубочайшим

образом отделяет его от общепризнанного строго научного принципа: создаваемый образ, типически определенное морфологическое явление вещей, и является деятельной потенцией всего становления. Правда, не следует рассматривать это, как телеологию, и все Гетевские выражения, соблазняющие в этом направлении, либо метафоричны, либо неточны; творящая или—обобщая наиболее показательный случай—организующая сила изначально несет в себе формообразующее, формоограничивающее начало, вернее, она всецело и есть это начало и не нуждается в направляемости какою-либо целью, аналогичной человеческой, которой бы она подчинялась в качестве простого средства. Современное же естествознание построит становление из энергий, живущих в частях вещей, и из того взаимодействия, которое непосредственно возникает между этими энергиями; оно в этом смысле принципиально атомистично, даже когда ее представление о материи не атомизм, не механизм, а энергетика или даже, пожалуй, витализм. Полагать образ целого, идею формы, вторично складывающуюся из отдельных частей, как заложенную в самих частях в качестве непосредственно движущей силы, совершенно чуждо естествознанию—во всяком случае вплоть до некоторых теорий самого последнего времени.

Законы природы и сфера свободы

Но благодаря тому, что для Гете „закон“ становления заключается не в формуле для свойств и сил, живущих в изолированно мыслимых частях и не в простом отношении между ними, а в образе целого, который как реальная сила—или аналогично реальной силе—толкает эти части по направлению к их реализации, принципиально не исключена возможность того, что задержки, слабости и перекрещивания не дают этому закону проявить себя в полной своей действительности. Это, напр., и делает мыслимым представление о растительном мире в том смысле, что „в этом царстве природа хотя и действует с высшей свободой, тем не менее, не в состоянии удалиться от своих основных законов“. „Основные законы“ и вокруг них сфера свободы—представление, чуждое точным наукам. Закон природы есть закон природы, и всякий образ, поскольку он вообще действителен, как бы он ни был не типичен и для нас удивителен, создан согласно законам, которые совершенно равноценны тем, которые засвидетельствованы для самых нормальных явлений. Лишь в том случае, если закон является формулой для некоей энергии,

устремленной к определенному и притом типическому образу, его центральная направленность может, так сказать, находить себе отзвуки в ту или другую сторону в отклоненных, ослабленных явлениях, смешанных с иными мотивами. У некоторых цветов, говорит он, напр., у тысячелистников „природа преступает те границы, которые она сама себе положила“, благодаря чему она, правда, подчас „достигает иного совершенства“, но подчас просто-напросто ударяется в чистое уродство, в то время как для точных наук не существует такой „границы“, определяющей известную форму, ибо форма есть всегда лишь (строго говоря) случайный результат элементарного действия

Органический закон формы

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

В Гетевском представлении о „законе“ природных вещей, как об образе, оба момента совпадали: с одной стороны, „образ“, в качестве творческого двигателя, объясняющего становление во всех элементах, как это соответствует органическому понятию мира, с другой—этот же образ, как осуществление типа, который его, правда, всецело никогда от себя не отпускает, но от которого он может удаляться в необозримом числе изменений, гипертрофий и атрофий: „закон, из которого в явлении встречаются лишь исключения“.

Таким путем могли бы себе найти объяснения те дуалистические изречения, которые, повидимому, непримиримы с основными принципами Гете и которые, чем дальше, все более и более подчеркивают расхождение между божественным и действительным, между идеей и опытом,—это потому, может быть, что Гетевский классический идеал претерпевал до известной степени обратное развитие в сторону меньшей своей безусловности; настолько что 28 лет спустя после путешествия в Италию, он заявляет что греческая стихия уже не так его привлекает, как римская, обладающая „большим рассудком“, т.-е. более острым чувством реального. Правда, это позднее расхождение идеального и реального определенно отличается от, так сказать, более эмпирически-рокового аналогичного расхождения, как мы его отметили для эпохи, непосредственно предшествовавшей Италии, совершенно так же, как целостность его существа и мировоззрения, добытое им в Италии, отличалось как более обоснованное, более принципиальное и в более положительном смысле отвоеванное от наивной целостности его ранней молодости. Однако насколько эти точки зрения отчетливы в смысле предметно-вневременном и духовно-историческом, настолько они неясны и спутаны для Гете в чисто биографическом смысле, ибо в каждом из периодов, основная тенденция которого совершенно не двусмысленно характеризуется одной из этих точек зрения, всегда присутствуют отзвуки или предвосхищения других. В самой духовной сущности Гете была заложена тенденция тотчас выражать самые мимолетные оттенки опыта или настроения в форме сентенциозной и обобщающей. Многие его выражения свидетельствуют о том, что возникающие таким образом противоречия были для него совершенно очевидны, но что он в то же время относился к ним совершенно спокойно; ибо он знал, что в противоречиях этих лишь сказывались разные моменты колебаний единой целостной жизни.

**Символические
случаи**

В высшей степени интересно проследить, каким образом Гете справляется с указанным, типичным для его старости, расхождением элементов своего принципиального целостного мировоззрения. В первую очередь здесь очень важно понятие „символического случая“. Исходя из решительного заявления, сделанного им еще в 1797 г., что „непосредственное соединение идеального и обычного“ невыносимо, он все же признает, что существуют единичные явления (которые, как такие, ведь все-таки относятся к области обычного), производящие на него особенно глубокое впечатление, и устанавливает, что они являются представителями многих других. Будучи для всех них символическими, они этим несут „известную тотальность в себе“. Существенно здесь, таким образом, то, что единичное образование обнаруживает идею уже не своею непосредственною самостью (чего оно как раз и не может), а путем следующего опосредствования: оно включает в себе всю совокупность случаев, составляющую сферу явления идеи. В этом смысле он и говорит об этой категории „символического“, „выдающегося“, „значительного“ случая, что она тотчас „снимает то противоречие, которое было между моей природой и непосредственным опытом и которого я раньше никогда не мог разрешить“. Отныне он упорно настаивает на том, что „один случай может иметь цену тысячу случаев“. Этим ему представилась формула решения одной из наиболее общих и глубоких задач человечества: найти бесконечное в плоскости конечного. Все проблемы мировоззрений разыгрываются между надмирностью и миром, идеей и опытом, абсолютным и относительным, всеобщим и единичным, хотя бы разрешение этих проблем и усматривалось в полном

**Представитель-
ства идеаль-
ного**

отрицании той или иной стороны этих пар. И вот один из основных больших типов разрешений заключается в том, что все ценности и значимости, которые изначально локализуются на одном из полюсов, обнаруживаются и на другом при полном сохранении их содержания и смысла, что известные области и акценты в сфере конечного, мирного, единичного являются полноценными представителями всего того, для помещения чего казалось необходимым создание абсолютного, сверхдействительного, идеального. Лаконичные высказывания Гете о символических случаях свидетельствуют о том, как он,

осознавши пропасть между обоими полюсами, искал примирения как раз в направлении этого мотива мировой истории: действительное представляется ему обладающим такой структурой, которая позволяет единичной части его квалифицироваться как представителя некой всеобщности и этим преступать ограничение своей единичности. По бытию своему действительное этим нисколько не выходит из измерений конечного, реального, эмпирического, но тем, что значение его служит представителем значений бесчисленного множества единичностей, в нем парализовано все случайное, относительное, индивидуальное, недостаточное каждого единичного опыта; эмпирически безусловно общезначимое является в то же время полноценным противоположением сверхэмпиричного, идеи, абсолюта, и если единичному созерцаемо-действительному удастся конкретизировать эту общезначимость, то этим самым примиряется отчужденность обоих миров; действительность уже больше не распадается на окончательно изолированные, безнадежные по отношению к идее, куски, но в форме некоторых отдельных таких кусков дана тотальность, смысл, закон, которые, как обычно казалось, обитают лишь в мире сверхдействительном. Этим опосредственно связывается „идеальное с обычным“, чего непосредственно быть не может, и благодаря этому Гете мог быть реалистом, не будучи при этом эмпиристом.

**Серединное
состояние**

С чисто субъективной стороны Гете пытается смягчить эту расколотость бытия при помощи другого понятия, которое уже в предыдущей главе оказалось для нас плодотворным: при помощи понятия „серединного состояния“, отведенное человеку в космическом строе. „Человек“, говорит он, „поставлен в некое срединное состояние и ему позволено познавать и схватывать лишь срединное; и в связи с этим же: „идею отнюдь нельзя выследить до конца“. Другими словами: абсолютное, идеальное само по себе не переводимо в форму опыта, в форму единично действительного и из него не может быть вычитано. Но человек стоит между ними, при чем отныне, собственно говоря, уже не как гражданин двух миров или как помесь того и другого но в своеобразной, целостной позиции, присущей ему одному, делающей из него отражение космической тотальности (благодаря тому, что он и включен в нее); это микрокосм, который в своей духовности повторяет смысл этой тотальности и который

именно поэтому не может всецело принадлежать той или иной стороне, ни идее, ни эмпирической реальности. „В ходе научного устремления“, говорит он приблизительно в 1817 г., „одинаково вредно исключительно слушаться опыта, как безусловно следовать идее“. И несколько лет спустя: „Пожалуй, всегда одинаково вредно как всецело отчуждаться от неисследимого, так и притязать на слишком тесное с ним единение“.

Самостоятельность человеческого Уже отрицательная, запретная форма этих и подобных изречений свидетельствует, что здесь дело не в смешении обеих полярностей, а в чем-то третьем, а именно: в нашем положении между „границами человечества“. Поставленные между миром и надмирным, между просто опытом и просто идеей, мы обладаем некоей жизнью, самостоятельностью, в себе сохранным бытием которой оберегает нас от того, чтобы не быть раздавленными противоречием идеи и опыта или беспочвенно пребывать в колебаниях между ними. Как художник не должен „состязаться с природой“, как он не должен ни повторять единичной действительности, ни теряться в несозерцаемой идее, но должен совершенствоваться как художник, „так и человек как такой да стремится „совершенствоваться как человек“. Здесь выступает—я в этом убежден—одна из самых глубоких и самых смелых из основных концепций его старости, на которую у него лишь при случае прорывались отрывочные намеки. Дуализм идеи и опыта, божественного и единично действительного является для него отныне постоянной проблемой; и антропологическим разрешением ее отнюдь не служит складывание человека из обеих сторон или простое помещение его родины в точку их пересечения, но в указании ему места, правда, как бы между ними и на одинаковом от них расстоянии, но все же места специфически человеческого, человечески целостного—объективно не примиряющего их противоположности, но ограждающего наше космическое положение от этого раскола и от его дуалистических последствий. Лишь благодаря тому, что человек именно так противостоит этим полярностям бытия в качестве самостоятельной, так сказать, далее не выводимой „идеи творения“, может он—я уже на это указывал—до известной степени сознавать себя равным этой целостности бытия, может для себя и в себе подчиняться тем же законам, которые двигают это бытие как целое. Правда, здесь уже субъективно

антропологический способ установки на самостоятельность нашей природы по ту сторону конфликта как бы уже намекает на возможность примирения этого конфликта как объективного. „Нам уже больше не приходится“—так читаем мы в посмертных записях—„в естественно-научной работе противопоставлять идею опыту, мы привыкаем отыскивать идею в опыте, будучи убежденными, что природа действует согласно идеям, а также, что человек преследует идею, что бы он ни предпринимал“, Благодаря категориальной форме, некоторое „средоточие“ нами занимаемое и как бы симметричное размещение явлений по отношению к нему—получаем мы возможность организовывать для себя хаос вещей. Каждая единичность, говорит он однажды, которую мы видим в природе, всегда сопровождается и пронизывается столькими другими, в каждой точке столько скрещивается действий, что из этого для всякой теории возникает великое затруднение различать причину от действия, болезнь от симптома; „так что для серьезно созерцающего ничего не остается другого, как где-нибудь поместить средоточие, а там уже искать способа периферически обработать все остальное“. Та техника таким образом, при помощи которой мы ориентируемся в мире и сводим его различности к единству познания, обнаруживается как некое излучение нашего метафизического положения в мире, бытийного „серединного состояния“, в котором мы, в каждый данный момент, находимся на одинаковом расстоянии от противоположностей бытия.

Практическое Быть может и третий способ проведения интенции единства наперекор противоположностям, зафиксированным на полюсах духовного мира (способ, к которому я перехожу), есть не что иное, как модификация только что указанного мотива. „Если меня спрашивают, как лучше всего связать идею и опыт, я отвечаю: практически“ т.-е. путем идущего вперед целесообразного исследования. В Гетевской старости мы на каждом шагу встречаемся с указанием на практическую установку, на деятельность, ведущую нас от одной точки к следующей—в то время как душевные и метафизические противоречия как будто не допускают чисто духовного разрешения. Оборот этот нашел свое монументальное выражение в заключительной речи Фауста и в общей тенденции Годов Странствий.—Как бы все это ни было сильно и какая бы ни была в этом этическая ценность—нельзя прежде

всего отделаться от впечатления того, что этим самые трудные и глубокие проблемы лишь обойдены. Конечно, вполне возможно переносить эти проблемы в область практического, где можно найти такое их разрешение, которое едва ли может быть развито на почве других областей: так Кант продолжил в область практического великий процесс между чистым разумом и чувственностью человека, пребывавшие на почве теоретической в своем дуализме, и там привел его если не к единству, то, во всяком случае, к возможному разрешению. Гете однако ищет другого. Он отводит человеку делание, как таковое, работу над непосредственным заданием практического дня, вместо неразрешимостей принципиальных мировых и жизненных вопросов, вместо проблематики только мыслительных решений. Эмиграция в Америку в конце Годов Странствий является в конце концов лишь символом этого. Повторяю, это может показаться полаганием оружия перед последними требованиями духа, возвратом душевных энергий к наивной практике, откуда путь их развития как раз и привел их к высшим потребностям отдать себе отчет в жизни, в ее более глубоких слоях. Призыв

| | |
|--|---|
| Недостаток ценностного критерия | к непосредственной „полезной“ деятельности поκειται на большом количестве смутных, не- проверенных оценок всего того, для чего она полезна; ведь чего ради заслуживала бы деятельность оправдывающего названия полезной, если не ради ценности ее целей, которая ведь не может опять в свою очередь быть обоснованной этой деятельностью? Ценность деятельности, являющейся лишь формальным средством, всегда нуждается таким образом в ценности цели, которая полагается либо инстинктивно тривиально, либо все-таки стремится к более глубоким основаниям. Если Гете обосновывает „требование дня“ нашей предельной практической ценностью, то неминуемо возникает вопрос о критерии, на основании которого можно было бы отличить настоящее и существенное требование от множества безразличных и неценных, которые день нам пред'являет с не меньшей интенсивностью. Очевидно, что опять-таки этот критерий не может быть позаимствован ни из „дня“, ни тем более из понятия деятельности, которая ведь совершенно безразлично одинаково осуществляет как оправданные, так и не оправданные требования. |
|--|---|

Деятельность, как внутренняя жизненная ценность Несмотря на подобные сомнения в возможности оценки, так сказать, недифференцированной деятельности, для которой одинаково приемлем любой предмет, попадающийся под руку в смене дня, мне кажется, что для Гете эта оценка вытекает прежде всего из следующего мотива, коренящегося в глубочайших основах его существа. Как на это указывают многие его высказывания, деятельность является для него не содержанием или проявлением жизни наряду с другими, но она для него есть сама жизнь, специфическая энергия человеческого бытия. И это коренится в его убеждении в природной гармонии этого бытия, ибо достаточно предоставить жизнь самой себе, т.е. так, чтобы деятельность имела перед собой в каждый момент ближайшую цель, в которой заключено все необходимое для данного момента, тогда как перед следующим моментом встает уже его собственная необходимость. Это глубокое доверие к жизни и к ее целесообразности, продвигающемуся от момента к моменту—иначе говоря: доверие к деятельности, в биении пульса которой уже предначертана ее ближайшая цель или навстречу которой общие бытийные связи непосредственно несут эту цель—и является, как мне кажется, истинным смыслом того, что „требование дня“—наш долг. Нет надобности в том, чтобы далекие цели определяли долженствование каждого отдельного мгновения. Но жизнь развивается шаг за шагом, не ожидая своей ценностной директивы от бог знает где реющей вдалеке цели (одно из самых решительных возражений Гете против христианства) и деятельность, синоним жизни, если ее только почувствовать в чистом виде, имеет таким образом требуемое содержание непосредственно перед собой, знание ближайшего шага (объективно: требование дня) является, так сказать, врожденной ей формой. Это не что иное, как торжество жизни, как силы, как процесса, над всеми единичными содержаниями, которые могли бы быть ей навязаны из других порядков; ибо порядки эти безразличны по отношению к временному порядку жизни, к которому в данном случае все и сводится. Если Гете нам указывает на самое простое, ближайшее, на правильную для данного момента практику, на требование дня, не характеризуя определенных содержаний—то это лишь символ того, что практические ценности возникают в том направлении, в котором протекает

жизненный поток, а не привходят к нему в ином направлении; это лишь символ мощи и ценности жизненного свершения как такового, которое и налагает свою форму на содержание нашей деятельности, т.-е. форму прогрессивного непрерывного порождения от момента к моменту. Гетевское сведение практики, так сказать, к минимуму содержаний, благодаря тому, что деятельность как такая является для него ценностью в собственном смысле, есть результат его понимания деятельности, как способа того, как человек живет, и его убеждения, что сама жизнь есть окончательная ценность жизни ¹⁾).

Практическое опосредствование между опытом и идеей Однако, я на все это указываю лишь мимоходом ибо Гетевская оценка деятельности имеет иное значение для нашей проблемы преодоления раскола между идеей и эмпирической реальностью. Он однажды называет высшим: „созерцание различного как тождественного“; и тут же сопоставляет это с „деянием“, с „активным связыванием раздельного в тождество“; в том и другом случае явление и жизнь для него совпадают, в то время как они „расходятся на средних ступенях“, т.-е. всюду, где не господствует ни чистое, космически-метафизическое видение, ни чистая деятельность. Итак, для Гете деятельность служит реальным средством переходить от одной стороны этой двойцы к другой! Так и в чисто теоретической работе, как это явствует из прежней цитаты, опять-таки момент практический, прогрессирующее делание „связует идею и опыт“. Содержания, образующие идеальный ряд космоса, пребывают как таковые еще в изолированной рядоположности, и лишь протекающая через них деятельность действительно ведет от одного к другому, восстанавливает и для мышления реальную сплошность между полюсами, подобно движению, которое, проводя линию между точками, переводит их взаимную замкнутость в непрерывную связь. Лишь подлинная исследовательская работа делает из единичности и тотальности, из опыта и идеи два полюса одной непрерывающейся линии. И это распространяется на все и нетеоретические области. Если бы даже можно было идеально констатировать содержания в постепенно восходящем ряду между действительностью

¹⁾ Значение чистой жизненной подвижности как таковой еще раз и с иной точки зрения будет рассмотрено в главе, посвященной его индивидуализму.

и абсолютом, между эмпирией и сверхэмпирическим, то и этого было бы недостаточно. Они оживают лишь через действие, лишь практически сплошная подвижность делает из них действительных посредников, переводит эмпирически раздельное в идеальность идеи. Конечно существуют — и Гете мог этого и не упоминать — и иначе направленные деятельности, противуидеальные, безбожные, разбросанные. Однако он бы их и не называл деятельностями в совершенном смысле этого слова. Когда он столь часто говорит о „чистой“ деятельности, то здесь несомненно присутствует двойное значение „чистого“: с одной стороны, нравственно безупречное, свободное от неблагородных побуждений, с другой — нечто соответствующее своему понятию в несмешанной и совершенной степени, подобно тому, как мы говорим о „чистом предлоге“, „чистой бессмыслице“, как о чем-то, что абсолютно ничего в себе не имеет помимо предлога или бессмыслицы. Чистая деятельность это та деятельность, в которую не входит ничего кроме позыва и смысла состояния деятельности, как такового, т.-е. центрального, неотклоненного движения специфично человеческой жизни. В изумительном выражении, всецело символизирующем как раз эту чистоту деятельности, определяет он подвижность „монады“, составляющую предельную форму и основу ее жизни, как „вращение вокруг самой себя“. И в то же время это же является „чистой“ деятельностью и в нравственном смысле, т.-е. такой, которая возносит единичное и разбросанное эмпирически данного бытия к идее. Благодаря этому практика освобождается от того несколько неясного положения, которое она занимает в мирозерцаниях даже этически центрированных умов. Когда приходится слышать: в конечном счете все сводится к практическому, моральная ценность стоит выше всякой другой и т. д., то неминуемо возникает вопрос о ценности содержаний этой практики, но не получается принципа выбора между наличными, данными содержаниями; эта слишком общая прерогатива практического не обосновывается определенным положением в общей связи мировых фактов. Что, однако, тотчас же достигается, лишь только, с одной стороны, окажется достаточным для ценности поступка и действия, чтобы была налицо „чистая“ деятельность, чтобы в ней действительно ничего не выражалось и не достигалось кроме глубочайшей,

собственной природы человека, сущность которой и заключается в деятельности; а с другой, окажется, что деятельность эта как таковая служит путем от данного, единичного к идее, к смыслу бытия. Практика является в пределах всякой иной ее оценки в конечном смысле лишь случайным средством к реализации идеи, поэтому, когда мы утверждаем, что такая реализация достигнута—мы произносим лишь синтетическое суждение; в то время как в пределах Гетевской концепции это суждение аналитическое, опосредствование между явлением или единичным фактом и идеей является определением всякого делания: деятельность, так можно было бы выразиться в Гетевском смысле, есть название для той функции человека, при помощи которой он осуществляет в жизни свое космически-метафизическое „серединное положение“ между разошедшимися мировыми принципами. Как бы ни было, для Гетевского склада, неприменимо понятие систематики, все-же здесь необходимо признать, что такой смысл и оценка деятельности достигает положения систематически более обоснованного и более органически включенного в тотальность больших мировых категорий, чем это имеет место в большинстве иных учений, возвеличивающих практику.

Высшая норма И, наконец, одна высшая идея Гете как бы венчает все эти мосты над пропастью, которая в поздних его учениях зияет между полюсами бытия, между миром и божественным, между идеей и опытом, между ценностью и действительностью. Приблизительно к 58 году его жизни относится следующее изречение: „Подвижная жизнь природы заключается, собственно говоря, в том, что то, что по идее своей равно, в опыте может явиться либо как равное и схожее, либо даже как неравное и несхожее“. Таким образом, отклонение от идеальной нормы, независимая от нее вольная игра действительности сама, так сказать, делается идеей. Это тот же величавый ход мысли, с которым нам уже нередко приходилось встречаться: всякое собственно абсолютное требование и его противоположность, всякий собственно всеобщий закон и исключения из него об'емлются в свою очередь некой высшей нормой. Он остерегает от того, чтобы настаивать на утверждении отрицательного, как отрицательного, оно должно быть рассматриваемо как некое положительное иного рода, закон и исключение не противостоят друг другу непримиримо

и, хотя в пределах их слоя всякий зыбкий компромисс между ними притупил-бы их остроту, тем не менее над ними висит закон некоего высшего слоя. Поэтому-то он и может резко, но опять-таки без противоречия, противопоставлять „природу“ самой себе, ибо она имеет два смысла: более широкий и более узкий: „Любовь к мальчикам“,—говорит он в глубокой старости,— „так же стара как человечество, и поэтому можно сказать, что она естественна, хотя и противоестественна“. Так и в нашем, более принципиальном случае, понятие „подвижной жизни“ надстраивается над распадом между идеей и действительностью: подвижность является чем-то настолько абсолютно определяющим, что даже та неправильная игра, в которой опыт то приближается к идее, то от нее отдаляется, глубоко коренится в последнем смысле природы именно благодаря обнаруживающейся в ней подвижности. Мало того, он в одном месте говорит, что „жизнь природы протекает согласно вечным, подвижным законам“. Ведь обычно закон нечто вневременное, неподвижное, которое само предписывает движению его норму, так и Гете как-то утешается в ненадежности и досадности явлений:

**Подвижный
закон**

„Getrost, das Unvergängliche
Es ist dast ewige Gesetz
Nach dem die Ros'und. Lilie blüht“¹⁾.

Но вот оказывается, что самый закон подвижен. Подвижность эта означает не что иное, как парадоксальное и глубокомысленное положение, что отклонения явлений от их закона сами включены в этот закон. Банальность, которой больше всего злоупотребляли: что исключение подтверждает правило—приобретает здесь чудесную правоту; и здесь разрешается то, что он однажды обозначил как „высшую трудность“: что в познании „следует трактовать как пребывающее и неподвижное то, что в природе все время находится в движении“, а именно: закон, как истинная цель познания, достигнув которую оно и достигает „неподвижности“, причастился непрерывной подвижности своего предмета, природы, и этим снимается их взаимная отчужденность, которая всегда остается как „высшая трудность“ для всякого иного типа познания.

¹⁾ „Верь: непреходящее—вот тот вечный закон, согласно которому цветет и роза и лилия“.

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

Преодоление Я охотно усматриваю это же самое глубинное
последней за- устремление мысли, когда в конце концов и не-
стылости подвижная прочность типа, который может быть
рассматриваем как созерцательная сторона закона, также
приобретает своего рода движение. К этому слою его при-
никновеннейших мироистолкований относится следующее его
изречение: „Все совершенное в своем роде должно пре-
одолесть свой род; должно возникнуть нечто иное несравнимое.
В некоторых своих звуках соловей еще птица; а там он воз-
вышается над своим классом и кажется, что намекает каждому,—
каково настоящее пение. Кто знает, не есть ли и весь чело-
век лишь бросок по направлению к некой высшей цели“. Итак,
движение здесь, по крайней мере с одной стороны, уже вло-
жено в самый тип: тем, что он совершенен, он уже сам себя
преодолеывает, высшая ступень в пределах его в то же время
уже ступень за его пределом. Подобно тому, как подвиж-
ность закона указывает на некое метафизическое единство между
Гетевским мотивом образа и законом природы механизма, так
и эта подвижность типа указывает на единство между мотивом
образа и современной теорией эволюции. И далее, подобно тому
как, благодаря чудесной мысли, что совершенство рода уже
больше рода, понятие типа включило в само себя преодо-
ление своей застылости, так и в закон,—содержащий отныне
sub specie aeternitatis свою собственную гибкость, „образование, и
преобразование“, свободу от всякого актуального закрепления,—
без остатка включился характер природного явления, перели-
вающегося вокруг негибкой нормы. И кажется мне, что все
остальные понятия, при помощи которых Гете пытался прими-
рить расхождение идеи и действительности, стремятся к этой
концепции как ключу образываемого ими свода.

ИНДИВИДУАЛИЗМ.

Две формы индивидуализма Духовно-историческое развитие индивидуальности питается двумя мотивами. Всякое существование, будь то камень или дерево, светило или человек, прежде всего индивидуально поскольку оно обладает так или иначе замкнутым в себе объемом, в пределах которого оно — нечто самостоятельное и целостное. В этом смысле важны не те свойства данного существа, которые, возможно, отличают его от других, а лишь то, что этот кусок бытия сосредоточен в самом себе и в той или иной мере есть нечто обособленное и постоянное; безразлично вплетается ли он при этой своей самости в какие-либо зависимости или более общие связи. Если бы, например, мир состоял из одних абсолютно одинаковых атомов, то каждый из них, хотя бы качественно и не отличимый от каждого другого, все же в этом смысле был бы индивидуумом. Понятие это однако как бы потенцируется, лишь только ино-бытие простирается и на качества бытийного субъекта. Теперь уже—в применении к человеку—дело идет не только о том, чтобы быть просто другим, но о том, чтобы быть иным, чем другие; отличаться от них не только бытием, но именно таким бытием.

Эти категории всегда являлись своего рода живыми силами, оформлявшими содержание мира и жизни; но в развитии современного духа они приобретают некоторую осознанность, выходящую за пределы их реального воздействия. А именно в двоякой форме: с одной стороны, в качестве абстрактных понятий, при помощи которых познание истолковывает структуру действительности, с другой—в качестве идеалов, в целях все более

и более совершенного осуществления которых человек должен выковывать свою и чужую действительность. В мире идей 18 века преобладает дифференциальное существование человека, собранность в самостоятельной точке я, отрешенность самоответственного бытия от всяких спаек, связей, насилий со стороны истории и общества. Человек, абсолютно индивидуальное бытие как таковое, метафизически есть нечто абсолютно свободное совершенно так же, как он должен быть абсолютно свободным морально, политически, интеллектуально, религиозно. Знаменуя этим свою собственную, подлинную природу, он благодаря этому же снова погружается в природу как стихийную основу, откуда он был оторван общественно-историческими силами, отнявшими у него свободу его индивидуальной, живущей в собственных пределах, самости. Но ведь природа есть место абсолютного равенства перед законом: все индивидуумы в последней бытийной глубине своей равны, как атомы самой последовательной атомистики. Качественные различия не доходят до решающей точки индивидуальности. Может быть здесь было чувство того, что индивидуум, абсолютно себе предоставленный и питающийся лишь силами своего собственного бытия, не может вынести своего одиночества и своей ответственности; это чувство может быть и заставляло такого рода индивидуализм искать опоры в принадлежности к природе вообще и в равенстве всех подобных индивидуумов между собой.

Другая форма индивидуализма, нашедшая себе наиболее чистое выражение к концу 18 в. и главным образом у романтиков, усматривает значение индивидуальности не в том, что круг ее бытия сосредоточивается вокруг самостоятельного я и представляет собою замкнутый мир, а в том, что содержание этого мира, качества сущностных сил и сущностных проявлений различны от индивидуума к индивидууму. В противоположность первому формальному типу индивидуализма можно было бы это назвать качественным индивидуализмом; не самостоятельность бытия принципиально одинаковых существ, а несравнимость и незаменимость именно такого бытия принципиально различных существ—вот в чем глубочайшая действительность и в то же время идеальное требование космоса и главное мира людей. Там ставится вопрос о жизненном процессе, о его оформлении—а именно о его протекании вокруг изолированных по отношению друг к другу и свободных, но однородных

центров, здесь — о содержании этого процесса, которое не может и не должно быть общим для разных его носителей.

**Жизнь
„изнутри“**

Отношение Гете к этой большой магистрали в развитии индивидуализма, наиболее чистые выражения которого как раз имели место во время его жизни, отнюдь не является ни односторонним, ни решительным. Если вообще искать партийного, а потому и грубого лозунга, то Гетевское жизнесозерцание должно быть названо индивидуалистическим; нельзя отрицать связи с духом времени, которым руководили обе указанные тенденции. „Если я захочу выразить,—говорит он незадолго до смерти,—чем я стал для немцев вообще, в особенности для молодых поэтов, то я имею пожалуй право назвать себя их освободителем: ибо они на мне воочию убедились, как человек должен жить изнутри, а художник творить изнутри, так, что он, как бы он ни вел себя, всегда будет выявлять лишь свою индивидуальность“.

То, что является как индивидуальная жизнь, имеет свои последние корни в самом индивидууме; такое отношение к жизни в свою очередь однако противостоит трем другим возможностям

Для известных богословских способов мышления индивидуум почерпает свои энергии, меру и направление их от некой трансцендентной силы, содержания его существования так же, как и само это существование, лишь одолжены ему как части некоего лежащего, собственно говоря, вне него мирового замысла. С другой стороны, крайний социологизм делает из индивидуума лишь точку пересечения нитей, сотканных обществом до него и около него, лишь сосуд социальных воздействий, из сменяющихся комбинаций которых без остатка могут быть выведены как содержания, так и окраска его существования. Наконец натуралистическое мировоззрение ставит на место социального происхождения индивидуума космически-каузальное. Но и здесь индивидуум, можно сказать, лишь иллюзия, его, быть может, несравнимая форма возникает лишь из стечения той же материи и тех же энергий, которые строят и планету и песчинку, без того, чтобы форма эта была собственным истоком содержаний и действий его жизни. Во всех этих случаях человек не может „жить изнутри“, потому что „внутреннее“ его как такое, как раз и не развертывает никаких творческих сил; то, что он „выявляет“ не есть его „индивидуум“, так как таковой вообще не есть субстанция, но не что иное, как то метафизическое,

социальное, природное, которое проходит через случайную форму свободной индивидуальности; сама же эта форма не может быть чем-либо творческим, а потому и ничем первично самостоятельным, не может, так сказать, творить самую себя. Основной вопрос жизнесозерцания: есть ли индивидуум последний источник миростановления, является ли он по сущности своей как индивидуум творческим, или же он лишь проходная точка для сил и течений сверхиндивидуального происхождения; является ли он той субстанцией, из которой проистекают оформления духовного бытия, или же он некая форма, которую принимают иные субстанции этого бытия—этот вопрос разрешается для Гете в первом смысле. Таково основное метафизическое переживание Гете, которым однакоже не исчерпывается его отношение к проблеме индивидуальности, но которым он примыкает к первой форме индивидуализма.

Индивидуальная жизнь и типическое содержание

Это самотворчество индивидуума содержит в себе однако еще одну двоицу, которая еще раз дифференцирует только-что добытое решение. Все указанные, этому противоположные, теории были поняты в смысле динамического воздействия на индивидуум; жизнь его определялась и даже конструировалась реальными силами, которые проистекали из неких инстанций, лежащих вне него и которые причинно определяли направление данной жизни, как протекающего процесса; и они же неминуемо определяли и содержание именно этого жизненного процесса. Однако, если процесс этот протекает, так сказать, из самого себя, изнутри, если он творческий,—то содержание его отнюдь еще поэтому не является по необходимости единственным, оригинальным и несравнимым; наоборот, оно может быть всецело типическим, предсуществующим, общезначимым. Этим во всяком случае повидимому обозначается по крайней мере одно из направлений многообразно сплетающихся отношений Гете к проблеме индивидуализма. Процесс каждой жизни порождает сам себя в первосамостной динамике, за ним остается собственно личное, не проистекающее не из какой трансцендентной, механической или исторической инстанции; а то, что он порождает, именно потому есть всецело подлинное выражение именно этой личности. Это прежде всего требует подтверждения. Сюда относятся выражения вроде того, что поэтическое содержание есть содержание собственной жизни; сюда же

многозначительные слова: „Охотно признают, что поэты рождаются, признают это для всех искусств, так как приходится это признавать. Но если приглядеться, каждая даже малейшая способность нам прирождена и нет неопределенных способностей. Только наше двусмысленное, рассеянное воспитание делает людей неуверенными; оно возбуждает желания, вместо того, чтобы оживлять инстинкты и вместо того, чтобы развивать действительные задатки, оно направляет стремления на предметы, которые так часто не соответствуют природе человека, устремляющего на них свои старания“. Трудно яснее обозначать индивидуальность, как единственно правомерный источник жизни, решительнее отклонить оформляемость ее из всего того чуждого индивидуальности, и потому случайного, что

Иметь и быть нас окружает. Это-то является общим смыслом следующего, правда непосредственно совершенно иначе ориентированного, изречения о „несоразмерных“ органах животных: рога, длинные хвосты, гривы, в противоположность которым человек все включает в точную гармонию своего образа и „есть все то, что он имеет“. Также и в духовном человек не имеет никаких чуждых придатков, так что положение это всецело может быть вариировано чисто Гетевски в том смысле, что человек есть все то, что он порождает. Его собственная жизнь обнаруживает в форме полной подвижности это же самое, выраженное здесь статически. Он уже был пожилым человеком, когда окружавшие его близкие указывали, насколько пластичны были его взгляды, как они постоянно перерождались вместе с развитиями и превращением его жизни. В отличие от Шиллера, у которого „все всегда было готово“, одно из этих лиц замечает, что у Гете в течении разговора все становилось; а другое, что взгляды его отнюдь не были устойчивы и что он, лишь только думаешь, что схватил его мысль, следующий раз „в другом настроении“ высказывал

**Органическая
связь процесса
и содержания** совершенно иное мнение. Ведь дело в том, что содержание его жизни срослось и прилегало к процессу ее, как кожа к живому телу, точнейшим образом питаемая и модифицируемая в каждый данный момент внутренними его процессами. Может быть, исходя из этого и удастся объяснить, почему он так часто говорит о факте и необходимости делания и действия, о неустанной деятельности, в которой должна пребывать

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

Точка зрения Но на ряду с тем, что жизнь так непосредственно
чистой содер- спаивает свои содержания со своим индиви-
жательности дуальным течением, все же стоит уже наме-
ченная возможность: содержания эти в своей логической,

поддающейся формулировке значимости отнюдь не единичны и годны лишь для данного индивидуума, но разделяются многими и для многих значимы. Этим обозначается, по крайней мере, одно из направлений Гетевских убеждений. Все толковое, так говорит он, было уже однажды кем-нибудь подумано, все дело в том, чтобы его еще раз подумать—этим он отчетливо указывает на сверхиндивидуальность содержания; он недаром настаивает: „старое истинное—держи его“,—он убежден, что в целом жизненные содержания всегда повторяются. Еще значительнее те сами по себе не столь ясные места, где он говорит о незначительности различий между людьми: даже между гением и самым заурядным человеком не видит он действительно существенной пропасти: „мы ведь все в конце концов Адамовы дети“—этим он призывает к терпимости к отдельным противным проявлениям людей—„и в каждом единичном“ для него „все более и более через личность просвечивает всеобщее“. Он при этом, однако, с полной резкостью признает разницы в самом жизненном процессе в зависимости от его динамики, от степени его витальности, настолько, что это для него обуславливает различные степени бессмертия. Но—так можно было бы выразить эту констелляцию—жизненные содержания, соответствующие разным степеням жизненности, как ею порожденные, рассматриваемые с иных точек зрения, отнюдь не обнаруживают таких уже больших отличий, мало того—быть может вообще никаких: с этической, интеллектуальной, эстетической или какой бы ни было точки зрения они могут быть очень похожими и всецело всеобщими; если их рассматривать именно так или, так сказать, изолировать их, отрешив их от непосредственности самой жизни, как мы, впрочем, по большей части и неминуемо привыкли их оценивать,—пропадают все те индивидуализированности, которыми они, как непосредственные выражения единичных жизненных интенсивностей, и только как таковые, должны обладать.

Индивидуальное и всеобщее

Лишь в таком толковании кажутся мне снятыми противоречия между приведенными группами Гетевских высказываний. То, что человек мыслит, осуществляет, выявляет, является при установке в предметные порядки и как чисто содержательное качество, чем-то совершенно иным, чем в пределах самой

творческой жизни: одно—цвета, радуги как только оптические явления и в пределах теоретических гипотез и споров, нечто совершенно иное—эти же цвета в искрящейся игре водопада. Жизненное содержание подвластно обеим этим категориям: оно, с одной стороны, как кристаллизация жизненного процесса, как оформление индивидуальной подвижности, — абсолютно индивидуально,—с другой стороны, оно в то же время нечто совершенно самостоятельное и как бы во вне отражаемое, может быть чисто всеобщим и обязательным; таким оно и является именно постольку, поскольку оно исходит из подлинной жизни, таковым оно и должно быть. Поэтому Гете и может рядом с изречением о том, что поэтическое содержание—содержание собственной жизни и что каждый выявляет лишь свой собственный индивидуум, заявлять: „поэт должен единичное (очевидно, собственное единичное переживание) настолько возвышать до всеобщего, чтобы слушатели в свою очередь могли усвоить его своей собственной индивидуальностью“,—так, чтобы у них всеобщее значение индивидуального создания снова покидало свою всеобщность и переживалось как индивидуальное. В таком толковании типический индивидуум XVIII в. получил своеобразную окраску. Ведь для этой эпохи индивидуум был всецело предоставлен самому себе, силы его питались из загадочного центра безусловной спонтанности, жизнь каждого из них—исключительно развитие его самого. Но что при этом человечество не распадается на атомизированные осколки и не должно распадаться, доказывалась этой коцепцией лишь при помощи утверждения равенства всех отдельных индивидуумов в подлинной глубинной их сущности: *liberté* дополняется при помощи *égalité*. Фундамент же Гетевского воззрения может быть истолкован, как более глубокое и живое понимание проблемы: благодаря двойному смыслу порождаемых жизнью содержаний. Когда он говорит о „своеобразиях“ духовной жизни и о том, что феномены ее „ошибочны во вне и истинны внутри“, то он этим и вскрывает этот принцип двойственности, хотя и в ином, чем здесь разбираемом, направлении. Укорененность в самом себе, индивидуально творческая жизнь отдельных личностей отнюдь не совпадают для него с их метафизическим равенством; наоборот, безграничная различность разделяет их жизненные интенсивности, разделяет смысл их бытия. Содержания, однако, порожденные

процессом этого бытия непосредственно и только из себя, сосредоточенные в нем и обнаруживающие неповторимость и несравнимость его образа в каждый данный момент, обладают в то же время и неким смыслом „во вне“, они подчиняются некоему предметному порядку и истолкованию, некоему общечеловеческому жизненному целому; и в этой сфере, будучи подведены под совершенно иные ценностные и порядковые критерии, они уже могут обнаруживать принципиальное родство и сходство, которые для них никакого значения не имеют, пока они включены в индивидуально-творческую жизнь. Подобно тому, как они могут быть — „истинными во внутрь и ошибочными во вне“, совершенно также могут они быть индивидуальными во внутрь и всеобщими во вне.

Количественная различность Исследуемая до сих пор различимость индивидуума от индивидуума заключается, судя по некоторым его выражениям, не столько в качественной окраске, сколько в степени жизненной интенсивности: в полноте, подвижности, в силе выявления и утверждения себя, в чисто количественных различиях. В этом смысле говорит он 62 лет: „Более крупные люди обладают лишь большим об’емом, они разделяют добродетели и недостатки с большинством, но лишь в большем количестве“. Ведь количественные различия легче всего поддаются тому, чтобы при помощи их дифференцировать одно индивидуальное существование от другого, не нарушая всеобщности их содержаний. И уже совсем решительно заявляет он почти что 80 лет: „Всегда говорят об оригинальности, однако, что это значит: если бы я мог сказать, чем я обязан великим предшественникам и современникам, то осталось бы немного. Ведь что же мы можем назвать своим собственным, кроме энергии, силы, воления“. В этом заключается одна из принципиальных возможностей понимания человеческого существа, и из числа великих творцов человеческих образов, на мой взгляд, приближается к этому еще Веласкез. И в его образах мы прежде всего ощущаем определенную степень их витальности, динамики их существа; кажется, будто тянется некая шкала чистых жизненных интенсивностей от его графа Оливареца и дрезденского ловчего, которые как бы непрерывно переполняются жизненной силой, вплоть до

изможденных Габсбургов, в которых жизнь уже не реальность, а только призрак; и будто каждая из его фигур занимает на этой шкале жизненных количеств совершенно определенное место, закрепляемое за ней пониманием художника. Однако,

Оценка индивидуального качества на ряду с таким пониманием индивидуализма, находящим себе отзвуки у Гете, у него же развивается и более поздняя его форма, которую я назвал качественным индивидуализмом и для которой сущность и ценность человека заключается в особенности и единственности его свойств, его качеств. 18 лет он пишет прямо-таки в бешенстве: „Будь у меня дети и скажи мне кто-нибудь, что они похожи на того или другого, я бы их выгнал, если бы это оказалось правдой“. И совсем немногим позднее эта страсть к безусловно собственному, эта высокая оценка неслыханного переносится и на отдельные моменты личной жизни. „Дайте мне ощутить то, чего я не чувствовал, подумать то, чего я не думал“. И, наконец, в Мейстере аббат очевидно высказывает мнение автора, говоря: „Дитя, юноша, заблуждающийся на собственном пути, мне гораздо милее многих, идущих прямо по чужим дорогам“. Вообще говоря, для этого типа индивидуализма, завершающегося романтикой и для его духовно-исторического значения „Годы Учения“ являются, пожалуй, решающим прорывом и выступлением. Если отвлечься от Шекспира, то здесь впервые в литературе обрисован некий мир (пускай, это малый мир, „свет“ определенных общественных кругов), всецело построенный на индивидуальных особенностях его элементов и по своему организуемый и развивающийся именно из этих особенностей. Здесь, естественно, конечно, вспоминается величайший поэтический пример мировой картины, слагающейся из резко индивидуализированных единичных явлений, вспоминается Божественная Комедия. Однако, как бы далеко ни уступали люди Мейстера Дантовским в интенсивности бытия и мощи очертания, для последних все же не существует той проблемы, которая как раз и придает индивидуализму Гетевских героев его своеобразный отпечаток: то, что из их взаимодействия вырастает определенный жизненный космос. Дантовские образы изолированы и рядоположны, они как бы лишь расставлены по пути трансцендентного странствия поэта и находят свое единство не в собственных взаимоотношениях,

но в том выходящем за их пределы и обнимающем их божественном порядке, который, так сказать, не нуждается в этих индивидуализациях в качестве внутреннего условия своего бытия.

**Всеобщность
природы
и личность
творца**

Гетевская индивидуалистика при сравнении с Шекспировской сразу попадает под совершенно иные категории, при чем и те и другие относятся к глубочайшим основам двух противоположных типов творчества. Шекспировское творчество в чистой своей идее имеет своим символом божественное созидание. В оформленном мире отныне исчезло то нечто, из чего он оформлялся, хаос или безымянное бытие, оно всецело перешло и исчерпалось в единичные образования; подобно этому, если подходить с другой стороны, и сам создатель от них отступил, он предоставил их самим себе и тем законам, которые он в них вдохнул и уже не стоит за ними, как нечто уловимое и однозначно установимое. Образы Шекспира служат художественной аналогией к такому пониманию абсолютного и метафизического. Вся их „природность“ отнюдь не означает, что в единичных природах чувствуется еще некая всеобщая, целостная „природа вообще“, которая бы их связывала в качестве общего корня или почвы, но каждая из них впитала в себя бытие как бы до последней капли и перелила его без остатка именно в данную индивидуальную форму. И с другой стороны: сам создатель скрылся за своим созданием, единичные его продукты не указуют на него, как на дополнение или истолкование, как на фон или идеальный фокус. То обстоятельство, что мы о личности Шекспира ничего не знаем, кроме некоторых внешних подробностей, является случайностью, по меньшей мере чрезвычайно символичной. Его создания и его образы от него отделились и—конечно, *cum grano salis*—мы едва ли что-либо потеряли в понимании и наслаждении любым из его произведений, если бы каждое имело другого автора. Бытие, изображаемое каждой из его трагических фигур, пропитывает их, как нечто индивидуальное, вплоть до мельчайших тканей их существа и отделяет их в неслыханной самостоятельности и замкнутой пластичности как от об'ективной сопричастности всех существ, так и от связанности со стоящей за ними субъективностью поэта, которая могла бы их связать. И в том и в другом смысле Гетевские произведения и Гетевские

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

Und so teil'ich mich, ihr Lieben,
Und bin immerfort der Eine ¹⁾).

остается в силе и для природы и ее индивидуальных явлений. Все мы дети единой божественной природы, „гений“ которой живет и в самом „неуклюжем филистерстве“ и для которой таким образом все своеобразие индивидуумов как бы коренятся в едином, хотя и невыразимом, основном законе. Как типичные большие люди Ренессанса шекспировские индивидуумы как бы оторвались от бога, метафизичность их существа уместается в них между теменем и ступней, в то время как Гетевские люди производят впечатление членов единого

¹⁾ „Так, друзья, я дроблюсь на части и остаюсь всегда одним и тем же“.

метафизического организма, плодов единого дерева—без того, однако, чтобы эта как-то в них живущая и вновь их в себя вбирающая „природа“ создавала между ними качественное однообразие. И вот образы эти, как бы с другой своей стороны, остались сросшимися с единством поэтической личности, они друг с другом связаны, как проявления единой творческой субъективности,—что и в свою очередь не нарушает единственности их свойств. Личная, творчески-поэтическая точка, в которой пересекаются жизненные линии действующих лиц, находится у Шекспира в бесконечности, у Гете она никогда не выходит из поля зрения. Не в том смысле, будто все они, как феномены, поддающиеся описанию, обладают семейным сходством с их творцом, будто в каждом из них установимы черты Гетевского существа или будто они складываются из таковых, как из готовых кусков самого себя, которыми поэт распоряжается. Правда, такого рода позирования самому себе, такого рода проицирования собственного уже сложившегося бытия в образ фантазии встречаются у Гете достаточно часто и достаточно часто отмечались. Однако я здесь имею в виду не такое до известной степени натуралистически-механическое толкование, но нечто скорее чисто функциональное и принадлежащее более глубокому слою: не перенос содержаний, но динамическая несомность или, точнее, вынесенность, выраженность (*Vorgetragensein*) создания создателем, творцом. Фигура обособлена не в том смысле, как у Шекспира, но она есть предлагаемое поэтом художественное создание, она столь же „выросла“, как и там, но не в той же мере из самой себя, а из оживленности, из мировой и художественной воли Гете: при всей их качественной исключительности и дифференцированности Мефистофель и Оттилия, Маргарита и Тассо, Орест и Макария все же остаются в пределах творческой сферы жизни поэта, и жизненные соки, ее питающие из единого источника, ощущаются неизменно во всех них—некая обратная ориентировка создания на создателя, но не на основании содержания, а на основании живого творческого процесса, не порывающего своей сплошной связанности и с тем и с другим. В Вертере это с самого начала закрывается, а может быть, покрывается тем, что указанное содержательное тожество переживания и произведения в нем налицо. Но в Мейстере и в Избирательном Сродстве

Поэт и его
образы

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

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

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

Мир инди-
видуума

Наконец, такого рода структурные отношения Гетевских фигур должны быть поставлены в связь с одним моментом, который снова приводит нас к нашей первоначальной постановке проблемы индивидуализма. Почти каждый образ в больших творениях Гете представляет из себя одну из возможностей созерцать мир или, выражаясь иначе, дает возможность, исходя из его особого бытия, построить картину мира. Мир этот может быть в достаточной мере малым; однако он все же имеет свойства „мира“: определенный характер видения и чувствования, который не только окрашивает все изображенные бытийные содержания, но однообразно воздействовал бы, как оформляющая сила на все промежуточные содержания; некое центральное сущностное свойство, вокруг которого могли бы вырасти картины некоей бытийной тотальности, лишенной пробелов и в строе и в окраске своей,

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

Создания всех великих творцов человеческих образов—в каких бы формах ни выражались их разные стили—отличаются тем, что все сказанное ими кажется нам случайно осветившейся, заговорившей о себе и обратившейся к зрителю частью некоей целостной закругленной личности, несущей в себе бесконечность иных возможных проявлений. То, что нам в Шиллеровских фигурах так часто представляется невыносимо театральным и бумажным, как раз и сводится к этому: они не имеют душевной глубинности и жизненности, кроме того, что они говорят в словах своей роли. Границы их душевного объема точно совпадают с границами их актерской реальности, они подобны самому актеру, который до и после своего выступления—ничто, не есть, и в котором нет ничего из жизни изображаемых им фигур, кроме того, что он говорит со сцены. Может быть из всех его образов один Валленштейн окружен этой таинственной сферой, выходящей за пределы всех единичных проявлений, или иначе той энергией личного средоточия, порождающего все проявления, которая дает почувствовать, что ее хватает и на многое другое. Гетевские же образы преисполнены этим „больше“ в каждом моменте их являющейся жизни. Чем только ни являются Ифигения или Тассо, Фауст или Наталия еще помимо того, что мы о них слышим! То, что они говорят, всякий раз лишь луч бесконечно богатого внутреннего жизненного целого, в то время как Шиллеровские фигуры всегда исчерпываются именно данным лучом. Образы зрелого Гете обладают тем исключительным свойством, что они имеют полную классическую закругленность и в то же время все, что они изображают, является лишь собирательным и решающим отрезком неизмеримой жизненной тотальности или красочным отблеском, в котором нам дана их жизнь. Гетевские образы подобны ему самому в том не поддающемся дальнейшему разложению качестве—заставлять созвучать совокупную целостность единой, непосредственно не выраженной и не выразимой жизни в каждом ее проявлении, как бы оно ни было объективно или случайно. Однако тот факт, что эта своеобразная жизнь образов, служащих источником и фундаментом их единичных проявлений и выходящая за пределы таковых, может быть об'ективирована и фактически об'ективировалась в „мировоззрении“ связан, на мой взгляд, с более интеллектуалистическим, по сравнению с Шекспиром,

существом Гете. Если сравнить хотя бы названных выше людей Шекспира и Гете, то последние все имеют какой-то налет теоретичности, некоей духовности, выходящей за пределы их природного бытия. И в то время как последнее пребывает завершенным в себе или распространяется во вне как бы лучами и путем реальных воздействий на окружающий мир, идеальное творческое начало теоретического человека естественно выбрасывает из себя круг целого мира. Иначе, фиксируя в еще более глубоком слое отношение между вырастанием индивидуально определенных „миров“ и теоретическим характером индивидуумов: внутренние элементы теоретического человека обладают хотя бы потенциально изначально логической структурой. Они оформлены таким образом, что из единичных элементов легко выводимы другие, что из уже проявленных можно сделать ясный и прямой вывод к связи других, еще не проявленных, даже не помысленных. Наоборот, из бытийного характера Шекспировских образов явствует, что бытие, как таковое, не есть нечто логическое или могущее логически быть конструируемым; лишь качественные его определенности могут быть понятно друг из друга выводимы, само бытие требует изначального полагания, оно должно быть испытано и пережито, и чем более в каком-либо существе преобладает алогический факт его бытия, тем менее может оно, при помощи выведения друг из друга данного и не данного, быть расширено до целостности мирозерцания. Не более, быть может, как психологическим выражением этого явления служит то обстоятельство, что шекспировские люди волевые натуры и потому обладают той неисчислимостью и спонтанностью, которыми воля отличается от интеллектуальной тенденции к связанному и порождающему часть за частью непрерывно и в пределах исчислимого. Не случайность поэтому, что единственный образ у Шекспира, сущностные качества которого могли бы послужить законом образования и индивидуальной окраской для определенного мирозерцания—это Гамлет—как раз не волевой человек, а интеллектуалистическая натура.

Единственность индивидуальности.

Это знаменательное свойство Гетевских образов: что именем каждым из них можно окрестить целую картину мира, что единичные их проявления—лишь фрагменты идеально завершенного, целостного созерцания и целостного чувствования—дает нам, наконец

возможность до конца уяснить себе, в каком смысле люди, созданные Гете, принадлежат той второй форме индивидуализма, которую мы называли качественной. Она ведь означала то, что инако-бытие, отличающее одного человека от другого, обладает решающей ценностью; в то время как Фихте положил основание для первого типа индивидуализма тем, что „разумное существо, как таковое, должно быть индивидуумом, но не именно данным, тем или другим“—здесь же акцент переносится как раз на определенность индивидуума, на то, что каждый индивидуум по отношению к каждому другому—нечто единственное и неповторяемое. Все равно, берется ли единичная фигура, как тип, или допускается, что случайности действительности могут породить еще одно или многие точно такие же существа, смысл каждого заключается в том, что оно различно, что оно выражает бытие способом, присущим ему одному, и стоит в связи мировых содержаний на том месте, которое оно одно может занимать. Однако метафизическое понимание индивидуальности достигает всей своей созерцаемой полноты и живого оформления лишь тогда, когда основная окраска, к которой сводится единственность индивидуума, может растекаться по всему целому бытия за пределами индивидуума и определить тональность этого целого. Человеческое существо лишь тогда действительно всецело индивидуум, когда оно не только точка в мире, но само—мир, и то, что оно мир, может быть доказано только тем, что качество его обнаруживается, как основание для возможной картины мира, как ядро духовного космоса, лишь частными осуществлениями идеальной тотальности которого являются все отдельные его проявления. И с другой стороны, при таком понимании человека, как источника некоего мира, как имени для определенного мировоззрения (в чем и заключается смысл Гетевских образов) каждый должен в глубочайшей основе своей индивидуально отличаться от каждого другого. Равенство всех этих миров не имело бы никакого значения, ибо в каждом случае было бы так сказать достаточно, если бы был только один такой мир и каждый человек обладал в нем точечным существованием. Бесконечность возможных картин мира и то, что человек есть центр и закон такой картины, имеет смысл лишь в том случае, если ни одна из них незаменима другой и каждая увеличивает богатство тональностей, в которые дух транспонирует бытие, как целое. Каждая из

больших Гетевских фигур является одним из методов того, как может быть понято, пережито и оформлено не только отдельная судьба или отдельная задача, но целый мир,—и лишь при этом до конца открывается его концепция индивидуума как качественно единственного, на никого „не похожего“.

Общечеловеческое В своеобразном двойственном отношении к этому типу индивидуализма находится Гетевская оценка „общечеловеческого“, а именно: с одной стороны, это всеобщее является в то же время и подлинной, глубочайшей реальностью индивидуального (так, чтобы для усовершенствованного усмотрения „оно все более и более просвечивало сквозь национальность и личность“), с другой—оно в то же время является и ценностью отдельных существований, хотя бы путь к осуществлению этой ценности и лежал через противоположные инстанции („Смысл и значение моих писаний“, говорит он в глубокой старости, „торжество чисто человеческого“). Прежде всего не подлежит сомнению, что для Гете общечеловеческое не может означать тех общих черт индивидуальных явлений, которые отвлекаются от всего единственного и неповторяемого и складываются в абстрактное понятие „человека вообще“. Такое вторичное механическое разложение готового феномена и столь же механический синтез его элементов было приемом рационалистического просвещения. В противоположность этому Гете мог иметь в виду как раз лишь основу явлений, порождающую и несущую их во всем их многообразии. Индивидуальность является для него воплощением типа или идеи, жизнь которой ведь и состоит в ее разветвлении и осуществлении себя в бесчисленных отдельных формах. Единство и множество не противоречат друг другу ни в своей действительности, ни в своей ценности, ибо множество есть способ бытия единства и притом на самых разнообразных ступенях бытия: единство природы вообще и многообразие всех явлений вообще; единство органического типа и особенности индивидуума; единство личности и богатство ее многообразных и противоположных проявлений. Тот факт, что это единство обнаруживает себя в пределах явлений, как нечто всеобщее, как общность известных признаков, является само по себе чем-то, так сказать, акциденциальным, по меньшей мере, чем-то внешним; существенно же то, что оно есть носитель

индивидуумов и живет в отдельных образованиях, как реальный их корень или их метафизическая идея, будь то в совершенном самовыражении индивидуального или в случайном несовершенстве и отклонениях. Тут Гете для низших существ пользуется теми же типическими выражениями, как и для человеческих индивидуумов; так, напр., о двух видах ракушек, обнаруживающих при полном различии форм все же тожество некоторых существенных черт: „Так как в присущем мне способе исследования, знания и наслаждения я всегда должен придерживаться одних лишь символов, то и эти существа относятся к тем святилищам, которые чувственно, воочию являют нам природу, стремящуюся к беспорядочному, саму себя непрерывно упорядочивающую, и в этом всецело бого- и человекоподобную как в малейшем, так и в величайшем“. Мало того, частичное равенство групп явлений по существу и принципиально отнюдь не является еще условием, подводящим их под некую общую для них всеобщность:

„Und es ist das ewig Eine
Das sich vielfach offenbart;
Klein das Grosse, gross das Kleine,
Alles nach der eignen Art“¹⁾.

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

**Исторический
индивидуум**

Отсюда проливается некоторый свет на предпологаемое отрицательное отношение Гете к „истории“, и оказывается, что заявление это действительно не так уже бессмысленно. Гете понимал индивидуальность, как

¹⁾ „Во всем вечно Единое, многообразно обнаруживающееся; малое есть великое, великое—малое, каждое по-своему“.

модификацию общечеловеческого, которое обстоит в каждой из них в качестве ее субстанции или жизненной динамики, совершенно независимо от равенства или неравенства индивидуумов. При таком вырастании ее из бытийной основы человеческого вообще индивидуальность, как случайный продукт истории, конечно, терял для него интерес. Если мы вспомним первую форму индивидуализма, из которой рационализм логически выводил формальную свободу и самостоятельность всех людей и их естественное равенство, то мы поймем, что именно оттуда Гете вынес глубокое чувство, что оформление явлений происходит из внутренней необходимости, в то время как „история“ способна объяснить это оформление лишь при помощи внешней причинности. Однако рационализм как раз робко связывал эту самостоятельность принципа с однородностью содержания, он уяснял себе внутреннюю природную основу, производящую единичные явления, лишь на сущностном равенстве этих явлений. Для Гете же, преодолевшего рационализм, общая основа усматривалась как раз,—и не с меньшей очевидностью,—в различности явлений. И вот мощь этой основы и оживляла и порождала самые различия, которые рационализм был принужден приписывать исторической случайности.

**Внутреннее
многообразие
единичного** Этот мотив индивидуального многообразия, вырастающего из единства и осуществляющего жизнь этого единства, простирается, наконец, и на единичную личность. Никогда Гете не сомневался в единстве типа „человек“ и в единстве отдельного человека. Очевидно, однако, уже к двадцати годам выработалось в нем представление, что единство это в себе дифференцировано, что оно осуществляется в некоей полярности свойств и сторон личности, что человек, так сказать, в одно и то же время велик и ничтожен, добр и зол, достоин удивления и презрения. Так, напр., Прометей говорит о своих очень еще несовершенных людях:

„Ihr seid nicht ausgeartet, meine Kinder,
Seid arbeitsam und faul,
Und grausamumild,
Freigebig geizig,
Gleicht den Tieren und den Göttern“¹⁾.

¹⁾ „Вы не вырождайтесь, дети мои, вы трудолюбивы и ленивы, жестоки и нежны, щедро скупы, вы подобны зверям и богам“.

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

„O, Welt, voll wunderbarer Wirrung,
Voll Geist der Ordnung, träger Irrung,
Du Kettenring von Wonn' und Wehe“ ¹⁾.

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

Ценность и ценностное различие Эта идея общечеловеческого, однако, являясь не только бытием, но долженствованием, не только подлинной жизнью всякой индивидуальности, но и ее ценностью, относится этим самым к глубочайшим и наиболее основным формам в мире понятий Гетевского мировоззрения. Как, собственно говоря, может абсолютно всеобщее быть ценным? Пусть оно обладает абсолютной ценностью, т.-е. такою, которая по понятию своему не зависит ни от какого условия или вне ее лежащей цели, но все же трудно понять, каким образом кусок бытия, облеченный в эту ценность, может сохранить свою ценностную значимость и в том случае, если любой другой кусок будет обладать тою же ценностью и в той же степени. В таком случае ведь качество это совпадет с бытием вообще, и акцент и отличие, связанные с предметом

¹⁾ „О, мир, полный чудесного смятения, полный духа порядка и косного заблуждения, ты кольцо, сплетенное из звеньев блаженства и страданья“.

„ценного“, будут поглощены абсолютной нивелировкой со всеми остальными. Каким бы значением ни обладала ценность сама по себе, носитель ее должен, тем самым, что он—ее носитель, так или иначе выделяться среди других, чтобы стать ощутимым, как ценный; для нашего духа, функции которого связаны с различениями его содержаний, субъектом ценности может, повидимому, быть лишь нечто так или иначе качественно или количественно индивидуальное, но отнюдь не нечто, лежащее вне всякой различимости. Эта психологическая относительность, с которой наши оценки связаны не менее, чем наши ощущения и наши мысли, предначертала—хотя и не в этой формулировке—направление Кантовского мышления. Что разумная воля отличается от воли, определяемой евдаимонистическими мотивами,—в этом для Канта и заключается ее специфическая ценность; те энергии нашего духа, которые образуют опыт, обладают не только высшей, но и совершенно иной ценностью, чем спекулирующий разум; эстетическое наслаждение по существу и ценности своей определяется тем, что оно отличается от чувственного, и т. д. „Разграничение“ (Grenzsetzung), это основное достижение Кантовской мысли отвоевало при помощи такой связи оценок с различимостями и противоположениями новую область, в которой вращается всякое мировоззрение, не могущее мыслить смысл и содержание

каждого единичного без его отличия от другого.

**Ценность
тотальности** Если благодаря этому психологический опыт „восприимчивости к различиям“ наложил свою форму на космос ценностей вообще, то позиция Гетевского духа по отношению к этой ценностной проблеме значительно, если можно так выразиться, более метафизична: он действительно переживает единство и целостность бытия, как ценность, как абсолютно ценное, помимо всякого сравнения. Здесь уже нет места для „так или иначе“, для „больше или меньше“. Конечно, и тут тотчас же возникает то затруднение, которое угрожает пантеизму при всяком дальнейшем развитии за пределы его основных положений и с которым нам не раз приходится считаться в настоящем исследовании. Каким образом абсолютное единство бытия приводит хотя бы к являющемуся и мнимому многообразию вещей, каким образом оно из себя порождает смену состояний—понять трудно. Ибо наш рассудок устроен таким образом, что порождение и смена постигаются им всегда

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

Эстетическое разрешение Быть может эстетическая натура Гете располагала его к такому чувству ценности. Интеллектуалистический склад может, пожалуй, и привести к представлению о мировом единстве, о некоем „*Εν καὶ πᾶν*“, в котором уничтожились всякие различия,—однако до чувства абсолютной ценности этого целого оно не дойдет; моральный склад в свою очередь может привести к абсолютной ценности, хотя бы, напр., к Кантовской „доброй воле“, однако он не сможет обойтись без ценностных различий; мало того—эта абсолютная ценность будет для него не столько реальностью, сколько идеалом, т.-е. существенное его значение будет заключаться в масштабе, на котором отмечаются относительные ценности, реальности в их различности. Лишь эстетический склад духа, обладающий по сравнению с моральным большей широтой и, так сказать, большей терпимостью, по сравнению же с

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

„Wie es auch sei, das Leben es ist gut“¹⁾!

„Ihr, glücklichen Augen,
Was je ihr gesehn,
Es sei wie es wolle
Es war doch so schön“²⁾.

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

1) Как бы то ни было, но жизнь хороша.

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

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

**Примирение
всеобщего
и индивиду-
ального** Этим, наконец, дан формальный принцип, который для Гете снимает противоречие между его количественным индивидуализмом, между страстной оценкой того, в чем каждый единственен и отличается от других и столь же страстной оценкой в его переживании „общечеловеческого“. Последнее относится к категории коренных единств, которые не нуждаются в отличиях от других, чтобы быть ценностями; его отношение к человеческим индивидуумам повторяет в малом масштабе то отношение, которое обстоит между богом-природой вообще и всеми бытийными единичностями вообще. Этим, однако, несколько не принижается ценность индивидуального, она пребывает, как такая, ибо спецификация до бесконечности есть

способ, которым живет нераздельное единство, т.-е. тип; таким образом оценка индивидуального и оценка всеобщего—оценка единого жизненного процесса. Лишь механистическое мировоззрение их разделяет, так как для него всеобщее есть абстрактное, добытое путем выделения одинаковых признаков—как если бы они лежали рядом атомистично и отделимо один от другого. Это-то и раскрывает действительный смысл постоянно повторяемого Гете требования видеть в индивидуальном всеобщее. „Кто не способен усмотреть, что один случай часто стоит тысячи и все их в себя включает, тот ни для себя, ни

**Раздельность
и единство
жизни**

для других никогда не сумеет принести ни радости, ни пользы“. Здесь дело не в том, что одно явление является представителем многих подобных ему, разделяющих с ним какой-нибудь внешний признак, но в том тождестве жизни, которая протекает через всех них; в том творческом единстве, которое из каждого делает символ целого, а потому из каждого другого в отдельности, а не в отдельных чертах, которые наше вторичное рассматривание друг от друга отделяет и распределяет на подобные и неподобные. И это как раз потому оказалось возможным, что бытие было им понимаемо в категории жизни и через этот аспект, как об'ективный, он и получил право истолковывать отношение между индивидуальным и всеобщим без всякого антропоморфизма, согласно формуле своего собственного существа, как он сам говорит:

„Und so teil ich mich, ihr Lieben,
Und bin immerfort der Eine“ ¹⁾.

¹⁾ Так разделяюсь я, друзья, и остаюсь всегда единым.

ИТОГИ И ПРЕОДОЛЕНИЕ

„Он был немцем,—говорит Гете о Серло,—а эта нация отдает себе охотно отчет в том, что она делает“. Он этим выражает опыт одной из решающих тенденций своей собственной жизни. Ни для кого быть может другого из творческих людей большого стиля не было столь естественною потребностью сводить счеты с самим собою, осознавать жизнь в некоей периодичности, обзирать весь пройденный путь, не пропуская ни одного из пережитых содержаний. Проявлялось же это самым разнообразным способом. В молодости он время от времени совершает „капитальную аутодафэ“, со страстной самокритикой уничтожает бесчисленное множество своих созданий истекшего периода; или же это происходит в форме духовной ранжировки или регистрации, он ищет те категории, под которые подходят его жизненные содержания: „Я должен,—пишет он Шиллеру,—старое и новое, что у меня на уме и на сердце опять заново подвести под схему“. В одном обзоре, подводящем итоги всем личным основным мотивам своей жизни, он определяет свое стремление, как: „никогда не завершенное, часто закругленное“, что и символизуется столь характерным фактом, что он свои дневники еще раз объединяет в „А н н а л ы“. Эта же тенденция сказывается у него с детства в любви к описанию и анализу художественных произведений: он должен отчитаться во всем, что его впечатляет и что имеет какое-либо значение для его развития. Своеобразным примером может служить, когда он по одиночке характеризует свыше 200 стихотворений из „Волшебного Рога Мальчика“, каждое по его идеальной значимости и по его принадлежности к общим

эстетическим законам, но всюду в стиле человека, стремящегося дать себе отчет во всех оттенках своего личного впечатления. И, наконец, таковы же в позднейшие годы постоянно заново начатые издания полных собраний его сочинений, которые служат как бы остановками, чтобы оглянуться на пройденное развитие и произвести его окончательную оценку при помощи отбора, классификации и пропусков. С какими же более общими и глубокими чертами существа Гете можно было бы связать эту его склонность?

Об'ективация субъекта Если я не ошибаюсь, то и здесь сказывается одна из тех основных идей, которая, так сказать, оформляет творческое бытие Гете и которую я называю „об'ективацией субъекта“. Безусловно, каждая творческая личность может в конечном счете быть подведена под эту формулировку; однако, мы не знаем другого, кто бы субъективно столь богатую жизнь прожил как столь об'ективную данность, и оформил ее в столь об'ективных категориях как Гете. Обычно акцент падает либо на субъективную сторону, так что и отделившееся создание есть не более как самоистечение я и не выходит для своего творца из стадии внутреннего переживания, либо, наоборот, произведение далеко за собою оставляет субъекта, как уже ненужный трамплин и, как бы чуждаясь внутреннего породившего его переживания, черпает свой смысл и содержание из собственной самодовлеющей об'ективности. В искусствах пространственных, в поэзии, в музыке, можно сказать, пожалуй,—во всех жизненных проявлениях, вообще, специфично лирические натуры резко отделяются от натур специфично драматических. Жизнь Гете, рассматриваемая в целом, больше, чем какая-либо другая, преодолела эту противоположность и притом не благодаря прочному, изначально данному отношению элементов, а в живом развитии, которое вело от демонической субъективности его молодости к не менее демонической об'ективности его старости. Однако очень показательно, как уже в его юности, когда весь преизбыток и подвижность его внутреннего извергались с совершенно исключительной и единственной в своем роде непосредственностью и неуклонностью во всех своих проявлениях и в самом способе жизненного оформления—как уже тогда дает о себе знать об'ективация субъекта: так в страстном лепете лейпцигских писем к Беришу уже обрисовывается форма Вертера, в котором безусловная

суб'ективность спасается от самой себя через оформление в об'ективное образование. Среди самого бурного любовного неистовства он пишет Беришу: „Это бурное желание и эта столь же бурная ненависть, это неистовство и это сладострастие дадут тебе представление о юноше“. Или же: „Правда, я большой чудака, но и славный мальчик“. Несколько позднее, в двадцать лет: „Это у меня общее со всеми трагическими героями, что моя страсть охотно изливается в тирадах“. Во всех этих юношеских важничающих самоописаниях уже сказывается великая аксиома—созерцать и переживать всю суб'ективность существования, как об'ективную действительность, подчиненную категориям сверхсуб'ективного мира. Даже в самую страстную свою эпоху он никогда не страдал типичным для юности недостатком: считать свое существо и свой путь единственно правильными. То, что он каждому предоставлял быть самим собою и держаться своего направления, было той чертой, которая в глубине всегда удерживала его от фатовства и зависти. На 21 году своей жизни он сильнейшим образом осуждал „пристрастие к нашим собственным ощущениям и склонностям, фатовство поворачивать чужие носы туда, куда смотрит наш нос“. Об'ективность, усматривающая равноправность чужого и своего я, была столь же поводом, как и следствием, непрерывного отдавания себе отчета в самом себе.

Душевные глубины

Гете этим самым из определенной духовной формы, которая осуществлялась человечеством, правда достаточно часто, но лишь фрагментарно, не только создал и показал возможности нового типа целостной, единой жизни большого стиля, но в то же время открыл новые области теоретической и художественной культуры. Через Гете впервые—по крайней мере в Германии—научились доводить последние душевные интимности как до абстрактной, так и до поэтической всеобщности и об'ективности. Тогда существовало, да отчасти и до сей поры существует представление, будто душевные события, обладающие известной степенью нежности, сложности и дифференцированности, этим самым навсегда обречены пребывать в сфере суб'ективного; их, казалось, можно лишь пережить, они допускают в лучшем случае лишь чисто личное выражение, но они слишком, так сказать, хрупки, чтобы вынести оформление до стадии об'ективированного духа. В эту-то область как раз

Гете далеко продвинул предел возможного оформления. Такое стихотворение, как: „Warum gabst du uns die tiefen Blicke“— есть нечто абсолютно новое в истории человеческого выражения; то, что здесь обнажаются настолько предельные интимности чувства и притом поэтически, т.-е. без малейшего оскорбления стыдливости, обнаруживает непредвиденные возможности об'ективации того, что дотоле считалось возможным лишь в сфере суб'ективного. То же самое можно сказать и о ряде изречений, касающихся глубиннейшего в жизни и наполняющих его творения, начиная уже с Вертера. В данном случае, правда, французские моралисты, в особенности Ларошфуко, являются как будто его предшественниками. Стоит одна-
**Сверхпсихоло-
гичность** ко приглядеться, чтобы убедиться, что французы остаются в сфере остроумного, где, несмотря на все меткие истины, не так уже много реального, так как чувствуешь, что интерес мыслителя сосредоточивается не столько на той глубине и ширине, из которой это почерпается, сколько на той остроте, до которой это поднимается. Гете являет в этом смысле прямую противоположность: для него важно исключительно содержание пережитого, а то, что это содержание кристаллизуется в форму сентенции, случается как бы само собой путем органического процесса роста внутри самой души. Но главное то, что у французов все понимается только психологически, и в лучшем случае подлежит известной этической, не особенно глубокой оценке. У Гете же мы всегда чуем великую связь, которая связует душевное не только психологически, т.-е. как связь содержаний сознания, но как мировой элемент—со всем миром, как бытие и становление—с бытием и становлением в целом. Даже там, где он высказывает общие суждения о самых запутанных и деликатных душевных состояниях, это не только психологические обобщения, но мысли, направленные на жизнь вообще и на ту глубочайшую, космическую или метафизическую значимость, которая об'емлет душевное или в нем открывается. Кое-где раньше, может быть, случайно и найдется нечто аналогичное, но никто до него не находил эту форму общезначимого выражения для интимнейших тонкостей и глубин; лишь после него выработалась эта черта нашей духовной позиции, что душевно ценные переживания у нас развиваются навстречу целому космосу сверхиндивидуальной истины и мудрости.

Об'ективация суб'екта касается здесь не только духовного оформления, но суб'ективно-душевное делается об'ективным, благодаря тому, что оно как существенное, как определение нашего бытия, обладает мировым смыслом и как кусок, как судьба или носитель жизни вообще включается в реальное или идеальное, но всегда об'ективное всебытие. Нечего и говорить как величественна и высока та „отчетность“, которая заложена и для самых интимных и личных сторон нашего существа в такого рода обобщении и об'ективации. Ибо мы поставили над собой закон, перед которым мы тем более ответственны, чем более этот закон возник из нас самих, значим лишь для нас самих и для нашего отношения к тотальности бытия и идеи.

**Жизнь и про-
изведение
искусства**

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

**Образован-
ность и образ**

Часто высказывалось мнение, что все развитие Гете было непрерывным процессом „самообразования“. „Я изучал природу и искусство,—так признается он в глубокой старости,—собственно говоря,

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

**Жизнь и про-
изведение
искусства**

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

**Образован-
ность и образ**

Часто высказывалось мнение, что все развитие Гете было непрерывным процессом „самообразования“. „Я изучал природу и искусство,—так признается он в глубокой старости,—собственно говоря,

всегда лишь для того, чтобы дальше себя образовывать. Что люди из этого делают, мне безразлично“. Ему это стало ясным уже 48 лет до этого: „Дела мои идут в полном порядке и хорошо,—пишет он Шарlotte фон Штейн,—правда, нет ничего важного или трудного, между тем, так как я, как ты знаешь, все трактую как упражнение, то и это для меня достаточно привлекательно“. Он вводил в себя все содержания бытия с тем, чтобы на них воспитывать свое я все выше и выше. Однако в этом „эгоизме“ не было ничего сомнительного, ибо совершенствование своей личности было для него объективно-нравственной задачей, совершенно так, как если бы это было направлено на другое лицо. Собственное образование отнюдь не означало для него только прирост воспринятых материалов знания и умения, но означало, что он при их помощи все более и более становился „образом“, т.-е. существом предстоящим другим и самому себе как объективный элемент мира. Он отлично знал, что человек как субъективное существо, направленное на самого себя, не может, так сказать, из самого же себя достигнуть такой объективной значимости, знания самого себя как мирового элемента; но что он для этого предварительно должен сделаться воспринимающим и отдающим сосудом мира. Поэтому-то он и должен был неустанно учиться и неустанно творить, должен был, так сказать, пропускать бытие через себя, чтобы сделаться причастным его объективности. Чем более субъект его наполнялся мировой субстанцией, чем более и вернее отражалось в нем бытие, тем более сам он становился объектом, тем родственнее, тем подчиненней становился он самому объективному бытию. Двойной смысл „образования“ таким образом оправдался: тем, что он, учась, исследуя, творя, сам себя образовывал, „образовывался“, т.-е. оформлял свой субъект в объективный образ, которым он не только был, но который противостоял ему как уже оформленное содержание.

Произведения как жизненные следы Это высокое сознание позволяло ему в том же смысле, в каком он говорил о своем „эгоистическом“ учении, называть свои произведения не более как личной исповедью. „Мои работы всегда не что иное, как сохраненные радости и страдания моей жизни“,—пишет он 26-ти лет—и спустя 40 лет: „Предметом моего серьезного рассмотрения является в настоящее время новейшее

издание моих жизненных следов, которые обычно, чтобы дитя не оставалось без имени, называют сочинениями“. Лишь тот, для кого субъект его настолько объективен, будет определять свои объективные достижения, как нечто столь субъективное. И потому нет ни малейшего противоречия с только что приведенным изречением, когда он, также в глубокой старости, заявляет как раз казалось бы противоположное: „Что я сам? Что я сделал? Все, что я видел, слышал, наблюдал,—я собрал и использовал. Произведения мои вскормлены тысячами различных индивидуумов; невежды и мудрецы, остряки и глупцы, детство, зрелый возраст, старость, все предоставляли мне свои мысли, свои способности, свои надежды, свой способ бытия; я часто собирал жатву, посеянную другими. Мое творение—творение коллективного существа и оно несет имя: Гете“.

| | |
|--|--|
| Объективное переживание самого себя | Единство субъекта и объекта, осуществление и возведение которого составляет метафизический смысл его существования, достигает у него к старости наиболее высокой и чистой зрелости. В то время, как вообще во всем его мышлении и поведении акцент всецело был передвинут на объективную сторону этого равенства, отныне с этой высоты и субъект может в свою очередь получить всеобъемлющее значение, могут отныне, как известно, даже его отчеты о самых предметных естественно-исторических исследованиях слагаться в автобиографическую форму. В молодости это было бы субъективацией; теперь об этом не может быть и речи, его субъект отныне не более, как фокус предметностей, он же сам, в совокупности со всеми содержаниями, судьбой, опытом, сделался сам для себя предметом объективного наблюдения и переживания—и этим самым и объективной оценки. Так говорит он, например, о некоторой, „сообразной природе человека“, склонности считать известные явления более родственными, чем это допускается их фактическим сходством: „Я сам на себе замечал, что я часто впадаю в эту ошибку“. Другой раз, говоря о направлении в изучении природы, идущем от впечатления, от целого к наблюдению частей: „Я при этом отлично сознаю, что этот способ исследования природы, совершенно так же, как и противоположный ему, подвержен известным особенностям, мало того, даже известным предрассудкам“. Так, в глубокой старости он |
|--|--|

часто непосредственно признается в субъективности своего познания—ибо и оно стало для него объективным феноменом. Указанный автобиографический тон гетевской старости есть особый вид исповеди, к которому вообще, повидимому, склонен всякий художник в старости; мне незачем приводить примеры, насколько часто поздние творения больших художников суть не что иное, как исповеди, как обнажения субъективного душевного ядра, уже лишенного оболочки стыдливости, ибо субъект уже чувствует себя оставившим свою субъективность и уже сопричастным предчувствуемому или внутренне усматриваемому высшему порядку. „Старость,—говорит Гете в одном месте,—есть постепенное выхождение из явления“—и это может означать как то, что сущность обнажается от своих покровов, так и то, что она из мира всего обнаруживающегося уходит в некую последнюю тайну; и, быть может первое как раз оправдывается для нас безусловностью второго. И Гете ощущает единство своего личного существования с природой и идеей вещей настолько глубоко, а с годами все глубже и глубже, что всякое художественное или естественно-историческое сообщение тотчас принимает стиль и тон рассказа о лично пережитом, как если бы каждое заново открывающееся ему предметное обстояние было новой ступенью его глубиннейшего развития. „Человек,—говорит он в эти поздние годы,—усматривает себя только в мире и мир только в себе самом. Всякий новый предмет, если только его хорошо узреть, открывает в нас новый орган“. И если то, как Гете в старости противопоставлял себя своей собственной жизни, являет собою великолепнейшую объективацию субъекта, о какой мы только знаем, то в этом лишь с другой стороны обнаруживается то же великое единство. Ибо не только прошлое, которое он мог считать завершившимся, стало для него чистым образом, но и только-что прожитый день был таковым, мало того, самый момент переживания был для него объективным событием—не только в смысле одновременного самонаблюдения, раздвоения сознания, которого несомненно часто и не было налицо, по крайней мере, не более, чем у многих других людей; нет—в том смысле, что внутренний тонус переживания, способ его непосредственного, субъективного протекания уже обладал характером объективности. Что бы он ни думал или ни чувствовал, было для него событием,

как восход солнца или созревание плодов, он не только как познающее противопоставлял переживаниям как познаваемым, но само переживание изначально было включено в космическое становление, что, быть может, в абсолютном совершенстве и символизируется в образе Макарии. Не только единичные жизненные содержания сделались для него объективными, но, так сказать, самый жизненный процесс—ведь он для этой объективации уже больше не нуждался в форме противопоставленности. Категория, под которой он переживал свою жизнь, потеряла всю остроту противоположности, ибо это была та же категория, под которой самодовлеюще разворачиваются события космоса.

Смирение Это единство однако содержит в себе один элемент, или одну предпосылку, которая на первый взгляд как раз противоречит его глубинной природе: Через всю жизнь Гете, с самого же начала, проходит черта смирения, которую он часто выражает и на которой постоянно настаивает. Включенность в действительность и в идею бытийного целого, непосредственная само-отдача жизни, в уверенности, что этим удовлетворяется норма предметных порядков—эта основная формула гетевского существования непрерывно, повидимому, нарушается постоянным чувством необходимого отказа, воздержания и самообладания. Одно из высказываний 33-летнего быть может и намекает, хотя и не непосредственно, на возможное разрешение этого противоречия. „В одном я могу Вас уверить, что в полном разгаре счастья живу в непрерывном отречении и ежедневно вижу, что при всей работе и труде свершается не моя воля, а воля высшей силы мысли которой суть не мои мысли“. Правда, элементы сопоставлены здесь в еще не разрешенной проблематике: субъективное чувствование и воление, которое чувствует себя призванным включиться в некий потусторонний высший порядок и достигает этого лишь в форме отречения. Смысл однако этого отречения, взятого в самом общем, всю его жизнь проникающем, смысле, сводится на мой взгляд к тому, что лишь на этом пути удавалась ему объективация своего субъекта. Он непрерывно должен был преодолевать самого себя, для того, чтобы интенсивность его жизни, ее блаженно-безблагостное течение могло сделаться предметным. Самоопределение и опредмечивание не были последовательностью двух актов,

но один и тот же акт, рассматриваемый с двух сторон. Ко всему горению и напору его души очень рано прибавилось самопреодоление, как момент их оформления. Свершением и совершенствованием его души было как раз то, что она, выйдя за пределы своей только субъективной оживленности, сама для себя сделалась объектом; мало того, так сказать, сама в себе сделалась объектом; и она себе это отвоевала в форме постоянного самопреодоления, все более и более сознательного владычества над собой. Это не было разрывом его жизни, но ее целостная природа. Если он достиг только-что упомянутого „образования“, „становления образом“ тем, что он в свое личное развитие привносил и вработывал все больше и больше космического материала, то впоследствии он очень хорошо знает, сколько для этого потребовалось строгого ограничения: образование—духовный рефлекс, тайна организма, вместе со своим ростом самому давать себе свою форму, т.-е. свой предел. „Каждое образование,—говорит он 70-ти лет,—тюрма, на железную решетку которой сердятся проходящие, на стенки которой они могут наткаться, заключенный же в ней образующийся сам натывается, но результат этого—подлинно добытая свобода“. Таково же его отношение к природе, с верным упорством и восторженным погружением, одновременно с остановкой перед последними тайнами, и убеждением в присутствии неисследимого, нам недоступного—это то же жизненное единство, отдача себя и смирение. Отход от себя, при помощи которого он добывал себе свое объективное бытие, было в то же время и невзиранием на себя, отказом от того, чем субъект хочет быть и чем он стремится наслаждаться, пока он пребывает в самом себе. Быть может однако внутренняя связь этих жизненных ценностей как раз обратная. Быть может—но

**Отречение
как форма
жизни**

на это можно намекать как бы лишь издали—само преодоление и отречение были для него прафеноменом его нравственной человечности, а все, что я назвал об'ективацией его субъекта, лишь следствием, явлением, наглядным позитивом этого прафеномена—позитивом в котором должно было выражаться ценностное своеобразие этого смирения, раз оно ведь не было аскезой. Мы обычно в смирении на первом месте оттеняем и ощущаем момент страдания. Однако этот эмоциональный рефлекс для Гете совершенно не существенен. „Отрекающийся“—человек, дающий

своему субъективному бытию ту форму, при помощи которой он может включить себя в объективный порядок общества или космоса вообще; или, подходя с другой стороны: как только человек, выйдя за пределы простого истечения своего существования, пожелает дать себе форму, в которой он может созерцать себя как объект, как элемент мира—он должен отречься. Всякая форма есть ограничение, отказ от того, что по ту сторону границы; и лишь через оформление создается каждое прочное, мирное бытие, противостоящее субъекту, и до которого сам субъект должен себя оформить. Владычество над самим собой и отречение, которое без всякого отношения к чему-либо определенному и без всякого наслаждения страданием, в качестве общего определения гетевского существования проходит через весь его жизненный путь, оказывается таким образом этической основой или этической стороной этой наиболее общей формулы его развития.

Ограничение Быть может это поддается выражению не только с этической точки зрения, но и исходя из еще более всеобщих предпосылок смысла жизни. „Гармоничность существования“, под эгидой которой вырабатывался жизненный идеал Гете, отнюдь не является чем-либо однозначным. Она предполагает, в обычном понимании, некую идею религиозного, практического, теоретического или эмоционального порядка, по отношению к которой единичные энергии и содержания личности входят в отношение приспособления или сотрудничества, так что жизнь в целом настраивается на один идеальный или реальный тон. Это требует самообладания и отказа, так как простирающиеся во все стороны силы и потребности индивидуума не обладают сами по себе формой, требуемой той или иной дифференциальной идеей. Однако такого рода ограничения и окорачивания всего остального нашего существа не являются, так сказать, всецело органическими, так как они не возникли из подлинно-глубинных условий роста, и так как образовывание не насквозь гармонично со стороны данной индивидуальности, но исходит от идеи, которая так или иначе внешняя по отношению к ней—причем это остается в силе хотя бы смысл этого „внешнего“ несколько и не исключал глубочайшую внутреннюю связь и сращение. Согласно Гетевской норме однако гармония личности обладает очевидно совершенно иным основным тоном. Для его метафизического

оптимизма она определяется задатками индивидуума, т.-е. гармония есть название для их полной развитости, а негармоничное — рассматриваемое, исходя из данности человека — обозначает все захирелое, одностороннее, не вполне развившееся, не-совершенное состояние „энтелехии“. Однако и это влечет за собою ограничение в более, чем одном смысле. Но прежде всего, не ограничение самости, как в разобранным случае, а ограничение самостью или на самости. Ибо самость окружена всякими

Становление я притязаниями, иллюзиями, чужеродными внешностями, которые спаяны как бы лишь с периферией того, что мы суть изнутри; подлинное я, которое первоначально как будто и простирается сквозь всю эту толщу, часто должно еще научиться ограничивать себя своим собственным объемом, отказаться от всеобъятия и лишь путем этого отказа достигнуть своей самости. Не раз Гете говорит, что „большинство“ художников „слишком уже охотно преступают тот круг, который природа положила их таланту“ и что редко кто-либо „ограничивает“ себя на том, к чему он способен. И, наконец, решительно: „Кто хочет быть всеобщим, не делается ничем; ограничение необходимо художнику так же, как всякому другому, кто из себя (!) хочет создать что-либо значительное“. Всякий почерпающий, подобно Гете, норму жизни из самой жизни, может лишь самой жизни предоставить провести ограничивающую черту, требуемую этой нормой и внутренней гармонией: то, что мы — мы сами и делаем то, что исходит из нас, — отнюдь не так первично и не разумеется само собою, но и это, и именно это возможно лишь через ограничение и отречение. Это требование однако, которое приводит вместе с совершенным развитием всех данных сил к гармонии личного существования, отнюдь не означает того, чтобы каждому инстинкту была дана свобода беспорядочного роста, но каждый из них несет в себе то ограничение, которое накладывается на него согласованностью многих других ограничений в единстве органического саморазвития. Здесь

Органический характер самоограничения выступает еще одна глубокая связь мотива ограничения с основной формой жизни Гете. Тот, кто хочет воспитать себя для какого-нибудь достижения, производит ограничение инстинктов и сил, потребных для этого, так сказать, извне, ибо требование ставится не самой жизнью и привходящей в нее идеей, как бы она ни была ей адекватна. Но тот, кто, как Гете, воспитывает свое бытие,

тот ограничивает все эти силы и инстинкты лишь в ту меру и в той форме, которой они, так сказать, сами достигают или достигли бы, если бы им было предоставлено определяться своим положением в целом этой личности, своим отношением к ее центру. Самоограничение достигает здесь своего наиболее чистого смысла. Не ради какой-нибудь цели, но ради единства и совершенства всего несущего ее бытия, таким образом в конце концов ради себя самой, каждая энергия, каждая тенденция отказывается от того излишка, к которому ее, так сказать, увлекает ее эгоизм, который все же в собственном смысле ей чужд. Ограничение ее таким образом истекает как раз из той же силы и из того же средоточия всего существа в целом, откуда возник и ее рост. И так, именно потому что Гете хотел не „стать“ тем или другим, но лишь достигнуть того совершенства, которое как раз было только его совершенством и было предначертано вместе с его реальностью, поэтому и его самоограничение было органическим процессом, определяемым чисто изнутри, а его самовоспитание столь же природно слито с его саморазвитием как любая страсть или продуктивность. „Тот, кто рано испытал обусловленность,—говорит он,—легко достигает свободы; тот же, кому обусловленность навязывается поздно, получает лишь горькую свободу“—ибо обусловленность, ограничение, отказ должны быть изначально заложены в жизненном развитии, которое приводит человека к чистому „быть самим собою“, т.-е. к свободе; если организм уже готов, когда ему „навязывается“ ограничение, то оно уж не может в него вратиться, а пребывает для него в отчужденности, дисгармонии, „горечи“.

**Томление
и его опре-
деление**

Однако и самопреодоление его было повидимому направлено на некий постоянный объект, который выступал не только в качестве определенного содержания, но переживался им как некое всеобщее, формальное состояние, развивающееся из души как такой, а именно — романтическая тоска — стремление, томление ¹⁾. Он, пожалуй, был первым, понявшим, что томление есть функция, связанная с нашим существом вообще, от которой мы „раз навсегда не можем отделаться“; в его природе, по собственному его признанию, изначально и слишком много

¹⁾ Условный перевод непереводаемого немецкого „Sehnsucht“—*прим. пер.*

было заложено этого томления, и он с годами стремился „усиленно бороться“ с ним. То, однако, как он боролся, теснейшим образом совпадает с его общей жизненной тенденцией. Только-что приведенное место полностью таково: „Так как человек уже раз навсегда не может отделаться от томления, лучше и благотворно направлять его на определенный объект“. Он этим отнюдь не хочет сказать, что оно должно устремляться лишь на достижимое. Он отлично знает, что этим бы отрицалось его существо как томления и что оно превратилось бы в кусок волевой телеологической рассудочности. В одном из набросков к Поэзии и Правде мы читаем: „Никто, сколько бы он ни был богат, не может просуществовать без томления; истинное же томление должно быть направлено на недостижимое, мое было направлено на изобразительное искусство“. Итак, он советует не рационалистическое ограничение томления, которое как раз поскольку он открыл в ней типично формальную функцию души, не может быть утолено никаким материальным удовлетворением, рекомендует связывать его в каждом данном случае с „определенным объектом“. Его основной жизненный мотив: не давать звучать в себе ни одной душевной энергии в чистом виде, так сказать, в пустую, но искать для каждой из них приложение, соответствие и упор в объективном мире,—мотив, на котором вообще зиждилось все равновесие, вся гармония и плодотворность отношения его субъективности к бытию,—этот мотив и здесь является решающим. Даже там, где такой аффект, как томление, прорывается из глубиннейшего нутра самой души и пребывает в нем как элементарная функция его жизни, он разрушил бы эту душу, если бы из объективного бытия к нему не приходила бы цель, хотя бы и никогда недостижимая. Чрезвычайно поэтому показательно, когда он говорит, что „ложные, чувственные тенденции суть своего рода реальное томление, все же во всяком случае более выгодное, чем ложная тенденция, выражающаяся как идеальное томление“. Реальное томление, хотя и оно не может утолиться миром, все же нас так или иначе с ним связывает; идеальное же отрывает нас от мира, потому что оно остается лишь субъективным состоянием и естественно ощущается и представляется как некое стремление к абсолюту, минующее или перескакивающее через мир, как объективно данный.

**Сущность
романтизма**

В этом, может быть, и заключается глубочайшее основание для Гетевского неприятия романтики.

В наши дни нередко принято изображать это отношение по возможности как положительное и подвергать Гете решающим влияниям со стороны романтики. Мне кажется, что документы отнюдь не оправдывают этой тенденции. То, что он воспринял от романтики, было связано с ней лишь акцидентально, тот специфический жизненный акцент, которым она обогатила историю духа, неизбежно был для него „ложной тенденцией“. Я предварительно формулирую тот пункт, на который падает, на мой взгляд, этот акцент лишь в самых общих и на первый взгляд мало существенных чертах: романтика стремится к тому, чтобы базировать жизнь и всю ее совокупность, мало того, мир как пережитой вообще,—на душе; она есть лиризация кантовского идеализма и этим самым, правда, обращение его тенденции. Романтическая душа хочет как бы заполнить во все индивидуальное многообразие вещей и отнимает этим у действительности всякое самостоятельное право; действительность с одной стороны для нее только средство—как это сказывается в сильном ее устремлении к наслаждению,—с другой—просто ее противоположность, что составляет сущность ее специфичной „иронии“. Однако, как раз та сила, с которой здесь душа изживает самую себя, выводит ее движение за ее пределы и притом, что понятно само собой, не к тому или иному единичному как конечному и окончательному, а к бесконечности или абсолюту. А то, что душа сама есть бесконечное—будучи а priori всего конечного,—выражается в том, что она единственное подлинное свое отражение находит в бесконечном, безразлично, понимает ли она его религиозно или иначе. К этому именно бесконечному она ищет непосредственного отношения, и в этом, как мне кажется, заключается основное ядро ее жизнечувствования, с двумя последствиями, одинаково противоположными Гетевским оценкам. С одной стороны—глубочай-

**Бесконечное
и форма**

шая внутренняя бесформенность. Всякая форма есть граница и этим самым конечное, она стоит между суб'ектом самим по себе бесформенным и

столь же бесформенной бесконечностью, и потому всюду, где она совершенна: в большом искусстве, в мышлении, ставшем истиной, в нравственно-оформленном деянии—она подлинный посредник между суб'ектом и абсолютом. Гете был научен жизнью—или, по

крайней мере, думал, что был научен со времени влияния на него классики и науки—что непосредственное отношение между тем и другим не более как обманчивый идеал, что между ними должны встать деяние и знание, живущие в сфере конечно-оформленного. Романтическая же душа, сколько бы она внешне ни прилежала к совершенству форм, ее суверенная субъективность, которою она жила, могла иметь последнее, глубинное отношение вообще лишь к бесконечному и поэтому должна была перескакивать через промежуточную инстанцию ограниченных, т.-е. оформленных, единичностей, через уважение к ним и работу над ними. Она водворилась как раз в точке по ту и по сю сторону той области, в которой Гете нашел в конечном счете решающий ценностный смысл своего существования.

**Преодоление
томления** Второе следствие в данном случае для нас еще существенней. Такого рода ничем не опосредствованное отношение к бесконечному или абсолюту отнюдь для романтики не означает, как для религиозной мистики, добытого обладания, полного слияния, но пребывает в стадии томления и, при чем не просто потому, что цель эта достижима вообще лишь в порядке приближения, но потому, что эта стадия ощущается как нечто окончательное, и, как это не звучит парадоксально, как нечто удовлетворительное, как естественное, постоянное состояние романтической души. „Томление“ представляется мне типичным аффектом романтики—и притом, имея в виду указанную ее направленность—„идеальное томление“; ибо там, где душа кружит только в самой себе и все же знает о некой бесконечности вне себя, которую она хотела бы об'ять, там неминуемо является томление как центральное проявление ее общего склада. Насколько для романтической души томление есть как бы аффект себе, в наиболее чистом виде обнаружил в стиле своей музыки Роберт Шуман, этот последний великий романтик. Такое, так сказать, несубстанциализованное томление и было то, что Гете преодолел в себе долгой работой; она-то и осаждается на душе, не перекинувшей к бесконечности мостов знания и делания. Конечно, Гете знавал томление, как немногие,—он ведь чуть было не погиб от него до своего путешествия в Италию. Но тут-то его как раз Италия и спасла, которая впоследствии лишь благодаря сентиментальным недоразумениям могла сделаться почвой романтических переживаний. Казалось

бы, Италия обладает достаточным количеством „романтических“ элементов: поросшие плющем руины, виллы в темных кипарисовых рощах, развалины былых величий. Но Гете верно понял, что во всем этом нет ничего романтического, ибо на этой почве это не дышит томлением, а является само по себе определенной действительностью, формой, настоящим, лишенным „томления“ по идее или по чему-либо еще. Глубочайшая сущность жизни Гете очевидно, в значительной части своей, есть преодоление томления, освобождение от него при помощи Италии, оформления и этого опасного элемента жизни, угрожающего нам бесформенностью и бесплодной уставленностью в проблематический абсолют: те „определенные об'екты“, на которые он хотел, чтобы было направлено томление, высвободили его из этой проблематики, подчинили и этот аффект закону развития его жизни, направленному на действие и познание—без того однако, чтобы парализировалась и пропала сила, заложенная в этом аффекте. Томление этим одновременно преодолевается и делается плодотворным—и потому романтика и внушала ему отвращение, что она не выходила из томления и ничего путного из него создать не умела. Но как раз душа ее должна кружиться в самой себе, ибо это направляет ее—и здесь мы находимся на границах очень глубоких и темных связей, на которые сам Гете намекает лишь издали—непосредственно на бесформенный абсолют, в котором томление может теряться, но откуда оно не может обратно найти своей дороги,—ситуация, с единственным в конце концов для романтиков выходом в католицизм, за который они могли удержаться, потому что он давал единственное в своем роде соединение непосредственного и опосредствованного отношения к бесконечному. Гете ведь знал, что „никто не

**Томление
и жизненная
гармония**

может существовать без томления“; но оно подобно тем природным силам, которые человек может включать в строй своих ценностей не непосредственно, а лишь в переложении. Поэтому не-

задолго до смерти он еще раз, правда, без прямого отношения к романтике, но имея в виду воспитанное ею хилое и придавленное молодое поколение, формулирует свой приговор в том смысле, что эта молодежь „прославляет томление как безусловно последнее“. Это-то и является решающим. Томление не должно быть „последним“, т.-е. душа не должна жить постоянно самую собою, настолько, что она ничего не знает кроме

непосредственного отношения к абсолюту. Так как она причастна бытию в целом, то она должна в действии и в познании найти свое отношение к нему, и в этом-то и состоит последняя тайна ее жизни, что она находится на истинном пути как к самой себе, так и к бесконечному, лишь в подобной ограничивающей, оформляющей „определенности“. В этом заключается одно из последних осуществленных Гете разрешений жизненной проблемы: все дело в том, чтобы преодолеть томление как чистую, правда данную жизнью, но в себе еще пустую силу путем ее „определения“ и являясь, быть может, одним из глубочайших преодолений его жизни, оно этим самым обнаружило образцовую гармонию этой жизни; ибо благодаря тому, что это преодоление осуществлялось при помощи работы над миром вещей и форм, мыслей и достижений, душа его этим самым всегда находила свой путь обратно к самой себе.

Воспоминание Жизнь Гете была в высшем, можно сказать, метафизическом смысле: настоящее. Он жил как „здесь“, в котором только человек и должен „ориентироваться“ так и „теперь“; „здесь“ и „теперь“ его плодоносная почва. И где же еще, как не в настоящем должен был жить человек, который был настолько неустанно развивающимся, что он, когда обратили его внимание на противоречие со сказанным им раньше, ответил: он не для того дожил до восьмидесяти лет, чтобы каждый день повторять одно и то же!—Если душевным предметом его преодоления в будущем было томление, то таким объектом для прошлого было воспоминание. Правда, принято считать, что Гете умел забывать; сводить счеты с прошлым, спокойно отбрасывать все затруднения, связанные с последствиями наших поступков, избегать всяких оглядок и переживаний задним числом, поскольку это могло явиться задержкой, чтобы смотреть и идти вперед. Если его настолько считают свободным от всего того, что охотно называют излишними страданиями—ведь для жизненных целей большинства людей они действительно излишни,—то это является существенной долей с одной стороны преклонения, с другой же—моральной отчужденности, с которыми одинаково относятся к „искусству жизни“ Гете.

Страдание от прошлого И все же я считаю, что этим приписывается Гете поверхностность, в которой скорее виновны сами истолкователи,—как раз наоборот: мало, кто был, обречен на то, чтобы страдать от прошлого так глубоко

и тяжело, как Гете, так, как он, ощущать все бремя и оковы последствий своих поступков. Через мир его мыслей постоянно прослеживается мотив духов, от которых, раз они вызваны, уже отделаться нельзя; мотив „второго“, рабами которого мы делаемся, после того, как мы свободно могли располагать „первым“; мотив демонов, от которых „с трудом можно освободиться“: „нерасторжимые строгие духовные узы“. „Ужасно,— пишет он из Рима,—как меня раздирают воспоминания“ и более чем сорок лет спустя: „То, что тебе принадлежит, от этого не отделаешься, даже если отбросишь“. А в одном месте „Маскированных шествий“ он говорит о духах:

„Wenn man sie nicht stracks vertreibt,
Sie ziehen fort, ein und der andre bleibt
In irgendeinen Winkel hängen,
Und hat er noch so still getan,
Er kommt hervor in wunderlichen Fällen 1)“.

Распространяя это настроение в область сверхиндивидуально-исторического, он восхваляет Соединенные Штаты главным образом как раз за то, что они освобождены от „бесполезного воспоминания“ и их будущим поэтам он желает уберечься от „рассказов о привидениях“. И тот же тон звучит опять-таки, когда он совершенно афористически без всякого обоснования вывода пишет: „Мы все живем прошлым и гибнем от прошлого“; так что его „жизненное правило“: „если хочешь смастерить себе хорошенькую жизнь, не заботься о прошлом“, вытекает как и большинство жизненных правил, из горького опыта. И неужели же всерьез полагают, что Гете хотел действительно назвать свое существование „хорошенькой жизнью“? Множество подобных высказываний не может быть случайностью. Даже тогда, когда они входят в поэтические произведения, они все же в пределах своего окружения носят тот своеобразный характер, который может быть отмечен в некоторых гармониях или тактах у Бетховена: каждое из них всецело включено в, так сказать, об'ективную связь пьесы, всецело понятно и необходимо в пределах чисто музыкальной логики, и вместе с тем оно уходит еще и в совершенно иное

1) Если их сразу не прогнать, они уйдут, но один, другой все-таки останется и застрянет в каком-нибудь углу; он хотя и притаится, но все-таки вылезет при самых невероятных обстоятельствах.

измерение, в измерение суб'екта; хотя и кажется, что оно именно здесь лишь ради того, что ему предшествовало, и того, что за ним следует, все же откуда-то снизу и изнутри как раз в нем и вскрикивает душа. Моменты эти как бы производят прорыв в чисто художественно-музыкальной сплошной ткани, непрерывно проходящей также и через них, и сквозь прорывы эти непосредственно поднимаются страждущие стоны души, живущей под звуковой тканью. Также действуют у Гете эти места, каждое из которых, правда, выполняет свою необходимую роль в целом художественного произведения, но через которые в то же время прорывается нечто пережитое за пределами искусства. И подобно тому, как он непрерывно боролся с петлями и западнями, расставленными ему будущим в форме томления, так же он избегал опасностей, угрожавших ему со стороны прошлого. И вот счастливый инстинкт его преодолевал прошлое главным образом, повидимому, путем перенесения в настоящее. Он имел своеобразный позыв к тому, чтобы снова увидеться с любимой женщиной долго спустя после разрыва с ней: так было с Фридерикой, с Лили; и в полном соответствии с этим он пишет: „Насколько присутствие любимого предмета отнимает разрушающую силу у воображения и превращает томление в спокойное созерцание, на то я имею важнейшие примеры“. Для этого человека несравнимо наглядной фантазии, подчас сливавшейся с галлюцинацией, минувшее жило в форме „демонов“, „духов“, от мучительного присутствия которых нельзя отделаться. Но единственное средство против духов — действительность. От того, что нас мучает в форме привидения, часто освобождает нас оно же, лишь только мы с ним встретимся в форме действительности. „Действительность,—пишет он уже 27 лет,—я могу по большей части до известной степени перенести; сны же, когда им это угодно, могут меня размягчить“. Непрерывная тяга к созерцанию, проходящая через всю духовную жизнь Гете, есть не только выражение его сущности как художника, которая в созерцании мира еще раз, так сказать, физически осуществляет свое с ним соединение, что и составляет метафизическую природу гения, но тяга эта была и противовесом темным внутренним силам, тем наличным светом, который рассеивал и растворял тени прошлого. Конечно, помимо этого особого способа вылечивать воспоминания при помощи

настоящего, он во многих случаях просто-напросто, может быть, и насильственно отворачивался от прошедшего, освобождался от него грубо и как-будто бесчувственно: это ему было необходимо. С возрастающими годами это стало для него, так сказать, органической функцией, и поэтому в глубокой старости он и может говорить об этом во мнимом легком тоне: „Подумайте, что с каждым вздохом эфирная лефейская струя проникает через все наше существо, так что мы умеренно вспоминаем радости и едва вспоминаем страдания. Я всегда умел ценить, использовать и взвешивать этот высокий божий дар. Поэтому, когда речь идет об ударах и щелчках, которыми нас испытывали судьба, милая, друзья, противники, то память о них у человека решительного и хорошего давно рассеялась“. Видеть в этом холодный, эвдаимонистический эгоизм было бы в высшей степени поверхностно; обычно просматривают то давление, которое исходило не только от самих сотрясений его переживаний, но и от их воспоминания и дальнейшего влияния, так как обычно скорее замечают невероятную силу сопротивления и отпора, которая, правда, и одерживала победу в его творчестве, в видимом исходе борьбы. Эта жизнь, без передышки продвигавшаяся к новой об'ективной деятельности, к новому суб'ективному самооформлению, должна была в каждое свое мгновение быть всецело самой собою, быть собственным настоящим. Если он отделялся от томления и воспоминания, которые в нем были соблазнительней и подвижней, чем пожалуй в любом из нас, то это было великолепнейшим самопреодолением, триумфом над своим я в форме будущего и прошлого в пользу этого же я в форме его подлинной, высшей и творческой жизни.

Самоотчетность и оформление жизни Самоограничение, самопреодоление в существовании, которые в его жизни были постоянно и преимущественно направлены на воспоминание и томление, составляли — достаточно на это лишь намекнуть — одно неразрывное целое с постоянным отдаванием себе отчета в самом себе. Ни одно другое понятие так не связывает теоретико-об'ективную картину с нравственным оцениванием; ведь отдавать себе отчет в самом себе означает: осуществлять единство знания о себе и оценки себя, а также смотреть на себя с той границы, по сю сторону которой мы

должны смириться, и по ту сторону которой мы не посягаем. Метафизически-основная воля созерцать и переживать свой суб'ект как нечто об'ективное не могла глубже и совершенней отразить свой этический диапазон и антиномичность, чем в отдаче себе отчета в самом себе; так, сознание собственной действительности и той границы, строгое соблюдение которой давало жизни ее ценность и ее форму, осуществлялось в непрерывном акте на протяжении всей его жизни.

ЛЮБОВЬ

Идеальное
знание о жен-
щинах

Гете принадлежал к тому типу людей, которые по самому своему природному складу имеют определенное отношение к женщинам. Из этого отнюдь еще не вытекает большой эротической страсти или опыта. Гете был одинаково далек от обоих типов, для которых на первом плане переживания стоит реальное отношение к женщинам,—от раба женщины и от Дон-Жуана. Лишь одну нить вплетали женщины в ткань его существования, хотя она едва ли когда-либо и обрывалась совсем. Но он решительно отвергает, чтобы жизнь всецело наполнялась связями с женщинами: это приводит „к слишком многим путаницам и мучениям, которые нас съедают, или же к полной пустоте“. Независимо, таким образом, от этих реальных связей есть мужчины, которые обладают своеобразным знанием о женщинах; некий образ или значимость женского существа является для них как бы элементом их собственной природы. Нитцше, который, насколько известно, никогда не имел эротической связи и который по собственному признанию „никогда из-за женщин не старался“, говорит, однако, в том же месте: „Не решиться ли мне на предположение, что я бабенок знаю. Это относится к моему дионисийскому приданому“. И, быть может, на том же основании и Рафаэль на вопрос, откуда он берет модели ко всем своим прекрасным женским образам, ответил: он не из моделей их берет, но пользуется „известной идеей, возникающей в его духе“. Также и Гете признается в глубокой старости: „Моя идея о женщинах не абстрагирована из явлений действительности, но мне прирождена или возникла во мне, один бог ведает как“. Но что Гете был знатоком в смысле практической психологии в отношении к тем женщинам, с которыми он встречался в действительности, кажется мне очень мало

вероятным. На Лотту Буфф, художественный образ которой им обрисован со всей глубиной и потрясающей правдой, он, по собственному признанию, „никогда не обращал внимания“—слишком уж он ее любил. А то, что он более сорока лет спустя, выбрал себе Оттилию фон-Погвиш в снохи, видимо, обнаруживает своеобразное отсутствие психологической проницательности. Если этот благодатнейший и почти непрерывно эротически подвижной человек все-таки так мало испытал счастья в любви—вспомним, как он, оглядываясь на свою восьмидесятилетнюю жизнь, говорит об „ударах и щелчках“, которыми нас испытывают судьба и „милая“—то это, помимо иных глубин, в которые мы еще заглянем, быть может, коренится и в этом свойстве практически ошибаться в своем знании женщин. Действительно, люди этого склада обычно не обладают большой наблюдательностью по отношению к женщинам; но „идея“ женщины им так или иначе прирождена, знание „прообраза“, который Гете усматривает в каждом органическом существе и описывает как тот „закон, из которого в явлении могут быть обнаружены лишь одни исключения“.

Такое знание о женщинах этим самым как бы предопределено для поэтического изображения, возвышающегося над единичным явлением, и на этом знании мог Гете как раз основывать то, что его женские образы „все лучше, чем их можно встретить в действительности“. Правда, во многих гетевских женщинах есть нечто завершенное, чего нет ни в одном из его мужских образов, какое-то бытийное совершенство, по ту сторону единичных проявлений и свойств. Во всех этих женщинах, в Лотте и Клерхен, в Ифигении и в Принцессе, в Дороте и в Наталии и многих других ощущается эта неразложимая и в частностях неуловимая черта совершенства в себе, которая в то же время знаменует отношение к вечному и которое нашло себе, так сказать, понятийное выражение в вечно-женственном, притягивающем нас ввысь.

Душевное единство

И потому нет никакого противоречия, когда он постоянно осуждает в женщинах, что они „неспособны к идеям“, и в то же время говорит, что он может идеальное изображать лишь в женском образе, что женщины „единственный сосуд“, в который он может вливать свою идеальность. То, что они „не имеют“ идей, не ме-

шает тому, что они для него „суть“ идея. Очевидно, он не находит идеальности в отдельных эмпирических женщинах, но тип „женщина“, каким он живет в нем, в то же время, конечно, составляя последний смысл и норму также и этих реальных и несовершенных женщин,—может всецело, как он это говорит в одном месте, служить той серебряной чашей, в которую мы кладем золотые яблоки. Этот образ символизирует то, что, повидимому, является ядром его интуиции о женщинах: что женщины суть нечто более замкнутое в себе, более целостное, так сказать, более тотальное, чем центрирующиеся вокруг единичных интересов мужчины, из которых каждый в лучшем случае повторяет в себе многообразие своего пола. Поэтому женщины по своей формальной структуре более предрасположены к такого рода „совершенству“. Лучшей похвалой женщин в его устах служат поэтому слова: „ваши склонности всегда живы и деятельны, и вы не можете и любить и пренебрегать“. Для всех его женских образов, от Гетца через Ифигению и Наталию до Макарии, имеется как бы одна основная форма, наполняемая самым разнообразным содержанием: внутренняя примиренность и сущностное единство элементов, которые в мужской природе пребывают в отчужденности или часто в борьбе. Поэтому Оттилия и обозначает свою вину, которая приводит ее к гибели, не по непосредственному содержанию ее, но лишь: „я сбилась со своего пути“. И в наибольшем отвлечении от содержания он так обосновывает свое понимание женской ревности: „Каждая женщина исключает другую, по своей природе; ибо от каждой требуется все, что подлежит быть выполненным всем полом в целом“.

**Перемена
в отношении
к женскому
началу** Вполне понятно, таким образом, что его духовная позиция по отношению к женщинам изменяется в зависимости от того отношения к форме единства, которое характеризует ту или иную эпоху его развития. Когда он приехал в Веймар с хаосом разбегающихся и сталкивающихся стремлений в груди, с явным страстным позывом организовать свои силы и направить их в единое русло—то, что составляло последние глубины счастья и богатства, дарованных ему его отношениями к Шарлотте фон Штейн, как раз, по всей вероятности, и было связано с гармоническим единством этой натуры, со спокойно-прочной формой, в которой эта женщина примиряла все его эксцентри-

ческие и диссонирующие жизненные элементы. Образ замкнутой целостности, дарованный ею, указывал ему путь освобождения от всего дикого и дивергирующего в его натуре. Он это и высказывает совершенно отчетливо: он в ней нуждается, чтобы стать самостоятельным целостным существом. Она была для него символом целостности и единства, как для Микель Анджело—Виктория Колонна. „Ты единственная,—пишет он ей,—в которую мне нечего вкладывать, чтобы найти в ней все“. Поэтому он прославляет счастье, дарованное ему ею, как позволяющее ему быть с нею вполне открытым, в то время как другие люди лишены „тех переходных тонов, которые в тебе все звучат“. То, что он переживал, как глубочайшую сущность женщин, казалось ему осуществленным в ней в некоем совершенстве, лежащем по ту сторону обычных фрагментарных его осуществлений, и это в эпоху его жизни, когда его собственное развитие нуждалось в опоре и в образце именно этой формы жизни. Под старость его внутреннее отношение к женскому принципу меняется. Начинают часто встречаться критически-осуждающие изречения о женщинах вообще; но если присмотреться к ним, то почти все они сводятся к так наз. женскому недостатку об'ективности. Связь здесь, быть может, такова: юность Гете—я здесь предвосхищаю последнюю главу—управляется эмоциональным идеалом; его как бы влечет к прямому непосредственному осуществлению личного бытия и его целостности, сознание же этой целостности—не знание и не делание, а чувство. Позднее, после путешествия в Италию, эта жизненная тенденция как бы раскалывается в двух направлениях: в отдаче себя научному познанию и в проявлении себя в действии и творчестве. Этим его жизнь от субъективизма субъективного обратилась на об'ективный путь.

В то время, однако, как это обычно приносит с собой типично мужскую расколотость, оторванность единичного интереса и деятельности от центра и единства внутреннего существования—Гете было даровано, что все об'ективное его мышление и делание оставалось чисто личным, биениями пульса целостной внутренней жизни. Этой единственной в своем совершенстве бытийной формой и определяется обнаруживающееся в его старости острое неприятие всего только субъективного, сказывающееся у нас столь часто по отношению к уже нами преодоленным стадиям нашего развития. Первичное и все же

добытое единство его внутреннего существования отныне исполнилось таким предметным содержанием мирового знания и мирового делания, по сравнению с которым всякое только субъективное, в самом себе вращающееся существование, отклоняющее объективные нормы, должно было казаться ему своего рода злым принципом. Тип „женщина“ дал ему то, что мог ему дать, особенно с того времени, как он предстал перед ним в наглядной чистоте, в образе Шарлотты фон Штейн. Но отныне субъективное единство и целостность стали для него само собой разумеющимся состоянием, и великое обращение его к объекту требовало от этого состояния, чтобы оно наполнялось новыми содержаниями и новыми конфликтами. В этом тип „женщина“ больше уже не мог быть для него плодотворным; мало того, он должен был решительно от него отойти как символ превзойденной эпохи, и поэтому-то он всегда порицал женщин за отсутствие объективности, которую ему открывала новая эпоха; ведь они вполне довольствуются тем, что им что-нибудь „нравится“, не различая и не оценивая мотивов этого нравления; они требуют особого понимания для себя, не применяя того же по отношению к другим; их легко переманить из одной точки зрения в другую, и если страдают, скорее винят в этом объекты, чем самих себя; наконец, в качестве необходимого результата всех этих субъективностей, делаются жертвами догматики и записываются в рабыни чистых условностей.

Если его духовное отношение и оценка женщин в своем развитии настолько точно следовали основной линии его эволюции, то в этом можно усмотреть столь же причину, как следствие того, что образ женщины не был для него абстрагирован из эмпирических случайностей, но был сверхиндивидуален и вырастал из последних сущностных корней его природы. Но поскольку это касается именно лишь типа, идеи „женщина“, то это отнюдь еще не значит, что это можно установить и проследить для всех его единичных реальных переживаний в связи с женщинами, ибо переживания эти, как мне кажется, гораздо менее исходили из этого духовно-априорного отношения к женскому принципу вообще, чем просто-на-просто из его чисто эротического темперамента. Правда, они подчас настолько действительно вырастали из этого темперамента, что это многим казалось едва ли совместимым как раз с духовностью его жизни.

**Мнимые
опасности**

А именно, мне не раз приходилось от лиц духовно высоко организованных и очень далеких от банальной прюдории слышать сожаления о той роли, которую эротический элемент сыграл в жизни Гете. Не в смысле моральных сомнений, но лишь в том, будто этим нарушалось равновесие этой жизни, такой, какой она должна была бы определяться своей центральной идеей, благодаря излишней эротической заинтересованности и эротическим переживаниям. Нельзя отрицать, что в такого рода замечаниях сказывается инстинкт к той опасности, которая угрожает со стороны эротических сил всякой в большом стиле целостной и продуктивной жизни. Ибо либо стремления и осуществления этой области вплетаются в интимное течение этой жизни — и тогда последняя претерпевает почти неминуемо беспорядки, отклонения, депрессии; а именно, главным образом вследствие глубоко внутренней формальной противоположности: любовь есть непрерывный процесс, пульсирующая динамика жизни, вовлечение в неустанное течение сохранения вида — в то время, как духовное бытие покоится на вневременном, в том или ином смысле этого слова, на содержаниях жизненного процесса, а не на самом процессе. Либо — из всех остальных жизненных областей дифференцируется эротическая и выделяется в особую сферу, переходя в которую, мы делаемся как бы „другим человеком“. Этим путем, правда, устраняются все эти задержки и искажения, но жизненная тотальность осуждена на жестокий дуализм, взаимный обмен всех сил, составляющий их единство, прерван и по крайней мере стерилизован.

Всего этого однако, очевидно, с Гете не случилось, и мелкая морализующая критика оказывается беспочвенной перед лицом как величия его творения, так и несравненности его жизни в целом. Проблема же построения образа личности Гете заключается, таким образом, в следующем: почему эти последствия как раз и не имели места у него? Надо признаться, что ответ на это может быть добыт лишь из основных слоев Гетевской жизни вообще.

**Определимость
из собствен-
ного нутра**

Сущностная формула, находящая себе в Гете наиболее чистое и сильное историческое осуществление, ведь всегда оставалась такой: жизнь, всецело послушная собственному закону, развивающаяся как бы из целостно-природного инстинкта, соответствует, этим

самым, законам вещей, т.-е. ее познания и творения, как чистые выражения этой внутренней, вырастающей из самой себя необходимости, все же оказываются оформленными согласно требованиям объекта и идеи. Каждое противостоящее ему предметное содержание тем самым, что он его переживает, настолько оформляется изнутри, как если бы оно само было рождено из единства этой жизни. Согласно общему смыслу этого существования развивались, повидимому, и его эротические содержания. Ибо и они—как они нам даны в его письмах и интимных высказываниях, в „Поэзии и Правде“ и в лирике—таковы, как если бы они определялись только его нутром и неизбежным его развертыванием, как цветок появляется на ветке в тот момент и в той форме, которые требуются и которые выношены подлинной силой ее роста. Никогда не ощущаем мы, даже в тех крайних случаях, как в страсти к Лотте или к Ульрике Левецов, той одержимости, которая для эротического переживания символизируется любовным напитком и особым эмоциональным тоном, будто это чувство скорее нечто совершающееся с нами или над нами, чем выявление жизни, принадлежащей самой себе. Мы слышим, что он во всех своих чувственных порывах никогда не терял власти над собой. Он пишет Гердеру об одной красивой женщине, сильно его затронувшей: „Я бы не хотел осквернить такой образ прикосновением беглого вожделения“. Вспомним к тому же, помимо многого другого, то, что он говорит Экерманну о своей сдержанности по отношению к красивым актрисам, которые его сильно притягивали и „на полдорогу шли ему навстречу“. Однако эта определенность и оформленность эротического переживания волей является лишь внешним и далеко не самым важным феноменом того более глубокого факта, что оно определялось его бытием, законом и смыслом развития, следовавшего исключительно течению собственных, подлиннейших своих коренных соков. Поэтому подобно его „отречению“, проповедывавшемуся и практиковавшемуся им всю жизнь, это отнюдь не было обеднением, но чисто положительным принципом оформления его жизни; ведь эта его эротическая сдержанность не была чем-то ущербным, но некоторой оформленностью прирожденной его любви из самых индивидуальных и жизненных истоков. В том-то и заключалось счастье его натуры, что предметы мира не более возбуждали его, чем было заложено возможности отдаваться им в его

воле и в его разуме, в высшем смысле этого слова; он потому любил все эти вещи, что он мог не бояться этой любви.

Перевес целого над единичным

Иначе это можно выразить так: сколько бы мы в его жизни, даже в творениях его, ни находили субъективного, мгновенного, капризного—всегда остается чувство, что жизнь, как целое, никогда не теряет своего перевеса над той своей частью, которая в данный момент находится на поверхности. То, что ежеминутно живет, как целое, в каждом своем проявлении, сообщает этому проявлению чудесную темперацию. То, в чем усматривали его холодность, не что иное, как именно этот перевес целостности жизни над ее единичным (и поэтому-то оно и должно было увеличиваться с самым ростом и об'емом этой жизни). В эту форму складываются и события его любви, и она обнаруживает то несравненное сочетание, что весь человек уходит в чувство и что он, именно потому что весь, все же не теряет власти над этим чувством, как единичным; что чувство это никогда не является оторванной сущностью, как это часто бывает с эротическим переживанием мужчины, но действительно, как живой член организма, постоянно почерпающий из его совокупной жизни если не счастье, то силу свою и свой закон. В общей сложности он обладал человеческим совершенством в том смысле, что он мог отдавать себя всецело, быть всецело увлекаемым, нисколько не будучи сдвинутым со своего центра. Такая примиренность обычно отдельных или друг друга исключаящих жизненных точек и тенденций вообще типична для Гетевской жизни. Практический идеал, высказанный им в Эпимениде—„Податливость при большой воле“—был им самим осуществляем в бесчисленных отношениях к людям. Способность отдаваться и при этом сохранять себя, крайняя энергия и совершенная уступчивость—абсолютная прочность и смысловая уверенность его глубочайшей жизни и при этом „Протеева натура“, ежедневно менявшаяся—за этими синтезами ощущается общая им всем великая жизненная формула, которую непосредственно не ухватишь, но лишь в подобных частичных и как бы провинциальных ее выражениях.

Солипсизм и отдача

Правда, такой характер чувства, как жизненного процесса, угрожает своему предмету некоторой проблематикой. В общем мы переживаем любовь, даже самую рядовую, в единичной душе, как определенное

взаимоотношение и взаимодействие; „другой“—отвечает ли он ей или нет, знает ли он о ней или нет—есть активный фактор ее, и при его хотя бы лишь идеальном участии возникает чувство в любящем. Гетевская эротика как-будто прямо этому противоположна, как чисто имманентное событие, которым все и ограничивается; но это-то и поразительно, что в нем никогда не ощущается все то сдержанное, эгоистическое, даже не считающееся с людьми, что обычно связано с подобным солипсическим переживанием любви. „До самой глубины нашего существования,—пишет он 37-ми лет,—должны проникать наши отношения для того, чтобы из этого могло выйти что-либо разумное“. Или: „Если нельзя любить безусловно, то с любовью уже не все благополучно“. „Любится лучше всего в те времена,—говорит он в 62 года,—когда еще думаешь, что ты один любишь, что ни один человек так не любил и не будет любить“. Любовь есть „дар, который нельзя отнять, и было бы невозможно причинить вред или оставить без защиты некогда любимое существо“. В этом-то, наконец, и обнаруживается эта блаженная гармония, в глубочайшем смысле определяющая Гетевское существование: гармония между совершенно свободным, как бы знающим лишь о самом себе и лишь самого себя слушающим сущностным развитием и теми требованиями, которые исходят от вещей и идей.

**Сущностный
закон и
любовь**

Слова Филины: „если я тебя люблю, то какое тебе дело“,—совершеннейшее выражение единства обеих ценностей, идеальной и личной.

С одной стороны, высшая нежность и самоотверженная отдача, по сравнению с которыми Платоново представление о любви на середине между именем и неимением кажется чем-то эгоистическим и внешним. За много лет раньше он на деле оказал эту чистейшую форму эротики: франкфуртские письма к Кестнеру, в которых он постоянно и совершенно открыто говорит о своей страсти к Лотте, относятся к наиболее совершенным имеющимся вообще на свете свидетельствам чистоты, благородства, нравственно прочного доверия к себе и другим. Здесь как-будто в человеке заговорила любовь в своей автономности, свободной от стяжания и всего случайного. Он сам поэтому находит возможным свести слова Филины к чисто сверхличному изречению Спинозы: „Кто любит бога, не может хотеть, чтобы и бог его любил“. Но, с другой

стороны, в этом же все же обнаруживается любовь, которая именно проистекает из подлиннейшего существа личности, из ее абсолютной самости. Подобно тому, как он свершал свое творчество как „любовник“ и без целевой заинтересованности, что из этого выйдет, так и любовь была для него функцией жизни, нормируемой ее органической ритмикой, а не какой-либо идеей, с которой она все же гармонировала, благодаря некоему глубокому изначальному с ней единству.

**Смена
увлечений**

Этим самым определялось и своеобразно окрашенное его отношение к предметам его любви.

Во всех его связях с людьми преобладала одна черта, которую можно было бы, пожалуй, обозначить как высшую деликатность—внутренняя позиция, возникавшая там, где целостность человека пребывает постоянным источником и доминантой каждого отношения; ибо этим самым отдача себя и соблюдение дистанции, глубочайшее внимание к другому и властная уверенность никогда себя в этом не утратить—лишь две стороны одной и той же черты. Также и в его отношениях с любимыми женщинами страстное, самоотверженное и рыцарское сплетается со своеобразным оттенком: как-будто все они лишь повод для осуществления именно в данный момент необходимой стадии его внутреннего развития, и будто его настоящая эротическая связь—цветение собственных соков, для которых женщина была лишь весенним воздухом и весенним дождем. Если Карл Август однажды сказал, что Гете всегда все вкладывал в женщин и любил в них лишь свои идеи, то в конце концов в основе этого несколько неуклюжего выражения лежит то же, что и в приведенных словах, сказанных Кестнеру по поводу сделанного кем-то лестного описания Лотты: „Я поистине не знал, что все это в ней было, ибо я всегда слишком уж любил ее, чтобы обращать на нее внимание“. Решающим является здесь, что то взаимодействие субъекта и объекта любви, которое даже в несчастной любви разыгрывается в пределах любящего индивидуума, для Гете отступало на задний план, и любовь его была скорее возвращающееся в самом себе чувство, была эпохой, создаваемой данным моментом его индивидуального развития. И хотя это,—благодаря чудесному единству субъективного влечения и объективного требования в картине его существования,—нисколько не лишало любимое им существо ни его преданной страстности, ни его самоотвержен-

ной нежности, то все же этим объясняется частая смена предметов его увлечения. Говоря о своих произведениях, он в разных формах и в разное время высказывал, что, собственно говоря, безразлично, на какой предмет направлять свою деятельность, все дело в том, чтобы проявлялась сила, чтобы достигался максимум деятельности. Как это ни кажется парадоксальным, эта основная максима его существования повторяется и в его отношении к большинству женщин. Так же, как ему было „безразлично делать горшки или блюда“, точно так же в этом смысле ему было все равно — любить ли Фредерику или Лили, Шарлотту фон Штейн или Ульрику. Конечно, каждый раз любовь его была иной, женщина не была для него, как для мужчины грубой нравственностью, женщиной вообще, без различия индивидуальностей. Но то, что любовь наступала в данный момент, что она несла этот ни с чем не смешиваемый отпечаток, определялось, так сказать, не эротическим взаимоотношением, но характером той периодичности, которая именно теперь проявлялась согласно закону его развития.

Верность Он изменял женщинам, потому что был верен себе. Он в одном месте делает очень своеобразное замечание по поводу „так называемой большей верности женщин“. Эта верность происходит, по его мнению, лишь от того, что женщины „не могут преодолеть самих себя, и не могут этого потому, что они более зависимы, чем мужчины“. Этим он обесценивает ту верность, которая возникает из зависимости от других, которая не проистекает из полной свободы индивидуума; наоборот, по его мнению, каждое данное чувство должно вытекать из подлинного процесса жизни, который в его представлении есть непрерывное самоопределение, построение высшего, более совершенного бытия как бы на развалинах прошлого. Тот, кто зависим, не может преодолеть себя, т. е. для него его подлинная внутренняя необходимость не развивает все новых и новых содержаний, новых оборотов, безразлично прилежит еще чувство к своему прежнему предмету и лишь в страданиях от него отрывается: у нас достаточно доказательств для тех страданий, с которыми Гете осуществлял самые добровольные свои разрывы с женщинами, которых он любил; его измены были самопреодолениями, т.-е. повиновением закону собственной жизни, все выше и выше развивающейся и застраивающей все свое прошлое. Мы увидим,

насколько глубоко эта эротическая ритмика Гете погружена в глубочайшее его чувство жизни, если мы ее сопоставим еще с одной из самых замечательных его мыслей, сообщаемой канцлером Мюллером и относящейся к его 75 году: „Я отвергаю воспоминания в вашем смысле. Все, что нам встречается великого, прекрасного, значительного, не подлежит воспоминанию как бы извне, как если бы мы за ним гонялись. Оно с самого начала должно сплестись с нашим внутренним, воссоединиться с ним, породить в нас новое, лучшее я и, так вечно образуя, продолжать жить и творить в нас. Нет прошлого, к которому бы мы смели обратно тянуться, есть лишь вечно новое, которое образуется из расширенных элементов прошлого“.

„Развитие“ я
и его предметы

В этой концепции жизнь его преодолела последнюю застылость. Огнь и переживания наших страстей—а мы вместе с ними—уже не пригвождены к определенному месту нашего прошлого, на котором мы могли бы их когда угодно найти такими, какими они были; но сами они суть пластические элементы жизнеоформления, которое каждое мгновение заново начинается. Хорошо, если это оформление оставит их на своем месте без изменения и создаст таким образом видимость верности их содержаниям; и гетевская жизнь доказала возможность этого в его отношениях к Шарlotte фон Штейн и к Христиане. Однако и там, где развитие требует решительного поворота, неверность отныне уже больше не является просто мертвой прерывистостью в жизни, пустым для нее тупиком; но глубочайшая связность жизненного процесса как раз продолжается сквозь этот прорыв его содержаний, прежнее содержание не просто отменяется, как это должно было бы быть, если бы оно было не более, как вспоминаемым прошлым, но оно может—само всецело определяясь оживленностью я—вечно преобразовывая и преобразовываясь, содействовать „зарождению в нас нового лучшего я“. Женщины были для него объектами того мнимого эгоизма, я которого в действительности отнюдь не является наслаждающимся суб'ектом, но органически закономерным, а потому доверяющим своей ценности, развитием; как он это однажды формулирует в кратком предписании, что художник должен поступать „в высшей степени эгоистично“. Свое собственное, всегда продуктивное учение и работу он называл, „собственно говоря, всегда лишь эгоистичными“: он сам себя,

говорил он, хотел на этом образовать. И этим он выставляет возвышенное понятие эгоизма. Никому из людей, за исключением Лионардо, не были в такой мере все царства мира его пищей; вспоминается и Лейбниц—однако его интеллектуализм, который, правда, проглатывал и переваривал все ему доступное, тем не менее употреблял, повидимому, все добытые материалы и силы для питания каждой из них в отдельности, а не к построению совершенной целостной личности. Но для величественной об'ективности Гете собственное его я было элементом, включенным в целое бытия, и его усовершенствование было для него долгом и смыслом жизни. Как учащийся, как принимающий в себя мир, как художник он был „в высшей степени эгоистичным“, таким же он был и по отношению к женщинам; но так же, как этот эгоизм, с одной стороны, включал в себя полную отдачу себя предмету, а с другой—был направлен лишь к тому самосовершенствованию, которое имеет об'ективную ценность и ростом которого растет и ценность всеединого бытия вообще,—таков был и эгоизм его любви.

Люди как
предметы

И все же есть разница. Человеческий индивидуум, через который течение бытия протекает по некоему, так или иначе неповторяемому изгибу и который чувствует себя самоцелью, не хочет, да и главное, не может дать себя так же включить в гармоническое существование другого, как может быть в него включено всякое внеличное бытие. Гете отдавал себе в этом—хотя и в иных выражениях—совершенно ясный отчет: он охотнее всего имел дело с природой, ибо в общении с людьми заблуждается попеременно то один, то другой, и таким образом „ничто не доходит до чистоты“. Основная формула его существования, что развитие его мышления и творчества, следуя исключительно собственному закону, соответствовало в то же время требованиям предметов этого мышления и творчества, эта формула не безусловно была значима там, где предметами этими были люди; люди со своею все-таки самостью, с негибкими в конце концов очертаниями их существа и их судьбы, которые не необходимо совпадают с существом и судьбою другого, как бы ни невероятна была его гармония и сила гармонизации. Конечно Гете, из глубочайших стремлений своей натуры и без всякого морального императива, умел проявлять в своих любовных отношениях всю внимательность и самоотречение, всю нежность

и всю преданную и осчастливливающую страстность. И все же равновесия не было. Почти для всех женщин, которых любил Гете, счастье кончалось диссонансом и страданием: для Эннхен, как и для Фредерики, для Лотты, как для Лили и как для Шарлотты фон Штейн. Конечно, причина такого исхода была каждый раз особой. Однако мы здесь, как мне кажется, имеем дело с типичной формой человеческой судьбы: ряд содержательно так или иначе родственных событий приводит каждый раз к одному и тому же результату, но каждый раз на ином и от прежних случаев совершенно независимом основании, который и является вполне исчерпывающим объяснением данного случая, и все же в основе всех их лежит им всем общая причина, исходящая как бы из более глубокого слоя, не касающегося непосредственной причинности. Как раз то, что Гете жил такою „в высшей степени эгоистической“ жизнью—в каком бы возвышенном смысле мы это ни понимали, как бы далеко это ни было от узкой и беспринципной жажды наслаждений, как бы исключительно это ни гармонировало с целостностью бытия и законами вещей и идей—это все же является глубочайшей метафизической причиной того, что он не был в состоянии дать длительное счастье ни одной женщине, даже в том более скромном смысле длительного счастья, которому нас жизненный опыт в конце концов научает. Несравненное счастье—осуществлять свое развитие в единстве с законами остального бытия—в виду которого он, вероятно, называл себя „любимцем богов“,—срывалось на окончательной самости человеческой индивидуальности с так сказать формальной необходимостью.

Неизбежный диссонанс Однако, как бы еще раз обращалась эта формула, простирая свою власть и над своим же отрицанием: он сам разделяет полную страданий судьбу своих возлюбленных; ему самому, любимому женщинами как мало кто из мужчин, любовь как-будто и не приносила счастья, кроме как на быстро опускающихся высотах опьянения. Сам он однажды обозначил свой юношеский внутренний склад как „любвеобильное состояние“ и что он „в молодые годы слишком уже в себе лелеял то томление, что в нем было заложено“. По мере возмужания,—говорит он,—я стал вместо этого „искать полного, конечного удовлетворения“. Удовлетворение это, однако, он, видимо, уж не находил в том „любвеобильном состоя-

нии", а прежде всего в Италии (к чему относится эта цитата), вообще же—в исследовании и в делании. Но с какой невероятной силой он ни направлял потребности своей природы в русла этих ценностей, все же оставался некоторый надрыв или остаток, на который он не раз намекает и который он как бы насильственно заставлял себя забыть. Ему 70 лет, когда он пишет: „Каждый человек Адам; ибо каждый однажды изгоняется из рая горячих чувств“. Даже в отношениях с Шарлоттой фон Штейн эпоха действительного счастья оказывается до жути коротка, если уметь читать письма не по одной их поверхности, и то счастье, которым он ей обязан, сторицею искупается тем ужасным, что он с нею пережил во время и после итальянского путешествия, все равно как бы ни распределялась между ними так наз. „вина“. С этим страданием связался—поскольку вообще выразимы столь недоказуемые предположения—один, быть может, самый большой переворот его жизни; этим в нем застыло нечто, что больше уже не должно было оттаять. Весь случай с Христианой представляется мне результатом утомления и смирения перед лицом столь желанного и недоступного любовного счастья, бегством в скромную безопасность полусчастья. Это своеобразная социальная ирония, что филистера из всех эротических связей Гете больше всего шокирует та, которая по своей внутренней структуре безусловно была наиболее филистерской. И вот еще раз мстит

Мариенбадская
элегия

за себя отодвинутая, на мертвой точке загложившая любовь в мариенбадском романе. Потрясающее этой элегии, сообщающее ей, быть может, единственное место в мировой литературе, заключается в следующем: совершенно непосредственное и полное жизни чувство хочет выразить себя и находит для этого лишь застывшие, результативные, сентенциозные формы, которые выкристаллизовались из очень долгой жизни и не хотят снова растаять и дать себя вовлечь в этот поток жизни и любви, бьющий из первоисточника и не подвластный оковам формы. Это страстное настоящее не отлилось в единственную форму, которой еще располагал поэт, в форму вневременности; за просветленной, помудревшей формой чувствуется пульс томления, как удары узника о стены, которые его сдавливали. Быть может, ни одно стихотворение одним своим стилем так не выражало борьбу юноши и старика. В этом роке, тяготеющем

даже над самым выражением и выражающемся в том, что самая высота стиля, в котором собрались весь размах и глубина его жизни, лишала его возможности высказать свою любовь так, как он ею действительно любил—в этом отражается рок его действительности: счастье любви не могло себе найти длительного приюта в форме этой жизни.—Я сказал, что даже

Сущностный закон и страдание в этой несчащливости его любви подтверждается, хотя бы и в плоскости отрицания, основной образ его бытия. Ему было дано для всего своего мышления и жизни, как они разворачивались из его подлиннейшей, глубиннейшей необходимости, находить в предметах этого мышления и жизни—как он сам выражался—„ответные противоположности“. Подобно тому, как дух его—брат и отображение целостной тотальности космоса и его блаженства, каким оно нам мерещится в нашем смутном чувстве Греции—закруглялся великолепно, даруя счастье другим, так и страдание, которое приносила его любовь предметам этой любви, было лишь „ответным противоположением“ его собственного страдания, и мнится, будто из метафизического единства всего бытия рука об руку со всей лучезарностью его жизни и его мира поднимается и тот мрак, который был в нем, и в том, что его окружало и ему противостояло.

РАЗВИТИЕ

Из всех ценностных различий между индивидуумами, сказывающихся в форме их существования, одно мне представляется наиболее важным: является ли назначением человека достижение того или иного определенного содержания, призван ли и желает ли он направлять свое бытие и свою деятельность на некую сумму единичных требований, или же он как целый должен быть чем-либо и делать что-либо всей тотальностью своего существа. При чем это нечто отнюдь может и не быть определенной, подлежащей формулировке целью или заданием, но должно заключаться лишь в том, что единство жизни, обнимая и неся в себе все это единичное—совершенно так же, как живое тело как единство относится к своим единичным членам,—является чем-то значительным само по себе, подчиненным в целом некоему идеалу, текущим целостным потоком, который поглощает и обнимает все единичные свойства и акты и не является суммой сложения таковых. Так называемая моральная оценка обычно направлена не на это. Для нее ценность индивидуума проистекает из ценностей отдельных черт его характера и единичных его решений, в то время как у указанного типа людей—наоборот: неизречимая, быть может, интенция и значимость, долженствование их жизненного единства определяет смысл и роль каждой единичности жизни.

**Идеал жизни
как целой** Если существует какая-либо недвусмысленная характеристика Гетевского образа существования, то это его принадлежность именно ко второму из двух типов. Его жизнь, как целое, имела над собой некий императив быть именно таким, а не иным, поступать именно так, а не иначе, которому самое об'ективное его достижение столь же подчинялось, сколько и вытекало из него. И это тем совершеннее, что нельзя установить того опреде-

ленного содержания, которое бы его жизнь вообще должна была осуществлять. Ибо всюду, где это имеет место, как, напр., у специфически религиозных, научных, художественных людей, самая полная концентрация на этом одном все же оставляет целый ряд энергий совершенно незахваченными; наша природа слишком дифференцирована, чтобы быть в состоянии подчинять действительно все свои стороны единому долженствованию. Лишь в тех случаях, когда природа эта вообще должна, когда перед ней стоит, так сказать, „задача вообще“, когда долг есть нечто функциональное, как сама жизнь, которой он обычно противопоставляется как нечто прочное, субстанциально-неподвижное—лишь тогда может она с бесконечной гибкостью вливаться в задачи каждого дня, лишь тогда нет ни одной части ее целостности, которая бы действительно не подчинялась долженствованию ее существа. Поэтому не опровержением, а доказательством для этой структуры Гетевского существования служит то, что мы не в состоянии указать определенного содержания для того идеального требования, которое мы столь отчетливо чувствуем над ним; такова, быть может, глубочайшая причина его острого неприятия всякой „профессии“. Если какая-либо жизнь в целом имела долженствование, то это была его жизнь; не сочинять драмы или заниматься естественными науками или действовать в практике—все это лишь соответствующие долженствования отдельных одаренностей его натуры. Но жизнь эта была в корне своем настолько целостна и решительно собрана, что нераздельность ее нормировалась, как чувствуется, как бы единым, правда не находящим себе имени, долженствованием, неким идеалом целостности, который лишь раскладывается на отдельные требования, также как действительность его жизни разлагается на отдельные действительные достижения. То, как это общее требование, предъявлявшееся к тотальности жизни, осуществлялось в направленностях его жизненных эпох, и составляет отличительный характер каждой из них.

Юношеское оформление

Юность его непосредственно, хотя и в форме, для него самого не подлежащей сознательной формулировке, была подчинена этому идеалу в высшей степени, особенно до его возвращения из Италии. Как бы бескорыстно и преданно изначально ни были его творчество, делание, исследования, все же отчетливо чувствуется, что последним движущим мотивом всего было совершенство

его существования; это субъективный лирик, для которого эта форма жизни не только действительность, но и центральный ее идеал и этим самым и нечто объективное. В высшем расцвете этой эпохи он пишет в 1780 году: „Эта жажда как можно выше вознести к небесам пирамиду моего существования, база которой мне дана и упрочена, перевешивает все остальное и не дает мне ни мгновения забвения. Я не смею медлить, я уже не молод, и, может быть, судьба сломит меня на середине, и вавилонская башня останется недостроенной. Пускай по крайней мере говорят: она была смело задумана, и если я буду жив, то сил, дай бог, до верху хватит“. В том же году (и часто в этом же смысле) пишет он Шарлотте фон Штейн: „Как видите, я все рассказываю о своем я. О другом я не знаю ничего, ибо у меня достаточно дела внутри себя, о вещах же, встречающихся в отдельности, я ничего сказать не могу“. И, конечно, на том же основании мог он говорить 25 лет, хотя и окруженный неслыханным богатством любви и дружбы, предметных интересов и надежд на предметные достижения: „Лучшая радость—жить в самом себе“. Это было время, когда сила жизни как такой, когда бурное течение самого ее процесса поглощало все отдельные содержания, как бы они в поверхностных слоях ни были для него ценны и значительны.

Объективность старости Правда, это не более как типичное настроение и направленность молодости вообще. Ибо если и существует, в смысле основных жизненных категорий какая-либо полярная противоположность между молодостью и старостью, то она заключается в следующем: в молодости процесс жизни перевешивает над ее содержаниями, в старости содержания над процессом. Молодость прежде всего хочет проявить и ощутить свое существование, предмет же—вообще говоря—существенен для нас лишь постольку, поскольку это протекает на нем, и то, что называют „ветреностью молодости“, означает лишь то, что ее жизненные содержания еще не совсем самоценны и поэтому легко могут быть сменяемы, лишь этого потребует господствующий интерес, а именно: выявление распирающих сил, интенсивность жизненного процесса, ощущение субъективного бытия, которое равномерно обращает мир в свой материал—все равно вбирает ли оно в себя мир или себя ему жертвует. Старость же, замедляя самое течение, понижая жизненную функцию как такую, повышает для себя

сверхсуб'ективную значимость предметного содержания мира; бытие вещей независимо от собственной ее жизни ощущается ею с оттенком некоей большей окончательности,—и развитие это кульминирует в том, что втягивает самый суб'ект в эту свою формулу; при чем безразлично, переживает ли отныне человек в познании и в действии свое собственное бытие согласно нормам об'ективных содержаний, самую же жизнь, как суб'ективную функцию, совершенно выключает из сознания и интенции, или же в старческих произведениях великих художников так сказать трансцендентное ядро личности, проросшее через колебания эмпирической жизни, выражает себя в совершенно новых формах, торжествующих над полярностью суб'ективного и об'ективного. Несомненно, что Гете сам именно так ощущал эту противоположность, что и сообщает должную глубину одному его, на первый взгляд, плоскому и странному изречению: „Ошибки хороши, покуда мы молоды; не следует только волочить их за собою в старость“. Ошибки для молодости „хороши“, потому что ей вообще не важно познание в его предметной ценности, но ей важно становление, рост, бытие; то, что им служит, то хорошо, все равно—правильно оно или ложно как содержание, находящее себе критерий в сопоставлении с об'ектами. Старость же обращена к об'ективному, и ошибка поэтому идет в разрез с специфической интенцией старческой поры, формулируемой Гете как распадение и расхождение жизненного процесса на познавание и действие—в то время как молодость подчинена мощи этого процесса и одинаково предоставляет ему в качестве материала и правильное и ошибочное. Как с истинным и с ложным, так же дело обстоит и с добром и злом. Моральные предписания нередко кажутся ему в молодости ничтожными по сравнению с всепреодолевающей силой естества. Управляющее им понятие целостной, динамической жизни, с одной стороны, независимо от добра и зла, с другой—добро и зло сами суть бытие, суть лишь качественные его определмости. В старости же эти нормы приобретают для него все бóльшую и бóльшую значимость, и хотя он их и включает в природную жизнь исторического человечества и заставляет их сплетаться и корениться друг в друге, они все же для него решительно разделяются как „добродетель и порок“. Юноше добро и зло кажутся нередко одним и тем же, потому что ему важны не содержания, а жизненный процесс,

который не имеет никакого принципиального отношения к этому разделению, проистекающему от объективных норм: во всяком случае для юноши „доброе и злое“—нечто, что мы суть, в то время как старческие понятия „добродетели и порока“—нечто, что мы имеем, что уже идеально, в большей степени отделилось от основы жизни.—Жизненная работа Гете—какое бы

Определимость жизни бытием и содержаниями разнообразие в распределении акцентов нам ни обнаружило дальнейшее его развитие—всегда теснейшим образом связана, с одной стороны, со стремлением его субъекта к объективации, с другой—со свободным самоизживанием я, сосредоточенного в самом себе и направленного на собственное совершенствование. То, что я только-что обозначил как характерную черту его молодости: определимость идеалом личного бытия, проходит через всю его жизнь, с теми поворотами и дифференциациями, на которые будет указано ниже, и это самым резким образом отличает его от других типов существования, изначально установленных на выработку и обработку содержания жизни. Таковым был Кант в высшем смысле этого слова. „Я по самой своей склонности исследователь“—гласит посмертная запись.—„Я чувствую всю жажду познания и жадное беспокойство в этом преуспеть или также удовлетворение при каждом достижении. Было время, когда я думал, что все это может доставить честь человечеству, и я презирал чернь, ни о чем не знающую. Руссо обратил меня на верный путь. Это ослепленное преимущество исчезает; я научаюсь почитать людей и считал бы себя значительно более бесполезным, чем простые рабочие, если бы я не был уверен, что это исследование может дать цену всем остальным в деле восстановления прав человечества“. Как бы подлинна и глубинна ни была такая страсть познания, но все же ценность субъективной жизни этим самым ставится в зависимость от критерия, принципиально совершенно к этой жизни равнодушного. Кант хочет сделаться сосудом познания, которое в нем реализуется из своего идеального бытия. И тот поворот, который в нем вызвал Руссо, отклоняет его ценностные акценты от того, что он есть „из склонности“ и подводит его делание под некий порядок, который обстоит всецело за пределами его самого. У него духовно-внутренний процесс его жизни всегда почерпает свою форму, свое движение и свою ценность от объективных содержаний, в то время

как у Гете жизненный процесс—первое и лишь им, его нормами и его силами определяются вид, судьба и смысл самих содержаний. Единство бытия, распадающееся на процесс и содержания, достигалось таким образом каждым из них с разных сторон. Но благодаря тому, что, как я на это указал, в юности процесс жизни перевешивает над содержаниями, а в старости содержания над процессом, Гете имеет что-то вечно юное, в то время как в Канте изначально нечто старческое.

„Чувство—все“ Та особая безусловность и непосредственность, с которой эта черта заостряется в образе юного Гете, сказывается в преобладании и господстве чувства, как той душевной энергии, которая является как бы психологическим представителем или осознанностью этой направленности жизненной реальности. Молодость его всецело протекает под знаком: „чувство—все“. Я привожу лишь несколько цитат, относящихся к началу его второго десятка. Вертер пишет об одном своем приятеле: „Кроме того, он больше ценит мой рас-судок и мои таланты, чем это сердце, которое ведь есть един-ственная моя гордость, единственный источник всего, всей силы, всего блаженства и всего страдания. То, что я знаю, может знать всякий,—сердцем моим владею я один“. Или же непосредственно, без поэтического переноса, обращаясь к другу, который хочет оказать на него религиозное влияние: „Что ты все стремишься убедить меня свидетельствами? К чему они? Разве я нуждаюсь в свидетельстве, что я есть, что я чувствую. Я ценю, люблю, молюсь лишь тем свидетельствам, которые показывают мне, как тысячи или только один человек до меня чувствовал то, что дает мне силу и крепость“. Он пишет о Гетце вскоре после его появления: „Все это только думан-ное, что в достаточной степени меня сердит. Только бы кра-сота и величие побольше вплетались в твое (т.-е. мое) чув-ство, ты совершишь, скажешь и напишешь хорошее и пре-красное, сам не зная почему“. Кестнер, характеризуя его в 23 года, пишет: „Он стремится к истине, больше однако ценит чувство истины, чем ее доказуемость“. Ему ненавистно все то, что разрывает или разлагает на части первичное бытийное единство, выражающееся в чувстве, настолько, что он говорит об одной приписываемой ему критике: что бы он (критик) ни говорил, автор должен это перенести в свое собственное чув-ство, и лишь исходя из создавшегося таким образом чувства,

может он что-либо изменить. „Я ненавижу всякую специальную критику отдельных мест и слов. Пусть друзья мои обрекут мою работу на пламя для сожжения или переплавки, но я не допущу, чтобы было передвинуто хоть одно слово или переставлена хоть единая буква“. Свое творчество он в 24 года выводит исключительно из жизни и чувства, совершенно как-будто исключая даже возможность всякой об'ективной мотивации: „Идеалы мои с каждым днем вырастают в красоте и величии, и если моя оживленность и моя любовь меня не оставят, то еще многое впереди“. И уже почти-что 70 лет он в следующих словах подводит итог той антиномии, которая, как мы увидим ниже, явится носителем всего последующего развития: „Мои первые выпущенные в публику создания суть в собственнейшем смысле бурные извержения душевного (т.-е. эмоционального) таланта, который однако не находил себе ни света ни помощи“. Он таким образом—и это самое важное—душу противопоставляет теоретическому, при помощи которого можно найти „с в е т“, и практическому, которое дарует „помощь“.

Трагика
господства
чувства

Та же типичная для его молодой жизни установка на гегемонию чувства сказывается и в том трагическом исходе, к которому она приводит в Вертере. Чудесная красота и характерность этого юношества, этого существования из безграничной глубины чувства обнаруживает здесь подлинную трагiku, в самопротиворечии и обреченности этой жизни в момент ее абсолютизации. Конечно, чувство Вертера есть высшее потенцирование жизни; но благодаря тому, что она пребывает в самой себе, питается лишь самой собой, она неминуемо должна сама себя уничтожить—ведь впоследствии от этой же причины гибнут и Аврелия и Миньона, от той же исключительной жизни чувством, которое, несмотря на свою имманентную ему бесконечность, все же уводит жизнь в тупик и заставляет „во мне бесполезно жить все остальные мои силы“. „Я так счастлив,—пишет Вертер,—так погружен в чувство спокойного бытия, что искусство мое от этого страдает.—Но я гибну от этого, я не могу превозмочь всей мощи великолепия этих явлений“. Быть может, возможно установить здесь связь и в том смысле, что как бы ни велики были полномочия чувства в психологическом представительстве существования в целом, оно все же не более как рефлекс этого существования в сфере суб'ективного.

Идеальный образ Гетевской юности был направлен к совершенству бытия, как такого; во всем том, что он думал или делал, сказывалась прежде всего всенесущая и вседвигающая жизнь личности, интенсивность и внутреннее развитие которой и было для него самым ценным. Благодаря тому однако, что этим самым чувство делается жизненной доминантой, возникает опасность, что оно отделится от жизни и выдаст себя за ее субстанцию, оставаясь ведь на самом деле не более как субъективным отражением и символизацией нашего реального бытия. Вертер гибнет от этой опасности и этим сам уничтожает свое существование.

Спасение Но Гете избег этого исхода тем, что он создал Вертера, т.-е. тем, что об'ективация и продуктивность заступили место чистого эмоционального состояния, колеблющегося в собственных пределах, этим намекая и предвосхищая ту большую перемену ориентации и сдвиг акцента в его жизни, к которому я и перехожу.

Я уже говорил, что это существование, основой и идеалом которого было живое бытие личности и чувство, как такое, в особой чистоте осуществляло лишь тип молодости вообще. Однако самый факт этот вытекает скорее всего из филогенетической природы чувства. Чем менее дифференцировано наше бытие и чем более оно сохраняет целостность своих состояний, своего смысла и своей ценности, тем легче удастся осуществить ему это в формах чувства преимущественно перед более расколотыми и опосредствованными формами мышления и воления. Ведь первое состояние души скорее всего—чувства, „воля и представление“ же—вторичные, быть может—*pari passu* развившиеся. Но именно этот идеал целостно-субъективного бытийного совершенства, прорывающийся из глубин жизни, нашедший себе в первом монологе Фауста метафизическое выражение, а в прогулке с Вагнером, так сказать, виталистическое, сосредоточивая все томление на прочувствованном переизбытке и завершенности переживания,—этот идеал придает образу молодого Гете такое волшебное очарование, такое предчувствие человеческого совершенства, такое неслыханное обетование, по сравнению с чем слегка меркнут все чудеса его позднейшего бытия и достижения, хотя они и обладают мощью действительности по сравнению с только возможным.

**Сущностная
ценность моло-
дости**

Может быть, здесь сказывается некая общечеловеческая судьба, которая лишь особенно отчетливо отражается на высших ее представителях именно потому, что мы „высшими“ их называем на основании достижений, которые если не по времени, то по крайней мере по смыслу своему лежат уже за пределами юности; отсюда, очевидно, и проистекает то своеобразно-захватывающее впечатление, которые мы нередко получаем от портретов великих людей в молодости. До какой бы неслыханной высоты творчества и деятельности они впоследствии ни поднялись, это так или иначе все же покупается некоей ущербностью, односторонностью, как бы понижением температуры, хотя то, что они потеряли и должны были потерять ради своих достижений, собственно и не принадлежало им как нечто действительное, не будучи однако и только абстрактной возможностью, а находясь под той логически столь трудно уловимой категорией, в которой живое существо обладает своим будущим уже в настоящем, обвеваемом еще не разрешенными и, может быть, неразрешимыми потенциальными энергиями, как действительностью особого рода. На этом же, полном предчувствий и возможностей, обнаружении некоего целостного бытия, по сравнению с которым все последующие конкретные достижения суть уже нечто разложенное и одностороннее, и основывается специфичная „любезность“ юности; ибо как раз любовь направлена на целое человека, а не на те или иные единичные его совершенства или деяния, как бы ценны они ни были, которые в лучшем случае могут служить лишь мостом к этому целому. Очарование молодого Гете, завоевывавшего себе любовь всех сердец, как раз, повидимому, и заключалось в таком безусловном и безудержном изживании и откровении своей, как бы в себе самой нераздельной, личности, его существования, которое еще не разделилось по дифференциальным руслам.

**Расхождение
на делание
и познание**

Уже кое в чем в первые веймарские годы, но решительным образом по возвращении из Италии, обозначается в нем раздвоение идеала совершенства личного бытия на идеал совершенства в делании (как творчестве, так и деятельности), с одной стороны, и на идеал совершенного познания, с другой. Но в том-то и заключается несравненность его облика, что связанная с этим ущербность красоты и силы в его жизни была

безусловно, я бы сказал, логически неизбежным минимумом. И именно потому, что перемена эта была чисто внутренней судьбой его развития, некоей периодичностью, изначально предначертанной в органическом законе его существа. Когда сила переходит из формы собранности, которой она обладает лишь как юношеской возможностью, в свои осуществления, когда она из самодовлеющего жизненного акта распределяется по отдельным его содержаниям, она тогда естественно утрачивает многое от своего блеска и обаяния, которые раз навсегда и в несравненной степени присущи этой форме. Но в огромном большинстве жизненных путей этим самым парализуется и часть самой силы, поток витальности, растекшийся по множеству русел, отныне уже не столько питаемый единством своего источника, сколько ориентируемый на определенные цели, утрачивает свою мощь и напряженность. Гете избег этого исхода, его последствий и утрат; правда, когда он от идеализма субъективной оживленности перешел к идеализму объективной деятельности и познания, юность с ее специфическими ценностями была утрачена, но не более. Присущее ему динамическое, интенсивное бытие сохранилось в качестве субстанции как теории, так и практики, на которые оно распалось; оно не провалилось и не распределилось между ними, как это случается в большинстве подобных развитий. Из единства первичного жизненного импульса, живущего в обеих сферах, и понятна та связанность и сопричастность их, которые он сам постоянно в них усматривал. Если он ненавидел всякое знание, не оживлявшее его деятельность, не признавал ни одного впечатления, не вызывавшего его к творчеству, и в практике находил критерий теоретически истинного,—то в этом сказывается действительная общность корней, которая изначально определяла целостность его жизни. После того, как корни эти разветвились на познание и делание, солидарная связь и того и другого осталась как следствие и символ первичного ствола.

„Слово и дело“ Ясное и принципиальное сознание этого поворота сказывается, напр., в одной фразе 1805 года, когда он вспоминает о значительных предметах, главным образом о характерных природных картинах, после длинного промежутка сравнивает с первым впечатлением. „Мы тогда заметим, что объект все более и более выступает, что в то время как мы раньше самих себя ощущали в предметах и

переносили на них радости и горе, ясное спокойствие и смятение, мы отныне, смиливши свою самость, признаем их законные притязания и научаемся познавать их особенности". К тому же припомним его высказывания о ценности практической установки, как такой, с которыми нам уже приходилось иметь дело и которые у него с годами принимают все более и более решительную форму. Он еще далеко не старик, когда заявляет, что в его возрасте для него существует лишь слово и дело, и что так наз. красноречивое молчание он давно уже предоставил милой и влюбленной молодежи, таким образом—отказ от эмоциональной жизненной эпохи в пользу теоретически-практической. Правда, он сам противопоставляет этому свое поэтическое творчество: как в связи с только-что приведенной цитатой 1805 г., так и двадцать лет спустя он недвусмысленно утверждает, что первоначально свойственные ему способности к художественному, к эстетическому его оставили, и что их заменили естественно-исторические работы. В этом однако, без сомнения, отражаются настроения поэтически бесплодных месяцев и годов. Факты показывают, что старость несколько не лишала его поэтических способностей, хотя и на них положила отпечаток об'ективности. Оставаясь поэтом, он стал „рассказывающим“, который дифференцирует собственную жизнь от ее содержаний и снова собирает и об'единяет их как в форме художественного произведения, так и в форме исследования и практического делания.

Обе части
Мейстера

Намеченная здесь эволюция находит себе отражение во взаимоотношении первой и второй части Вильгельма Мейстера. В Годах Учения господствует идеал развития и изживания личности. Самоценность об'ективных достижений едва принимается в расчет, разве только в образе Терезы, которая в этом смысле, собственно говоря, уже указывает и предвосхищает Годы Странствий. Особенно показательны, что именно актер и дворянин получают особую оценку. Ибо для того и другого оценка эта, хотя и на совершенно различных основаниях, отнюдь не покоится на специфических содержаниях и на субстанциональных результатах их существования. Ведь результат деятельности первого абсолютно расплывчат, чисто функционален, и сверхиндивидуальное ее действие направлено опять-таки лишь на функциональное образовывание и бытийное потенцирование пуб-

лики, результат же бытия второго вообще не субстанциализован. То, что существенно для того и для другого, так это как раз их освобожденность от жизненных содержаний, которые могли бы закрепить и заключить в какие-либо предметные и высшие порядки развитие личности, послушное лишь самому себе и вытекающее из бытийного своего идеала. К такого рода неопределенному и недифференцированному существованию и его оценке изначально предрасположены женщины, и как раз это специфично женское проведено в Годах Учения во всех пяти возможных типах его осуществления как в Марианне, так и в Миньоне, как в Филине, так и в графине, как в Аврелии, так и в Наталии. В последней же в наибольшей чистоте и совершенстве, и в том как раз и сказывается глубочайший смысл жизненной интенции Вильгельма, что он в ней находит утоление своему томлению после того, как его эротическое отношение к другим женщинам уже показало тот параллелизм, который обстоит между преобладанием чувства и руководящим его идеалом бытия в целом. Годы Странствий образуют во всей ширине этого ценностного направления жизни точную, мало того, резкую противоположность. Весь акцент здесь лежит на об'ективном, на социальных установлениях, на сверхиндивидуальном разуме. Люди—не более как анонимные носители определенных, содержательно-установленных функций; на место развития и образования, направленных на самих себя и ценных самих по себе, выступает подготовка к выполнению разного рода деятельностей, включаемых и подчиняющихся об'ективному целому. В то время как воздух Годов Учения настолько насквозь наполнен жизненными волнами, как это мыслимо лишь там, где жизнь ищется ради ее абсолютности, а бытие ради его собственного совершенства, в Годах Странствий мы вдыхаем разреженный воздух, ибо жизненные лучи, каждый из которых прикреплен к определенной цели, как бы линейно дифференцированы и благодаря этому оставляют между собою пустые промежутки. Напряжение атмосферы между мужским и женским полюсами уже отпало, мужчины и женщины одинаково подчиняются одному об'ективному закону, который отныне уже не закон бытия, а закон действия и достижения, и на место чувства стала мудрость. Это означает новое понятие индивидуальности, резко противоположное пред-

Индивидуаль-
ность и челове-
чество

шествующему и ориентированное на понятие человечества. Чем старше делается Гете, тем больше, так сказать, человечество заменяет для него человека. Жизнь убедила его в том, что единичный не может выработать в себе то подлинное индивидуальное совершенство, которое предносилось его юности,—так пусть это сделает человечество: „Век продвинулся вперед, но единичный все-таки всегда начинает сначала“. Однако человечество достигает этого совершенства не путем качественно равномерного развития ее членов, а путем—и Гете и для этой абстракции сохраняет принцип организма—развития их, основанного на максимальном разделении труда. „Все ваше общее образование и все меры для этого—глупое шутовство“, говорится в Годах Странствий. „Главное, чтобы человек что-нибудь действительно определенно умел, производил бы отлично, как мало кто либо поблизости“. В то время как в Годах Учения личная жизнь дифференцируется как такая и поскольку каждый индивидуум—мир, он в то же время и дифференцированный мир, в Годах Странствий господствует устремление к единому, целостному миру, в пределах которого таким образом должны быть дифференцированы не лица, а одни лишь задания и функции, об’ективные составные части этого мира. В этом—глубочайшая связь и обоснование гетевского старческого идеала практического. Лишь делание, поскольку оно определяется своим содержанием и измеряется своим результатом, включается как часть в об’ективный и общественный мир, и человечество в этом последнем смысле требует, по мнению Гете, уже не дифференциации самодовлеющего, ищущего своего собственного совершенства человека, не его бытия и его чувствования, но его делания, его деятельности в соответствии с предметом; поворот от человека к человечеству означает в то же время поворот от индивидуума, как носителя индивидуального бытия, к индивидууму, как носителю индивидуального достижения, и ознаменовывал великое обращение Гете от ценности личной жизни к ценности об’ективных содержаний жизни.

Об’ективация
суб’екта

Если формулировать „идею“ гетевской жизненной интенции, если определить содержание его целостно-тотального долженствования, то ведь это не что иное, как об’ективация суб’екта. Может быть, самую

богатую, самую насыщенную, самую подвижную суб'ективную жизнь, какую мы только знаем, Гете, в едва обозримой работе, настолько воплотил в об'ективную духовность, что мы можем вычитать на вневременно распростершемся мире его творений, без единого почти пробела, весь об'ем и бесчисленные полюсы этого неустанного внутреннего становления, этой вечно звучащей, вечно воспринимающей и вечно творящей функции я. Две возможные и чередующиеся опасности, угрожающие тому, кто может свое творчество назвать исповедью: либо впасть в натуралистическое самоизвержение, либо настолько прочно оформить жизненные содержания, что их связь с суб'ектом делается уже неощутимой,—эти опасности для Гете не существовали. То, что он говорит об Избирательном Сродстве, что нет там строчки, которая не была бы пережита, но и нет ни одной такой, какой он ее пережил, выражает хотя отрицательно и несколько внешне, но самое существенное: как то чисто-суб'ективное, что он вкладывал в свое создание, так и то чисто-об'ективное, каким это суб'ективное возрождалось в форме этого создания. Другие величайшие художники, чье творчество также ощущается как об'ективация суб'екта: Микель-Анджело, Рембрандт и Бетховен—не могли, благодаря большей специализации выразительных возможностей пластики, живописи и музыки по сравнению со словесными средствами, со столь же безусловной широтой, как Гете, развернуть все богатство внутреннего бытия, будь то дух, чувство или этос. Это лишь новая формулировка не раз уже здесь отмечаемого величайшего человеческого достижения, а именно: благодаря глубокому укоренению своей индивидуальной реальности в космически-идеальном, Гете достаточно было покорно подчиняться интенсивному росту процесса его суб'ективной жизни, вырастающего самого из себя, чтобы достигать и осуществлять об'ективно правильное и глубокое, художественно совершенное и этически требуемое; мало того, единство это было настолько всеобъемлющим, что все самообладание, самовоспитание и отречение, которые ему были необходимы для достижения этих результатов, сами были неотъемлемой частью характера и ритма его непосредственной, суб'ективной жизни. Однако это суб'ективно-об'ективное единство осуществляется в разные эпохи его жизни по разным путям. В юности его оно обнаруживается в некоей наивной чистоте, когда он идеалы жизни как бы накапливал на саму

жизнь и центральный инстинктивный свой порыв направлял на совершенство личного бытия. Следующая ступень может быть

Дифференциация, как переход в область предметного

обозначена как дифференциация или об'ективация. Как раз эта ступень особенно ясно иллюстрирует соотносительность значения этих понятий. Всюду, где единство суб'ективной жизни

разлагается на отдельные деятельности и отдельные интересы, мы видим, как из единого, целостного средоточия личности протягиваются радиусы во внеличные об'ективные пределы, как-будто ими выманенные и притянутые. Вся духовная и социальная история человечества обнаруживает—в качестве одной из немногих черт, до известной степени заслуживающей названия закономерности,—что всякое разделение труда есть шаг к об'ективации интересов и установлений; чем дифференцированное общество, тем предметнее и безличнее вырабатываемые им нормы; чем раздельнее функции, тем в большей степени конечный результат, уже более генетически не связанный с единичной личностью, является чисто об'ективным целым, которое, так сказать, поглотило все суб'ективные вносы и каждому из них противостоит как нечто новое и чуждое. Таким образом, по мере того, как в Гетевском идеале юношески-целостное совершенствование жизни уступало свое место деланию и познанию, в той же самой мере мышление и бытийная направленность его делались об'ективней, вплоть до того, что в конце-концов каждое собственное непосредственное переживание становилось для него событием,

Дифференциация в пределах себя и по отношению к миру

подлежащим об'ективной регистрации и об'ективному пониманию. Дифференцируя себя в самом себе, он в то же время дифференцировал себя от мира, непосредственное эмоциональное

единство я и мира сменилось картиной об'ективного мира, которая ожидала своей практической обработки и теоретической опознанности,—при чем однако первичное единство все-таки рядом с этим как-то сохранялось и оставалось все же конечною целью, добываемой на новом, раздельном пути. Если он таким образом в юности ощущает тотальность бытия в тотальности своего суб'екта, то последняя впоследствии распадается для него как бы на множество рук, при помощи которых он хватает противолежащее ему инобытие; в первом смысле и восклицает Фауст:

Was der ganzen Menschheit zugeteilt ist,
Will ich in meinem innern Selbst genießen“ ¹⁾.

Но уже в конце Годов Учения слышится вторая концепция в своеобразном изречении: „Лишь только человек притязает на многообразное наслаждение, он должен найти в себе способность выработать в себе многообразные, как бы друг от друга независимые органы. Тот же, кто во всей целостности своей человечности хочет наслаждаться всем и каждым, тот, кто все вне его лежащее хочет связать в единое наслаждение, тот проведет свое время в вечно неудовлетворенном стремлении“. Изречение Фауста содержит в себе пантеизм в форме как бы некоего панантропизма, и этим-то мотивом Гете как раз и воспользовался 80-ти лет, чтобы охарактеризовать свой отказ от своего юношеского пути: „Фауст,—говорит он,—запечатлел определенный период в развитии некоего человеческого духа, который от всего того, что мучает человечество то же страдает, всем тем, что его волнует, также охвачен, опутан тем, что оно ненавидит, и вдохновлен тем, что оно желает. Такие состояния в настоящее время очень далеки от поэта“. В течение многих десятилетий он видел перед собою в качестве задания, подлежащего выполнению при помощи всех дифференцированных органов, как раз то, чем он в юности мнил обладать, и это-то и показывает, что великий поворот его жизни не был ущербом, а лишь метаморфозой, и что многое, казавшееся жизнеспособным лишь в форме юношески-цельной жизни и юношеского чувствования, все же сохранилось и для старости в форме об’ективности. „Мне всегда представляется,—пишет он в зрелом возрасте,—что всякий раз, когда говорят о сочинениях или поступках без любовного участия, без известного партийного энтузиазма, то остается очень малое, о чем даже и говорить не стоит. Наслаждение, радость, участие в вещах—единственно реальное и в свою очередь порождающее реальность; все остальное суетно и обречено на неудачу“

Любовь и мир Это есть как бы об’ективация того „любвеобильного состояния“, которым он характеризовал свою юность и из которого вытекает не принцип: мир есть мое представление, а—мир есть моя любовь; правда, с соот-

¹⁾ Весь удел человечества хочу испытать в глубинах своей самости.

ветственной характерной разницей смысла для первой и второй половины его жизни. Юношескому сердцу, которое стремится лишь к тому, чтобы ощущать себя, разворачивать свои любовные силы, едва хватало всего бытия для своей любви; охватывая целое, оно отдавалось целому,—некий любовный пантеизм, столь великолепно выразившийся хотя бы в Ганимеде. Впоследствии же, когда единство это решительнее раскалывается на субъект и объект, любовь скорее ощущает себя, как порождающую; бытие отныне в том смысле является ее объектом, что она как раз та сила в субъекте, при помощи которой ему дано бытие вообще, подобно тому, как в вышеупомянутом кантово-шопенгауеровском положении: мир лишь постольку для нас объект, поскольку он порождается нашим представлением. Отныне: „любовное участие—единственное, что порождает реальность“, остальное все суета. Итак, вплоть до этого интимнейшего аффекта обнаруживается то развитие, которое ведет от субъективистически-целостного состояния его юности к многообразным формам разложения на субъект и объект, и, исходя из этих форм, как бы вновь устремляется к единству, но уже на высшей ступени.

**Сдержанность
старости** Однако перелом обозначается еще острее тем, что на ряду с такой глубокой оценкой любви и участия в их объективном смысле с внутренней их стороны намечается прямо противоположная (не только объективирующая) оценка. Достаточно сопоставить безудержные порывы в его юности, упоение чувством, как таким, страсть „претерпеть земные радости и страдания“ хотя бы с рядом изречений, которые все относятся к 1810 году. Он пишет Кнебелю: „Я живу, как бессмертные боги, и не имею ни радости, ни горя“. Или: „Ничто мне не представляется столь дорогим, как то, для чего я должен отдавать самого себя“. Или: „Любить—значит страдать. Лишь по принуждению можно на это решиться, т.-е. это необходимость, а не добрая воля“. Все молодые его высказывания, согласно которым для него радость и горе—одно, субстанциально равны и равноценны, основываются на том, что единственно существовавшим для него было само чувствование, как внутренняя подвижность, как пульсация и сгорание жизненной энергии; каким особым содержанием эта энергия наполнялась, было для него столь же безразличным, вернее еще безразличней, чем впоследствии вопрос о том, за

какое содержание ухватится единственно для него отныне ценная практика. Мы видели, как теперь для него добродетель и порок резче друг другу противопоставляются, но столь же резко противостоит страдание, оно кажется ему насильственно-сносимым, и в крайнем случае он лишь становится по ту сторону этого противопоставления, как он некогда становился, так сказать, по эту сторону его, повторяя и здесь эволюционную схему от недифференцированного единства через распад к преодолению дифференциации. Отныне он стоит против вещей, и самоотдача его должна поэтому проделать более длинную, более дорогую, более обдуманную дорогу, чем тогда, когда эмоционально первичное единство субъекта и объекта находило в самоотдаче лишь свое, само собой разумеющееся, эмпирическое выражение. И, наконец, его характеристика насильственности любви обнаруживает компенсацию чувства и бытийного идеала через волевое и рассудочное начало его старости. Благодаря тому, что жизнь отныне установлена на сознательной воле, то, что было в юности целостным изживанием, должно казаться ему принуждением, и всякое принуждение основано на дуалистической противопоставленности. И лишь недобровольное принятие на себя всего, связанного со страданием, есть рационализм старости, некий логический вывод, совершенно чуждый его молодости, которая спаивала в целостное единство своего бытия все логические, эвдаимонистические противоположности.

**Сознание
эволюционного
противополо-
жения**

Правда, он сам далеко не всегда осознавал, что в этой метаморфозе его действительности и его идеала переоформлялось не только одно и то же количество энергии, но и что в этом обнаруживались при всей их содержательной противоположности органически необходимые, как бы идеально предначертанные ступени неслыханно-целостной жизни, — жизни, которая, как такая, как развитие, как функция, была настолько целостна, что не нуждалась в целостности отдельных содержаний. Он говорит 70 лет, с явным намеком на самого себя: „Даже величайший талант, который испытал раскол в своем развитии, благодаря тому, что он имел повод и побуждение развиваться дважды и притом в разных направлениях, едва ли в состоянии совсем загладить это противоречие и всецело соединить противоположное“. И вполне понятно: в непосредственном пережи-

вании данного периода нашего развития его с о д е р ж а н и я естественно наполняют наше сознание, т.-е. как раз то, что противопоставляет этот период остальным. Гетевская старость и слышать не хотела о ритме и убеждениях его молодости и постоянно от них отрекалась, но это лишь показатель того, что вся сила первой перешла во вторую. Это самосохранение отдельного периода жизни ему хорошо известно, но именно потому, что он знает,

**Периодичность
и единство
жизни** насколько от этого зависит специфичная природа его жизни, т.-е. полное перевоплощение ее единства в данную эпохиальную интенцию,—он тем энергичнее настаивает на этой интенции. Он однажды, познакомившись с древне-немецкими картинами собрания Буассере, высказал это в следующих поразительных словах: „Так силимся мы на склоне наших лет, ради собственной своей устойчивости, отгараживать себя от юности, которая приходит, чтобы свергнуть старость, и пытаемся равномерно ограждать себя от всех впечатлений, новых и беспокойных, и вот вдруг вырастает передо мною совершенно новый, до сей поры совершенно неведомый мне, мир красок и образов, который насильственно выгоняет меня из старой колеи моих воззрений и ощущений,—новая, вечная молодость; и посмей я здесь что-нибудь сказать, та или другая рука протянулась бы из картины, чтобы ударить меня по лицу, да и по делом было бы мне“.

В отличие от развития людей, у которых духовный процесс отделился от своей бытийной основы и ведет, так сказать, автономную жизнь, не допуская никаких заключений о витальных свойствах индивидуума,—сознание Гете всегда непосредственно питается его бытием, и всякий раз, как намечался поворот в его сознательных и идеальных направленностях, то это всегда означало развитие целостной субстанциальной жизни его личности. Поэтому-то развития эти, с одной стороны, столь радикальны, с другой—спаяны столь глубоким единством и неразрывной сплошностью, поэтому-то он и переживает каждую данную эпоху со столь беззаветной отдачей и равнодушием ко всему предыдущему, в то время как наш обзирающий взгляд все же всюду различает те никогда не застывающие, всегда функциональные черты, которые пронизывают и оживляют смену всех этих форм.

Поскольку такого рода метаморфозы юношеских образований в совершенно противоположные им старческие формы, сохраняющие при этом некое глубочайшее сущностное ядро, имеют вообще какой-либо биографический смысл, они основываются на одной редко осознаваемой предпосылке. Очень часто мы даже не можем непосредственно и ясно выразить эту сплошность потому, что индивидуальную жизнь мы как раз знаем лишь в тех или иных возрастных категориях — подобно тому, как мы идеи, чистые содержания бытия можем схватывать всегда лишь в оформленности теоретической или практической, художественной или религиозной, пережитой и помысленной. Какова эта сама в себе сущая содержательность, мы можем лишь предчувствовать в своеобразной, никогда до конца невыполнимой абстракции, так как категории эти суть как бы лишь руки, при помощи которых мы можем ухватить чистые категории бытия, неминуемо однако самым хватанием этим их оформляя и лишая себя против своей воли всякой с ними связи. Это же повторяется и в созерцании жизни. Мы не знаем ни одного жизненного события, ни одного осуществленного жизненного содержания, которое не было-бы в то же время событием или содержанием определенного возрастного момента. Конечно, мы всегда можем вынуть эти содержания из категории пережитости и рассматривать их под иной категорией только предметной, поэтической, безвременной и т. д. Но поскольку они значат как пережитые, они постольку подчинены окраске, отношениям между частью и целым, форме подвижности, что характеризует тот возрастной отрезок, с которым была связана их пережитость. Чрезвычайно трудно разложить то безусловное единство, в качестве которого они выступают в данной окраске, на элементы чистого содержания и на физиономию данной возрастной ступени, и поэтому сомнительно утверждать выживание одного и того же душевного состояния, цели, содержания сквозь изменяющиеся общие проявления разных жизненных эпох. Это затруднение глубоко проникает всякое историческое воспроизведение индивидуальной жизни, но наше фактическое усмотрение его преодолевает, правда, не при помощи какого-либо контролирующего метода, но при помощи некоего инстинкта, который как будто различает в самых различных и в себе целостных феноменах протекающей жизни нечто идентичное и

постоянное. Эта возможность и позволяет нам говорить об известных свойствах и интенциях в жизни Гете, которые как в проявлениях его молодости, так и в столь отличных от них проявлениях его старости остались неизменными и именно этим ясно и отчетливо обнаруживают противоположные жизненные формации юности и старости—подобно тому, как устойчивая субстанция распознается по смене ее преобразований, а эта смена распознается по ее устойчивости.

Юношеская смена настроений Исходя из этих предпосылок, я привожу еще один последний пример, характеризующий перестановки в пределах Гетевских жизненных ступеней. Я уже упоминал о той невероятной противоположности настроений, между которыми метался его юношеский темперамент:

„Himmelhoch jauchzend,
Zum Tode betrübt“¹⁾.

было формулой его юности, согласно собственному признанию и свидетельству других. Конечно это не были капризы слабости, которая перескакивает от одного внутреннего направления к другому, потому что ей нехватает силы остановиться на одном, и которая нуждается в непрерывной смене и в резких контрастах раздражения, чтобы почувствовать каждое из них в отдельности и жизнь вообще. Как раз наоборот—это была могучая витальность, динамический напор его существования, который принужден был настолько раздвигать полюсы своих содержаний и столь неустанно бросаться от одного к другому, чтобы только найти простор для своих движений и чтобы вообще найти применение своим силам. Степень жизни, как чистой силы, требующей своего разряда, была в юности настолько невероятно велика, что она могла отбушевать лишь в непрерывном перескакивании между наиболее далекими полюсами противоположных настроений, оказываясь естественно нередко беспомощной, противоречивой и глупой перед рассудочным содержанием того, что она схватывала; однако тут нам делается снова понятным то чувство, которое он тогда так часто выражал, что, собственно говоря, любовь и ненависть, добро и зло, счастье и горе—одно и то же. Так оно в действительности и было для него, ибо

¹⁾ Ликование до небес—смертельная печаль.

все эти логические друг друга исключаящие ощущения как раз в своей противоречивости служили ему для того, чтобы доставить достаточно широкое русло целостно могучему потоку его жизненной функции. Но вот эта чисто витальная определимость его юности превратилась, как мне кажется, в его глубокой старости в своеобразную интеллектуальную определимость: в те бросающиеся в глаза противоречия как логического, так и предметного свойства, в которых вращаются все его позднейшие изречения. Те функциональные полярности, между которыми колебалась его юность, этим самым проросли в сферу безвременно-теоретической содержательности, эмоциональная амплитуда жизненных качаний откристаллизовалась в дистанцию между взаимно друг друга исключаящими теориями. Самый факт этих противоречий для него не тайна, и он пытается довольно обстоятельно найти им объективное оправдание в Годах Странствий, а когда обращают на них его внимание, он отвечает то, что мы уже цитировали, а именно: он не для того дожил до 80 лет, чтобы каждый день повторять одно и то же; один из тех, кто много с ним общался, замечает с изумлением, что его нельзя было утвердить на определенной точке зрения на вещи и что он, едва успеешь одуматься, стоял уже на совершенно иной. Правда, он настолько осознавал в себе высшее, формальное, индивидуально-априорное единство своего мышления, что перед этим противоречия в относительно-единичном (которое все же обладало достаточной степенью высшей всеобщности) даже и не возникали; но, с другой стороны, противоречия эти должны были представляться ему, упорно удерживающему высшую позицию, адекватным выражением для отношений между человеком и миром. Поэтому же он в самом творчестве идей всегда доходит до самого радикального, до безусловной всеобщности, потому что всякие возражения и опровержения, которые могли ограничить его абсолютизм, должны были казаться ему в момент творчества чем-то отрицательным, против чего его природа, постоянно устремленная к положительному, и сопротивлялась. Однако существует глубокая связь между его оценкой положительного, делающаяся с возрастом все более и более безусловной, и отверганием всего что только критика, только возражения—с одной стороны, безусловностью и обобщенностью во всех направлениях мысли,

неминуемо приводивших к противоречивости его высказываний—с другой. Ценность и жизнь отнюдь не так устроены (Гете и это хорошо знал, хотя и абстрактно), чтобы быть управляемы единой мыслью, прямолинейно устремленной в бесконечность. И если он этого добивался, то не путем ограничения единичной, отдельной максимы, а путем сопоставления безграничной всеобщности одной со столь же безграничной всеобщностью другой, противоположной ей. Но самый факт, что духовность его принимала именно эту форму, есть высшее и наиболее всеобщее осуществление той великой эволюционной формулы, согласно которой все то, чем обладала его юность в качестве жизни, жизненного идеала, чувства,—все перешло и в состав его старости с тем, чтобы вместе с ней принять участие в построении объективного мира в форме теоретических, а также и практических содержаний.

Сплошность
жизни

Хронологическая фиксация этого поворота есть задача биографическая, а потому для меня не столь существенная, тем более, что у Гете—и это уже не раз отмечалось мною как одна из характернейших черт его облика—решающие мотивы готовятся задолго до того, как наступает эпоха их господства, после чего они отнюдь не отмирают, а постоянно звучат и о себе напоминают. Это как бы то средство, при помощи которого его природа осуществляла сквозь все невероятные свои превращения свою столь же невероятную сплошность. То, что он в глубокой старости назвал „повторной половозрелостью“, новое цветение юношеской продуктивности, не что иное, как особое насыщенное проявление этой категории, перенесенной из области содержательной в область функциональную: из возвращения содержаний ранних периодов к возвращению энергии и ритмов того времени, без сохранения которых впрочем и первые не могли бы вернуться. В этом смысле, собственно говоря, вся его жизнь протекает под знаком „повторной половозрелости“, которая иногда лишь переходит из хронического состояния в острое. И в то же время она обладает аналогичной функцией и в другом измерении времени, для которого нет столь же меткого термина: это предвосхищение состояний и мыслей, которые по содержанию своему относятся лишь к последующим эпохам. Подобно тому, как сущность жизни вообще заключается в том, что настоящее ее содержит в себе и ее

прошлое и ее будущее в некоем механически невыразимом единстве, так и у него, прожившего наиболее чистую жизнь как такую, момент настоящего простирался в прошлое и в будущее—определенная форма процесса и динамики этой жизни,—форма, для которой пережиток собственно прошедшего и предвосхищение собственно будущего было лишь ее выражением, выявляемым в ее отдельных содержаниях, и которая, быть может, и являлась одной из основ его веры в бессмертие.

**„Бессмертие“
в молодости
и в старости** Правда, и в этой вере чрезвычайно характерно сказывается разбираемая здесь основная смена в направленностях его жизни. В знаменитом изречении своем, к которому я еще вернусь, Гете выводит наше „убеждение в бессмертии“ из „понятия деятельности“: „Если я до конца своего неустанно действую, то природа обязана предоставить мне иную форму существования“ и т. д. Но уже полустолетием раньше он пишет: „Что в людях столько духовных задатков, которые они при жизни не могут развить и которые указуют на лучшее будущее, на гармоническое существование, в этом, друг мой, мы с тобой сходимся“. И в том и в другом—тот же мотив: требование будущего с тем, чтобы настоящее могло в нем актуализовать то, что в нем самом хотя и заложено, но еще связано и не осуществлено. Но в юности это—„гармоническое существование“, совершенствование бытия, эмоционально „лучшее“, в котором будущее должно продолжить настоящее, в старости—это деятельность, действие, бытийная основа которого, так сказать, пропадает и которое уж больше не интересуется своими качественно-эмоциональными последствиями.

**Органическое
изживание
идеи** Точная хронология во многих случаях не только не нужна и не возможна, но и может прямо-таки повредить всякому рассмотрению личности, направленному лишь на духовный его состав и стремящемуся ухватить эту сплошность, эту памятность и предвосхищаемость его жизни. С другой стороны, однако, было бы грубым непониманием считать, что этим самым отрицается огромное значение последовательности в основных стадиях его развития. Ведь для нас здесь как раз важно то, что Гете осуществлял идею своего бытия в органически изживаемой эволюционной последовательности, и притом в такой чистоте, как пожалуй никто из великих людей: или вернее—

идея его изначально не была понятийно неподвижной, но идеей жизни. Во временном последовании его жизненных эпсх, и не только его убеждений, выражается безвременный, только смысловой порядок. И потому для нас здесь существенно (не биографически, а для выяснения предметной структуры его духовности) подтвердить вышесказанное тем, что поворот этот, легкие намеки на который обозначались уже в первые Веймарские годы, в общих чертах своих окончательно совершился после путешествия в Италию. Обычно отсюда выводится новая эпоха его жизни, и Италия рассматривается как решающая директива всей остальной его жизни. Мне кажется это верным лишь в особом, строго говоря, лишь в отрицательном смысле. Не-

Завершение смотря на все плодотворное этого путешествия,
через на новые перспективы и добытые материалы,
Италию оно было прежде всего завершением жизненной эпохи и лишь постольку началом новой. Италия была для него—как я это развил в своем месте—утолением некоей жажды, разрешением противоречий, ставших нестерпимыми, подтверждением его глубинного чувства жизни через созерцание этой природы и этого искусства. Но если взглянуть на его последующие поэтические и иные создания, за исключением возникших под непосредственным впечатлением, вроде Римских Элегий, то обнаруживается чрезвычайно мало следов его итальянского пребывания и всего его несравненного своеобразия и красоты; даже уже Венецианские Эпиграммы овеяны далеко не итальянским воздухом. Новая дифференцированная эпоха, направленная на познание и делание, правда, по времени, очень определенно наступает после Италии, но внутренне она все же—эволюционная ступень, возвращенная сравнительно независимыми от внешних переживаний органическими силами. Это относится к неслыханному счастью этой жизни, что первый большой ее период нашел себе столь совершенное и исчерпывающее завершение. И потому не опровержением, а лишь значительным доказательством этой концепции является то обстоятельство, что он четверть столетия спустя с глубоким потрясением сознается, что он не пережил ни одного счастливого дня с тех пор, как отправился домой через Ponte Molle—и все же, когда еще не прошло года после Рима, он прерывает свое второе пребывание в Италии резким заявлением, что Италия уже для него ничто. „Пирамида его существования“ достигла

своей вершины в Риме, и дальнейшее строение протекало на новой, заложенной рядом базе. Молодой Гете умер в Риме, и понятно, что он сам себе казался выходцем с того света, когда вновь ступил на итальянскую почву. Это было бы немыслимым, если бы добытое им в Италии было преддверием к его новой жизни—но это был лишь исход старой. Пускай он получил там ряд плодотворных с о д е р ж а н и й, действенных и в последующем его развитии, но по отношению к п р о ц е с с у его жизни Италия была лишь кульминационным пунктом его прежней жизненной интенции, раздраженной и достигшей высшего самоутверждения благодаря преградам и противоречиям последних веймарских годов, как я на это впрочем выше уже указывал; в том же направлении дальше идти не могло, жизнь должна была свернуть на путь новых оформлений и могла отныне сделать это тем свободней и решительней, чем окончательней прежняя эпоха поднялась до этой гармонической кульминации, не могущей уже больше быть превзойденной во внутреннем и внешнем своем совершенстве. Он пишет из Рима: „Я был бы счастлив, если бы имел кого-либо милого мне при себе, с кем бы я мог расти, которому я по пути мог бы сообщать мои растущие знания, ибо в конечном счете результат поглощает приятность становления, как вечером постоянный двор поглощает труды и радости дороги“. Опять здесь повторяется формула его юности: преобладающая ценность процесса, личного становления, динамики развивающегося существования по сравнению со всяким чистым результатом, со всяким окончательным, готовым содержанием. Этот тон горячего, полного чувства, субъективистического идеализма отзвучал в Риме навсегда. Но если ти-

Смысл
возвращения

пичное счастье его судьбы сказалось в том, что в тот момент, когда направление и напряженность его юношеской эпохи требовали высшего разрешения и завершения, ему пришла навстречу Италия и оформила „идею“ его молодости, то не меньшим счастьем, пришедшим вместе с этим завершением, были и те страдания, которые ожидали его по возвращении. Всем известны те разочарования, которые встретили его теперь в Веймаре, страстные его жалобы на холодный прием друзей, на полное отсутствие понимания его настоящего бытия и хотения. Он приехал еще со всей полнотой и порывом юноши—и должен был отойти от захлопывающихся перед ним дверей. Без сомнения—именно тогда

лопнула в нем одна струна, для которой уже не было места при-крепления, и все самое сердечное и подвижное, что он выска-зывал с тех пор, всегда имело тон известной сдержанности, предметности, даже рационализации. Однако, каких бы страда-ний ему ни стоило это испытание—судьба и через них снова явилась повивальной бабкой для новой эпохи, к которой устрем-лялась вся внутренняя динамика и идеальная необходимость его жизни. Эпоха эта, заменявшая идеал суб'ективного бытия идеалом об'ективного делания и познания, уже больше не могла доверять водительству и душевной подоснове чувства—не мог же он сохранить неизменным прежний, исполненный чувства без-условной преданности и самоотдачи, тон своих отношений к лю-дям. Поистине потрясающее развитие от страсбургской эпохи, о которой он говорит: „Я вообще был очень доверчив“ и до признания старика: „Я все больше чувствую склонность скрывать все лучшее, что я сделал и могу сделать“. Перипетии этой длинной драмы относятся ко времени его возвращения в Веймар—но и в этом судьба, хотя и суровыми руками, расчистила для него снаружи тот путь, который ему был назначен изнутри. Сам он сваливает на чисто внешнюю причинность то, что было тайной целесообразностью его судьбы, и говорит, намекая на страда-ния и помрачения после своего возвращения: „Слишком велико было лишение, к которому должны были привыкнуть внешние чувства: тут проснулся дух и постарался себя обезопасить“,—и за этим следует описание его научных работ. Хотя он в этом просмотрел или умолчал о самом, собственно говоря, главном: об эволюции своей собственной жизни, которая была нечто более положительное, чем просто „себя обезопасить“, тем не ме-нее и в его отношении к судьбе понторяется формула его отно-шения к миру вообще. Ибо так же как ему было достаточно следовать своим внутренним инстинктам, чтобы находить в мире „ответные противоположности“, как автономная мысль, так сказать, уже несла с собою свою собственную правильность и досто-верность—так и судьба вступала в его реальное жизненное развитие для того, чтобы даровать подобные же „ответные про-тивообразы“ каждой органически-необходимо становящейся эпохе его жизни, т.-е. каждую из них при помощи внеш-ней необходимости, внешнего толчка, внешней данности напра-вить так, как она сама и без того направлялась бы изнутри. Италия и веймарские разочарования дали ему в руки средства

завершить свою юношескую эпоху с той чистотой и наглядностью, какую требовала лишенная всяких оглядок решительность его нового пути.

Но вот в эпоху Гетевской старости на фоне **Третья ступень** всего предыдущего развития начинают возвышаться симптомы следующей, третьей ступени. Тот духовный ряд, на смену которого она выступает, легче всего охарактеризовать при помощи тех значений, которые принимает понятие **формы** в общей совокупности всей этой эволюции. Мне уже не раз приходилось останавливаться на той огромной проблеме, в истории разрешения которой все существование и творчество Гете занимает столь индивидуальное место: как может оформиться бесконечное? Не только типично человеческое **томление** устремлено на преодоление всякой данной, определяющей границы: в страсти, в чувстве, в нравственном совершенствовании, в воле к наслаждению, в проявлении сил, в отношении к трансцендентальному; но и **фактически** ощущаем мы себя включенными и погруженными в некую бесконечность: вокруг нас—мировой процесс, уходящий по всем измерениям в безграничное и облекающий наше личное бытие таинственным образом и отнюдь без определенных границ; внутри нас—жизненный процесс, втекающий в наше я через бесконечное число органов, мгновенными носителями которого мы являемся и поток которого, устремленный в бесконечность, протекает через нашу жизнь. Эта двойная бесконечность, бесконечность томления и бесконечность действительности, находит себе двойко оформленное противоположение. При всей нашей вплетенности в бесконечные ряды, при всей расплывчатости наших границ со сплошностью этих рядов, мы все же индивидуумы, т.-е. мы ощущаем, что эта непрочная периферия нашего существа все же сдерживается устойчивым, недвусмысленным средоточием, послушным в своих сменах лишь самому себе; из всего бесконечного и флуктуирующего материала бытия образуется наше я как единая, и если не как субстанциональная и пластическая, то все же как функциональная и характерологическая форма. Но потребность наша устремляется еще далее, в поисках еще более прочных, недвусмысленных, наглядных форм вещей, мыслей, бытийных содержаний вообще; мы к ним тянемся как к спасению от растворения бытия в этих уходящих все далее и далее бесконечностях, как к опорным

точкам для нашего внешнего и внутреннего взора, для утомляемости наших восприятий и наших деятельностей. Обе эти

**Ориентация
по проблеме
формы**

категории действительности, с одной стороны, и идеалы, с другой, находятся в постоянной борьбе. Ибо всякая форма означает нечто ко-

нечное, завершенное, ограниченное по отношению ко всему остальному, поэтому сила и страстность жизни постоянно выходят за пределы ее оформлений, стирают проведенные ею границы, перекидывают нас через них, как через предварительные и относительные, во внешнюю или во внутреннюю бесконечность, в безграничность, т.-е. в бесформенное. То, как мы, несмотря на это логическое противоречие, все же переводим приданое бесконечного в необходимые для нас оформленности нас самих и нашего мира и притом все же можем сохранить богатство и мощь этой бесконечности; и как мы, с другой стороны, можем провозглашать форму в ее покое и строгости, не делая из нее нечто негибкое, узкое и только конечное,—такова, повидимому, одна из формулировок глубочайшей проблемы жизни вообще. Каждое произведение искусства, вбирающее в себя всю, но и дальше текущую жизненную интенсивность своего создателя, каждая догма сколько-нибудь углубленной религии, каждая нравственная норма, дарующая нашим практическим силам наиболее всеобъемлющую и высшую цель, каждое подлинно-философское основное понятие есть определенный способ вместить бесконечность мира и жизни в единую форму, так или иначе разрешенное противоречие между вечной текучестью и неисчерпаемостью бытия, с одной стороны, и его устойчивостью, наглядностью, конечностью, оформленностью—с другой.

**Молодость и
жизненная бес-
конечность**

Гетевская юность—по основной своей интенции—ставит весь акцент на текучую бесконечность жизни, а благодаря этому нередко является

бесформенной, допуская даже, что его самообладание, сдержанность, наглядность были изначально в нем достаточно сильны, чтобы не доводить его до полной гегемонии не-оформленного бытия, как это случилось с представителями Бури и Натиска. Но беспокойные колебания его жизни, его собственная характеристика этой эпохи, как эпохи „томления“, стихотворения типа „Песня странника в бурю“, страсть к Шекспиру, стиль писем к Кестнерам и к Августе фон Штоль-

берг, оппозиция против всякого схематизма и узкой традиции— все это показывает, насколько ритм его внутренней жизни был непрерывным преступанием границ, ломанием форм, самоотдачей жизни, ощущаемой как бесконечность. В середине первого веймарского десятилетия появляется первая тень границы, падающая на эту внутреннюю бесконечность: „Ах, Лотта,— пишет он,— что может человек. И что мог бы человек“. И если он за несколько месяцев до этого пишет, то он „все еще видит перед собою карьеру в невозможном“, то это не без известного оттенка удивления. Тот, кто живет только из субъективно действительного, как юноша, тот легко попадает в объективно невозможное. От субъекта, от себя нет границ в объективном, субъект чувствует себя, собственно говоря, всемогущим и лишь случайно ограничиваемым. И если впоследствии его глубокая старость, как результат многолетнего углубления в объективное, ограничивает жизненную интенцию, от метафизического вплоть до внешне-практического, „возможным“—то приведенные здесь выражения, в которых невозможно-бесконечное уже отошло в своего рода идеальную действительность, являются как бы прелюдиями его старческой концепции.

От Ифигении
к Тассо

Если, как мы условились, бесконечное есть по преимуществу неоформленное, безобразное, то следующий период, стоящий под знаком классики, прежде всего переместил акцент на форму; и это уже в Италии, правда еще не настолько, чтобы был замечен какой бы то ни было перевес последней или враждебность обоих принципов: для этого еще слишком силен преобладающий все границы жизненный поток, питавший его юность. Гетевское путешествие в Италию есть одно из предельных совершенствований, достигнутых человечеством, так как оно изображает момент уравнивания или объединения этой великой антиномии: эмоциональная бесконечность индивидуальной жизни, не сознающая своих границ, отлилась в формы, в наглядные и поэтические прочные, пластические образы, в устойчивые и замкнутые максимы; и жизнь стала, если только допустимо это парадоксальное выражение, не менее бесконечной, оттого что она вместилась в формах, т.-е. в конечном, а формы не стали более зыбкими, менее пластическими, менее верными специфической ценности формы, как такой, оттого, что они вобрали в себя этот поток жизни, всегда бивший через край. С этой

точки зрения итальянское пребывание Гете есть новый зенит его жизни. Ифигения, быть может, наиболее совершенное выражение этого. Здесь, по крайней мере в двух главных образах, дана вся безграничная полнота жизни, чувства, страсти; и все же она отливается в красоту и замкнутость внутренней и внешней формы, но не теряясь в ней,—настолько, что глубокое витальное противоборство обеих стихий, в котором здесь столкнулись молодость и старость Гете—звучит в некоей самособою разумеющейся гармонии. Тассо же во многих отношениях есть уже ступень, ведущая от этой точки равновесия к преобладанию формы. Правда, в самом Тассо жизнь еще живет во всей своей бесконечности, в самом по себе бесформенном напоре своей динамики. Но мир уже не предоставляет ей никаких форм, в которые она могла бы облечь себя, на которых она могла бы успокоиться; Тассо противостоит прочно оформленному миру, все равно выражается ли эта оформленность в дворцовом законе, в негибкой стройности характера Антонио, или в том „подобающем“, которое для принцессы есть единственно дозволенное. В действительности сам Тассо—лишь „волна, гонимая бурей“ и должен разбиться о непреступные твердыни форм. Уже самое художественностилистическое выражение это символизирует; что делать ему, в речах которого бушует безмерная и бесконечная страсть, со всеми этими людьми, непрерывно выражающимися отточенными сентенциями. Правда, и в Ифигении уже не мало острой диалектики логического словопрения; но противоположности еще спаяны сердечной теплотой, которая разлита по всему произведению и сосредоточивается в главных героях; чувство пребывает еще в состоянии равновесия и единства с практико-этическими и сентенциозными элементами, в то время как в Тассо между ними образовался уже провал. Великий кризис Гетевской жизни здесь снова поставил враждующие принципы лицом к лицу, но беспомощность чистой жизненной интенсивности, выливающейся за все границы, в расплывчатость своих бесформенных эмоций—решена: победа осталась за практически-нормативным, как оно представлено Антонио, и за рассудительностью, как оно преобладает в сентенциозной природе остальных персонажей, и в конце концов сам Тассо признает справедливость этой победы. И все-таки это была еще борьба, юношеская жизненная интенция (как раз молодость

Тассо постоянно подчеркивается) еще не утратила всей своей силы и своих прав, хотя и начала уступать перед другим большим жизненным принципом.

**Незаконная
Дочь**

Но в Незаконной Дочери победа формы уже изначально предопределена, все равно рассматривать ли содержание пьесы с субъективной или с объективной стороны. Не то чтобы здесь был недостаток внутренней жизни, как это часто несправедливо в ней порицалось, но жизнь уже больше не живет своим автономным ритмом, как чувство, которому в счастливой гармонии отвечают формы возможного существования, как в Ифигении, или которое мощно хотя и беспомощно их омывает, как в Тассо. Жизнь уже ничего иного не хочет, как отливаться в прочные социальные устои, и весь вопрос лишь в какие именно. Люди уже больше не окружены бесконечностью (как это чудесно намечено в глубоко религиозном существе Ифигении, постоянно направленном к божественному, и в характере Тассо, по природе своей обреченном на вечную неудовлетворенность), а потому глубокие противоположности бесконечности и формы уже не могут праздновать непостижимого счастья своего примирения и обнаруживать всю мощь своих столкновений; трагедия заключается лишь в том, что та жизненная форма, которая возложена на героиню объективными, так сказать, историческими силами судьбы, противоположна той форме, к которой она стремится, но которая несколько не менее объективна и исторически оформлена. И самая художественная форма обнаруживает тот же поворот: в то время, как в Ифигении и в Тассо еще звучат лирические ноты субъективной непосредственности, Незаконная Дочь гораздо более картинно-изобразительна, на место красочности, которая сама в себе всегда обладает некой неопределенностью границ, поскольку она чиста, интенсивна, появился линейный стиль. Очевидно, что этот антагонизм бесконечности и формы есть не что иное, как абстрактное выражение для того эволюционного хода, в котором жизненный акцент переместился от чувства на познание и действие. Ибо чувство как такое не поддается принципу формы,

**Чувство
и форма**

а скорее подчиняется принципу интенсивности и цвета, оно обладает, так сказать, имманентной ему безмерностью, которая получает свою границу, быть может, лишь в отказе внутренней силы или со сто-

роны препятствия извне. Всякое же познание и всякое действие изначально основано на формах, на чеканке и прочности, которые даны если не всегда как действительное осуществление, то во всяком случае как смысл этих энергий. Гете встретился с классикой как образцом всякой формы в тот момент, когда он во что бы то ни стало должен был найти себе форму для жизни и созерцания. Неудивительно, если он, опьяненный этим открытием, не заметил, что есть содержания, которые не поддаются этому стилю. Но духовно-историческим последствием этого заблуждения Гете явилось то, что многим из нас еще теперь представляется, будто все, что не укладывается в классический стиль, собственно говоря, вообще лишено формы.

Порядок Гетевское преклонение перед „формой“ выступает с годами все определенной и определенной, доходя до формалистики. Он все более и более, как бы минуя индивидуумы, интересуется их связями, которые с одной стороны суть лишь оформленности из материала людей и их интересов, с другой—предписывают единичному иначе недостижимую форму, отграничивая его от остальных и отводя ему определенное место; все выше и выше оценивает он „целесообразность“, а именно, как формальную структуру практического мира, ибо он часто даже не указывает, какой именно цели должно служить действие, протекающее в данной форме; все более и более безусловно необходимым кажется ему „порядок“ настолько, что он даже провозглашает, что скорее потерпит несправедливость, чем беспорядок. Отныне сама природа обнаруживает—что для него разумеется само собой—параллельные свойства:

„Wenn ihr Bäume pflanzt, so sei's in Reihen,
Denn sie lässt geordnetes gedeihen“¹⁾.

То, что в позднейших его политических и социальных изречениях столь резко консервативно, даже реакционно, ничего не имеет общего с классовым эгоизмом, но основывается, с одной стороны, на тенденции дать место всему позитивному жизни. Во всем революционном, анархическом, слишком поспешном он видел задержки, негативности, расход сил, направленный только на разрушение. Порядок казался ему необхо-

¹⁾ „Если сажаете деревья, то да будет это рядами, ибо она (природа) дарует преуспевание всему упорядоченному“.

димым, как условие позитивных жизненных достижений. Ибо, и это—с другой стороны, он в этих высказываниях распространяет и на человеческие отношения космический принцип порядка и формальной слаженности. Поскольку это представлялось ему осуществимым лишь путем строго иерархической и аристократизирующей техники, постольку это может быть оспариваемо и обусловлено его эпохой, но все же это не касается последних, природных мотивов. Так отныне полемика его направлена и против чисто духовной неоформленности и беспорядочности как по отношению к прошлому (также и собственному), так и настоящему; хаотичное отныне для него враг по преимуществу. Шестидесяти лет он видит „главную болезнь“ века Руссо в том, что „государство и нравы, искусство и талант должны были смешиваться в одну кашу с неким безымянным существом, которое однако (!) называли природой“. Но он отлично сознает значение этой эпохи для самого себя, ибо он продолжает: „Разве я не был охвачен этой эпидемией, и разве она не оказалась благотворной причиной развития моего существа, которое я теперь не могу помыслить иным“. И приблизительно в то же время он следующим образом отзывается о фантастике, господствующей в духовной жизни: „Хотят об’ять все и от этого все время теряются в элементарном, сохраняя, однако, бесконечные красоты в единичном (недостает, таким образом, оформления целого). Нам, старым людям—хоть сума сходить, когда приходится смотреть, как вокруг нас мир гниет и возвращается к элементам, с тем, чтобы из этого, бог знает когда, возникло нечто новое“.

Художественное содержание и принцип формы

Эта этически-витальная оценка формы стоит, повидимому, в глубокой связи с тем типичным для его старости перевесом художественной формы над художественным содержанием, который был рассмотрен выше, настолько, что значительность предмета казалась ему даже препятствием для совершенства художественного произведения. Самоценность предмета, так сказать, перехватывает за те границы, которые наложены на него художественным оформлением: по собственной своей значимости предметы включены в сплошные, бесконечные связи реального мира, искусство их вырезывает, вставляет их в обрамленную картину и оформляет их, сообщая им границы, которых лишено их природное бытие и его ценностная сфера.

Таким образом, чистота его позднейшего артистизма имеет свои корни в метафизике его старческого периода.

**Структура
возрастов**

И в этом опять-таки обнаруживает он себя, так сказать, типичным человеком, с тою лишь разницей, что подобные метаморфозы, обычно идущие рука об руку с понижением сил, являются в нем чем-то чисто положительным, стадиями его развития, проистекающими не из ущербности, но из органической эволюции энергии, лишь изменяющей свои способы выражения. Вообще говоря, молодость мало заботится о формах, потому что ей кажется, что она одним своим запасом сил может соответствовать всякой встречной ситуации или требованию; старость ищет чеканных, исторически или идеально предустановленных форм, потому что они освобождают его от необходимости все нового и нового приложения сил, сомнительных попыток, абсолютно личной ответственности. Для Гете же это лишь новое принципиальное оформление, в котором выступает его мощь приблизительно так же, как скромность и смирение, которые у бесчисленного количества людей проистекают от их собственной слабости и неустойчивости, для истинно же религиозного человека является как раз выявлением его высших, центральнейших сил.—Это распределение категориальных акцентов на бесконечность и на форму в молодости и в старости основывается, кроме всего, просто и на различии тех отношений, в которых находятся единичные проявления жизни в той или иной ее стадии к общему ее наличию. Что бы молодость ни переживала—с точки зрения той полноты будущего, которую она еще имеет перед собой,—мера ее вообще не поддается никакому учету, жизнь настолько необозрима, что значение единичного достижения или опыта является, собственно говоря, *quantité négligeable*, подобно тому, как всякая конечная величина, как бы она ни была велика, приближается к нулю, будучи сопоставлена с бесконечностью. Но так как старость имеет перед собою замкнутый горизонт и полагает границу жизни с приблизительной точностью,—знаменатель дроби, (числителем которой является единичное переживание, подлежащее в своей значимости фиксации), делается величиной конечной и вместе с ним и вся дробь и само переживание. Радость и страдание, достижение и неудача—суть отныне определенные, учитываемые части жизненного целого; этим мы окончательно оставили за собою огромное

количество величин, совершенно пропадающих, как неподдающиеся учету, в той бесконечности, которая разворачивается перед юношей. Достаточно указать на эти различные отношения между единичностями и целым жизни, чтобы тотчас же стало очевидным, что к ним могут быть сведены и функциональная бесконечность, как жизненный принцип юности, и прочная, ищущая упорядоченности оформленность старости. Но именно этим самым становится столь же очевидным, что это может быть не более как перемена ликов жизни, основанная на перемене не в запасе силы, а в точке зрения на этот запас.

Посредственные создания И все же может быть в этом же следует искать объяснения для одной своеобразной отрицательной черты в общем облике Гете. Я на этих страницах с достаточной настойчивостью указывал на глубокую, само собою разумеющуюся гармонию между его природным, действующим от *terminus a quo*, призывом к созданию, оформлению, действию и ценностными нормами для созданного и добытого, как на всеобъемлющую формулу его творчества, на то, что ему более, чем кому-либо, достаточно было следовать лишь своим непосредственным импульсам, действовать согласно своей природе, чтобы в результате создавалось нечто соразмерное теоретической, поэтической, нравственной норме. То, что он даже самое свое трудное и совершенное создавал, согласно собственному выражению, „играя“ и как „любитель“, безусловно остается в силе для того Гете, которого мы ищем, для „идеи Гете“. Однако вывод из этой гармонии между субъективными проявлениями жизни и объективностью вещей и норм: будто все сотворенное им объективно, совершенно—фактами отнюдь не подтверждается. Мало того: в совокупности созданий ни одного из великих творцов мы не можем указать столько посредственного, столько теоретически и художественно неудачного, непостижимо неудачного. Изобразительные художники высшего разряда с самого же начала должны быть исключены из сравнения, так как у них по самому своеобразию их искусства, в одном движении их руки сосредоточивается столько от их гениальности, что здесь абсолютно бесценное и „богом оставленное“ исключено, так сказать, а priori, во всяком случае может встретиться лишь очень редко. Но хотя Данте и Шекспир, Бах и Бетховен отнюдь не достигают каждым своим созданием и не каждой частью создания

высоты тех достижений, которые определяют их художественный разряд вообще, тем не менее количество недостигающих этого совершенства произведений даже приблизительно не может равняться с количеством таковых у Гете. Та масса не-поэзии и банальных приближенностей, которые заключены хотя бы в его театральные речаша, стихотворения к лицам, революционных драмах, относится к наиболее поразительным случаям всей истории духа. Конечно, высота, занимаемая им как единым и целостным образом, от этого не страдает, потому что она у художника определяется не средним пропорциональным его достижений, но, при некоторых само собою понятных оговорках, исключительно высотой его высших созданий; все, что оказывается значительно ниже таковых, в этом смысле совершенно безразлично, как если бы оно никогда и не было создано (разве только поскольку оно действует как „дурной пример“). Все же эти явления как бы ценностных выпадов у Гете остаются загадкой, для которой я не нахожу достаточно удовлетворительного решения. Та точка зрения, с которой я рассматривал это явление в начале этой книги, отводит этим отрицательным ценностям возможное место, как факта его жизни вообще, но ведь Гете не только проживал субъективный жизненный процесс, который мог протекать через такого рода провалы, но и противостоял, одновременно или по крайней мере потом, созданиям этого процесса как судья; а отсутствие и этой задержки, при помощи которой человек ставит себя как бы над своей жизнью, недостаточно удовлетворительно объясняется колебаниями этой жизни. Можно было бы в крайнем случае думать о своего рода суверенной небрежности, которая на любой повод чем-нибудь да откликается, только чтобы от него отделаться, пожалуй с некоторой иронией по отношению к публике и к самому себе. Однако такого рода объяснение в том или ином случае, может быть, и подходит, но то, что оно остается в силе для всего круга такого рода продуктов, исключается необыкновенным количеством таковых. Зато мы, может быть, имеем некоторое указание в повышенной оценке формы, как такой, тем более, что все эти своеобразно пустые, легковесные произведения почти исключительно относятся к его старости, в то время как одновременные значительные проявления его творчества никак не допускают объяснения чисто старческой слабостью. Он обладал,

**Объяснение
через оценку
формы**

Однако такого рода объяснение в том или ином случае, может быть, и подходит, но то, что оно остается в силе для всего круга

такого рода продуктов, исключается необыкновенным количеством таковых. Зато мы, может быть, имеем некоторое указание в повышенной оценке формы, как такой, тем более, что все эти своеобразно пустые, легковесные произведения почти исключительно относятся к его старости, в то время как одновременные значительные проявления его творчества никак не допускают объяснения чисто старческой слабостью. Он обладал,

в конце концов, столь сильной потребностью вообще оформлять субъективную жизнь и объективные бытийные содержания, каждое из них включать в определенную связь эстетически-формального и теоретически-всеобщего свойства, давать образ даже минимальнейшему, что благодаря этому сверхформальное значение содержаний от него подчас и ускользало. Вспомним при этом, всецело сюда же относящуюся, саму по себе не менее загадочную, неслыханную его терпимость, которую он обнаруживал в старости к совершенно посредственной литературе. Один великий современный французский поэт как-то выразился о посредственных стихотворениях: „писать стихи, это всегда очень хорошо“—и при чем отнюдь не иронически. На самом деле это интерес, которым часто обладает творческий человек к оформлению мировой материи согласно собственным творческим формам, только как формам, и который не легко понятен

Нетерпимость по отношению к „бесконечной“ тенденции только воспринимающему. С другой стороны, мне кажется чрезвычайно показательным, что интерес Гете к художественному и духовному оформлению приводит, как раз наоборот, к нетерпимости, как только он чувствует другую противоположную витальную идею, которую он оставил за собой в своем развитии по направлению к форме и к порядку, а именно: принцип и интенцию бесконечного. Она наличествует в самых различных, открытых и более скрытых модификациях, как в Жан Поле, так и в Клейсте и в Хельдерлине. Пускай безмерное, гранесокрушающее в одном заметно на поверхности, в другом—лишь интимнейшая жизненная устремленность—безразлично: с точки зрения гетевской старческой позиции, по сущности своей все три оказывались на стороне бесконечного и как раз значительность их должна была еще обострить неприязнь Гете—в то время как содержательная незначительность всевозможных мелких писателей как раз особенно ярко подчеркивала, так сказать, формальную сторону духовного оформления жизни. Именно та терпимость, которая была у Гете по отношению к ним, была у него и по отношению к самому себе. Он довольствовался тем, что каждым из бесчисленных этих написанных на случай продуктов он каждый раз вырывал момент из жизни, текущей в бесконечность и растворяющей в этой бесконечности все определенные грани оформленных содержаний. Конечно можно в этом видеть гипертрофию оформляющего инстинкта,

ибо все же остается сомнительным, имеет ли форма иной окончательный смысл, чем совершенство той жизненной субстанции, которая в конечном счете ведь все же бесконечна. Предметное разрешение этого вопроса не входит в нашу задачу. Но подобно тому, как он охотнее сносил несправедливость, чем беспорядок—в то время как опять-таки вполне правомерен вопрос, не является ли справедливость конечной целью всякого порядка—так он, после известного возраста, предпочитал, как это ни парадоксально, написать незначительное стихотворение, чем не писать никакого, если только жизненный момент поддавался подобному оформлению—и не исключена возможность, что и то упорство, с которым он непрерывно настаивает на необходимости делания и деятельности, не всегда указывая при этом конечную ценность и содержательный смысл такого делания, объясняется тем же стремлением к ограничивающей, так или иначе упорядочивающей, оформляющей обработке бесконечной мировой материи.

**Искусство
старости**

И вот я, наконец, дохожу до той точки, которая уже намечалась с разных сторон и к которой должно было привести рассмотрение периодов развития Гете под категорией формы. На ряду с господством этой категории в глубокой старости его обозначаются следы дальнейшей стадии духовного его развития, которая хотя и осталась фрагментарной, все же может быть обозначена лишь как прорыв, как преодоление принципа формы. Решающим симптомом являются прежде всего насилия над традиционным строем речи, в особенности во второй части Фауста. Сюда уже относятся такие стяжения слов как: *Glanzgewimmel*, *Lebestrahlen*, *Pappelzitterzweige*, *Gemeindrang*. Еще решительнее в случаях синдетического сопоставления—как бы брошенных отдельных выражений вроде:

„Worte die wahren,
Ather im klaren,
ewigen Scharen,
überall Tag“¹⁾.

И еще шире: в хаосе классической Вальпургиевой Ночи, не поддающемуся логической организации. Во всем этом сказываются специфические черты искусства старости, в котором многие из величайших художников достигают не-

¹⁾ „Слова истинные—эфире в светлом—вечным сонмам—всюду день“.

сравненной в пределах их творчества ступени выразительности: Микель-Анджело, главным образом в *Pietà Rondanini* и поздних стихах, Франц Хальс в Регентшах Сиротского дома, даже Тициан в старческих своих произведениях, ярче всего Рембрандт в поздних офортах и портретах, Бетховен в последних сонатах (в особенности в обеих виолончельных сонатах) и квартетах—и кончая Парсифалем и „Когда мы мертвые проснемся“. Я пытаюсь найти понятийное выражение для того, что ощущается общего всем этим явлениям. В этом старческом стиле охотно усматривают импрессионизм, будто старики утратили силу оформить и связать единое целое, и будто ее хватало лишь для кульминации отдельных моментов, которые все же оставались субъективными; так, как если бы они не достигли формы обстоющей в себе, которая может быть осуществлена лишь в непрерывной, взаимодействующей связности отдельных импульсов, идей, прозрений. Такое толкование, на мой взгляд, чрезвычайно поверхностно. Самый факт, конечно, неоспорим: во всех подобных созданиях ощущается субъективизм, прорывающийся в могучих волнах и ломка синтетически целостных форм. Весь вопрос в том, в каком смысле здесь следует понимать форму и в каком—субъект. Во-первых, те формы, которыми пренебрегает искусство старости, суть исторически унаследованные формы. Старческое искусство великих художников совершенно равнодушно к тому, какие живописные средства, какой музыкальный синтаксис и гармония, какое отношение между поэтическим выражением и выражаемым содержанием, какая грамматическая структура и какая логическая связь обычно признаются за нормативные. Но несомненно то, что оно идет еще дальше и проявляет известную беззаботность не только по отношению к формальным императивам, данным в историческом развитии, но и по отношению к принципу формы вообще, мало того—даже, пожалуй, несет в себе отрицание и вражду к этому принципу. То, к чему оно в глубине стремится, не только ускользает от той или иной формы, но, может быть, и от возможности быть выраженным, так сказать, в форме ф о р м ы. Но ведь и форма, поскольку дело идет о духов-

Форма и объек-
тивность

но воспринимаемом, о духовно оформляемом,—
всегда принцип объективности, и в этом заключается ее метафизическое значение как в этике, так и в искусстве. Когда мы какому-нибудь содержанию приписы-

ваем или сообщаем форму, она обладает, помимо данного своего осуществления, идеальным, по крайней мере безвременным, предсуществованием; когда она „творится“, творец следует чему-то предначертанному во внутреннем созерцании, во внутренней данности—как уже в греческом метафизическом мифе творец смотрел на вечные идеи или формы, создавая вещи по образу их и подобию. Каждый кусок бытия, каждое содержание, не исключая душевного события, как реального, — единственно; именно оно не может существовать дважды, оно — безусловно лишь оно само в данном месте пространства и времени, и в этом смысле каждому реальному содержанию может быть приписана метафизическая суб'ективность: оно не может выйти из этого бытия для себя, заключенного в свои границы. Материя бытия, по смыслу своему — бесформенное и поэтому *indefinitum* и *infinite*, может быть безусловно лишь однажды, в целом своем и в каждой части; форма же — наоборот: ограниченное и ограничивающее может реализоваться бесчисленное количество раз. Поэтому оно и есть об'ективное, что оно нечто большее каждого своего осуществления, хотя бы оно и выступило лишь в данном осуществлении в первый и последний раз, ибо для него, в идеальном его обстоянии, безразлично осуществляется ли оно в том или ином, в одном или тысячи кусков материи. В этом заключается об'ективность формы; это делает каждое конкретное существование по сравнению с ней случайным, основанным лишь на самом себе, суб'ективным; и такое существование лишь постольку становится об'ективным, поскольку на нем ощущаются следы формы. Чем более наше делание, наше мышление, наше творчество вырывается из данной непосредственности только материального с тем, чтобы проникнуться формой, тем об'ективней она обстоит, тем более она оказывается причастной той идеальной свободы принципа формы от всей суб'ективности однажды протекшего бытия. Вот почему искусство старости, в чьем великолепном неприятии исторически унаследованных форм скрывается отрицание принципа формы вообще, представляется только суб'ективным.

Преодоление Но, может быть, здесь ставится не более не
противополож- менее, как вопрос о преодолении всего этого
ности противоположения, быть может, выступающий
здесь субъект уже отнюдь не случайный, от'единенный, подлежащий освобождению через форму субъект, как это имеет

место в молодости, когда субъективная бесформенность нуждается во включении в исторически или идеально предсуществующую форму, чтобы развиваться по направлению к объективному. Но в старости большой созидатель человек—я, конечно, имею в виду лишь чистый принцип и идеал—несет форму в себе и для себя, форму, которая отныне есть безусловно только его собственная форма; с безразличием отвернувшись от всего того, чем внутренне и внешне обременяют нас временные и пространственные определенности, его субъект, так сказать, сбросил свою субъективность—это и есть „постепенное выхождение из явления“, однажды уже приведенное Гетевское определение старости. Человек уже более не нуждается в обнимающей раме, чтобы на ней ткать единичные свои проявления и действия, потому что каждое из них непосредственно отображает весь жизненный объем, который в этом человеке действителен и возможен. Это таким образом прямая противоположность импрессионизму, который любое переживание, любое отношение между субъектом и тем, что в том или ином смысле вне его, выявляет односторонне лишь от лица самого субъекта—в то время как здесь дана та степень абсолютной углубленности, при которой субъект становится чистым, объективно духовным бытием, настолько, что для него уже больше не существует, так сказать,

**Субъект
как мир**

ничего внешнего. Но поскольку и старый человек тоже живет в мире, поскольку и его могут коснуться его единичности и внешности, раз он в качестве художника в конце концов ведь всегда говорит о нем и о вещах в нем—то понятно, что речь его и все его духовное бытие становится символичным, т.-е. что он уж больше не желает схватывать и называть вещи в их непосредственности и самобытности, но лишь постольку, поскольку биения пульса его внутренней одинокой, самой с собой живущей, являющейся самой для себя миром, жизни могут явиться знаками этих вещей или наоборот. Гете говорит однажды в глубокой старости—я это уже приводил в своем месте—об эквивалентности самых различных жизненных содержаний и обосновывает это тем, что он „свою деятельность и свои достижения всегда рассматривал лишь символически“. Но в этом сказывается его, с годами все возрастающая, подчас дороною ценою проводившаяся воля к единству жизни. Ведь, может быть, такое симво-

лическое истолкование жизненных содержаний есть вообще единственное средство представить себе жизнь до известной степени как единство. Наша „деятельность и наши достижения“, как цели и как ценности, как случайное или необходимое, как удача или неудача—суть нечто настолько бесконечно раздробленное, бессвязное, самопротиворечивое, что жизнь, рассматриваемая с точки зрения непосредственных ее содержаний, представляется нам смутным, безнадежным многообразием; только в том случае, если мы решимся видеть в каждом единичном делании лишь подобие, а в нашем практическом существовании, как оно нам эмпирически дано, лишь символ более глубокой, подлинно действенной реальности—откроется возможность усмотреть некоторое единство, усмотреть тот скрытый единый корень жизни, который отпускает из себя все эти центробежные единичные проявления. Но этим самым вскрывается

**Символика
старости**

и мистический характер этой старческой символики. Гете однажды, с явным намеком на самого себя, обозначил „квиелизм“ и „мистику“ как существенные черты старческого возраста. Под мистикой он, несомненно, понимает здесь то, что я назвал символикой; ведь как раз *Chorus mysticus* и возвещает символичность всего мира как данности:

Alles Vergängliche
Ist nur ein Gleichnis ¹⁾.

Гете этими двумя терминами недвусмысленно охарактеризовал старческую эпоху—именно в том, в чем некоторые элементы ее выделялись из прежних форм его существования. „Квиелизм“ этот—не что иное, как „выхождение из явления“, бытийное пребывание субъекта в самом себе, субъекта в совершенно ином уже не относительном смысле, когда он был еще противопоставлен объекту. Он теперь сам все то, что он мог вмещать и знать о мире, и потому находится к так называемому миру лишь в отношении „символичности“. Таким образом, отпадает всякая противоположность между такого рода субъектом и формой. Ибо объективация, которая прежде даровала субъекту форму, так или иначе вне его предсуществующую, хотя и заключенную в собственных его творениях,

¹⁾ Все преходящее лишь подобие.

отныне включена как его достояние в непосредственность жизни и самопроявления субъекта, освободившегося от самого себя и вернувшегося к самому себе. Говорить здесь о „собственной“ форме, обнаруживаемой совершенным бытием и искусством старости—почти что излишнее. Согласно своей чистой, хотя эмпирически, очевидно, никогда до конца не реализованной идее и интенции, жизнь эта вообще больше не имеет „формы“, которую можно было бы отделить от материала ее субъективности: самый принцип формы теряет свою силу перед абсолютно объективной самобытностью такого субъекта. В этом смысле можно утверждать, что все бесформенности, весь распад синтеза в Гетевской глубокой старости—признаки того, что основное, великое устремление его жизни: объективация субъекта оказалась под конец его жизни, если не в новой, то перед новой, таинственно-абсолютной ступенью совершенства.

**Преодоление
границы
формы**

Если мы этим коснулись глубочайшего нерва последней эпохи Гетевской жизни, поскольку она отличается от предыдущих,—хотя она лишь вплетается в дальнейшее их развитие отдельными проблемами и намеками,—то мы этим самым стоим перед новым аспектом всей тотальности этой жизни. Не раз высказывалась мысль, что и научные теории Гете так же как и все его понимание жизни,—при чем и то и другое как в значительном и великом, так и в сомнительном и бесплодном,—всецело определялось художественной стороной его натуры. Он говорит в позднем обзоре: „Я, собственно говоря, рожден для эстетического“. Характер его природопочитания, убежденность в видимом присутствии идеи в явлении, „наглядность“ его мышления, значение „формы“ в его картине мира, его страсть к гармонии и закругленности теоретической так и практического бытия—все это, в совокупности и взаимодействии своем, не что иное, как определимость душевного бытия через а priori художественности: то, что он художник—прафеномен всех его жизненных феноменов. Однако, он сам намекал на то, что за прафеноменами, за пределами доступного нашему исследованию, все же стоит нечто самое последнее, которое недоступно взору и обозначению. Таким образом артистический фундамент и функциональный закон его существа имеет за собой нечто еще более глубокое, некую неизреченную сущность, которая несет и об'емлет и самое его эстетически определи-

мое явление. Конечно это не только его привилегия, но именно в этом слое обитает последняя реальность всякого человеческого существования. Все дело в том, что этот слой у Гете особенно ощутим, именно потому, что единичности, что первичные феномены его существа уже объединены в некое единство, в наглядном их несущем и пропитывающем прафеномене художественного и притом в такой степени, как мало у кого. Он обладал—несмотря или именно благодаря как одновременным, так и последовательно эволюционным антиномичностям своего существа—такой степенью единства уже в пределах эмпирического, какую мы должны еще отыскивать в темном представлении некоего ноуменального абсолюта внутри нас. Благодаря этому в нем то, что вообще эмпирично и выражимо, отделяется от всего остального, что должно остаться тайной, гораздо чаще и определенней, чем там, где непосредственные единичности как-будто прямо конвергируют в эту тайну. Весь об'ем его существования, даже поскольку оно

Художественное и более чем художественное

кажется лишь выражением прафеномена художественного, был бы немислим, если бы само это художественное не было излучением или орудием высшего, более всеобщего или, если

угодно, более личного; оставаясь в более эмпирическом и психологическом слое, можно было бы выразить это в том смысле, что художник не достигает чисто как художник же некой последней ступени, если он в то же время не есть нечто большее, чем только художник. Конечно, мы совершенно на правильном пути в углублении образа Гете, когда мы все проявления его жизни, даже интеллектуальные, этические, чисто личные сводим к общему знаменателю художественного—однако, последняя инстанция этим еще не достигнута. Правда, фиксировать ее в понятиях нельзя, а лишь представить себе ее во внутреннем, эмоционально-окрашенном созерцании. И не только из-за той трансцендентальной глубины, в которой обитает это последнее ядро личности не у одного Гете, но и у всех людей вообще, но потому что у него, этого наименее специализированного из людей, более чем у кого-либо другого, это ядро в своей окраске не поддается никакому точному определению, которое неминуемо оказалось бы слишком односторонним и исключительным. Мы ощущаем в нем, яснее

**Лично-все-
общее** чем в каком-либо ином историческом образе,
ту своеобразную, мало выясненную категорию,
которая определяет для нас всякого живущего, лишь только
мы его до известной степени узнаем; всеобщее его лич-
ности, которое однако не выделимо как нечто абстракт-
ное из единичных его черт и проявлений, но есть некое един-
ство, доступное лишь непосредственному душевному знанию.
Это совершенно иной путь схватывания всеобщего в единич-
ном, чем тот, по которому идет рассудок в образовании поня-
тий. Конечно, и рассудку доступны единичные феномены ин-
дивидуума, и он, напр., в случае Гете отвлекает от них общую
черту художественности. Но совершенно так же как мы „знаем“
всякого близкого нам человека помимо всех подобных опре-
деленных, подлежащих обозначению черт, как бы исчерпываю-
ще ни было их количество, и знание это протекает в особой,
не рассудочной, а лишь переживаемой категории, подобно ни
с чем не смешиваемой неопишуемостью черт его лица—совер-
шенно также имеем мы и для Гете, величайшего исторического
примера этой возможности, своеобразное сущностное созерца-
ние, которое не исчерпывается единичными ни его качествами
и достижениями, ни суммой их, ни тем всеобщим, которое
могло бы быть из них добыто при помощи понятий; и вот
воззрение это оказывается действенным именно в каждой от-
дельной единичности, так же как для метафизически направлен-
ного человека все единичные данности основаны и проникну-
ты тем абсолютным, бытийным единством, которое не может
быть обозначено при помощи одной из них и не может быть
добыто путем абстракции из всей их совокупности. Тот, кто
не чует за Гете и в Гете поэта, в Гете, прожившем свою жизнь
так, а не иначе, в Гете исследователе, в Гете любящем, в Гете—
культурном творце—это лично-всеобщее, единство которого
не слагается из множества; кто не чует эту, так сказать, фор-
мальную ритмику и динамику, сущность которой заключается
не в отношении к миру многообразного, а к тому единству
бытия, которое „требуется молчаливого преклонения“, — тому
Гете не даст того, что только он один может дать. Я чув-
ствую себя совершенно свободным от всякого идолопоклон-
ства перед ним; могут быть более глубокие, более достойные
поклонения существования и достижения, чем его жизнь и
творчество, но степень его величия в только что указанном

смысле—единственна: я не знаю ни одного человека, который бы оставил потомству в том, что в конце концов—не более как единичные проявления его жизни, созерцание такого великого единства бытия вообще, стоящего настолько выше всех этих единичностей.

**Сила
и таланты** Если попытаться найти то, что ближе всего к этому высшему, доступному лишь созерцанию, и само поддается описанию, то встречаешься с чем-то, пожалуй, еще более всеобщим, с чем-то еще более характерным для самой формы личности, чем стихия художественного. Жизнь представляется тогда наиболее совершенной, когда мы существуем, следуя исключительно позыву духовной детумесценции и уверены, что мы этим самым творим об'ективное ценное, могущее оправдать себя перед только содержательно-предметными критериями. Я достаточно часто указывал на это как на проходящую формулу Гетевской жизни, и если рассмотрение наше обнаружило, что в юности в нем преобладал процесс, а в старости об'ективные содержания, то это было не более как передвижениями акцента, как эволюционными стадиями в пределах общего отношения его жизни к бытию мира. Внутренние же факторы его личности, которые были носителями этой евдаймонии его существования, были с одной стороны—общий запас сил натуры, с другой—таланты. Обычно и то и другое дано в людях в значительной степени друг от друга независимо. Сколько обреченных на бесплодие, на ложное отношение к внешнему миру, сколько погибло от того, что у одних нехватило сил для их талантов, у других—талантов для их сил. Или же потому, что у одних дарования были таковы, что силы в них расточались бесплодно, а у других развитие дарований не соответствовало постепенному росту их сил. Либо в машине больше пару, чем это может выдержать ее конструкция, либо последняя рассчитана на такую работу, для которой ей пару недостает. Но из всех счастливых гармоний, которые приписывались природе Гете, гармония между силой и талантами была пожалуй самой глубокой, для него самого—решающей. Конечно, и у него силы подчас упирались в тупики „ложных тенденций“ и искали себе выхода там, где талантами им не было уготовано достаточно широких каналов. Но если приглядеться, это всегда были лишь отходы для разбега, после которых тем совер-

шенней восстанавливалось равновесие между силой и талантом;— при чем силы соответствовали субъективно изживавшей себя жизни, а таланты были теми средствами, при помощи которых эта жизнь могла протекать в соответствии с бытием вне ее и с объективными нормами. Таким образом, гармония его внутренней структуры являлась носительницей гармонии этой структуры со всем объективным. И вот мы видели, как эта коренная субстанция его жизни развертывалась в стилистических противоположностях между его молодостью и старостью с такой напряженностью, какую мы из всех великих известных нам людей встречаем разве только у Фридриха Великого—не говоря о религиозных внутренних переворотах (протекающих при совершенно особых условиях), в которых однако усматривается не столько развитие от одного полюса к другому, сколько скачок. Но в этом сказывается еще и другая,

**Оформления
жизненного
единства**

следующая основная форма равновесия его жизни: в картине ее ощущается как раз та мера устойчивости, верности себе, которая вызывает максимальное впечатление смены и живого обновления—и та мера изменчивости, при которой целостно устойчивое проходящее единство производит наибольшее впечатление. Благодаря тому, что каждая из этих витальных форм выявляла свою противоположность и в этой противоположности—свое собственное совершенство, осуществлялся специфически органический характер гетевского существования, ибо организм есть для нас то существо, которое в отличие от всякого механизма объединяет в себе течение непрерывной смены с устойчивой, тождественной самостью, уничтожающейся вместе с самим существом. В Фридрихе Великом эта проходящая нить, заплетающаяся в молодости и старости в столь разные узоры, ощутима не столь ясно. Правда, и у Гете нечего искать единого духовного и жизненного содержания, сохраняющегося неизменным от начала до конца; если бы и удалось таковое найти (хотя бы в художественной или пантеистической тенденции), то не оно явилось бы в данном случае решающим. Устойчивое содержание есть само по себе всегда нечто негибкое, и, строго говоря, оно—не то устойчивое, которое сдерживает воедино изменчивость жизни и которое гораздо теснее слито с этими изменениями, чем это доступно содержанию, зафиксированному в понятии. Это на самом деле

нечто функциональное или закон, который живет лишь сменной и в смене или—выражаясь образно—толчок, являющийся носителем индивидуального существования с начала до конца и в своей чистоте и тождественности проносящий его сквозь все его направления и извивы. Сам Гете убежден, что характер человека живет лишь в его поступках: „источник,—говорит он в связи с этим,—мыслим лишь постольку, поскольку он течет“; и „история человека есть его характер“. Я всем этим хочу только сказать, что единство и перманентность эволюционных превращений жизни, наиболее наглядным примером чего является жизнь Гете, не есть нечто стоящее вне этих переживаний; быть может даже самая противоположность устойчивого и изменчивого есть лишь вторичное разложение, при помощи которой мы приспособляем нашему пониманию непонятный сам по себе факт жизни. Для того,

Ценностное равенство жизненных моментов

как и насколько самые противоположные моменты развития несут в себе пребывающее, оформленное единство, мы находим у самого

Гете указание, чрезвычайно показательное для него самого. А именно—один из основных духовных мотивов его заключается как раз в том, что жизнь в любой момент, в любом месте своего развития есть или, во всяком случае, может быть ценностью совершенной и самостоятельной, а не только подготовлением к конечной стадии или завершением предшествующей. „Человек на разных жизненных ступенях, хотя и делается другим, но он не может сказать, что он делается лучшим“. Далее, описав требования, которые должен выполнить писатель на всех ступенях своего творчества, он продолжает: „Тогда и написанное им, если оно было правильным, на той ступени, на которой оно возникло, останется и впредь правильным, хотя бы автор впоследствии развивался и изменялся сколько ему угодно“. В глубочайшем смысле сюда же относится его замечание, что создание великого художника в каждой стадии своего завершения есть уже нечто законченное.

Изменчивость и целостность

Это самодовление каждого жизненного момента, как выражение фундаментальной ценности жизни вообще, заключается не только в независимости от будущего, но и от прошлого. Я напоминаю его чудесное заявление о „воспоминании“, которого он „не признает“, потому что жизнь есть постоянное развитие и повы-

шение и не может привязываться к чему-то застывшему, данному в прошлом, а должна включать таковое в качестве динамически действенного в обогащаемое этим самым настоящее. Ему 82 года, когда он говорит: „Так как я всегда стремлюсь вперед, то я забываю, что я написал, и со мною очень скоро случается, что я собственные произведения рассматриваю как нечто совершенно чужое“. Его глубокое неприятие всякого телеологического рассмотрения относится сюда же; его убежденность в достаточном смысле каждого момента существования не могла мириться с представлением, чтобы какой-либо из них получал санкцию от конечной цели, лежащей выше и вне его. Если угодно, можно в этом видеть также перенесение на временное течение жизни пантеистической тенденции, для которой в каждом куске бытия обитает вся тотальность бытия вообще, так что ни один не может выйти за пределы себя, да в этом и не нуждается. Каждый период жизни содержит в себе все ее целое, но каждый раз в иной форме, и нет никакого основания к тому, чтобы черпать их значение из какого-либо отношения к предшествующему или последующему; каждый из них обладает, таким образом, собственными возможностями красоты и совершенства, несравнимыми с возможностями других, равных ему по красоте и совершенству, периодов. Так он, исходя из категории ценности и из непосредственного ценностного ощущения собственной своей жизни, ощущал живое единство и тожество, связующее непрерывность развития и резкую противоположность жизненных эпох.

Самонизживание Но так как каждая из этих эпох—по крайней мере по идее своей или в пределе—была совершенна в себе, Гете действительно целиком изжил себя. Если великое волшебство этой жизни заключалось в том, как она связала непрерывное свое развитие с таким самодовлеющим совершенством своих моментов, то и старость его несла в себе свое совершенство. Она не была, как у многих других, лишь завершением прошедшего, черпающим свой смысл и свое достоинство лишь из этой, так сказать, формальной своей роли и во всем остальном лишь из содержания того, что было, подобно вечерним облакам, прощальным венцом ушедшего солнца. Но она была обязана своим значением только самой себе, не допуская сравнения ни с чем прежним, хотя и была связана с ним непрерывным развитием. Однако именно благо-

даря этой своей замкнутой положительности, она и не указывала ни на какое потустороннее продолжение пути, но, как и все гетевское существование, срослась со здешним и простиралась в трансцендентное не более, чем все это существование в каждом своем моменте. Этому сейчас же как будто противоречат знаменитые слова, сказанные Эккерману, что природа обязана даровать ему новую форму существования, если здешняя больше не вмещает его сил. Я здесь совершенно отвлекаюсь от его веры в бессмертие, спекулятивная мистика которого ничего не имеет общего с эволюционными стадиями эмпирической жизни. Мне важно лишь обоснование путем ссылки на неизжитую силу, на неисчерпанные возможности, и я не отрицаю, что вижу в этом самообман со стороны Гете—нечто, конечно, недоказуемое, основывающееся на „впечатлении“, которое не поддается никакому контролю и складывается из целого ряда невесомых моментов. Богатство его натуры лишь предоставляло совокупности его сил бесконечное количество возможностей оформления, и так как он в каждый данный момент мог ухватывать лишь одну из них, вливая в нее свою силу, все остальные, кроме данной возможности, оставались, конечно, нереализованными, и вот, ощущая это, он думал, что имел силу и для всех остальных. Правда, он мог бы делать горшки и ли блюда, но ему казалось, что он мог бы делать горшки и блюда. Я же полагаю, что сила его действительно изжила себя до конца; и это отнюдь не минус, а относится как раз к чудесам его существования; он был из тех, кто действительно доходит до конца и не оставляет после себя остатка. Мы здесь повидимому подходим к последней формулировке того, что я выше говорил о гармонии между его силой и его талантами: не только его таланты развернулись в его силах без остатка, но и сила его исчерпала себя до конца в его талантах. Поскольку вообще о таких вещах можно судить, нереализованными остались лишь абстрактные возможности его существа (что является, так сказать, лишь логическим, а не витальным или метафизическим выпадением), но свои конкретные возможности он исчерпал и ради них мог не „улетать в вечность“.

Все эти совершенства, заложенные в „идее“
„Это поистине Гете и получившие свою созерцательную на-
был человек“ глядность ближе к идее, чем у кого-либо
другого из людей, можно в заключение обозначить как

совершенство чистой человечности, не дифференцированной никаким специальным содержанием. Мы ощущаем его развитие, как типично человеческое—

„auf deinem Grabstein wird man lesen:
Das ist furwahr ein Mensch gewesen“¹⁾.

во всех и среди всех несравненных его свойств, в высшей мере и в наиболее четкой форме рисуется та линия, по которой, собственно говоря, пошел бы каждый, если бы он был исключительно предоставлен, так сказать, своей человечности. Сюда же относится и то, что он во многом был дитя своего времени и исторически во многом преодолен: ибо человек, как такой,—существо историческое, и единственное в нем, по сравнению со всеми другими существами—то, что он в то же время и носитель сверхисторического в форме душевности. Конечно, достаточно связывалось неясности и злоупотреблений с понятием „общечеловеческого“, и всякие попытки аналитиков абстрагировать его из индивидуумов—напрасны. В дей-

Общечеловеческое в форме индивидуальной жизни ствительности оно сводится к еще мало исследованной и не подлежащей здесь ближайшему исследованию, но практически постоянно проявляемой, способности нашего духа: непосредственно различать в данном, в особенности душевном явлении, то, что в нем чисто индивидуального и что типичного, получаемого им от его вида или рода; при помощи некоего интеллектуального инстинкта или действия определенной категории мы ощущаем в некоторых сторонах человеческого явления как бы большую увесистость, более широкое выхождение за пределы однажды данного бывания, что мы и называем общечеловеческим и подразумеваем под этим прочное постоянное свойство или эволюционный закон вида „человек“, некий центральный нерв, являющийся носителем жизни этого вида. И в этом-то и заключаются несказанно утешающее и возвышающее явления „Гете“: что один из величайших и исключительнейших людей всех времен как раз пошел по пути этого общечеловеческого. В развитии его нет ничего из того, так сказать, чудовищного, качественно одино-

¹⁾ На твоём могильном камне прочитают: это поистине был человек.

кого, ни с чем не сравнимого, что так часто обнаруживается в жизни великого гения, в нем абсолютно нормальное доказало, что оно может расшириться до пределов величайшего, а всеобщее, что оно, оставаясь таковым, может быть высшей индивидуальностью. Всякое еще не духовное существо стоит вне проблемы ценности и права. Оно только есть. Но все величие и связанность человека стягиваются в единую формулу: он должен оправдать свое бытие. Он мнит достигнуть это тем, что, минуя всеобщность человеческого существования вообще, он то или иное единичное содержание этого существования доводит до совершенства, которое измеряется предметной скалой, значимой лишь для данного содержания, интеллектуального или религиозного, динамического или эмоционального, практического или художественного. Но Гете—и это высший пример бесконечного ряда приближений—в сумме и единстве своих достижений, в их отношении к его жизни, в ритме и окраске, в периодичности этой жизни не только требовал, но и жил обще- и абсолютно-человеческим, как ценностью, лежащей вне и выше всех единичных совершенств: это было великое оправдание чисто человеческого из себя самого. Он однажды обозначил смысл всех своих писаний, как „триумф чисто человеческого“, но это было и совокупным смыслом всего его существования.

СОДЕРЖАНИЕ

| | <i>Стр.</i> |
|--|-------------|
| От редакции | 3 |
| Предисловие | 9 |
| I. Жизнь и творчество | 11 |
| II. Истина | 29 |
| III. Единство мировых элементов | 57 |
| IV. Раздельность мировых элементов | 102 |
| V. Индивидуализм | 145 |
| VI. Итоги и преодоление | 173 |
| VII. Любовь | 195 |
| VIII. Развитие | 211 |

Издания Государственной Академии Художественных Наук

Винокур Г. Биография и культура. Ц 75 к.

Винокур Г. Критика поэтического текста. Ц. 1 р. 25 к.

Грифцов Ф. Теория романа. Ц. 1 р. 50 к.

Гроссман Л. Поэтика Достоевского. Ц. 1 р. 20 к.

Дурыхин С. Из семейной хроники Гоголя. Переписка В. А. и М. И. Гоголь-Яновских. Письма М. И. Гоголь к Аксаковым.

Записные книжки А. П. Чехова. Приготовила к печати Е. Н. Коншина.
Под ред. Л. П. Гроссмана. Ц. 1 р. 25 к., в/п. 1 р. 50 к.

Искусство. Журнал Г А Х Н.

Т. II, 1926 (1925) г. Ц. 6 р.

Т. III, кн. 1. 1927 г. Ц. 2 р.

Т. III, кн. 2—3. 1927 г. Ц. 3 р. 50 к.

Т. III, кн. 4. 1927 г. Ц. 3 р. 50 к.

Коган П. Наши литературные споры. истории критики октябрьской эпохи. Ц. 1 р.

Литературоведение. Сборник статей под ред. В. Ф. Переверзева. Ц. 3 р. 50 к.

Писатели современной эпохи. Био-библиографический словарь русских писателей XX века. Том I Составили: Д. д. Благой, С. М. Брейтбург, Н. Н. Захаров-Мянский, Б. П. Козьмин, А. Т. Левенталь, В. Л. Львов-Рогачевский, Р. С. Мандельштам, И. М. Машбиц-Веров, И. Н. Розанов, Д. С. Усов, А. Т. Челпанов. Под ред. Б. П. Козьмина. Ц. 3 р. 25 к.

Письма В. Я. Брюсова к П. П. Перцову. 1894—1896 гг. (К истории раннего символизма.) Ц. 1 р. 25 к.

Письма Пушкина и к Пушкину, не вошедшие в изданную Российской Академией Наук «Переписку Пушкина». Под ред. М. А. Цявловского. С приложением именного указателя писем Пушкина и к Пушкину, напечатанных в трех томах академической «Переписки Пушкина» и в настоящей книге. Ц. 75 к.

Ронсар. Стихотворения в переводе С. В. Шервинского. Ц. 1 р. 40 к.

Сакулин П. Русская литература. Социолого-синтетический обзор литературных стилей. В 4 частях.

Ч. I. Первая культурная эпоха. Литературная старина. (С древних времен до половины XVII века.) Ц. 2 р.

Ч. II. Вторая культурная эпоха. Новая литература. (С половины XVII века до сороковых годов XIX в.)

Ч. III. Третья культурная эпоха. Новая литература. (На грани двух культур—от 40 до 90 годов XIX в.)

Ч. IV. Третья культурная эпоха. Новейшая литература. (Период революционный—от девяностых годов XIX века до наших дней.)

СКЛАД ИЗДАНИЙ:

ИЗДАТЕЛЬСТВО „РАБОТНИК ПРОСВЕЩЕНИЯ“

Москва 19, Воздвиженка, 10.

Цена 3 р. 25 к.
Р

С К Л А Д И З Д А Н И Я:
ИЗДАТЕЛЬСТВО «РАБОТНИК ПРОСВЕЩЕНИЯ»
Москва, Воздвиженка, 10.