

ΠΟΛΙΣ

Ханс Фрайер

Теория
объективного духа

Теория объективного духа

Ханс Фрайер

ΠΟΛΙΣ



ΠΟΛΙΣ

Hans Freyer

THEORIE DES OBJEKTIVEN GEISTES

**Eine Einleitung
in die Kulturphilosophie**

Ханс Фрайер

ТЕОРИЯ ОБЪЕКТИВНОГО ДУХА

Введение в культурфилософию

*Перевод с немецкого
Д. В. Кузницына*



Санкт-Петербург
«ВЛАДИМИР ДАЛЬ»

2 0 1 3

УДК 1/13
ББК 71.0
Ф 82

Редакционная коллегия серии «ΠΟΛΙΣ»

*В. М. Камнев, Б. В. Марков, А. П. Мельников,
П. Э. Палей, Ю. В. Перов, К. А. Сергеев,
Я. А. Слинин, А. Ф. Филиппов*

Ханс Фрайер. Теория объективного духа. Введение в культурфилософию. — СПб.: Издательство «Владимир Даль», 2013. — 359 с.

ISBN 978-5-93615-121-7

Культура, по Фрайеру, это и есть многочисленные формы объективного духа, кристаллизующиеся и материально фиксируемые в ходе человеческой истории. Феноменологическая дескрипция этих форм, их обстоятельный герменевтический анализ и теоретическая систематизация в виде пяти основных форм (произведение, приспособление, знак, социальная форма и образование) составляют содержание новой дисциплины — «культурфилософии», — которую Фрайер вводит в противовес традиционной «натурфилософии». Сущность объективного духа исследуется в двух основных направлениях: конститутивных (т. е. творческих) и интерпретативных (понимающих) актов; и в трех плоскостях: дух как бытие (его проявление в объективных формах), дух как процесс (соотношение объективных форм с действительной жизнью) и наконец, как система.

Работа Фрайера стала первым и на долгое время единственным теоретическим исследованием интегральной культурной проблематики в новейшей европейской философии. Именно ей пользовался и на нее ссылился Мартин Хайдеггер, разрабатывая концепцию культурного производства. Обилие проницательных открытий, дисциплинированность мысли и талант систематизатора отличают эту книгу, и сегодня сохраняющую свою актуальность и основательность.

© Издательство «Владимир Даль», 2013

© Д. В. Кузницын, перевод, 2013

© А. Ф. Филиппов, послесловие, 2013

ISBN 978-5-93615-121-7

© П. Палей, оформление, 2013

ПРЕДИСЛОВИЕ

Очевидное и непрекращающееся влияние, которое эта книга оказывала с момента первого выхода в свет в 1923 году, дает автору право предположить, что она выполнила свою задачу и действительно стала «введением в культурфилософию». В то же время это влияние оправдывает его решение в третий раз предложить ее в неизменном виде всем, кто стремится философски осмыслить исторический мир, — хотя за прошедшее десятилетие мощное многостороннее развитие получили не только обсуждаемые здесь частные культурфилософские проблемы, но и большая общая проблема, которой все они подчинены, а именно, «проблема духовного бытия» (Николай Гартман).

Поставленная перед книгой пропедевтическая задача побудила меня ввести читателя в мир объективного духа, идя

от особого исходного пункта, а именно от факта *объективации*; не то чтобы в нем и было все дело, просто этот феномен характеризуется особой насыщенностью и потому больше всего подходит в качестве места для начала мышления. Если местом такого начала выбрать этот пункт, то все, что *не* есть сотворенное произведение или объективированная форма, учитывается на первых порах лишь в той мере, в какой оно связано с объективациями — как творящая сила, как понимающая жизнь, как обхождение с объективными формами, как традиционная или революционная полемика с ними. Это выстраивание всей проблемной области вокруг одного особого феномена, какового я, по указанным причинам, придерживаюсь и теперь, не нужно понимать ни как систематический, ни, тем более, как метафизический выбор (я *не* считаю, что объективный дух *покоится* на персональном), а только как путь, годный для достижения пропедевтической цели, хотя, разумеется, и не единственный из возможных.

Принуждаемые к тому выбранной постановкой вопроса, формы социальной жизни тоже оказались встроены в ряд возможных форм объективации; они

предстали как «предельный случай духовной объективации». В результате их сущность была познана, конечно же, лишь с одной стороны, о чем ясно сказано в соответствующем разделе. Но такой способ рассмотрения плодотворен и необходим не только в общем культурфилософском контексте, в каком он здесь трактуется, но и как основополагающий для социологии и, вообще, для политических наук. В главе о социальной форме уже содержится, в своем зачатке, *учение о категориях социальной и политической жизни*. За истекшее время я опубликовал несколько статей, развивающих это учение, и в скором времени надеюсь предложить их в систематизированном виде.

Однако за всем этим, на самом деле, стоит проблема самого; духовного бытия. Философии предстоит вновь и вновь подступаться к этому вопросу, одному из тех вечных, что ставит перед ней действительность. Ее побуждают к этому мощные силы, которые и в прочих областях придают эпохе ее облик, и от побуждения этого ей не отмахнуться, как от чего-то только человеческого; это сила, наделяющая ее способностью спрашивать и способностью отвечать. Что; есть жизнь и что; есть дух, поймет не тот, кто празд-

но любителю многообразными формами жизни и духа, а только тот, кто в настоящем примет вызов их действительности, — философски же познать их способен лишь тот, кто сам вызвал эту действительность к жизни.

ВВЕДЕНИЕ

ПОНЯТИЕ КУЛЬТУРФИЛОСОФИИ

Науки о духе находят свой материал и свою проблематику всюду, где формы и изменения внешнего мира могут быть поняты как выражение человеческой жизни. Камень как материальную структуру исследуют физика и химия. Но то обстоятельство, что этот камень в давние времена парой грубых ударов был обтесан и превращен в молоток, или что на нем вязью нацарапаны какие-то знаки, делает его человеческим документом. Теперь сквозь его материю просвечивает духовный смысл, и, воспринятый таким образом, он из предмета минералогии становится предметом гуманитарных наук.

«Путем транспозиции из полноты наших собственных переживаний» (Дильтей) наше понимание проникает в проявления чужой жизни. Там обитают родст-

венные нам по виду существа: мы читаем написанное ими, видим то, что они когда-то изобразили, обнаруживаем то, что они построили. Какой-то участок земли формировался также и под воздействием их духа. И поскольку ход мировых событий оставил нам отпечатки этого воздействия, постольку ныне, сквозь времена и пространства, дух противостоит духу. Если бы они не были одинаковы по своей глубинной структуре, то понимание бы не состоялось: общность человеческой природы в ее сущностном строении там и здесь является условием постижения в науках о духе. Поскольку мы сами подвижны чувствами, повинuemся влечениям, действуем сообразно цели, связываем представления, оттачиваем понятия, и поскольку эта структурная душевная взаимосвязь переживается нами как наша наиподлиннейшая сущность, мы можем проникнуть в проявления чуждых нам человеческих сообществ и творчески воспроизвести их духовное содержание. Кое-что более родственно нам (мы, так сказать, могли бы это сделать и сами), кое-что более чуждо. Но даже самое чуждое — свирепые нравы какого-нибудь негритянского племени, причудливое искусство какой-нибудь полукультуры —

находит в нас некоторые способности и душевные движения (возможно, латентные, никогда не проявляющиеся в нашей собственной жизни), благодаря которым оно может быть понято. Возможно, в нас тогда просыпаются атавизмы, или вновь отзываются когда-то подавленные и отвергнутые части нашего существа, выведенные за границы органической системы нашей личности, подобно тому как невидимая струна автоматически отзывается, когда где-либо раздастся ее тон. Здесь коренится чувство того бесконечного обогащения, которое каждый человек, наделенный историческим сознанием, с благодарностью испытывает при встрече с историей. Полнота человеческого содержания, которую мы никогда не смогли бы реализовать собственными силами, ожив от соприкосновения с нашим понимающим чувством, непрерывно струится к нам из руин исторического мира.

Духовная позиция, характеризующаяся словом «понимание», составляет главную черту в этосе эпохи, когда утвердились наши науки о духе; эпохи, от Гердера, Винкельмана и Мёзера, идущей к Вольфу, Гумбольдту, Нибуру, Эйхгорну, Савиньи, Гегелю, Шлейермахеру, Боппу

и Якобу Гримму и ставшей в своих избранных творениях одной из главных тем в мышлении Дильтея. Из самых глубинных сил немецкого духа произросла в то время эта самоотверженная преданность объекту, эта универсальная отзывчивость, эта испытующая любовь к подлинной жизни исторических реалий, эта натренированная восприимчивость к их внутренней форме — нравственное свершение наивысшего ранга. Ибо историческое сознание, прочно завоеванное в ту эпоху, в действительности не является пассивным отражением чужих духовных деяний за недостатком своих собственных, поражением жизни перед историей. Напротив, это в высшей мере деятельное отношение к духовному миру, сравнимое с завоевательными походами, приводившими творцов-художников в неизведанные душевные земли. Врата распахнуты, вершины достигнуты, глубины изведаны. С восторженной увлеченностью предметом, в коей будто бы растворяется собственное Я, сочетается ясность методического сознания, с творческой погруженностью в самого себя — дисциплина критической объективности. И то, что расцвет нашей систематической философии, нашей поэзии и музыки совпадает

с расцветом наук о духе, это не просто хронологическая случайность; будучи проявлениями одной и той же творческой способности, канонически переплетаясь друг с другом, зачастую соединяясь в одних и тех же людях и приводя их к величайшим достижениям, — вместе оба эти движения впервые только и порождают единство классического и романтического образования.

Итак, с этой героической эпохой понимания встречается каждый, кто, углубляясь в теоретико-познавательные размышления, приступает к исследованию логической структуры наук о духе, критериев их очевидности и своеобразия действующего в них способа образования понятий. В аспекте творческого свершения обоснование наук о духе несомненно состоялось именно в ту пору; и потому всякое обоснование этих наук в аспекте логической теории должно осознать, что его естественный путь заключается в том, чтобы скрупулезно проанализировать принятые там методы и извлечь из предлагаемого ему воплощенного результата мыслительной работы схему его трансцендентальной структуры. Пусть новым наукам и свойственно прикрываться известным ощущением своей миссии

и осознанием программного характера своих мыслительных устремлений, все же они не должны возводить свое собственное априори, вплоть до его самых последних основ, на уровень понятийного знания. Какой бы глубины ни достигало их самосознание, как творческое свершение они остаются глубоко обусловлены бессознательной верой в собственную сущность. Только взгляду назад, взгляду издалека бывает доступна полная ясность касательно тайн продуктивного процесса. В нашем случае такая ясность появилась только когда изменчивый дух XIX столетия разъял на острые противоположности незыблемое единство классического мировоззрения, прежде сдерживавшего в себе все противоречия, когда в Германию проникло влияние Дарвина, Бокля, Конта и Милля, и исконные права гуманитарных наук понадобилось отстаивать перед угрозой натуралистических атак. Современная логика энергично взялась за проблему теоретического обоснования наук о духе и различными путями подвела к ее решению.

Наиболее удачные из этих решений характеризуются плодотворным сочетанием трех ученых направлений, когда постановка вопроса в рамках истории

идей и психологии познания связывается с логической, теоретикопознавательной. Уже обрисованная ситуация, — когда в качестве парадигмы предлежала классическая эпоха гуманитарных наук, единая, но охваченная скрытой борьбой, — с необходимостью порождает взаимосвязь этих постановок вопроса. Отчетливо было видно, что мыслители этой эпохи не только по результатам своей деятельности, но и по основам своего мировоззрения находятся между собой в единой связи, и что их общие достижения основываются на общей философии. Существовал особый дух исторической школы (если это слово брать в широком, дильте-евском смысле, объемлющем всех единомышленников от Винкельмана до Ранке). Ясно было также, что дух этот в существенных своих чертах еще продолжает жить и там, где под влиянием изменившегося времени его полностью заглушили позитивистские догмы, мыслительные привычки эмпиризма и сформированные натурализмом понятия. За сотню лет выявились противоречия между спекуляцией и эмпирией, между политическим активизмом и романтической преданностью, между пантеизмом и ортодоксией, между героической верой и мистикой

народного духа. Однако за этими противоречиями в поколениях ученых-гуманитариев сохраняется, как крепкое ядро, общность воззрений (иногда явно не выраженная, иногда выраженная в отличающихся друг от друга терминах, но чаще всего формулируемая на удивление одинаково) на народ, на индивидуум, на дух, на бессознательное и на сам продуктивный процесс. Сохраняется прежде всего (как прямое наследие романтического мировоззрения) та фундаментальная категория восприятия, благодаря которой во всех достижениях той или иной духовной области или даже целой культуры творчески проявляется характерное духовное бытие, органическая духовная жизнь; при всех изменениях, которые претерпело понятие народного духа, эта категория мышления остается незаменимым средством истолкования в гуманитарных науках. С ней связано особое чутье к естественному произрастанию исторических вещей, благоговейное внимание к спокойному и постепенному развитию, вызреванию народного духа и бессознательное отвращение ко всякому произвольному вмешательству в священный процесс этого роста. И если последнее из перечисленного сталкивается

с сильным несогласием в позднейших поколениях, то все же добрая часть этой основополагающей «нептунической» идеи продолжает действовать и в их науках о духе, в принятом в них понятии развития. Живо ощущается непрерывная и не поддающаяся разрыву цепь времен, старое ощущается в новом и новое — в старом: без этого чувства невозможно никакое более или менее глубокое историческое сознание. Если взглянуть глубже, этот замечательный духовный консерватизм оказывается следствием мысли, образующей ядро всех идеалистических систем, и в философском фундаменте немецких наук о духе сохраняющей силу даже в их позитивистских вариациях, — мысли о том, что в космосе духа всякое духовное бытие несет свой смысл и ценность непосредственно в себе самом; что действительное (в некоем сверхрационалистическом смысле) есть в то же время и разумное. По логике этого идеализма, в органическом строении истории бытие и долженствование, необходимость и свобода глубоко проникают друг в друга; Гегелевы понятия сущности и осуществления, романтическая идея «природного», вся философия организма суть различные формулировки этой метафизики,

а именно она и живет как центральная идея — поблекшая, натурализованная, теологизированная или еще как-либо искаженная — в имманентном идеализме духовнонаучных школ, в идеалистических учениях Гумбольдта и Ранке, в понятии национального у Шерера, в характерных для всего исторического течения категориях самобытности, исконности, подлинности, силы, народности.

С этой основной мыслью неизбежно связаны другие, производные от нее воззрения (о взаимосвязи отдельных областей культуры, о соотношении великих людей и их эпохи, об индивидууме и человеческой общности). Все эти идейные элементы в их единстве образуют схему заверщенного учения о сущности духа и его развития. Каждый отдельный исследователь, черпая из своего ума и сердца, наполняет эту схему особой, оригинальной жизнью, но ее всегда можно выявить как схему, она служит ручательством за непрерывность научных достижений, а как разновидность общего для всех языка создает возможность для непосредственного сотрудничества. И теперь можно показать, как это определенное структурное понятие о духе словно некий этос пронизывает собой и выдвигание гипотез, и ис-

пользование методов, и отбор материала, и выбор терминологии, короче говоря, всю духовнонаучную работу вплоть до ее последних пределов. А когда это будет показано, тогда при ретроспективном осмыслении *идейно-исторический* анализ, очевидно, превратится в *логический*. Путем предварительного вычленения идейных структурных элементов из наличной познавательной взаимосвязи должны быть найдены (в этом и заключается цель) чистые категории, которые впервые только и делают возможным духовнонаучный опыт. Если кто-то благодаря собственному участию приобрел необходимый пиетет перед какой-либо солидной частной наукой и надлежащее представление о ее деле, то именно поэтому такой путь к логическому обоснованию наук о духе покажется ему правильным и единственно перспективным. Он будет всячески избегать разрабатывать наукоучение, не выходя из кабинета логики. Разве не покажется ему абсурдным идти к познанию логической структуры наук о духе иначе, нежели возводя фактический образ действий наших гениальных историков и филологов на уровень понятийного сознания и в принадлежащих им произведениях искусства понимания улавливать скрытые

предпосылки, влияние родовых понятий, бессознательно применяемые методы? Кое-что высказали они сами, а кое-что в их трудах можно вычитать между строк; это было бы весьма заманчиво. Если не все будет укладываться в сухие дистинкции традиционной логики, пусть логическая теория кое-чему поучится у творческой мысли, что она всегда и делала. Так поступал Дильтей, исследуя структуру исторического мира в гуманитарных науках. Эрих Ротхакер в своем введении в науки о духе со всей решительностью выбрал тот же путь. Единая логика и систематическая методология по-прежнему являются целью, но стремление к ней «только тогда сохраняет напряженность и силу, когда ему, в той или иной мере, приходится пробиваться через максимальное количество материала» (Ротхакер). История идей в науках о духе служит подлинным органом для их логики.

В качестве второго пути обоснования наук о духе перспективным (в основном, по тем же причинам) представляется скрещивание логической постановки вопроса с *теоретикопознавательной*. Естественные науки четко отличаются от гуманитарных тем, что их объекты открыты пониманию. Нужно прояснить этот свое-

образный апперцептивный и познавательный процесс, происходящий при понимании. Он ежедневно и ежечасно дан нам во всех тех донаучных актах, в коих мы непосредственно воспринимаем окружающих нас людей, зверей, духовные творения, с которыми нас связывают обстоятельства жизни. В этой способности понимания имеются бесконечные градации в отношении ее адекватности, надежности и глубины. От беспомощного недоумения перед проявлениями чужой души их ряд идет вплоть до гениального знания людей, читающего в глубине их сердец и по объективному произведению восстанавливающего всю биографию его творца. Индукции всеобщего жизненного опыта, формирующиеся и передающиеся в общении человека с человеком, фиксируют результаты понимания в форме всеобщих положений, и в некоторых типических случаях могут оказать помощь. От этой наивно-интуитивной познавательной позиции, постоянно практикуемой всеми живыми существами, понимающее свершение наук о духе отличается никоим образом не своей сущностью и не таким уж безусловным преимуществом в глубине и интенсивности, а только применением особого мето-

дического аппарата, позволяющего сравнивать между собой полученные результаты, включать в исследование новые фактические области и выдвигать объективные доказательства. Поэтому работа в науках о духе (на что постоянно указывал Дильтей) в совсем иной мере, чем в науках естественных, связана с жизнью — не только в отношении ее функции, но и в отношении источника познания, которым она только и живет. Разумеется, развитое понимание, прошедшее методическую школу наук о духе, достигает таких объектов, перед которыми наивное искусство истолкования отказывает, поскольку ему не хватает привязки к собственному переживанию. Понимание непрерывно расширяет круг исторического знания, а на его основе, опять-таки, разрабатываются все новые приемы искусства понимания. И, разумеется, применение сравнительных методов и критическая корректировка результатов понимающей науки относительно друг друга придают им более высокую общезначимость, чем это доступно простому знанию людей. С другой стороны, у нас имеются выдающиеся произведения великих историков, где познавательный процесс, о котором идет речь, представ-

лен в совершенстве, и потому нам следует изучать их, если мы хотим уловить его внутренние законы. Здесь была достигнута наивысшая культура понимания, примененная к наиболее значительным объектам.

И тут забота о построении логики гуманитарных наук вновь может напрямую связать постановку вопроса в рамках психологии познания с логической, что она и делает. Акт понимания — не только в своей наивной, но также и в методически дисциплинированной форме, — протекает, в конечном итоге, как непосредственная интуиция: «душа словно погружается в душу, это подобно творению, как в совокуплении и зачатии» (Дройзен). Мы должны спросить, какой логический механизм лежит в основе этого акта, подобного перекидывающейся искре. Жизненный процесс, объемлющий переживание, выражение и понимание, нужно проанализировать в его логической структуре. Неизбежный круг, — заключающийся в том, что мы, с одной стороны, любое выражение способны интерпретировать, только наложив его на определенную в своих качествах душевную основу, а с другой, узнаём об этой душевной основе только по ее выражениям, —

должен быть осмыслен нашим сознанием и тем самым перестать быть порочным. Следует спросить, в какой мере укрепление и углубление взаимосвязи наших собственных переживаний благодаря опыту и достигнутой зрелости способствует усилению понимающей способности, и наоборот, насколько в ходе понимающего общения возрастает общезначимость структурной взаимосвязи нашей собственной души. Далее, нужно спросить, какое право мы имеем толковать и каким образом истолковываем выражения, подобных которым сами никогда не производили, и понимаем душевные движения, подобных которым сами никогда не испытывали. Какой бессознательный самоанализ, какие регрессы в памяти, какая синтетическая работа фантазии, какие таинственные превращения в нас самих происходят, когда мы выполняем этот трюк? Наконец, масса дальнейших проблем возникает, если взглянуть на замысловатое переплетение систематических и исторических методов, характерное для понимания, прошедшего школу наук о духе. Здесь понимающие акты, направленные на постижение того или иного индивидуального образа, приобретают наивысшую надежность и силу бла-

годаря тому, что они максимально насыщены уже сформированными генерализующими понятиями. Всеобщие понятия правоведения и политики, законы психологии народов и экономики применяются методически, чтобы полностью исчерпать конкретное политическое явление в его индивидуальности, и понимание, в принципе, достигает совершенства лишь через свою связь с совокупностью всех гуманитарных наук. Здесь замыкается и нуждается в логическом осмыслении второй круг: на переживании и понимании покоятся все универсальные истины наук о духе, но никакое научное понимание не может состояться без их содействия.

Очевидно, что все эти способы постановки вопроса выводят далеко за пределы чисто психологического освещения познавательных процессов, развертывающихся в науках о духе. Они подходят к системе этих наук как к телеологическому целому, анализируют его структуру, выявляют повсюду лежащие в основании мыслительные схемы и проверяют обнаруженные очевидности и доказательные взаимосвязи на предмет их правомерности: таким образом, целью их выступает именно логика гуманитарных наук. Но, как и анализ в рамках истории идей, они

устремлены к ней во внутренней связи с конкретной исследовательской работой в частных науках или хотя бы с постоянным вниманием к их классическим трудам. Здесь не измышляется какая-то схематическая логика исторических понятий, номотетическое учение о культуре, не провозглашается «возведение истории в ранг науки» и там, где у исследователей встречаются такие программы и такое понимание своих задач, их ученые достижения подлежат крайне жесткой критической проверке. Результаты творческого познания открыто лежат перед нами и не нужно ничего, кроме как тщательно проанализировать их внутреннюю структуру. Эта замечательная предметность свойственна обоим направлениям мысли — и истории идей, и психологии познания; она составляет их плоть и кровь и подкрепляет их притязание на то, что научная теория, к которой они ведут, сможет регулировать и направлять жизнь науки, будучи почерпнута из самой этой жизни и не учиняя насилия над ее естественным ростом.

Таким образом, едва ли существует потребность ломать копыя, отстаивая правомерность этих двух направлений. Они уже собрали богатый урожай логических

познаний и постоянно подтверждают свою состоятельность, а это главное. Было бы совсем глупо подвергать их легитимность сомнению из-за того, что в них характерным образом переплетаются различные способы постановки вопросов. Столь сложное устройство роднит их со всеми развитыми методами, тем более в области наук о духе; здесь процедуры индукции и дедукции, исторический и генерализующий способ образования понятий, генетика и систематика и даже нормативное и фактическое, чистое и эмпирическое мышление всюду внутренне переплетены друг с другом. Поэтому я рассматриваю оба этих метода как доказавшее свою надежность достояние наукоучения и спрашиваю исключительно о том, не нуждаются ли они в дополнении, не содержит ли обширная проблема философского основоположения наук о духе, помимо них, еще и другие частные задачи. В самом деле, мне представляется возможным прежде всего проложить (или, вернее, сознательно возобновить) наряду с двумя упомянутыми еще третье направление, которое следует обозначить как *культурфилософскую* постановку проблемы, поскольку она образует подлинную параллель к тому, чем занимается на-

турфилософия. Речь при этом идет вот о чем.

Как история идей в научном развитии, так и анализ методического понимания нацелены непосредственно на познавательные процессы, в коих реализуются науки о духе. Искусство продуманной и точной формулировки позволило Дильтею удачно охарактеризовать их проблемную ситуацию: речь идет о «строении исторического мира в науках о духе». Проблема «строения исторического мира» принимает в них функциональный, генетический, активный и, в правильном понимании, субъективный разворот. Это, по всей видимости, означает: существует некий субъект, реализующий построение исторического мира, и субъект этот — науки о духе; и теперь спрашивается: как науки осуществили это построение и как они работают над ним дальше? Что в их действиях является случайно-историческим, а что — необходимым? Таков трансцендентальный функционализм, приблизительно напоминающий поворот оси у Канта: *критика исторического сознания*.

В этом смысле, всякая «критика», как бы в виде обратной задачи, порождает проблему «систематики». Если структура

познавательных актов должна быть продумана критически, то структура данного в них объективного мира должна быть продумана систематически; и, начав бурение в одном конце, мы продвигаемся навстречу другому, как при рытье туннеля. В нашем особом случае проблема, обратная критике исторического сознания, формулируется как проблема систематической культурфилософии. Нужно задаться вопросом не столько о том, как упомянутое строение исторического мира было осуществлено в мышлении, сколько о том, каковы его объективные свойства. Из каких элементов оно состоит, какие формы обнаруживаются в его сложении, какие структурные законы в нем действуют? Налицо полная логическая параллель к тем вопросам, которые натурфилософия задает в отношении всеобщей структуры материального мира: к вопросам о сущности материи, о свойствах первоначальных вещей, о первичных формах силы. То, что и здесь, и там объективный мир, о структуре которого мы спрашиваем, возникает как предмет научного исследования и постоянно поддерживается познавательными актами, конечно же, ничего не говорит против возможности и собственной пра-

вомерности подобного объективного учения о структуре: такое «заключение в скобки», такое абстрагирующее обращение к объективному выполняется в каждой науке, благодаря чему создается замкнутая взаимосвязь ее предметов как ее собственная плоскость, в которой она и движется. Следовательно, плоскость, в которой разворачивается наша постановка вопроса, это уже не «структурная взаимосвязь духовнонаучного познания», а «структурная взаимосвязь человеческой культуры». Мы нацеливаемся уже не на теорию наук о культуре, а на теорию культурного мира.

Я полагаю, что эту культурфилософскую постановку вопроса нельзя обвинять в том, что она-де взята из воздуха, надуманно спровоцирована или сконструирована на основе смутного параллелизма с натурфилософией. Свое окончательное оправдание она, разумеется, сможет получить лишь за счет достигнутых результатов: только сделанные открытия доказывают, что план изыскательской экспедиции был правильно составлен. Но два соображения могут с самого начала придать решимости культурфилософскому предприятию. А именно, во-первых, нужно обратить внимание, что наша культур-

философская постановка вопроса созвучна попыткам дать обоснование наук о духе и со всех других точек зрения. В какой-то мере она всегда говорит свое слово. К примеру, когда Дильтей строит свою теорию духовнонаучного понимания, он неизбежно приходит к вопросу: что же, собственно, представляет собой то «внутреннее», что присуще государствам, церквям, человеческим нравам, книгам, произведениям искусства и что мы схватываем в них своим пониманием. Ответ: это «внутреннее» не есть душевное и, пытаясь определить его, мы не занимаемся психологией. Напротив, это духовное образование со своей «особой» структурой и законностью. Это «дух» определенного права, определенной религии или искусства, бытие которого разворачивается во внешнем аппарате объективаций. Затем следуют примеры, с помощью которых эти факты объективного духа предварительно отграничиваются от сферы действительно психического. Мир объективного духа, говорится далее, обладает своим естественным подразделением, он складывается из относительно самостоятельных, хотя и образующих действенную взаимосвязь, культурных систем. Формальная структура культурных систем и историческое много-

образе их содержаний могут быть схвачены в специфических понятиях («духовнонаучных понятиях второго порядка»). Все это культурфилософские ответы на культурфилософские вопросы. Ведь по-иному и быть не может, и теория наук о духе, их структуры и образа действия неизбежно ведет к теории объективного мира, составляющего их предмет.

Более или менее определенное представление о строении этого мира действует как подлинное априори в любом частном гуманитарном исследовании и даже в любой апперцепции того или иного культурного факта. Только проявляется оно обычно как приблизительное, философски не проясненное и наполненное противоречиями комплексное воззрение. И здесь вступает второе соображение, говорящее в пользу культурфилософской постановки вопроса: это заранее данное общее представление о структуре духовного мира должно быть переведено из состояния не подвергаемого сомнению воззрения в состояние понятийной взаимосвязи, и философия не должна уклоняться от этой задачи. Вся духовнонаучная работа насквозь пронизана мировоззренческими элементами, по содержанию своему имеющими куль-

турфилософскую природу: это мировоззренческое содержание и образует глубинное единство науки. Речь идет о том, чтобы и формально преподнести его как философию. И это вовсе не праздное, никчемное занятие, не пустой формализм и даже не сугубо внутреннее дело философии; это настоятельная задача самих наук, что повсеместно подтверждается и их историей. История гегелевской системы навсегда останется ярким примером того, сколь властно философия может вмешиваться в жизнь наук, придавая ей единообразный вид. Здесь философия объективного духа была систематически встроена во всеобъемлющую философию духа вообще, и с тех пор искусно сформулированные понятия этой системы всюду пронизывали отношение к отдельным областям культуры и историческим взаимосвязям. Система в целом оказала чрезвычайно широкое влияние, еще шире воздействовали ее гибкие мыслительные формы, а шире всего — ее содержательное учение о строении духовного мира. Гегель достаточно долго слыл ужасающим примером заражения эмпирических наук метафизико-диалектической чумой. Сегодня можно снова сказать, что эпоха его влияния является формальным

образцом для любого времени, стремящегося на философской основе создать научную культуру большого размаха и значения.

Но, разумеется, образцом только формальным. Всякая прямая реанимация «немецкого идеализма» en block, сентиментальная или исполненная энтузиазма, — попросту шарлатанство. Небывалое напряжение, удерживавшее все мотивы этих систем в единой связи, безвозвратно иссякло, метафизический центр окончательно распался, а волшебство диалектического метода оказалось полностью разоблачено. Достойно удивления, что весь XIX век и мы сами по сей день все еще черпаем в тех изобильных, содержательно наполненных десятилетиях плодотворные и полнозначные истины. Но было бы слепотой или мошенничеством не замечать, что в последующие позитивистские, эмпирические, экономические, естественнонаучные и психологические десятилетия этот идеализм был основательно и надолго (как сказал бы Ницше) «положен под лед». Именно гегелевская философия объективного духа дает нам ясный пример такого положения вещей. Достаточно убедиться, что Гегель приходит к факту объективного

духа совершенно спекулятивным путем, обретая его как ступень в диалектическом развитии идеи, то есть средствами, которые действовали, лишь пока была жива его метафизика; что его понятие объективно-духовного пусть и сопрягается в силу своей эластичности с конкретным изобилием исторического, но все же не скрывает следов своего метафизического происхождения: отсюда насильственные моменты в его внутреннем подразделении, непроясненное отношение к субъективно-духовной сфере, нечеткое разграничение с абсолютным духом. Все это, безусловно, в прошлом и уже не может устоять перед судом нашей мысли. Сколь ни многим наши понятия об объективном духе остаются обязаны гегелевскому учению (начиная с имени и вплоть до глубинной сути), все же несомненно, что нам придется начинать все с самого начала. Вовсе отказаться от этой задачи и, опасаясь перегибов еще не существующей метафизики, предоставить разработку основных понятий частным наукам, нам запрещают не только приведенные выше соображения, но и взгляд на ситуацию в науках о духе. Какая непроясненность собственных предпосылок, какое одичание в приемах мышления, какая

наивность в образовании понятий! Окрестит кто-нибудь старый, многострадальный «народный дух» новым именем, звучащим как можно более спиритуалистически (ведь такова нынешняя мода), и полагает, что бог знает как благодетельствовал философию истории. Подлинным историкам (Шпенглер!) приходится самим собирать свой арсенал базовых понятий и приводить в порядок их дефиницию. Естественные науки не решились бы и шагу ступить на столь ненадежном фундаменте. И вдобавок ко всему (как следствие отсутствия сознаваемого единства) — сколь глубоко отчуждение между так называемой «конкретной позитивной работой» и так называемыми «синтезами»: как будто это два совершенно разных ведомства или даже две враждебные друг другу противоположности!

Разумеется, общеобязательные понятия о духовном мире будут выкованы только в горниле новой всеобщей философии. И понятие культуры — это не плод труда специалистов, а крайне рискованный выбор и последнее испытание творческого философского движения. Логические категории, этические предпосылки, метафизические основы, — все это должно быть переплавлено в одном котле, коль скоро

суждено появиться полноценным понятиям об объективном духе.

Но это горнило новой всеобщей философии, по моему мнению, будет разожжено (или, вернее, оно уже разожжено и огонь в нем постоянно поддерживается) противостояниями, имеющими место в *историческом мире*. Стопятидесятилетнее историческое чувство раскрыло его перед нами в до сих пор небывалой полноте. Эти годы сделали проблематику структуры и имманентного развития исторического мира, антиномичность истории и жизни, понимания и деяния настолько насущной, что мы уже не можем от нее уклониться. Духовная ситуация настоящего времени, разрываема внутренними противоречиями и переполняемая встающими перед ней задачами, также придает теории культуры волнующую злободневность и делает для нас вопрос об устройстве объективно-духовного мира поистине жизненно важным.

В силу этого отношение между культурфилософией и философией вообще отличается характерной двойственностью, и тому, кто мыслит культурфилософски, полагается знать, что его работа включена в философское движение современности в двояком смысле. С одной

стороны, культурфилософия, насколько она предполагает наличие законченной системы и сама образует ее завершение, сегодня остается лишь проектом: в своей работе она пользуется логикой, которой еще нет, и вынуждена сама, по частям, пока как бы в качестве вспомогательных, конструировать свои метафизические основания. С другой же, она (именно поэтому) может надеяться, что ее результаты выйдут далеко за пределы постановки ее собственных вопросов, и что ее работа представляет собой одну из тех сил, которые могут привести в движение философию в целом. В ней всеобщая философия жизни схватывается там, где ее труднее всего схватить, но где духовная ситуация времени требует как раз наиболее твердой хватки. И несомненно, что и то и другое пойдет на пользу мышлению. Только когда оно становится жизненно необходимым и приступает к решению наитруднейших задач, оно разворачивает свою наивысшую энергию и, перерастая досужее теоретизирование и цеховую педантичность, приобретает подлинную значительность.

I. ОБЪЕКТИВНЫЙ ДУХ КАК БЫТИЕ

1. Выведение первой схемы для структуры объективного духа

Тот факт, что человеческий дух реализовал себя в известных образах и порядках чувственного мира и с тех пор живет в этой материальной оболочке, — не нуждается в том, чтобы на него указывали особо или освещали искусственно, нет надобности приводить доказательство его существования; он окружает нас каждую минуту и строение нашей жизни без него просто невысказуемо. Коль скоро мы однажды его осознали, наше знание о нем столь же разумеется само собой, столь же непосредственно, столь же связано с жизнью и столь же многоцветно, как и опыт того, что мы называем природой, и что мы лишь задним числом, и опираясь на размышление, можем отделить от него, потому что в действительности они глубоко связаны друг с другом. Ибо что, собственно, окружает нас,

культурных людей, в качестве нашего окружающего мира? Не «природа», не развертывающаяся по собственным законам, чуждая духу взаимосвязь буйно произрастающих сил, а их густое переплетение с объективациями духа. Сценой нашей жизни является земля, на которой труд многих тысяч поколений оставил эту «*aerugo nobilis*», эту благородную патину человеческой истории; земля возделываемая и вновь приходящая в упадок, культивируемая — и вновь заброшенная, арена появления и уничтожения всех стилей, земля, в общем и целом, настолько освоенная, ухоженная, обработанная, прорезанная дорогами и тропами, что материнская почва природы остается еще открыта лишь в самых отдаленных пустынях и лесах, и ее вечная пульсация пробивается сквозь этот покров лишь редкими извержениями. Земля эта — самый замысловатый палимпсест из всех возможных, мы сами вписаны в него и мы отнюдь не последние. К контурам именно этой земли, пропитанной человеческой историей, привыкли наши воспринимающие чувства; именно ее логика руководит нашим мышлением; ее регулярным характером определяется климат нашей жизни.

Речь, стало быть, идет об этом многозначительном факте объективного духа. Сначала мы должны постичь его в понятиях только как факт. В качестве всеобщей категории, от которой должно отталкиваться это постижение, я принимаю понятие «смысла».

Знак и смысл. Отношение смысла должно быть всюду принято в качестве данного там, где наличествуют две вещи: внешнее и внутреннее, знак и подразумеваемое знаком, и где между двумя этими предметами существует такое соотношение, что в структурной взаимосвязи человеческой души на основе восприятия первого может быть понято второе, вне зависимости от того, действительно ли понимание осуществляется в каждом отдельном случае или нет, и от того, подается ли знак намеренно с той целью, чтобы был понят его смысл, или же он появляется ненамеренно. Выражения «внешнее», «внутреннее», «знак», «подразумеваемое» имеют отчасти образную природу и мыслятся пока только как предварительные; соотношение между ними еще достаточно неопределенно и прояснить его составляет нашу дальнейшую задачу.

Король шевельнул пальцем: это означает, что клетка должна быть отворена. Девушка краснеет и опускает глаза: значит, она чего-то стыдится. Крестьянин малюет след ноги друда на воротах хлева: чтобы ведьмы не заколдовали скот в Вальпургиеву ночь. Один мошенник подмигивает другому: настал подходящий момент. На улице неистовствует толпа: она хочет республики, императора или чего-то еще. Семафорное крыло поднято: поезду въезд запрещен. Вон тот бело-голубой столб: это же баварская граница! Мой визави качает головой: он не согласен с тем, что я говорю.

С первого взгляда видно, что здесь приведены случаи, отличающиеся друг от друга более чем в одном аспекте. Смыслом знака оказывается то приказ, то чье-то желание, то какой-либо факт; он соотносится то с реальными, то с воображаемыми предметами. То, что знак означает именно это, а не что-то другое, бывает определено то человеческим установлением, то природной взаимосвязью; то кратковременным уговором, то тысячелетней традицией; то специально для данного случая созданным средством понимания, то обычаем, вошедшим в плоть и кровь. Значение одного знака ясно само

по себе, значение другого сперва должно быть выучено. В одном случае, со стороны подающего знак очевидно намерение быть понятым, и знак подается для этой цели; в другом, то или иное душевное движение ненамеренно проявляется в выражениях, которые вообще никому не адресованы и правильно истолковываются только находящимся рядом человеком благодаря непосредственной симпатии. Кажется едва ли не бесполезным пытаться связать в одном понятии столь гетерогенные вещи, и время от времени безусловно понадобится вводить соответствующие различия. Пока же у всех наскоро собранных примеров общим является одно. Во всех них наличествует знаковый комплекс, во всех — как-либо формулируемый смысл и во всех между тем и другим существует отношение, в силу которого первое «означает» второе, т. е. на основе структуры человеческой души по знаковому комплексу (причем только по нему одному, без содействия каких-либо иных восприятий) может быть понят смысл. Если знак сам по себе не понятен и нуждается в дополнительных пояснениях, то в таком случае он только вместе с этими пояснениями образует полноценный знаковый комплекс,

выступающий коррелятом подразумеваемого смысла; тогда уже весь этот комплекс в целом удовлетворяет требованию: быть понятным из себя самого, без дополнительной помощи.

Как уже было сказано, понимание не обязательно осуществляется в каждом отдельном случае, какие-либо причины могут этому помешать; оно должно быть только возможным, а в случае осуществления и однозначно определенным. Машинист локомотива может не заметить знак и проехать дальше, просвещенному горожанину неизвестен более глубокий смысл пентаграммы. Но, как бы то ни было, знак сохраняет это значение. Он обладает им вне зависимости от процесса понимания, в том же смысле, в каком обратная сторона Луны, которой никто не видел, действительно существует и в каком еще не открытый математический закон, тем не менее, уже действует в мире чисел. Как эти реальные и идеальные предметные обстоятельства, так и рассматриваемые смысловые содержания никоим образом не заключаются в актах, в которых они реализуются в душе, а только протекают в них и их трансцендируют. Соотношение знака и смысла следует в строгом понимании слова рассмат-

ривать как глубинную и совершенно объективную взаимосвязанность двух коррелятов, двух несамостоятельных частей предмета; как зависимость одного от другого и фундированность одного в другом. Знак заключает в себе свой смысл, как эта ограничительная линия заключает в себе определенное пространственное содержание (то и другое здесь полагается одновременно). Смысл же присутствует в знаке, как жизнь в живом теле. Подобно тому как выпуклая плоскость, видимая изнутри, неизбежно представляется вогнутой, так и знак, рассматриваемый изнутри, с необходимостью оборачивается смыслом. Все это пока только образы, но они предназначены для того, чтобы предварительно с различных сторон осветить совершенно особую суть смыслового отношения.

Мы уже образно охарактеризовали знаковый комплекс как «внешнее», а смысл как «внутреннее» (и это поможет нам продвинуться немного вперед). В этих выражениях мы интуитивно связываем с пространственной метафорой определенное представление об онтологической структурной ценности обоих составляющих. Внутреннее есть животворный принцип, созидательная сила,

формирующая способность; ее действие мы представляем себе по аналогии с витальными, душевными, духовными качествами. Внешнее же — это его проявление; разумеется, не в смысле пассивного отражения или обманчивой видимости, а наоборот, в том смысле, что оно есть осуществление внутренней потенции, выполнение ее интенций и ее отчетливое воплощение в материале действительного мира. Наиболее очевидным примером такого соотношения выступают те случаи, когда знак представлен в экспрессивном телесном движении, а смысл заключается в душевном процессе. Будет всего лишь наивно-материалистической метафизикой сказать, что душа приводит в движение тело; как если бы гордость была причиной высоко поднятой головы, а гнев — причиной сжатых кулаков. Они отнюдь не являются таковыми, равно как и волевой процесс, разворачивающийся, когда я сознательно резко опускаю руку, нанося удар, не является причиной материального движения руки. И хотя мы все время так говорим и так думаем, все же недопустимым, глубоко укорененным в метафизическом дуализме злоупотреблением категорией причинности остается привычка разрывать с ее помощью пси-

хофизическое единство живого, одушевленного тела. Причинно-следственная рекурсия от психофизических стадий всегда ведет только к таким же психофизическим. Между аффектом же и его выражением, между волей и движением проходит не причинно-следственная нить, а имеет место внутреннее отношение, при котором они являются содержанием и выражением, знаком и смыслом одного и того же образования и вместе впервые только и формируют его как целое. По этой схеме нам и надлежит предварительно (и все еще довольно неопределенно) понимать отношение означивания: смысл оживляет, одушевляет, одухотворяет знак; последний же есть проявление смысла в материальном мире.

Если мы и в дальнейшем станем придерживаться этого онтологического хода мысли (а он представляется мне единственно перспективным путем к прояснению проблемы объективного духа), то все дело будет заключаться в том, чтобы составить представление о качественном многообразии внутреннего, т. е. смысловых комплексов. Относительно всеобщих черт мало что можно будет сказать сразу; следует спросить, какие содержания мо-

гут жить в том или ином знаке; после этого будут выявлены формы означивания. Работа над дефинициями всегда будет решающим образом подкреплена процедурой различения и подразделения: искусству образования понятий это известно еще со времен платоновского Сократа. Предварительно разделив выразимые в знаках смысловые содержания на две большие группы, мы придем к тому различению, которое я рассматриваю в качестве решающего исходного пункта для построения теории объективного духа.

Два вида смысловых содержаний. Первая объективация. Человек сжимает кулаки, его лицо искажено гримасой: он гневается. Из-за чего? — вот в чем вопрос. Обстоятельства помогут составить однозначное суждение об этом, но самым жестом характеризуется не объект, а душевное состояние. Возможно, в ярости он ударит кулаком по столу, и все же гневается он вовсе не на стол, а, скажем, на свою жену. Душевный же порыв выражается во всех своих существенных чертах, во всем своеобразии; человек, осуществляющий понимание, насколько у него хватит знания людей, с полной определенностью не только увидит, что это

гнев, но и поймет, является ли этот гнев кратковременной вспышкой или стойкой эмоцией, глубок он или поверхностен, раздражен гневающийся всерьез или только так, для виду; в идеальном случае, душевное состояние гневающегося будет ему ясно до самых мелочей.

Другой человек, выставив указательный палец, показывает мне, где стоит книга, которую я ищу. В чем заключается простой смысл этого знака? Очевидно, в высказывании: «Эта книга лежит там». Знак этот ровным счетом ничего не говорит о душевном состоянии подавшего его человека. Он не сообщает, рад ли он тому, что навел меня на верный след; если же сообщает, то это выражается совсем в других, дополнительных знаках, например, в добродушной улыбке или еще в чем-нибудь. Не говорит он и чего-то вроде: «А я-то знаю, что книга лежит там». Если такой нюанс имеет место, то он тоже выражается, например, в каком-то по-особому хитром взгляде, т. е. в любом случае, в знаках, хотя и связанных с исходным указующим жестом, но отделимых от него. Простым его смыслом является, как было упомянуто, высказывание: «Книга лежит там» — и больше ничего. Конечно, не в языковой форму-

лировке, не как предложение, а в строгом смысле, даже и не как суждение. Смысл рассматриваемого жеста заключается не столько в эксплицитном суждении, сколько в том вещественном обстоятельстве, «что книга лежит там»; т. е. в том объективном, что составляет и содержание суждения. И суждение и жест находят в данном вещественном обстоятельстве общий предмет своей интенции. Оба ничего не говорят о душевном состоянии их автора и отсылают к чему-то совершенно не-психическому: к пространственному местоположению книги. В них подразумеваются не переживания, а пространственные вещественные обстоятельства. Точно в таком же смысле стрелка на дорожном указателе говорит мне: это дорога на Шнеекоппе. И в этом же смысле (забегая далеко вперед) Рембрандтов «Лист в сто гульденов» говорит мне: несчастные, притесняемые и обездоленные, что ютятся во всех уголках мира, никоим образом не отвергнуты и не лишены будущего; для проницательного взгляда в их нищете заключены бесконечные богатства зрелости и смысла; всякого достоинства и надежды лишена как раз официальная верхушка обеспеченных и самодовольных бездельников, не умеющих

любить; и подобно магическому свечению, идущему изнутри, — не как рациональная сила среди многих других сил этого мира, а как свидетельство божественного смысла земного существования, — во тьму, где живут подлинно верующие, струится любовь, вершащая чудеса всюду, куда ни проникнет. Разумеется, он сообщает и намного больше, бесконечно больше, — этот сверх всякой меры усложненный «знак». Может ли его смысловое содержание вообще быть полностью выражено в словесной формулировке? Я в этом сомневаюсь. К тому же все это высказано здесь не в следующих одно за другим предложениях, а как бы в одном-единственном волшебном слове, в котором все частные значения связаны в совершенное единство; высказано не в форме всеобщих суждений и не с намерением вынести такое суждение, а в некой промежуточной форме, возвышающейся над логическим разделением всеобщего и особенного, когда изображение индивидуальности и раскрытие регулярности приобретает новый, в логическом плане совершенно своеобразный вид. Но сколько бы проблем здесь еще ни скрывалось, одна остается в любом случае: анализ смыслового содержания этого знака

ведет не к психическим переживаниям его творца, а к чисто предметным обстоятельствам; не к субъективно-душевному, а к объективно-духовному. Я возвращаюсь, однако, к наиболее простым примерам, на которых это различие было выявлено впервые: к жестам сжатого кулака и указующего пальца.

Принцип различения (косвенно на это уже указывает используемая терминология) заключен в феноменологической структуре сознания. В непрестанном чередовании душевных процессов одно остается постоянным: коррелятивное соотношение между мною самим и предметным миром. Единый предметный мир, который существует для всех, который существовал до меня и будет существовать после меня, противостоит мне самому как граница, как ориентир, как мое дополнение. На него направлено мое восприятие, мое представление и мое мышление, в него вмещивается мое стремление и воление, с ним соотносятся (сколь бы смутны они ни были) мои чувства. В том, чтобы феноменологически выявить эту полярную структуру душевного мира, нет никакого враждебного психологии или пагубного для нее объективизма. Предметы из-за этого вовсе не

подвергаются непозволительному овеществлению и не изгоняются из психической действительности, а лишь формулируется их своеобразное и доступное непосредственному переживанию положение в этой действительности, их периферийный характер (в то время как противостоящее им Я образует как бы центр душевного мира). Само собой разумеется, одной из задач психологии остается изучение этой предметной стороны сознания в отношении ее элементов, форм ее сложения и законов развития. Так, можно, к примеру, доказать, что на более ранних ступенях душевного развития предметная сторона отличается относительной размытостью, неоформленностью и нехваткой постоянных параметров, и что в дальнейшем поступательном развитии ее вещественная подразделенность укрепляется и возрастает. Все эти результаты целиком удерживаются в рамках неустранимой структуры психического вообще, его полярного характера.

Взаимосвязь психических функций, в которых пред нами объективно открывается этот предметный мир, мы, вместе с Дильтеем, называем предметным постижением. Предметное постижение вместе

составляют восприятия, воспоминания, представления, акты сравнения и соотнесения, суждения, умозаключения — и их сочетания. Характерно для него то, что в нем постигаются только предметы и соотношения предметов, а не переживания психических функций, актов восприятия, мыслительных операций и т. д. Мы «живем целиком и полностью в предметах». Пожалуй, не нужно особо подчеркивать, что предметный характер присущ не только так называемым «действительным» вещам, но и всему, на что может быть направлено предметное постижение. И система воображаемых предметов, и числа с их отношениями, и те закономерности в образовании понятий и умозаключениях, которые мы постигаем, занимаясь логикой, тоже носят этот характер. Они образуют объективный мир, они располагаются «пред» нами — это предметы.

Таким образом, этот фундаментальный феноменологический факт образует базис нашего различения двух видов знаков и исходный пункт теории объективного духа. Подлежащим нашему пониманию смыслом сжатого кулака является, как мы сказали, гнев. Стало быть, определенная общая форма сознания, психиче-

ская реальность в ее полноте, живая подвижность и деятельность души посреди окружающего ее мира, — вот то внутреннее, чьим внешним выражением служат сжатые кулаки (конечно, не только они, а в совокупности с остальными симптомами гнева). Подлежащим же пониманию смыслом *указующего* жеста для нас было предметное вещественное соотношение между некоторыми частями предметного мира, т. е. вовсе не душевная жизнь в ее полноте, а отношение, имеющее место только на ее периферии, т. е. в объективной стороне душевного мира. Таким образом, между двумя этими видами жестов, как их принципиальное различие, лежит объективный поворот, процесс объективации. Мы столкнулись с тем фактом, что предметный мир, сначала обнаруживаемый нами в актах предметного постижения как замкнутая в себе взаимосвязь, может стать ареной имманентных знаково-смысловых связей; отдельные части и сочетания частей этого предметного мира могут стать смысловым содержанием знаков. Но такая возможность заложена в полярной структуре самой душевной реальности. Благодаря этой полярной структуре предметный мир выступает перед нами как устойчи-

вое и самодостаточное строение. Он как бы выводится из потока душевной жизни, высвобождается из него. Теперь уже дело обстоит не так, что между Я и противолежащими ему объектами просто проходят линии эмоционального отношения, стремления, воления и претерпевания, а помимо того возникают и не затрагивающие Я, чисто периферийные связи одного объекта с другим. Формулируя с позиции Я: возникает возможность чисто теоретического отношения, просто созерцания противолежащих вещей и их комбинаций. Если впоследствии какая-либо вещь может стать знаком другой вещи, то это лишь особый случай чисто объективных связей вообще. Следовательно, этот объективный поворот, этот акт нахождения предмета, одного лишь его распознавания, эта созерцательно-теоретическая позиция является, как теперь можно выразиться, феноменологической предпосылкой для всех тех знаков, которые выражают не душевное движение в его полноте, а обозначают какое-либо объективное обстояние дел. В нем происходит подлинное рождение объективного духа. Он представляет собой наиглубочайшее событие в акте психологического становления человека.

До сих пор мы все время говорили только об *указывающих* жестах, поскольку они являются простейшим примером для исследуемого положения дел. Теперь это узкое понятие стоит заменить более широким. Указывающие жесты — это только особый, и притом наиболее элементарный случай тех жестов, смысл которых предметен. Уже античной физиогномике было известно сущностное отличие этих («пантомимических») жестов от группы выразительных движений («мимических» жестов), каковое применялось в качестве принципа для физиогномических подразделений, хотя никогда не возводилось к более глубокому структурному феноменологическому различию. Таким образом, в дальнейшем мы от выразительных движений, смысл которых состоит в общем душевном возбуждении, будем отличать «представляющие» жесты, утверждая, что между этими двумя классами, как принцип их противоположности, лежит тот самый «теоретический поворот», тот самый факт объективации.

Своеобразие *выразительных движений* состоит в том, что они представляют собой несамостоятельные части психофизического жизненного процесса и целиком вплетены в его тотальность. Глубоко

укоренившийся в нашем мышлении телесно-душевный дуализм виновен в том, что мы лишь с большим трудом можем адекватно помыслить эту вплетенность. С тех пор как чистая душа когда-то сделалась метафизической сущностью, мы, по сути дела, все время искаженно представляем себе подлинное отношение души и выразительного движения. Вот, к примеру, некий субъект, который себя как-то выражает. Считается, однако, что ни этот субъект, ни его переживания не понесли бы никакого ущерба и никак не изменились бы в своей внутренней сущности, если бы остались невыраженными. Но тем самым то, что образует живое единство, дуалистически разрывается, и теперь уже нелегко помыслить, что слезы суть одно и то же, что и боль, а сияющие глаза — одно и то же, что и открыто переживаемая радость: они становятся чем-то вторым, дополнительным. Когда мы говорим об экспрессивных проявлениях, такой дуализм присутствует во всех наших словах, как в наивном обиходном языке, так и в языке науки, и требуется определенное усилие, чтобы разобраться в его подоплеке. Но сделать это необходимо. Психофизическая жизненная действительность (дуализм, конечно же,

скрывается и в самом термине «психофизический») остается психофизической в каждом своем фрагменте. Если мы выделяем в ней телесную и душевную стороны, то это относится к разделениям абстрактного мышления и не указывает на какие-либо конкретные сущности.

Противопоставим теперь выразительным движениям *изображающие жесты*. В их строении несомненно присутствует дуалистический разрыв, являющийся едва ли не предпосылкой их выполнения. Разумеется, это не только что рассмотренный дуализм тела и души, а имманентная душевная раздвоенность: отщепление предметного мира в том смысле, в каком мы говорили об объективном повороте. Разница, стало быть, не в том, что выразительные движения выполняются бессознательно, тогда как изобразительные жесты в той или иной степени сознаются (и это мы увидим на примерах), а в том, что в первом случае созерцательное отношение к объективному предметному миру отсутствует, во втором же составляет условие и саму суть дела. В случае выразительных движений акты живого организма всегда обращены в пространство его окружающего мира. Дело как бы не доходит до того, чтобы это пространство

и его предметы приобрели устойчивость в качестве самостоятельной взаимосвязи. Напротив, изображающий жест невозможен, если ему не противостоит пространство созерцания и заключенные в нем образы и связи между ними, причем все это наделено достоинством самостоятельной предметности, и это достоинство приемлется теоретической позицией. В эту созерцательно-предметную взаимосвязь в качестве образа встраивается и сам изображающий жест. Указывающее движение вытянутого указательного пальца (если еще раз начать с этого наиболее простого примера) имеет смысл не потому, что тут, в этом движении выражается некий душевный процесс. Характер движения, его темп, его форма и т. д., если я обращаю на них внимание, конечно, позволяют мне кое-что заключить о том, спокоен или возбужден производящий его человек, т. е. каково его душевное состояние, и в этом отношении рассматриваемый жест, помимо своего указывающего значения, во вторую очередь, обладает также и выразительной ценностью. Но как изображающий жест оно получает свой смысл исключительно потому, что в пространстве созерцания возникает вызванный им образ направления, конеч-

ным пунктом которого является искомый предмет. Таким образом, если кому-то предстоит осмысленно исполнить или понять такой жест, то он должен быть способен продолжить в пространстве (разумеется, в пространстве живого созерцания, а не в каком-либо чистом или абстрактно мыслимом) соответствующую прямую, т. е. во всеобщем плане, должен уметь схватывать в созерцании различные направления и, в еще более всеобщем, обнаруживать имманентные связи в рамках предметной сферы. В этом смысле уже в простейшем случае изображающего жеста, в указании, объективный поворот предполагается как осуществленный.

Приведу еще один пример: символический жест (в терминологии Вундта). Допустим, я оживленно рассказываю кому-то о задуманном деле, стараясь убедить собеседника помочь мне в его выполнении. В ходе своей речи, в зависимости от увлеченности предметом и дара жестикуляции, я вызываю в воздухе более смутный или более отчетливый образ строения, которое должно символизировать мое дело. Внизу что-то вроде фундамента, затем возвышающиеся над ним стены, сводчатый купол и наконец уст-

ремленный ввысь шпиль. Все эти движения вполне могут осуществляться, и не будучи ясно осознаваемыми; в пылу рассказа я могу не обращать внимания на то, что именно я изображаю своими знаками, да и вообще не замечать, что я что-то изображаю. Но такие жесты из-за этого не превращаются в выразительные движения. Подобно звучанию голоса, темпу и другим особенностям моей речи, жесты, разумеется, тоже имеют выразительную ценность, кое-что говорят о моем душевном состоянии. Но подобно тому как подразумеваемый смысл произносимой мною речи образуют не мои волнения, возбуждения или еще какие-либо чувственные процессы, а те или иные предметные обстоятельства (речь идет о необходимости, препятствиях, целях, средствах и других вещественных взаимосвязях), так и мои жесты, помимо выразительной ценности, имеют объективный смысл: изобразить некое сооружение в пространстве. Здесь ими порождается уже образ, а не просто направление, как раньше. Это сооружение, пусть оно и всего лишь воображаемое, а не реальное, я встраиваю во взаимосвязь предметного мира. Я ставлю его перед собой, я отделяю его от себя. И совершенно ясно, что

объективный поворот составляет имманентную предпосылку этого изобразительного предприятия.

Замечание о генетической постановке вопроса. Я полагаю, что проанализированные выше простые случаи образуют истинный отправной пункт для теории объективного духа. Чтобы охарактеризовать их принципиальную важность, были использованы следующие обороты речи: здесь наступает час психологического становления человека, здесь происходит рождение объективного духа из предметного постижения. Такие выражения звучат как генетические и потому заставляют нас после феноменологического анализа этих случаев хотя бы косвенно поднять проблему их *развития*. В нашем собственном исследовании вопрос ставится *не* в аспекте психологии развития, а как культурфилософский. Оно спрашивает, каковы элементы и условия самого факта объективного духа. Но оно не должно спрашивать, реализуются ли эти элементы и условия только у людей или уже и в животном царстве, на всех ступенях развития человечества или только начиная с одной определенной ступени, появляются ли они внезапно или же мож-

но теоретически объяснить их постепенное возникновение из более ранних форм душевной жизни, в которых они еще не были реализованы. В общей психологии развития, в зоопсихологии, в психологии ребенка и примитивного человека, конечно, должны ставиться эти генетические вопросы и они в них ставятся. Наблюдаются ли у животного наряду с выразительными движениями также и жесты указывающего или изображающего характера, и понимает ли оно такие жесты? По-видимому, нет. Животному свойственна масса выразительных движений, но основные формы изображающих жестов у него не развиты даже в самом простом, зачаточном виде, равно как, по всей видимости, и способность их понимать; собака набрасывается на руку, что-либо ей указывающую, лижет ее, но, если только она специально на это не выдрессирована, ей не приходит в голову продолжить линию указательного пальца и поискать в этом направлении. Далее, нужно также спросить: можно ли указать такие взаимосвязи в развитии, которые ведут от выразительных движений к изображающим жестам, существует ли между этими двумя группами явлений генетическая непрерывность, является ли

язык жестов, как это формулирует Вундт, «продуктом естественного развития выразительных движений»? Как обстоит дело с теми знаками, которыми между собой обмениваются животные, ведущие социальную жизнь? Что это: выразительные движения с социальным эффектом, знаки, имеющие объективный смысл, или же именно в них осуществляется непрерывный переход от одного к другому? Нужно исследовать решающую роль подражания в этом процессе развития и, опять-таки, спросить, не может ли в условиях социального общения из всего лишь «совместных движений», из инстинктивных «совместных действий» без намеренного стремления что-либо сообщить, благодаря постепенному выделению представимого содержания этих движений развиться ответный жест изображающего характера (решение Вундта см. «Психология народов», I, 248). Познавательные устремления генетической постановки вопроса вообще всегда будут направлены на эту цель: улавливать непрерывности, выводить инородное из инородного, обнаруживать начатки новых форм как можно глубже в старых. В отличие от этого, наше стремление как можно яснее отграничить факт объективного духа от

всего, что еще не есть объективный дух, конечно же, означает не то, что мы, со своей стороны, предлагаем иное решение того же вопроса, а то, что мы ставим другой. Таким образом, целью этого замечания было не отказаться от подхода, практикуемого в теории развития, и не согласиться с ним, а скорее, лишь указать на него и в этот раз исключить для наших целей.

Вторая объективация. Вернемся к нашей теоретической конструкции объективного духа. До сих пор так называемый изображающий жест служил нам простейшим примером знака, смыслом которого является предметное вещественное содержание. Феноменологическая предпосылка такого знака состоит в том, что из тотальности переживаний выделяется предметный мир, сгущающийся в некую взаимосвязь, которая обнаруживает внутреннее подразделение, и в которой имеются чисто предметные связи. На основе этого первого процесса объективации теперь в самом знаке происходит второй; его мы сейчас и рассмотрим. Разгибательное движение указательного пальца, равно как и отображающая жестикуляция, может осуществляться различным обра-

зом, и оно в разных ситуациях и разными людьми действительно осуществляется по-разному. Это имеет выразительную ценность. По тому, как оно осуществляется, я могу узнать, какое у человека настроение, и к какому психологическому типу он принадлежит. Но, как уже было сказано, ни вариации в исполнении, ни возможности характерологической или физиогномической интерпретации жеста абсолютно никак не затрагивают его предметный смысл. Как бы ни был исполнен жест, он означает одно и то же: книга лежит там. Когда он явлен в готовом виде, словно некий помещенный в пространство образ направления, все вопросы о том, как он возник, оказываются исчерпаны, он обладает смыслом вне зависимости от них, и если я, помимо этого, истолковываю его еще и психологически, то это уже другое дело. Напрашивается одна аналогия (которая, на самом деле, больше чем аналогия). Произведение искусства тоже имеет смысл вне зависимости от процесса его возникновения, и этот смысл понимается вне зависимости от какого бы то ни было знания об этом процессе. Безразлично, нанес ли художник сначала вот этот красный мазок, а потом этот синий, секунды или годы

прошли между двумя этими действиями. В расчет принимается только то, что явлено; но то, что явлено, также и самодостаточно. В точно таком же смысле, в случае изображающего жеста знак в результате второй объективации отделяется от процесса своего возникновения, он выкристаллизовывается, становится «объективным»: это объективный носитель объективного смысла. В указывающем жесте направленное движение сгущается в «направление», в отображающем жесте живописующее движение сгущается в «форму», подобно тому как в произведении искусства творческий художественный процесс сгущается в образ. И ясно, что только этим вторым шагом объективации завершается встраивание жеста в предметный мир, каковое мы ранее признали предпосылкой знака, обладающего объективным смыслом. Только теперь жест предметным образом обозначает нечто предметное в предметном мире.

Третья объективация. К этому месту непосредственно примыкает третий шаг объективации, завершающий нашу конструкцию объективного духа (вернее, наиболее элементарной его формы). Изображающий жест может оставлять в

строении предметного мира следы, отличающиеся большей или меньшей устойчивостью, и лишь от материальных обстоятельств зависит, оставит он их или нет. Если я что-то рисую в воздухе, то не остается ничего, если же на песке, то на нем остаются фигуры, пока ветер их не развеет. При этом возможно, что мое рисование на песке, равно как и в воздухе, было просто суммой изображающих жестов и всего лишь сопровождало мою взволнованную речь; если от них что-то осталось, то это лишь следствие большей пластичности и осязаемости материала. В результате второго шага уже сам жест превратился в образ; правда, только в ментальный. Теперь же остаются его материальные следы, которые замещают его по истечении этого момента. Мимолетный жест закрепляется, материализуется, объективируется в третьем смысле этого слова. Вместо образа, вызванного жестом, появляется адекватный вещественный. Только здесь впервые и завершается отделение наконец-то появившегося знака от процесса его возникновения. Чтобы понять предметный смысл знака, абсолютно излишне психологическое рассмотрение отдельных действий, которыми он был произведен, и пережива-

ний, из которых вытекали эти действия. Предметный смысл этих линий — чего-то прямоугольного, округлого, уравновешенно-симметричного или уходящего ввысь — заключен в них самих и открыт для последующего понимания. Могло бы даже случиться, что какая-то очень сложная комбинация случайных порывов ветра породила бы на песке точно такие же фигуры и без какого бы то ни было вмешательства живого существа (настолько полным оказывается отрыв от процесса возникновения), — только это негативно-психологическое толкование имеет бесконечно меньшую вероятность. Но вполне могло бы случиться и так, что эти знаки были бы порождены совсем другим душевным состоянием, отличным от подразумеваемого до сих пор: скажем, рисовальщик не просто делал произвольные жесты отображающего характера, а он *хотел* нарисовать на песке что-то прямоугольное, округлое, возвышающееся. Но это лишь нюансы одного и того же процесса возникновения. Психолог знает, что два этих примера не противоречат друг другу, а способны в непрерывных градациях друг в друга переходить.

Только что использованный пример представляет собой особенно удобный

промежуточный случай и неприметно приводит нас от второй ступени объективации к третьей. В силу своего характера изображающий жест воздействует на внешний мир подобно движению рисовальщика. Он оставляет на песке оттиск самого себя. Он самостоятельно себя объективирует. Понятно, что третий шаг объективации еще не осуществляется в силу одного того, что жесты или другие жизненные проявления вызывают какие-либо изменения в окружающем мире в качестве побочных механических эффектов. Если человек, произносящий взволнованную речь, опрокидывает вазу, то это материальное изменение окружающего мира позволяет судить о его возбужденности, но оно не является объективным духом. Третья объективация происходит только в том случае и только благодаря тому, что осмысленный знак уже не разыгрывается в пантомиме, а подается путем преобразования вещества окружающего мира. Вожак, обогнавший следующую за ним свиту, может жестами дать ей понять, каким путем двигаться. Если он потерял спутников из виду и не желает их ждать, он чертит на дороге стрелку, делает отметки на деревьях или сооружает указатель. При этом он делает

всё то же самое, с той лишь разницей, что подает осмысленный знак не своим собственным телом, а преобразуя для этого внешний мир. Таким образом, третий шаг объективации заключается в отделении знака от собственного тела. Вернее и шире: он заключается в том, что знак, внешний носитель смысла, изымается из текучего акта исполнения и закрепляется в качестве постоянного запаса. Жест еще не является объективным духом, а путевой указатель — является, потому что между ними лежит этот третий шаг. В качестве примера я приведу еще несколько смысловых содержаний, для которых объективированные знаки сформировались на очень ранней ступени развития человечества: «здесь проходит граница племени», «здесь захоронен умерший», «эта вещь принадлежит вождю», «плоды этого поля запретны». Знаки этих смысловых содержаний суть объективный дух во всех трех требуемых аспектах. Во-первых, их значение объективно; их смыслом является не душевное переживание, а предметный вещественный смысл. Во-вторых, они несут в себе этот смысл так, как они явлены, они отделены от процесса своего возникновения; я понимаю их смысл, ничего не зная ни об их

породителе с его душевным состоянием, ни об актах, которыми они были произведены, и не нуждаясь в психологическом истолковании последних. В-третьих, это не что-либо означающие действия, а материальные образования, они приобрели телесную самостоятельность в отношении живого существа, которое их произвело; они сохраняются и после того как прекратятся производящие их акты.

Таким образом, рассмотрев как можно более простые случаи, мы получили первую схему для факта объективного духа. Если еще раз подытожить сказанное, она выглядит следующим образом. Существует психофизическая жизнь. На почве достигнутой ступени развития ее душевная структура такова, что имеется возможность предметного постижения, т. е. объективация предметной стороны сознания (в первом смысле) уже произошла и теоретическая позиция потенциально доступна. В ходе этого жизненного процесса случаются внешние проявления («знаки» в нашем всеобщем понимании), причем не из группы выразительных движений, а те, смысл которых заключается в каком-либо вещественном содержании из предметной сферы. Для таких знаков характерно, что они несут в себе

свое предметное значение как объективированное (во втором смысле), т. е. отделенное от процесса их возникновения и не зависящее от возможной психологической интерпретации. В-третьих, знаки эти подаются не в виде преходящих частных действий, вплетенных в актуальный жизненный процесс, а фиксируются изменениями, производимыми в окружающем мире; знаковый комплекс представляет собой материальное образование. Но в этом материальном образовании, поскольку оно является конечным звеном духовного процесса, теперь и обитает смысловое содержание. Из этой его формы духовное значение может быть как бы позаимствовано. Пусть это жердь с завязанным на ней в узел пучком соломы, но на того, кто понимает этот знак, она действует как человек, наделенный опасными колдовскими силами. Она говорит, она угрожает, она взывает: это табу.

2. Всеобщая структура объективного духа

До сих пор структура объективного духа оставалась разработанной не вообще для всех образований, которые являются

объективным духом, а только на весьма узком базисе. Все примеры, из которых мы исходили, относились к одному и тому же типу: это были знаки в узком смысле этого слова, т. е. образования, о чем-либо нас извещающие; прототип — путевой указатель. Разумеется, это лишь весьма малая частная область царства объективного духа. Мы как бы провели через всю эту область первую продольную линию из отдельно взятой точки. Теперь нам надлежит прежде всего основательно расширить базис нашей понятийной конструкции. Если мы ближе подступимся к миру объективного духа, то увидим в нем множество гетерогенных реалий: различные языки, письменности, государства, архитектурные формы, церкви, нравы, искусства и научные системы. Невозможно, чтобы разработанная нами выше простая схема напрямую включала все это в себя: нам придется вновь всюду искать основную структуру, и мы найдем ее. Таким образом, в этом разделе ставится задача настолько расширить и углубить основные понятия нашей конструкции, чтобы в ней была схвачена не только структура отдельных случаев, но и структура всей сферы действительности, именуемой «объективным духом».

Поворот к идее. Первым понятием, которое для этой цели должно быть продумано заново, будет понятие объективного поворота, объективации в нашем первом смысле. Мы должны признать, что то, что до сих пор так обозначалось, представляет собой лишь частный случай совершенно всеобщей структурной законности душевной жизни. Как мы уже сказали, при предметном постижении объективный коррелят, мир действительных предметов выступает перед нами в виде автономной взаимосвязи. В ней мы обнаруживаем имманентные связи и порядки; такова была предпосылка возможности знаков с предметным смыслом. Но такие объективации происходят не только в актах теоретического постижения, они в весьма различных направлениях осуществляются во всех возможных типических модусах действия души. И только все эти объективации в их совокупности образуют общую предпосылку для возникновения предметных смысловых содержаний, заключенных в образованиях объективного духа в качестве их значений.

Каждый типический вид деятельности нашего духа порождает в качестве объективного коррелята свою взаимосвязь со-

держаний, которая уже в донаучном языке проницательно и удачно именуется «миром». Когда мы мыслим — и в той мере, в какой мы мыслим, — и позволяем нашей жизненной энергии вливаться в акты специфически познавательной природы, перед нами возникает мир наук. Если наша душевная жизнь движется в русле религиозного поведения, то из него вырастает мир религии. Когда мы настроены эстетически, мы бываем целиком погружены в мир искусства. Что это значит? Это значит, что все эти формы деятельности, по аналогии с простым предметным постижением, имеют полярную структуру, что в них выделяется и высвобождается содержательная сторона и что эта содержательная сторона превращается в замкнутую, подразделенную в себе и изобилующую различными отношениями взаимосвязь, в особый «мир». Взаимосвязи эти возникают вовсе не так, как если бы из какого-то уже имеющегося запаса каждый раз вырезались отдельные фрагменты и распределялись потом по различным мирам; скорее, они *формируются* по особому категориальному принципу и представляют собой корреляты специфической спонтанности. То, что в виде сырого материала может входить

в мир религиозности, может стать и материалом для взаимосвязи научного мышления или для эстетической сферы. Оно вводится в каждую из этих сфер, подчиняясь ее категориальному законодательству. Поскольку в каждой такой области полностью господствует ее собственная логика, замыкающая эту область в континуум, постольку эти миры, понимаемые как чисто предметные взаимосвязи, не могут смешиваться, мешать друг другу, друг в друга вторгаться; «каждый на своем особом языке говорит обо всем веществе мира» (Зиммель). И это категориальное единообразие и самобытность является в то же время подлинной основой, определяющей характер объективности этих «миров». Как автономные, скрепленные изнутри взаимосвязи, обладающие собственным категориальным строением, они как бы основаны сами на себе, подобно тому как сам на себе основан мир предметного постижения. Они эмансипированы от актов, в которых возникают, и располагают своим содержимым независимо от того, возобновляются ли и воспроизводятся ли они новыми душевными актами и как часто это происходит. Они трансцендируют взаимосвязь переживаний и только обнаруживаются бла-

годаря ей, но от нее не зависят: подобно тому как дерево растет под моим окном, даже когда я в него не выглядываю.

Один из глубочайших сущностных законов душевной жизни состоит в том, что из нее выделяются такие объективные миры. Если мы дальше будем говорить об объективном повороте, характеризуя его осуществление как первую предпосылку формирования объективного духа, то отныне под этим всегда будет подразумеваться именно этот, наиболее всеобщий структурный факт: объективация автономных миров в тех или иных способах духовной деятельности. Ибо во всех этих мирах, по всей видимости, достигается то, о чем шла речь на первом шаге объективации. Существует объективная взаимосвязь, в ней наличествуют чисто имманентные отношения и, стало быть, в ее области можно выделить смысловые содержания, имеющие не конкретно-душевную, а чисто предметную природу. Пространственно-наглядный предметный мир, в котором мы обнаружили первые образцы таких предметных содержаний и тем самым первое основание для образования объективно-значимых знаков, раскрывается благодаря этому всего лишь как частный случай непрерывно

действующей закономерности духовной жизни. Смысловые содержания чисто предметного вида оказываются возможными даже в сфере права, если оно уже сформировалось в замкнутый содержательный мир; например, «кто первым нарисовал круг на плодовом дереве, тому и принадлежат его плоды», «регулярный срок давности обычно составляет 30 лет», «человек, умышленно и преднамеренно убивший другого человека, приговаривается к смерти». То же самое в искусстве, в науке, в экономике и вообще во всех областях, где произошел «поворот к идее» в том смысле, в каком его понимает Зиммель. Ибо во всех них теперь наличествует объективированная взаимосвязь содержаний и вещественных соотношений и, стало быть, возможность выразить чисто предметное вещественное содержание их сферы в том или ином знаковом комплексе. Нужно еще раз подчеркнуть, что соответствующие смысловые содержания, — как и пространственно-предметные, послужившие примерами выше, — отнюдь не должны формулироваться как положения или суждения в логическом смысле слова. Это просто вещественные содержания. Какая-нибудь сложная эмоциональная позиция по отношению

к мировому целому, возможно, составляет смысл религиозного ритуала или даже целой религиозной системы; в каком-нибудь мимолетном душевном напряжении, возможно, заключается смысл этой линии на живописном полотне. Все равно: эти смысловые содержания или смысловые элементы тоже суть предметные части объективного религиозного или эстетического мира, и только поэтому образования, в которых они выражаются, являются объективным духом. Слезы, которые льет кающийся грешник, таковыми не являются, потому что в них выражаются душевные переживания, а не религиозные содержания.

Предметное и физиогномическое истолкование. Теперь я возвращаюсь к найденной ранее схеме объективного духа и задаю вопрос, должны ли, и каким образом должны быть переформулированы, в частности, расширены остальные ее части, чтобы она была применима ко всей области объективного духа. Речь идет прежде всего о том, что мы называли вторым шагом объективации. Указывающий жест вполне допускал и физиогномическую трактовку: то, как он был исполнен, многое говорило о психическом

типе человека, о его характере и сиюминутном настроении. Но предметный смысл жеста был независим и отделен от всего этого. То же и с путевым указателем. Обработан он тщательно или на скорую руку, мастерил его недотепа или педант, человек никчемный или великодушный, с любовью или в расстроенных нервах, — все это я могу увидеть по этой деревяшке. Но его предметный смысл, в любом случае, один: путь ведет в этом направлении. Я полагаю, что для всех образований объективного духа в равной мере справедлива эта двойная характеристика. Все они допускают двоякое толкование, являются знаками двойного смысла: физиогномического и предметного. Во-вторых, их предметный смысл (какой здесь и важен для нас, ибо они суть объективный дух постольку, поскольку содержат его в себе), независим от всего того, что они выражают в другом аспекте; он объективен в смысле второго шага объективации. Чтобы удобнее было отличать друг от друга обе эти разновидности смыслового содержания, которые в объективно-духовных образованиях мы обнаруживаем всегда связанными между собой, я буду с этого момента различать понятия «выражать» и «означать». Я буду

говорить, что знаковые комплексы *выражают* нечто душевное — и *означают* нечто объективно духовное. Постановку вопроса, направленную на отыскание первых смысловых содержаний, я называю *физиогномической*, а направленную на отыскание вторых — *предметной герменевтикой*. Сначала мы убедимся в том, что смысловые содержания обоих видов действительно присутствуют в конкретных образованиях объективного духа, а затем в том, что содержание обозначения может быть четко отделено от содержания выражения.

Каждое действие живого существа обладает *выразительной ценностью* и выражает две вещи: во-первых, константные черты характера действующего индивидуума, от типических вплоть до самых индивидуальных; во-вторых, кратковременную ситуацию аффекта или настроения, в которой действие было совершено. Конечно, отдельные действия всегда в большей или в меньшей степени содержательны в отношении их выразительной функции и потому в большей или в меньшей степени продуктивны для физиогномического истолкования. В отдельных случаях их выразительная ценность может быть минимальной и вообще оста-

ваться за порогом различимости. Но, в принципе, имеет смысл ставить физиогномико-герменевтические вопросы в отношении каждого шага, каждого движения рукой, каждого сказанного слова, и это редко когда не принесет никакого результата. Известно, что как раз незначительные действия (как человек надевает пальто или закрывает дверь, как он откашливается или плюется) бесконечно много говорят тому, кто умеет их читать.

При этом безразлично, было ли интерпретируемое действие так называемым произвольным или так называемым преднамеренным движением. Можно было бы заподозрить, что осознанный произвол может полностью вывести отдельное проявление из его подчиненности организму в целом и тем самым сделать его индифферентным в плане выражения. Но, во-первых, то, что мы называем сознательным волением, в каждом отдельном случае, носит в высшей степени определенные черты, имеет характерную окраску в зависимости от индивидуальности и душевного состояния. И во-вторых: какое действие было бы сознательно-волевым в радикальном смысле, какое на всем своем протяжении контролировалось бы сознанием и соверша-

лось бы произвольно? Преднамеренное действие никогда не совершается по сознательной воле вообще (такой попросту не бывает), но всегда по индивидуально сформированной воле, и совершается оно не по одной только сознательной воле, — таким образом, в нем ничуть не меньше, чем в непроизвольном жизненном проявлении выражается и может быть истолковано все жизненное единство организма, в его константной структуре и сиюминутной ситуации. Если я экзаменую двадцать человек и всех прошу выполнить один и тот же прием, то каждый выполняет его немного по-иному, это прописная истина. Я пробую охарактеризовать эти особенности, нахожу хватку тут более поспешной, там более размеренной, более ловкой или более неуклюжей, более плавной или более угловатой, более энергичной или более вялой, более слабой или более мощной, более мягкой или более жесткой. Все эти общие выражения еще никоим образом не дают представления о подлинном своеобразии картин этого действия, а лишь указывают на некоторые типические противоположности и различия. Поспешность хватки в отдельных случаях тоже бывает характерным образом различна, каждому свойст-

венна своя индивидуальная манера торопиться. Следовательно, я должен продолжить описание, а поскольку мне все время приходится работать со всеобщими выражениями, я могу лишь сужать границы вокруг подразумеваемого и по асимптоте приближаться к тому, что я непосредственно ощущаю, но не могу исчерпывающе высказать: к абсолютной уникальности картины индивидуального действия, к «личностной ноте». В каждом, даже самом незначительном действии есть эта нота, как часть органического целого, к которому она принадлежит.

То, что справедливо для фактических действий, справедливо и для образований, созданных человеческими руками или прошедших через них. Что и они так или иначе несут в себе личностную ноту, — тоже прописная истина. В любой почтовой открытке, которую кто-то подписывает своему поставщику сигар, выражается его сущность; и если другой таким же путем заказывает те же самые сигары, то это уже звучит и выглядит по-другому. Получая из дома пакет, я с абсолютной уверенностью определяю по полученной вещи, кто ее упаковывал — мой отец, моя мать или сестра. Если человек проносил новую шляпу хотя бы четы-

ре недели, она — один черт знает, как это происходит, — начинает походить на него, примеряется не только к его голове, но и к его характеру, в ней словно выражается форма его души. И можно без всяких сомнений допустить, что мы с еще большей правотой будем искать в том или ином образовании эту ноту и с еще большей определенностью найдем ее, когда речь пойдет о написанной кем-то картине, сочиненной симфонии или основанном государстве.

Физиогномическая интерпретация картин действия и продуктов человеческого труда представляет собой искусство, которым в той или иной степени владеет и должен владеть каждый человек, чтобы жить. Оно может достичь высочайшей надежности и точности в том, что мы называем знанием людей. Помимо этого, особенно в те эпохи мышления, когда воля к познанию объявляла человека прямым делом человеческого исследования, развивается и методическая наука о выражении и его истолковании. Нынешнее состояние наук о духе, когда в них господствуют категории понимания, символа, толкования смыслов, как нельзя более благоприятно для такой научной физиогномики, прямо-таки взыскует ее и

уже многое сделало для ее создания, как в пределах, так и за пределами научной психологии. Наиболее сильным по заключенной в нем мысли, наиболее полным и глубоким учением о выражении из всех, какими мы сегодня располагаем, я считаю учение *Людвига Клагеса*. Она вырастает из глубоко продуманной метафизики жизни, духа и истории. Метафизические усмотрения и оценки действительны в мельчайших деталях специальной физиогномики, — поскольку и в основе любой подлинной психологии, в конечном итоге, должно лежать метафизическое понятие о человеке. Различение между душевным выражением и предметным значением, на которое мы здесь нацеливаемся, проводит и Клагес (прежде всего в своей книге о выразительном движении и изобразительной силе). Только он подходит к нему как бы с другой стороны. Положительную важность для него имеет только выразительная ценность жизненных явлений, включая изобразительные функции.

В этом контексте научная физиогномика интересуется нас только своей постановкой вопроса, логически оправданной, методически выполнимой и четко отграниченной от предметной герменевтики.

Опишем вкратце лишь ее принципиальные отправные пункты. Научные усилия по физиогномической интерпретации человеческих действий и трудов разворачиваются таким образом, что сперва исследуют выразительные симптомы действительных душевных движений, а затем переходят к выразительным симптомам характерных констант. Таким образом, начинают с мимики и от нее идут к физиогномике в более узком смысле слова. Прежде всего обнаруживается, что каждое движение души (вызванное аффектом или настроением) содержит в себе импульс к осуществлению определенных характерных движений, и что так называемые выразительные движения представляют собой реализацию переживания этих импульсов. Симптомы выше-названных движений являются компонентами самих аффективных процессов, — насколько важными, видно по бессознательной гениальности языка, которым пользуется психология, поскольку она часто и охотно напрямую дает аффективным ситуациям имена имманентных им тенденций движения («увлеченный», «склонный», «стесненный», «возвышенный», «напряженный», «рассеянный», «подавленный» и т. д.). Стало

быть, такие двигательные импульсы, охарактеризованные по своему качеству и интенсивности, существенным образом содержит в себе всякая аффективная и, вообще, всякая душевная ситуация, пусть даже они выражены только намеком, как простые импульсы, а в предельном случае и вовсе никак явно не выражены. Ярость включает в себе импульсы разрушения, любовь стремится к соединению, радость имеет тенденцию к жестам дарения, гордость — к жестам дистанцирующего характера, душевный покой уравнивает все движения, возбужденность делает их центробежными. И все действия и труды, проистекающие из соответствующего душевного состояния, формируются под воздействием его моторных характеристик и окрашены в его тона. Все, что я делаю в состоянии мгновенного возбуждения, в сравнении с привычной картиной моих движений колеблется относительно некоего центра. Все производимые мной объективные образования тоже. Мой почерк становится более поспешным, стиль — более грубым, всякий плод этого часа отмечен большей подвижностью душевного состояния и позволяет распознать ее по своим контурам. В некоторых стихотворениях моло-

дого Гёте можно прямо-таки кожей почувствовать, как они были набросаны на клочке бумаги во время грозового ненастья, в минуты сильнейшей душевной бури и натиска. Или же мы видим: этот удар резца был движим мрачной страстью, а этим мазком кисти управлял благочестивый восторг. Произведению искусства присуще еще более тонкое очарование, когда в его объективной структуре замечен этот налет человечности, отсвет творческого момента.

От этой симптоматиологии аффектов физиогномическая герменевтика, руководствуясь простым и хорошо известным принципом, приходит к симптоматиологии душевных констант, типов характера и индивидуальностей. Принцип этот гласит, что константные физиогномические черты могут рассматриваться как ставшее габитуальным мимическое выражение. Если индивидуум не просто испытывает кратковременное возбуждение, а склонен чрезмерно волноваться по всякому поводу, когда остальные люди сохраняют спокойствие, то мимические симптомы возбуждения как бы осаждаются в его органических формах и экспрессивных привычках, и осадок этот можно будет распознать, даже если в настоящий

момент человек не взволнован. Конституциональные выразительные симптомы гордого, завистливого, любвеобильного характера начинают по виду походить на картины выражения соответствующих аффективных процессов: гордости, зависти, любви — ведь они представляют собой всего лишь фиксацию последних. И пусть в деталях процесс такой фиксации бывает запутан и извилист, в целом указанный принцип, несомненно, верен и позволяет герменевтике перейти от истолкования аффектов к истолкованию характеров. Любое, самое незначительное действие — из этого мы исходим — оформляется под влиянием всей тотальности душевной жизни, из которой оно проистекает. Но тотальность эта была бы понята в высшей степени неправильно, если бы я описал ее только как процесс меняющихся аффектов и настроений. Не бывает гордости, зависти, гнева и отваги вообще, бывает всегда только гордость, зависть, гнев и отвага этой конкретной индивидуальности, индивидуальной до самых своих глубин. То, что в аффектах есть всеобще-человеческого, это лишь частные кривые, накладываемые поверх общей кривой душевной конкретности. Скупого может охватить настроение да-

рить подарки, но и в этом настроении все еще живет его скупость, даже в спокойные минуты у импульсивного человека еще просвечивает его импульсивность. Эта уходящая в глубину своими слоями, захватывающая самые основы индивидуальности душевная целостность выражается, таким образом, в каждом отдельном проявлении и в каждом его результате. Не только выразительные импульсы кратковременного душевного состояния, но и выразительные импульсы константной психической системы придавали им их контуры и могут быть считаны по ним. Походка, речь, почерк и стиль одного и того же человека с часу на час меняются, становясь то сосредоточеннее, то рассеянное, то оживленнее, то замедленнее. Но с намного большей амплитудой колебаний и с намного большей отчетливостью качества этих душевных проявлений в аналогичных направлениях варьируются между собранным и рассеянным, подвижным и медлительным характером. И с несравнимо большей очевидностью, чем душевное состояние творческого момента, мы распознаём по линиям художественного произведения тот личностный отпечаток, который благодаря удачной метафоре называется почерком

художника: симптоматическую взаимосвязь его душевных констант. И, опять-таки, это вовсе не эстетская выдумка, а существенная черта самого произведения искусства и его функции, что на его объективности лежит это дыхание живой человечности: Дюрерова немецкость в каждом штрихе, Шубертова проникновенность в каждом такте, Лессингова яркая мужественность в каждой эпиграмме.

Все это лишь в самых грубых чертах характеризует дело физиогномической интерпретации объективно-духовных образований, лишь едва касается внутренней проблематики ее осуществления. Скажем еще совсем немного по последнему пункту. Каждая конкретная попытка физиогномического толкования — и чем глубже она доискивается, тем неизбежнее, — сталкивается с недоверием, связанным с тем, что объективно-духовным продуктам свойственная психологическая многозначность. Многозначность эта вызвана различными обстоятельствами, и следует спросить, сможет ли наше толкование, если его критерии будут заострены, ее исключить. Все душевные структуры высокого порядка осложнены тем, что изначальные и приобретенные константы накладываются друг на друга

и друг в друга проникают. Самовоспитание и восприимчивость к чужому влиянию, недовольство собой и рессантимент, страстное желание быть другим, чем ты есть, и воля стать таковым, воздействуя сознательно или бессознательно, могут переместить и преобразить целые области нашего существа. Человеку, занятому физиогномическим истолкованием, следовало бы, в таком случае, поискать критерии, сообразно которым такого рода приобретенные константы и их различные качества (психический источник их происхождения, глубина их актуальной закреплённости и т. д.) могли бы познаваться чисто по объективным симптомам того или иного образования. Стоит только поставить проблему, чтобы сразу почувствовать, с какими она связана трудностями. И всё же попытки решить ее не безнадежны, в чем можно убедиться, заглянув в Ницше или какого-нибудь другого аналитика души. Индивидуальное искусство толкования справилось с такими и им подобными трудностями; по всей видимости, можно разработать ясные и объективные критерии такого рода различений, и благодаря этому создать основу для методически выверенной интерпретации. В любом случае, решение

всех таких проблем есть внутреннее дело физиогномической герменевтики и в настоящий момент (поскольку мы-то как раз стремимся выйти к *предметному* смыслу объективного духа) не является нашей заботой.

Подведем итог: всякое созданное человеком образование имеет выразительную ценность, его форма определяется также и тотальностью душевной жизни, в которой оно было произведено. Таким образом, каждое такое образование открыто для физиогномического истолкования. Однако тут возникает одно «но». Конечно можно рассматривать то или иное стихотворение молодого Гёте с характерологической, биографической, психологической, а пожалуй, и с психоаналитической стороны. В таком случае мы видим в нем своего рода страницу из дневника, некий *document humain*. Возможно, в этом аспекте оно скажет нам больше, а в некоторых случаях — меньше, чем, допустим, портрет Гёте, или его почерк, или верховая посадка, или манера накидывать плащ. Но сколь бы много или мало это стихотворение ни выдавало человеку, подходящему к нему со стороны психологии, оно несомненно говорит и о чем-то другом, о чем молчали все прочие

упомянутые проявления; и это уже не различие между «больше» или «меньше», а *metabasis eis allo genos* — скачок от душевного содержания к предметному, от выражения к значению.

Художественное деяние и эстетическую установку вообще, как мы уже видели выше, роднит со многими другими типическими установками высшей душевной сферы одна структурная особенность: в них происходит поворот к идее, объективация в ее первом смысле, внутри душевной тотальности выделяется предметная взаимосвязь, имеющая характер объективности, — эстетический мир. Сам по себе этот признак еще не выводит за пределы сферы душевных переживаний. Даже в своей полярной структуре душевная жизнь остается душевной жизнью, и на этом тезисе покоится предприятие физиогномического истолкования. Однако теперь, согласно разработанной нами предварительной схеме, поверх первой объективации и на ее основе всюду, где налицо факт объективного духа, осуществляется вторая. Чисто предметные смысловые содержания, сделавшиеся возможными после рождения объективных миров, отделяются от душевных актов их возникновения, становятся независи-

ми от них, и появляющиеся в результате всего этого знаковые комплексы отныне заключают в себе два смысловых содержания, в известном смысле рядоположенные друг другу и отделимые друг от друга благодаря двум направлениям понимания; так путевой указатель рассказал нам всевозможные вещи о своем изготовителе, но независимо от этого категорически указывал: путь идет в этом направлении!

Теперь все дело состоит в том, чтобы точно сформулировать, что мы имеем в виду, когда говорим: предметное смысловое содержание объективных образований «не зависит» от их душевного смыслового содержания, их значение «не зависит» от их выразительной ценности. Разумеется, под этим нельзя подразумевать, что некоторые части данного образования (к примеру, ритм или звуковая окраска стиха) являются носителями выразительной ценности и тем самым отправными пунктами для физиогномического толкования, другие же части — носителями объективно-эстетического значения. Скорее, знаковый комплекс в целом, вплоть до последних своих ритмических колебаний, вплоть до тончайших тайн сочетания своих гласных и соглас-

ных, носит в себе, с одной стороны, психологический, а с другой — эстетический смысл и как единая тотальность образует отправной пункт для обоих видов толкования. Не можем мы иметь в виду и того (хотя это уже ближе к истине), что это образование, а именно, содержащееся в нем объективное значение, в причинно-генетическом смысле не зависит от своего психологического происхождения и возможности впоследствии понять это происхождение: в такой формулировке, несомненно, есть верные черты. Предметный смысл путевого указателя мы понимаем, не зная, по каким мотивам, в каком настроении и человеком какого характера он был изготовлен и водворен на свое место, нам вообще нет нужды спрашивать обо всем этом, а если бы мы и спросили, то вовсе не обязательно должны были бы искать в материальном образовании надежные основания для того или иного ответа. Подобным образом и произведение искусства мы понимаем, не прибегая к психологическим подходам; постигаем изложенную фабулу, систему композиции, внутреннее подразделение, настроение, пронизывающее произведение в целом, — короче говоря, в проанализированном или в непроанализиро-

ванном виде мы понимаем предметные элементы его эстетического значения, не имея ни малейшего представления о творческих процессах. «Независимость» в этом смысле остается неоспоримым фактом, только мы интерпретировали бы этот факт совершенно неправильно, если бы хотели представить его как причинно-генетическую независимость реального произведения от реального акта его производства. В том, например, смысле, что объективное образование, поскольку его смысловое содержание представляет собой структуру, состоящую исключительно из предметных смысловых элементов, с таким же успехом могло бы быть порождено и совершенно другой душевной действительностью, и никакая однозначная реальная связь не связывает его с жизнью. Для гуманитарных наук это, конечно, было бы верой в чудеса. Тем самым вновь упразднялся бы принцип, который мы уже однажды приняли и положили в основание физиогномической интерпретации: всякая объективированная форма обладает выразительной ценностью, отсылает к определенной индивидуальной душевной жизни и в своих чертах заключает ее черты. Если иногда кажется, будто произведение совсем ни-

чего не сообщает нам о душе, из которой оно происходит, то это означает лишь, что его выразительная ценность достигла минимума. В этом случае для того, чтобы обнаружить физиогномические следы, потребовалась бы, так сказать, психологическая микроскопия, но они несомненно имеются. Ни одна черта произведения человеческого труда не индифферентна в физиогномическом плане. Стало быть, от этого положения никоим образом нельзя отказываться, и факт независимости, о которой идет речь, непременно должен быть сформулирован в том смысле, что оба смысловых содержания человеческого произведения хотя онтологически и отделены друг от друга, но в полной мере признается наличие сильных реальных взаимосвязей между характером образования и характером его психического происхождения.

Если я правильно понимаю суть дела, факт взаимной независимости выразительной и означающей ценности должен быть сформулирован таким образом, чтобы было приведено доказательство: если оба направления понимания полностью доведены до конца, то каждое из двух смысловых содержаний образует самостоятельную и завершенную в себе

взаимосвязь, ничего не заимствуя из другого и не вторгаясь в другое. Мы знаем, что физиогномическое и предметное толкование с самого начала направлены к разным смысловым предметам. Понимание в обоих направлениях может быть более поверхностным или вдаваться более глубоко, однако, в обоих случаях цель его состоит в том, чтобы без остатка вывести на поверхность заключенное в том или ином образовании смысловое содержание. Теперь можно было бы утверждать, и иногда действительно утверждают, что два направления интерпретации хотя и расходятся в своем начале, однако позднее вновь сходятся; в верхних слоях понимания оба смысловых содержания, пожалуй, независимы друг от друга, но в более глубоких они вновь проникают, врываются друг в друга и друг друга пронизывают; примерно в том смысле, что произведение сперва показывает пониманию чисто предметные смысловые элементы, но, копнув глубже, мы обнаружили бы, что в нем выражен и душевный смысл, сам живой человек. Вот в противовес всем этим мнениям здесь и нужно возразить: нет, сколь бы глубоко мы ни уходили в понимании в обеих сторонах, вплоть до самого основания, словно две

никогда не сходящиеся параллели, по-прежнему будут рядом друг с другом обнаруживаться означающие и выразительные содержания, структурированные в себе самих по глубине, так что сначала перед нами предстает открыто лежащий на поверхности, напрямую высказываемый самим произведением смысл, затем более глубокий, невысказанный, и наконец самый глубокий смысл; два содержания, на всех возможных уровнях крепко связанные друг с другом, но все же до самого конца остающиеся двумя, — и в этом смысле «независимые» друг от друга. Я покажу это на одном примере.

Пример: смысловое содержание капиталистического экономического порядка. Пусть требуется понять систему капиталистического хозяйственного и социального уклада. Как известно, задачу эту решают национальная экономика и социология. Они обнаруживают перед собой определенный порядок отношений собственности, характеризующийся тем, что возможно, по сути дела, неограниченное право собственности на средства производства. Они обнаруживают также определенную стадию развития

техники, достигнутую на основе определенной стадии развития естествознания. Мощный технический фактор участвует во всех экономически важных производственных процессах, повышает их производительность и делает неконкурентоспособными те формы производства, которые не подверглись механизации. На базе этой механизации начинает действовать экономический закон концентрации, в соответствии с которым более крупное предприятие берет верх над более мелким и поглощает его, причем мы можем в подробностях проследить, в каких пределах и в каких вариациях действует этот закон и с какими он сталкивается препятствиями. Мы продолжаем поиски и находим количественно определенное соотношение между земельной площадью, плотностью населения, коэффициентом его прироста и доступными свободными землями. Большое скопление людей делает невозможным частное ведение хозяйства как всеобщее состояние, отрывает значительные части населения от земли и почвы и заставляет их притекать в центры производственного процесса в качестве наемных рабочих. Само собой разумеется, этот анализ экономической формы капитализма не пре-

тендует на полноту, он только хочет показать, какие элементы мы используем, чтобы сконструировать строение этого обширного объективно-духовного образования: экономические, юридические, географические, политические, технические элементы, положения, касающиеся плотности населения, стоимости товаров, форм производства, правовых отношений и природных условий, общие положения о ценообразовании, рентабельности и т. п. Из этих элементов нам удастся возвести в нашем понимании здание капитализма, и если анализ обращается к всеобщим правовым, политическим и, вообще, историческим условиям, это значит, что он уже довольно глубоко проникает в основы исторического процесса.

Однако ныне существует возможность еще намного более глубоко постичь предметное смысловое содержание этого процесса, не отказываясь от уже выбранной линии понимания и не меняя ее на другую. Теория капитализма и его развития может быть, как известно, с большим успехом сведена к мировоззренческим элементам и может обнаружить, что глубочайшее смысловое содержание капиталистической жизненной формы составляют определенная мораль, метафизика

и определенное понимание жизни, т. е. определенные положения о смысле призвания, о достоинстве труда, о цели земного существования человека, о милостивом Боге и о его управлении миром, о потустороннем мире и о его связях с посюсторонним. В ранних формах капитализма все это видно с особенной ясностью, поэтому экономической истории принадлежит заслуга обнаружения этих духовных корней нашей экономической системы. Но если наш взгляд уже надлежащим образом заострен, то мы отчетливо замечаем, что эта этика и теология — пусть и в сильно измененном виде и по-другому сформулированная, — присуща и самым сложным порядкам развитого капитализма, живет в них как их «дух». Что представляет собой этот «дух» по своей онтологической сущности? Он складывается из положений, подобных следующим: «душа человека (в нетеологической формулировке: его характер) испытывается не в сакраментальных обрядах, а в земном труде», «труд ценен не потому, что доставляет средства пропитания; в нем состоит подлинное предназначение человека и потому он обладает ценностью сам по себе», «никакой труд, если он добросовестен, не остается без за-

служенной награды; и по тому, что человек заработал, видно, сколь велико его достоинство» и т. д. Мы можем констатировать, что и всё перечисленное здесь относится не к процессам душевного переживания, а к предметным вещественным обстоятельствам, — только уже не технического, экономического или правового, а морального и философского содержания. Собранные в единую взаимосвязь, они образуют мировоззрение, объективную картину порядка природного и нравственного мира. Таким образом, наше понимание опустилось в глубину уже на несколько уровней, среди множества форм и закономерностей оно обнаружило дух и закономерности духа, не изменив при этом своего направления: оно по-прежнему нацелено на предметное смысловое содержание исследуемого образования.

Конечно, на каждом из этих уровней предметную герменевтику можно перепутать с психологической, т. е. интерпретировать образование, в большей или меньшей степени уже проанализированное в предметном аспекте, в отношении его душевного содержания, как выражение чьей-то фактической жизни. В таком случае мы выбираем другое направление

понимания и нацеливаемся на выразительную ценность произведения. Можно, к примеру, спросить: на ситуацию каких именно переживаний и на какой тип характера указывает эта своеобразная раннекапиталистическая картина мира с ее посясторонностью, с ее аскетическим понятием труда, с ее верой в успех и моралью «сильного локтя»; о какой породившей все это душевной сущности она свидетельствует? Общеизвестно, что постановка таких вопросов привела к неплохим результатам. Удалось убедительно показать, что такая взаимосвязь идей могла возникнуть только у людей мужественных, и притом деятельных, здравых, благочестивых и непокорных, и что необходимые для этого переживания способны были вызвать только вполне определенные ситуации. Евреи в условиях диаспоры, англосаксы в колониальных походах, протестанты в условиях эмиграции являются наиболее чистыми представителями этого душевного типа. Следуя такой интерпретации, мы, очевидно, (если вернуться к принятому нами образу) двигаемся по другой параллели: по психологической. Мы обнаруживаем в объективном образовании выразительные ценности, избирательное сродство

между его формой и человеческой душевной организацией. Однако в этом месте важно увидеть и констатировать, что к психологической интерпретации потребовалось перейти отнюдь не потому, что предметная подошла к своему концу, как если бы первое направление мысли на определенном уровне непременно переходило во второе. Напротив, вполне сохраняется возможность провести оба направления, каждое само по себе и параллельно другому, еще немного глубже. Можно попытаться понять душевную сущность капитализма, описанную пока лишь в некоторых своих качествах, исходя из точки ее характерологического единства; спросить, как психологически взаимосвязаны ее деятельный энтузиазм, благочестие и здравость, и вывести для этого своего рода единую структурную формулу — задача, которой следовало бы заняться психологии воли и характера. Но точно так же можно попытаться (и это, в конце концов, получится) найти единую формулу для вышеописанной и до сих пор тоже еще не познанной в своем самом глубоком пункте картины мира, для «духа» капитализма, и спросить: как связаны в нем вера в Бога, мораль успеха, идея испытания

человека и профессиональная этика? существует ли некое глубочайшее априори, в котором обосновываются и из которого выводятся все частные фрагменты этого мировоззрения? Я полагаю, что в принципе можно сформулировать такое априори для каждой типической картины мира и (в чем теперь и заключается все дело) априори это было бы *предметным* смысловым содержанием, равно как и его производные; оно стало бы самым основательным, самым всеобъемлющим утверждением о человеке и мире, причем само собой разумеется, что для этого не нужна ни грамматическая возможность выразить это утверждение в особом предложении, ни тот исторический факт, что это утверждение когда-либо переживалось как сознательное суждение.

Здесь можно было бы в последний раз возразить, что оба направления интерпретации хотя и ведут, каждое само по себе, к самому глубокому пункту, однако в самом конце предметное истолкование все-таки должно перейти в психологическое. Ведь априори, обнаруживаемое первым, все же проистекает из душевной сущности, как ее жизненное проявление, а единую формулу этой сущности находит второе; следовательно, конечный

пункт истолкования выражения лежит глубже, чем конечный пункт анализа значения. Так ли это и как тогда обстоит дело с независимостью предметного смыслового содержания от психологического? Между приведенной к своей единой формуле душевной структурой и приведенным к своей единой формуле предметным смысловым содержанием на самом глубоком уровне действительно существует реальная взаимосвязь, заключающаяся именно в том, что эта определенная душевная структура несет в себе определенное мировоззрение и что благодаря этому в качестве ее потенциально-го произведения полагается эта конкретная культура с конкретным смысловым содержанием. Было бы, таким образом, абсолютно неправильно утверждать, что на завершающей стадии герменевтики оба луча истолкования, исходящие от объективного образования, сливаются друг с другом, — скорее, имеет место взаимонаправленная реальная связь между их предметами. Налицо нечто конкретное — душевная жизнь, наполненная объективным смысловым содержанием, — и каждое из двух направлений интерпретации нацеливается на один аспект этого целостного феномена. Если

сформулировать это в другом развороте и немного забегаая вперед: объективный дух, а значит и интерпретируемые в направлении двух лучей образования всегда возможны только там, где субъективной душой уже с самого начала завладело предметное смысловое содержание, априорное отношение между человеком и миром. Культура начинается там, где в фактической душевной жизни таким способом прорастает объективный смысл. В том, что это происходит, состоит подлинный феномен объективного духа, и это дает нам право рассматривать мир объективного духа как новую сферу, отличную от мира душевной жизни. Утверждение же, что предметный смысл того или иного образования не зависит от его психологического смысла, не отрицает (подчеркнем еще раз) эту реальную взаимосвязанность душевной сущности и предметного значения, а означает лишь, что каждый из двух аспектов может быть сформулирован как завершенный в себе и не зависящий от другого. *Психологическая* интерпретация ведет к точке единства душевной структуры: к индивидуальному характеру, к обладающей теми или иными особенностями социальной душевной основе, в любом случае, — к не-

кому психическому целому, выражением которого и является истолковываемый феномен. *Объективная* же интерпретация ведет к некоторому *вещественному содержанию*, тесно связанному с предметом, к предметной, а не к жизненной взаимосвязи, к осмысленному утверждению, а не к душевной действительности. В этом смысле второй шаг объективации, «независимость» предметного смыслового содержания от психологического, является условием для всех образований объективного духа.

Требование создать такую имманентно-предметную герменевтику не является надуманной конструкцией, науки о духе повсеместно занимаются ею на деле и применяют ее ко всем своим возможным объектам. Фактически, хотя и не в силу необходимости, гуманитарные науки чаще всего сталкиваются с этой задачей в форме типологий. Сводятся вместе различные художественные произведения, философские системы или религии, чей дух принадлежит к одному и тому же типу, после чего за тем, что в них непосредственно высказывается предметного, отыскивается более глубокое смысловое содержание и, в конце концов, мировоззренческое априори: в предельных суж-

дениях о ценности жизни, в предельных воззрениях на мировой порядок и место человека в нем. Так Дильтей формулирует свои типы мировоззрения, Воррингер — типы изобразительного искусства, а Ноль — типы живописи, поэзии и музыки.

Становление формы. Чтобы распространить действие предварительной схемы первого раздела на все образования объективного духа, нам теперь нужно еще спросить, обнаруживается ли повсюду — и если да, то в какой форме — третий шаг объективации, которым завершается эта схема. Указывающий жест, несмотря на свое предметное значение, еще не был объективным духом, а путевой указатель — уже был таковым: постольку, поскольку знак, носитель смысла, в нем был выделен из протекания акта выполнения жеста и закреплён в материальном состоянии. Заключается ли в этом моменте материальной фиксации того или иного образования и приобретения им самостоятельности необходимый признак? На первый взгляд, тут возникают очевидные затруднения, заставляющие глубже и на существенно более всеобщем уровне разобраться в этом моменте

третьей объективации, чтобы представить его как общезначимый. Ведь невозможно утверждать, будто Гомеровы стихи, пока они передавались из уст в уста и, стало быть, жили только в актах исполнения, еще не были объективным духом; что они стали таковым, лишь после того как были материально закреплены, т. е. записаны. Или обычное право должно сперва быть кодифицировано, а общее представление о божестве, глубоко укоренившееся в душе народа, должно сперва получить какое-то материальное выражение, прежде чем их можно будет признать объективно-духовными образованиями.

В действительности же и эти, не зафиксированные материально формы объективного духа живут отнюдь не только в актах их осуществления, в которых они мыслятся, ощущаются, трактуются и переживаются. Подобно тому, как путевой указатель честно стоит на своем месте и указывает правильный путь, даже когда никто его не видит (поскольку именно в этой готовности, напряженности его значимого содержания, как бы ожидающего своей актуализации, заключается его характер как объективно-духовного образования), так и упомянутое

представление о божестве и, вообще, всякое духовное владение, которое, не будучи материально воплощено, является общим для той или иной группы людей, лежит наготове в скрытом виде и существует даже в те моменты, когда не реализуется в переживании ни в одном единичном сознании; реализуясь же, оно только обнаруживается и присваивается. Это может звучать как метафизика, но остается простым и доступным для анализа фактом. Непосредственно очевидное и вполне выразимое в понятиях различие заключается в том, завоевывает ли благочестивая душа свое представление о Боге в собственных раздумьях и мистическом погружении, в собственных глубоких усилиях и порывах, прежде чем оно, наконец, явственно предстанет перед его взором, трансформировав его усилия и внутренние действия воли в обособленное состояние созерцания, — или же этот благочестивец, опять-таки подгоняемый собственными нуждами и прилагая собственные усилия, усваивает представление о Боге, о котором он знает, которое предчувствует, но которого до сих пор просто не мог достичь, а теперь, наконец, овладел им. Различие тут то же, что и между путешественниками, из которых

один ищет путь к вершине самостоятельно и без чьих-либо указаний, а другой полагается на путевые указатели. Возможно, первому придется немного поплутать, от чего второй будет избавлен, — но взбираться наверх предстоит им обоим, при подъеме второму не выйдет никаких послаблений: одно только то, что ему известно направление, которому он доверяет, путь, по которому с самого начала движется его восхождение. Переходя от образов ко всеобщим понятиям: реализация духовных содержаний и там и тут, естественно, происходит в процессах переживания и вызывается душевными импульсами, душевными энергиями. Но этот процесс переживания в первом случае определяется чисто своим *terminus a quo* и только благодаря собственной полярной структуре (в смысле первой объективации) включает в себе наконец-то достигнутую взаимосвязь представления, возможно, как свое завершение, как свою точку покоя, в любом случае, как некую часть в ходе самого процесса. Во втором же случае взаимосвязь объективно-душевных элементов наличествует как идеально предначертанная, воздействует на ход процесса как *terminus ad quem* и стягивает его на себя,

подобно тому как железо рядом с магнитом стягивает на себя его силовые линии. Следовательно, она уже вовсе не является всего лишь фрагментом процесса переживания, а трансцендентна ему (в правильном понимании), она предлежит ему, она дана заранее, и переживание вливается в нее. Это уже не волна в потоке переживания, а русло этого потока.

Бытийный характер объективно-духовных образований, на след которого мы здесь напали, мы обозначим как «форму» и сможем теперь расширить наше понятие третьего шага объективации в следующем направлении: не то, что обладающее значением образование как-либо фиксируется материально, составляет существенный признак в его характере как образования объективного духа, а то, что оно *стало формой*, в качестве формы противостоит процессу переживания, как форма обнаруживается и наполняется в нем. Значимое духовное содержание объективировалось в форму — это отныне должно для нас означать, что оно отделилось от актов, в которых оно переживается, обрело трансцендентное переживанию существование, все равно, посредством ли внешнего воплощения или в более утонченной фор-

ме некой регулярности, заставляющей актуальные переживания двигаться в ее русле. Каждая такая форма когда-либо уже была реализована в душевных процессах; в самом деле, было бы чистой метафизикой приписывать ей какое-то иное происхождение. Какой особый процесс протекает, когда в творческом сознании соединяются объективные элементы, так что из них складывается та или иная форма, способная к длительному существованию, — это станет главной проблемой второй главы. Здесь нужно лишь констатировать, что этот процесс уже должен свершиться всюду, где суждено появиться объективному духу. Если сознание на ступени духа в каждый момент времени устанавливает взаимосвязи между объективными содержаниями, если каждый мыслительный процесс сцепляет элементы представления в логические взаимосвязи, каждое религиозное переживание разворачивается в религиозном мире, каждое эстетическое созерцание учреждает определенные связи между чувственными элементами, — то такой простой поворот к идее, конечно же, не есть еще поворот к форме. Последний совершается только тогда, когда упомянутые предметные взаимосвязи становятся

смысловым содержанием тех или иных образований (будь то образования чисто духовного вида, мысли, волевые решения, правила и т. п.), которые обнаруживаются, признаются и вновь реализуются новыми актами переживания. Если кто-то один или несколько человек на основе определенных переживаний принимают решение поститься в течение дня, то это является вполне понятным действием воли и потому предметом психологии. Если же постный день входит в обычай и отныне заставляет решения людей сообразоваться со своей формой, то перед нами образование объективного духа, хотя в материальном мире ничего не изменилось и он остался таким же, каким и был.

Я приведу схему объективного духа в той всеобщей формулировке, в какой она теперь нами выявлена, как можно точнее следуя образцу первого раздела. Итак, существует психофизическая жизнь. Ее душевная структура на почве достигнутой ступени развития такова, что в ней в различных направлениях уже произошел поворот к идее: в качестве своих собственных предметных взаимосвязей образовались духовные «миры». В ходе жизненного процесса производятся некие об-

разования, смысловым содержанием которых выступает то или иное предметное содержание из одного из этих миров. Характерная особенность таких образований состоит в том, что они заключают в себе это предметное смысловое содержание как обьективированное (во втором смысле), т. е. отделимое от их выразительной ценности и от ее психологического истолкования. Образования эти в том или ином виде подвергаются материальной фиксации или не подвергаются ей, но, в любом случае, они становятся формами и соотносятся со своей реализацией в переживаниях как направляющие ориентиры; притом так, что они не начинаются с отдельным актом своего осуществления и не прекращаются вместе с ним, а обнаруживаются этим актом как заранее заготовленная схема. Вежливость или радость встречи побуждают меня приветствовать повстречавшегося знакомого. Если я делаю это, приподнимая шляпу, то тем самым исполняю обычай своего культурного круга; тысячелетняя история наполнила эту форму ее предметным значением. Это могут быть разноцветные пятна на холсте или группа из нескольких человек, водящих конским волосом по жильным струнам.

Но творческий человеческий дух вложил в формы этих образований то, что ему удалось постичь и разгадать в тайнах мира и человеческой жизни; теперь говорят эти краски и звуки, в них выражается живая мудрость, перед которой строение Вселенной раскрывается с большей ясностью, чем перед моим робким взглядом.

3. Пять основных форм объективного духа

Этот параграф ставит перед собой цель провести первое подразделение всех многообразных образований, которые включает в себя мир объективного духа. После того как была получена общая формула их устройства, следует хотя бы наметить дифференциацию этого единого схематизма, иначе понятия не приблизятся к предметам и окажутся неплодотворными. Никакое мышление не может развивать теорию дедуктивно из одной-единственной точки; оно должно двигаться от единства к его расширению, от абстракции к детерминации и обратно, как живой организм между вдохом и выдохом.

Принцип разделения, который мы хотим применить, заключен не в качествах смысловых содержаний. Мы, стало быть, не спрашиваем, является ли значение того или иного образования в содержательном плане политическим, религиозным или эстетическим по своей природе; такого рода деление будет предпринято позднее. Мы спрашиваем об основных типах становления формы, о главных направлениях, в которых может быть осуществлен третий шаг объективации. Таких главных направлений пять. С точки зрения формы своей объективации объективно-духовное содержание может быть либо *произведением*, либо *приспособлением*, либо *знаком*, либо *социальной формой*, либо *образованием*. Мы увидим, что эти пять форм объективного духа в конкретном случае, в данном реальном объекте могут проникать друг в друга. Объективно-духовное явление может быть одновременно приспособлением и произведением и т. д. Полученное подразделение будет, таким образом, не делением объективно-духовного мира на конкретные группы вещей, а различением пяти категорий, которые, возможно, в комбинации друг с другом, могут быть обнаружены в конкретных формах объектив-

но-духовного мира. Ниже я отграничу эти категории друг от друга.

Категория «произведения». Я называю объективную форму произведением в том случае, когда его смысловое содержание не указывает существенным образом на какое-либо другое смысловое содержание как на свой коррелят, а замкнуто само в себе, не имеет никаких ведущих вовне отношений. Наиболее чистым примером формы этого типа является, как признается всеми, произведение искусства. То, что произведение искусства полностью отделено от творческих актов, благодаря которым оно возникло, и потому не отсылает ни к чему кроме себя самого, что мазок кисти или удар резца рассматривается в нем не как выразительное движение, а только как носитель предметного значения, в аспекте его контуров, оттенков, резкости, плавности и т. д. — это свойство роднит его с любым проявлением объективного духа. Но помимо всего этого форма, которую мы называем произведением в более узком смысле слова, характеризуется тем, что все его части указывают только внутрь, и что его смысловое содержание в своей целостности образует самодостаточное единство, не нацелива-

ясь ни на какое другое произведение и не будучи вызвано каким-либо другим, что можно символически выразить в виде замкнутого в себе круга, а не куда-либо устремленного направления. Плакат, сколь бы «художественно» он ни выглядел, по существу своему направлен вовне. В первую очередь он заключает в себе то или иное значимое содержание, скажем, на нем изображен стремительно мчащийся автомобиль. Но сквозь это значимое содержание плакат указывает нам на другой объект: на рекламируемые им настоящие автомобили, — и потому это не произведение, а знак. Предмет мебели, пусть он, опять-таки, отличается самой изысканной формой и потому может считаться произведением искусства, своим непосредственным значимым содержанием тоже указывает на что-то помимо этого содержания: на его применение в качестве мебели, — и потому это приспособление. С произведением искусства дело обстоит как раз наоборот. Косвенно оно может использоваться и как приспособление (например, чтобы чем-то заполнить стену) или служить знаком (чтобы напомнить нам об историческом значении данного места); но в той мере, в какой оно является произведением иску-

ва, все эти ведущие вовне отношения акцидентальны, они не принадлежат существенным образом к его значимому содержанию. Последнее же, как мы обычно говорим, образует некий мир для себя. Это означает: все нити, фактически связывающие произведение во внешней сфере с остальными предметами, с жизнью и ее целеполаганиями, могут быть, в принципе, обрезаны, и это никак не затронет его имманентное значимое содержание. Впрочем, можно, конечно, не вступая в противоречие со сказанным, полностью придерживаться того мнения, что существуют подлинные и великие произведения искусства, к значимому содержанию которых существенным образом принадлежит некое религиозное воздействие, политическая тенденция, дидактическое намерение, короче говоря, некий смысл, указывающий за пределы себя самого. Ведь здесь, в этом месте, еще ничего не говорится о сущности искусства; художественное произведение служило лишь примером того, что существуют такие формы объективного духа, которые центрированы в самих себе в форме произведений и освобождены от участия в каких-либо внешних взаимосвязях. Те произведения искусства, которые, выпол-

няя какую-либо служебную функцию, вплетены в целевые жизненные взаимосвязи, именно поэтому не являются чистыми произведениями в нашем понимании. Если они представляют собой такие произведения, то это лишь одна из категориальных составляющих их формы наряду с другими. Но этим еще ничего не сказано об их ценности как художественных произведений и даже об их сущности как художественных произведений, — речь идет только об их категориальной структуре.

Полученный результат несколько усложняется, когда мы вступаем в другую предметную область. Научные познания, религиозные системы и политические порядки, с точки зрения типа их формы, тоже, как я полагаю, могут относиться к произведениям. Несомненно, что научное познание может быть технически оснащено, возможно даже, что оно было спланировано в контексте технического по своей направленности мышления. Но столь же несомненно и то, что каждое научное познание в своей характерной форме содержит другую составляющую (и она может возобладать в нем): его смысловое содержание не нуждается в осуществлении посредством включения во

внешние взаимосвязи, оно самодостаточно и покоится в самом себе. Здесь-то и возникает затруднение. Оно состоит в том, что произведения искусства связаны между собой не в виде системы, где каждое из них было бы ее членом, а и в самом деле образуют замкнутые миры для себя; замкнутые не только по отношению к инородному вмешательству, но и по отношению друг к другу. По-иному дело обстоит с отдельным научным познанием. Оно включено в определенные систематические взаимосвязи с другими однородными образованиями, непосредственно связано с соседними, логически близкими познаниями, опосредованно — с более отдаленными, а в принципе — со всеми. И создается впечатление, будто только системе наук в целом присуще искомое свойство — быть самодостаточной, сосредоточенной в себе и как бы свободно парящей тотальностью значений; только совокупность всех научных знаний является произведением в том смысле, в каком таковое представляет собой индивидуальное произведение искусства.

Мы можем признать это отличие, но оно ничего не меняет в том, что на каждый отдельный фрагмент науки распространяется свойственный системе в це-

лом характер произведения, — именно потому, что он является ее фрагментом. Совершенно очевидно, что отношения, связывающие его, как отдельный фрагмент, с подобными ему фрагментами, имеют иную природу, нежели те отношения, в которые он вступает, когда становится предпосылкой технического развития или (забегая вперед) произведения. В первом случае одно произведение действительно взаимосвязано с другими и потому его значимое содержание дополняется их содержанием. Но его значимое содержание не указывает существенным образом в каком-либо внешнем направлении, *в себе* оно не нуждается в дополнении; просто структура научного мира (в отличие от эстетического) такова, что в нем существуют более обширные произведения, включающие в себя частные в качестве фрагментов. Каждое отдельное научное положение целиком высказывает то, о чем оно говорит, и обладает замкнутым в себе смысловым содержанием. Оно говорит мне, как движутся планеты или как функционирует организм животного. Помимо этого я могу также спросить, как вообще движутся массы или как функционирует растительный организм. И при этом я никоим образом не допол-

няю те первые научные произведения, как если бы они были неполны сами по себе, а создаю новые, значение которых с самого начала имеет больший или вовсе другой объем. Если еще раз вернуться к уже использованному образу: каждое из этих произведений представляет собой замкнутый круг, только круги эти могут охватывать друг друга или переплетаться как звенья цепи. Но это все же что-то совсем другое, нежели когда форма того или иного значимого содержания не замкнута в себе, а может быть представлена в виде направленного наружу луча, что мы обнаружим в случае приспособления и знака. Таким образом, чтобы совладать с этим затруднением, мы можем говорить о частях произведений и о совокупных произведениях. Как бы то ни было, существенный признак типической формы «произведение», самодостаточность смыслового содержания, будет различим даже в самой малой части, если только она вообще по своей структуре характеризуется как произведение.

Категория «приспособление». По какому типу должно протекать становление формы, чтобы объективная форма ощущалась не как образование, а как *приспо-*

собрание? Кое-чего мы уже касались в этом противопоставлении; сейчас я попытаюсь сконструировать положительную схему формального типа «приспособление». Прежде всего нужно вспомнить о том, что наша постановка вопроса здесь, как и в других местах, осуществляется вовсе не так, как в истории или в психологии развития. Мы не спрашиваем: как человек дорастает до стадии использования и изготовления приспособлений? Имеются ли приспособления уже у животных? Какие приспособления появляются первыми — инструменты, оружие или другие предметы обихода? Скорее, вопрос для нас, как и прежде, ставится так: какая категориальная структура наличествует во всех тех формах, которые мы называем приспособлениями; в каком специфическом направлении здесь был осуществлен третий шаг объективации? И если мы, несмотря на это, отдаем некоторое предпочтение примерам из примитивных культур и результатам, полученным в детской психологии или в психологии животных, то это происходит потому, что взрослый человек, стоящий на более высокой ступени культуры, уже едва ли возвращается к тем простым действиям, которые важны для нас как отправной

пункт систематического анализа. Все элементарное у него давно отшлифовано привычкой, усложнено до неузнаваемости. Там же, на более ранних ступенях, у нас больше шансов увидеть элементарные феномены в чистом виде и более рельефными. Таким образом, внимание к ранним ступеням развития полезно и необходимо не только для обнаружения реальных генетических взаимосвязей, которые мы здесь не рассматриваем, но и для выявления структурных форм, которые нас интересуют. Итак, какими же структурными особенностями характеризуется категория «приспособление»?

Живое существо производит то или иное целенаправленное действие. Оно чего-то хочет, а поскольку это что-то не доступно ему непосредственно, оно преобразует в соответствии со своей целью какую-то часть внешнего мира. После того как мы признали третий шаг объективации, обретение самостоятельности противостоящим субъекту объективным миром, общей предпосылкой для всех форм объективного духа, мы можем охарактеризовать ситуацию и так: существует предметная взаимосвязь, обладающая автономной структурой; ради достижения целей, которые ставит перед собой

действующее существо, в нем должны быть произведены некоторые изменения, и для этого в объективную причинно-следственную взаимосвязь мира включается человеческое действие как предметно действующая сила. Чтобы маневры прошли успешно, их организатор должен, по всей видимости, быть хорошо знаком с предметными взаимосвязями поля, на котором они проходят, и учитывать их, иначе его действие не сможет эффективно включиться в них. У него должно сложиться (более или менее подробное, более или менее устойчивое) представление о структуре предметного мира, своего рода статика взаимосвязей между вещами, — конечно, не в виде физической теории, а лишь как наивное знание о константной природе вещей и их отношений. Уже в этом месте психология ранних ступеней развития преподносит важнейший урок; я имею в виду, например, исследования умственного развития антропоидов, о которых сообщает Вольфганг Кёлер. Эти испытания показали, что обращение с приспособлениями всегда имеет своей предпосылкой определенное знание пространственно-предметных структур. Скажем, стараясь скрепить друг с другом две какие-нибудь

вещи, шимпанзе (как, впрочем, и человеческий ребенок) обычно просто прикладывает и прижимает одну вещь к другой в различных, зачастую весьма замысловатых конфигурациях; она путает чисто оптическую совмещенность со статическим креплением. В связи с этими исследованиями Кёлер указывает на решающую роль пространственного созерцания, а также на то, как важно для формирования статики пространственных вещей вертикальное положение человека, поскольку оно приносит с собой четкое различие верха и низа, четкую ориентировочную линию, вокруг которой может как бы группироваться наполненное предметами пространство. Таким образом, только потому, что мы признаём автономное устройство предметного мира, в смысле третьего шага объективации, и только в той мере, в какой мы разбираемся в нем, в него и могут быть встроены наши преобразующие действия.

Но соответствующие действия и их непосредственные материальные результаты сами представляют собой процесс, происходящий в предметном мире. Звено за звеном они образуют структурную взаимосвязь, которая должна быть испы-

тана, измерена и изучена, чтобы был достигнут конечный эффект. Цели в ней смыкаются со средствами, результаты — с приготовлениями. Поскольку в них отражается сознающее себя существо, постольку это процесс духовный, целенаправленный. И везде, где из этого процесса изымается и объективируется в качестве смыслового содержания некой формы тот или иной фрагмент, мы имеем дело с категорией «приспособление». Приспособления суть те формы объективного духа, чье смысловое содержание представляет собой фрагмент взаимосвязанного действия, направленного к определенной цели.

Допустим, я хочу выпить воды. Для этого я должен сперва найти источник, потом нагнуться, сложить ладонь горстью, зачерпнуть воду и т. д. Отдельный фрагмент во взаимосвязи этого действия, «изготовление полости с плотным дном», объективируется в особую форму (как это происходит генетически, мы здесь не спрашиваем), он отделяется от самого исполнения в соответствии с третьим шагом объективации и фиксируется (в нашем случае также и материально). Как путевой указатель относится к указывающему пальцу, так питьевая

чашка относится к сложенной горстью ладони. И именно то, что во втором случае смысловое содержание объективации образует лишь частный фрагмент совокупного действия, придает продукту характерное качество приспособления: по своему существенному смыслу он всегда остается частью, он не самодостаточен, а должен вновь служить действию в целом и встраиваться в него. Он всегда указывает вовне, никогда не становится образованием с замкнутым в себе значимым содержанием. Напротив, он требует наполнения своих смысловых интенций посредством дополнительных актов *применения*. То, что оно может быть применено, причем применено в определенном направлении, для приспособления, в отличие от произведения искусства, уже не является случайным и несущественным, а заключено в совокупной структуре его значимого содержания. Структура эта имеет не центрический, а векторный характер.

Такие фрагменты целевой деятельности и объективируются в форме приспособлений. Если же в дальнейшем эти формы наличествуют в готовом виде, то взаимосвязанное действие обнаруживает уже выполненной часть самого себя. Оно

проходит через приспособление, эту самую часть оно преодолевает словно по рельсам, тогда как в ином случае ему приходится самому прокладывать себе путь через предметный мир. Общая картина процесса в результате встраивания этой объективно-духовной формы, этого технического фактора, конечно, меняется — просто потому, что присутствие этой формы изменило предметную структуру поля, к которому должно приспособляться действие. Вместо того чтобы складывать ладонь горстью, я, выполняя совсем другие движения, беру питьевую чашку. Если до конца продумать схему действия в целом, то в соответствующем пункте в него включаются даже весьма инородные и, по-видимому, совершенно иначе направленные, обходные частные движения: вместо того чтобы зачерпнуть воду рукой, я начинаю искать дерево и ножом вырезать из него питьевую чашку; а для этого я сначала должен изготовить себе нож; а для этого выковать его из железа; для этого расплавить руду; для этого выкопать шахту и т. д. Вся техническая оснащенность нашей деятельности состоит в том, что посредством таких вот вновь встраиваемых актов фрагменты первоначальных целе-

вых действий объективируются в качестве смыслового содержания форм; такова общая формула всякого приспособления. Человек это зверь, идущий обходными путями. При подробном анализе нетрудно было бы установить простые отличительные признаки для отдельных разновидностей приспособлений, выяснить, что делает приспособление инструментом, что — оружием, аппаратом или машиной. Но о таких различениях речь здесь не идет, наоборот, категории «приспособление» нужно дать как можно более общую формулировку, невзирая на ту опасность, что полученное таким способом понятие вберет в себя и кое-что из того, что в обычном словоупотреблении с его внелогически мотивированными разграничениями уже не причисляется к приспособлениям, — как, например, дом, одежда, корабль, улица или вспаханное поле.

Категория «знак». Формальный тип «знак» с формальным типом «приспособление» с самого начала роднит одно основополагающее свойство: его смысловое содержание тоже существенным образом указывает вне его самого, он тоже имеет не центрическое, а векторное устройство.

Но такая конструкция у знака столь характерно изменена в сравнении с приспособлением, что представляется необходимым рассматривать его как особый, новый тип. Наш анализ знака может в полной мере опереться на Гуссерлеву теорию *выражений* (Гуссерль имеет в виду, главным образом, языковые выражения в их коммуникативной функции, т. е. особый вид знаков, в нашем понимании слова). В выражении, осмысленно применяемом в коммуникативных целях, должны различаться три вещи: 1) физический феномен: речевые движения, звуковые волны, буквы или литеры. В этом физическом феномене обитает 2) смысл: придающие значение акты или (как их называет Гуссерль) означающие интенции присоединяются к нему и делают его осмысленным словесным образованием. Но в силу этого смыслового содержания выражение соотносится 3) с каким-либо предметом или предметным содержанием. Выражение, таким образом, 1) есть физико-физиологический процесс, 2) оно что-то означает и 3) на основе своего значения оно что-то называет или на что-то указывает. Без актов второго вида оно оставалось бы бессмысленным звуком, без актов же третьего вида

оно хотя и было бы наделено смыслом, но не соотносилось бы ни с каким предметом.

Мы рассматриваем языковое выражение как особый случай знака вообще и утверждаем, что в соответствии с указанной Гуссерлем структурной формулой строится и весь формальный тип «знак» как таковой. В каждом знаке смысловое содержание имеет как бы две вершины. Знак обладает своим непосредственным значимым содержанием, но помимо него, а вернее, через него знак указывает на какой-то предмет. И это указание не акцидентально, а как существенная направленность заключено в непосредственном смысловом содержании и не может быть даже мысленно отделено от него, без того чтобы знак не перестал быть знаком. Произведение искусства, как таковое, тоже имеет свое смысловое содержание, но у него не возникает намерения через него указывать на что-то предметное, к примеру, на изображенные на нем реальные факты; абсурдно было бы, допустим, говорить, что этюд обнаженной натуры отсылает к самой модели. Напротив, у памятника есть такое намерение указывать, и именно поэтому он является знаком, что вовсе не идет в ущерб тому фак-

ту, что он, помимо этого, может быть и художественным произведением. Другой пример: назидательная картинка, в отличие от просто художественного произведения религиозного содержания, стремится приблизиться к священным предметам, изображает их как реальные и вызывает у рассматривающего их человека живое чувство благочестивой связи с ними: оно действует не как произведение, а как знак. Всюду эта характерная двоякая заостренность смыслового содержания: в приведенных примерах — в сочетании с другими категориальными компонентами, в чистом же случае знака — как единовластный конструктивный принцип. Формы, являющиеся для нашего сознания чистыми знаками, — это, например, метки собственников, отличительные знаки вождей, колдунов, послов, воинов и т. д., которые мы в необозримом многообразии встречаем на ранних ступенях культуры. Психологии народов, разумеется, известно, что для примитивного сознания в них со знаковым характером своеобразно переплетена природа приспособления. Знак собственника не просто обозначает — он создает собственность, словно какое-то волшебное средство завладевает предметом. И все осталь-

ные знаки отличия оказывают такое же волшебное воздействие. Великие и бесконечно важные для любой культуры знаковые системы, генетически тоже многократно переплетающимися друг с другом путями, образуются всюду, где человек изобретает письменность. И в аналитических исследованиях по психологии развития часто указывается на то, как под влиянием закрепления в письме выразительная функция языка, которая в начале для него наиболее существенна, теряет силу в пользу означающей, и сам язык все более превращается в систему чистых знаков.

Категория «социальная форма». Социальная действительность — это грандиозная совокупность пронизывающих друг друга межчеловеческих отношений. Взаимопомощь и взаимоущемление, сплочение и изоляция, чувство зависимости и превосходства, избирательное сродство и отталкивание, господство и подчинение, любовь, ненависть, равнодушное пренебрежение и другие отношения, бесконечно разнообразные по своему качеству, тут и там связывают между собой психофизические жизненные единицы и удерживают их в постоянном движении.

Все это поначалу просто социальная ситуация, колоссальная система психофизических событий с постоянно меняющимся равновесным состоянием.

Факт ныне состоит в том, что из этой социальной жизни выкристаллизовывается новая разновидность объективно-духовных форм. Все формы объективного духа генетически происходят из жизни человеческой общности, и потому все они имеют эту социальную ситуацию своей предпосылкой. Но особая разновидность формы, которая здесь подразумевается, характеризуется еще и тем, что те или иные социальные отношения образуют ее *смысловое содержание*. То есть они социальны уже не только по условиям своего происхождения, как и все остальные формы, но также и по своему смысловому содержанию. Когда один человек уважает другого или когда группа людей ощущает свою солидарность на основании каких-либо мотивов, — и то, и другое пока еще субъективно-душевные события. Но мы знаем, что из социальной жизни людей повсюду объективируются формы, которые относятся к душевным процессам так же, как объективно-духовные формы вообще относятся к душевной жизни. Это означает, что эти формы

не зависимы от актов их конкретного осуществления в смысле третьего шага объективации, они получают самостоятельное существование, отдельные акты реализации находят их уже в готовом виде и вливаются в них как в заранее подготовленное русло. Такие формы находит человек, желающий выразить свое уважение к кому-либо (обычаи приветствия и т. д.). Человеческая общность заключается не только в переживаниях и проявлениях чувства солидарности, а становится социальной корпорацией, сохраняющей свою специфическую форму, в то время как индивидуумы входят и выходят из нее, активно участвуют в ней или нет. Простое социальное правило, по которому становление формы происходит в случае каждой отдельной связи, является элементом всего этого мира форм. Но из таких элементов могут складываться грандиозные комплексы, вплоть до тех великих организаций, которые существовали на Земле на протяжении тысячелетий, принимали в свои ряды целые поколения людей и не терпели никакого ущерба от их ухода. Разумеется, носителями этих форм в каждый момент времени выступают конкретные преходящие акты их реализации, и можно было бы,

к примеру, попытаться растворить сам факт государства в одних только актах управления, повиновения, совещания и уплаты налогов, в одних только переживаниях чувства безопасности и патриотического воодушевления. На самом же деле факт государства всем этим отнюдь не был бы исчерпан, равно как и факт произведения искусства не исчерпывается анализом создавшей или созерцающей его душевной сущности.

Как уже было сказано, смысловое содержание социальных форм составляет та или иная социальная связь или комплекс таких связей, добровольное объединение людей, заключаемое ими ради достижения определенных целей. В одном тезисе своей «Политики» — *πᾶσα κοινωνία ἁγαθὸν τινὸς ἕνεκα συνέστηκεν* — Аристотель с классической простотой выразил тот факт, что смысл социальных форм состоит в добровольном объединении ради тех или иных целей. Аристотелевский тезис говорит, конечно, не о том, что смысловое содержание социальных образований имеет телеологическую структуру и что для каждой конкретной организации может быть сформулирована одна-единственная цель, коей она служит. Даже там, где такое представляется

возможным, т. е. даже в чистых случаях целевых организаций все обстоит немало сложнее; к первоначальным целям примыкают новые, гетерогенные; какой-нибудь певческий кружок может стать полноценным жизненным сообществом. И действительно, для тех естественных, органически произрастающих социальных образований, каковыми являются семья, род, сельская община или народ, вряд ли кому придет в голову устанавливать особую, жестко сформулированную цель в качестве их смыслового содержания. В них находит свою объективную форму множество мотивов, глубоко расслоенных, многократно переплетенных между собой, уходящих корнями в почву инстинктов и достигающих высших уровней духа; однако и им может быть свойственна принципиально телеологическая структура значимого содержания. Телеологическое смысловое строение племенного союза или народной общности выявить столь же непросто, но, в принципе, столь же возможно, что и эстетическое строение симфонии. По отдельности исследовать, — как это значимое содержание определяет структуру соответствующей организации, как структура, в свою очередь, влияет на рас-

пределение конкретных функций между всеми членами союза, — должна наука о формах обобществления, т. е. социология. Перед ней в качестве ее материала лежит бескрайнее богатство человеческих отношений и связей — от супружества до акционерного общества, от простого клуба до целого государства, — различных по своему содержанию, длительности существования, масштабу, правовой природе и устойчивости, но представляющих собой одно и то же: объективацию того или иного социального смыслового содержания в формах социального типа.

Если сравнить категорию социальной формы с уже рассмотренными категориями, то создается впечатление, что она ближе всего стоит к формальному типу произведения. Ее смысловое содержание есть имманентно телеологическая взаимосвязь и не указывает на что-либо вне себя самого, как это имеет место в случае знака или приспособления. Социальные формы суть, по-видимому, не что иное как произведения, формируемые из живых людей. Мы интуитивно близки к тому, чтобы рассматривать государство как произведение искусства, а семью — как произведение природы. Но тот факт,

что смысл этого четвертого формального типа составляет добровольное объединение живых существ, все же свидетельствует о существенном отличии от того, что мы называем произведением, уже в аспекте его формальной структуры. Произведение (стоит вновь представить себе произведение искусства) включает в своем смысловом содержании определенные содержательные составляющие и систему связей между ними. Для категории же социальной формы существенно то, что ее смысловое содержание представляет собой чистое отношение. Обычай лишь говорит, как А должен приветствовать В, и форма союза оставляет открытым вопрос о том, какие люди в него входят. Объективирован только характер связи: эти формы представляют собой схемы чистых отношений, которые полностью определены как раз только в этом своем характере. Следовательно, в то время как категории знака и приспособления, образно говоря, указывают вовне только в одной своей стороне, категория социальной формы указывает наружу как бы в обеих. Ее можно символически изобразить как часть дуги окружности, открытую с обоих концов. Этот чисто реляционный характер ее смыслового

содержания и является причиной, позволяющей нам выделить ее в качестве особого формального типа объективации.

Такая правомерность станет еще более очевидной, если принять во внимание простой *содержательный* момент, в котором социальные формы отличаются от всех прочих форм объективного духа. Конечно, такой подход нарушает принцип деления, положенный в основу этого раздела. Он показывает, что намерение классифицировать объективно-духовные формы, руководствуясь исключительно принципом их формального становления, было слишком абстрактным. Простой признак, отличающий социальные формы от всех прочих предметов культурного мира, состоит в том, что всё это формы, взятые из жизни, образования, состоящие из живых людей, которые живут, сообразуясь с порядком этих форм, и должны вновь и вновь воспроизводить этот порядок, чтобы он оставался действительным. Какой-нибудь прибор или сооружение фиксированы материально; в своем телесном воплощении они живут дольше людей, которые ими пользовались. Система научной теории хотя и не обязательно фиксируется материально (с тем же успехом ее можно было бы пе-

редавать и устно), но элементы, из которых она состоит, в любом случае остаются лишь научными положениями. Материал, вошедший в эти формы, не живет собственной жизнью, не обладает собственной волей, он полностью связан формой и не стремится выйти за ее пределы. Удар резца присутствует в произведении изобразительного искусства не как движение живой руки, а как зримая линия; идея присутствует в научном труде не как актуальное напряжение мысли и не как интуиция, а как объективное положение. Такая совершенная объективность отсутствует у социальных образований. Они строятся не из мертвого, не обладающего своей волей материала, а из живой воли, из самих людей. Они не воздвигаются как постройка, а исполняются как музыка. Они представляют собой лишь взаимное согласие — и каждый раз вновь воспроизводимое согласие живущих в них людей. Это событие, свершающееся через нас самих. Это не абсолютные (т. е. оторванные от человека) формы, а формирование его самого, его действительной жизни; не готовые и покоящиеся, а становящиеся и осуществляющиеся формы; волевые усилия, в которые вовлечены сами люди, своды, возводимые их собст-

венным бытием и их собственным действием. И существуют они только потому, что люди вновь и вновь, явственно или скрыто, исповедуют свою принадлежность к ним. Если такое признание слабеет или умолкает, то распадается и форма. И вовсе не потому, что исчезает материал, из которого она состояла (т. е. живые люди), — как материальное произведение перестает существовать, когда его вещество разрушается под воздействием окружающего мира, — но потому, что исчезает воля к поддержанию этой формы.

Эта характеристика, опять-таки, не отменяет того определения, что социальные формы относятся к сфере объективного духа; сохраняется разница между актуальной встречей двух или нескольких человек — и социальным образованием, получившим объективное существование, отдельное от душевной жизни. Но, конечно же, она трактует социальную форму как предельный случай духовной объективации. Всё логическое своеобразие социологии в сравнении с остальными науками о духе, ее особое место в системе гуманитарных наук сводится к тому простому факту, что веществом, из которого строятся формы социальной сферы, является сама жизнь. В со-

вокупном строении культуры мир социальных форм располагается не в одном ряду с остальными смысловыми и формальными областями — с наукой, искусством, правом и т. д. Образно говоря, он лежит под прямым углом к этим параллельным творческим направлениям, образуя ту жизненную почву и действительность, из которой они произрастают. И только потому, что, следуя принятому в этом разделе ходу мысли, мы классифицируем формы объективного духа, отвлекаясь от любого их содержательного наполнения, по одному лишь принципу их становления, социальная форма рассматривается нами просто как один из возможных случаев в линейном многообразии типов становления формы.

Категория «образование». Кажется, очень легко отделить пятый формальный тип от остальных четырех с помощью того простого признака, что он существует не в предметном мире и не в межчеловеческой сфере, а в персональной жизни субъектов. Однако с этим признаком связана и трудность, заключающаяся в том, чтобы вообще признать формы этого вида в качестве объективно-духовных. Никто не станет отрицать, что объектив-

ный дух вплетен в систему нашей персональной жизни. Мы знаем многое из того, что было обнаружено и установлено наукой, мы работаем с созерцаниями, порожденными произведениями искусства, нравственные убеждения нашей эпохи определяют наше поведение. О чем говорят эти объективно-духовные элементы, участвующие в нашем персональном образе жизни? Они говорят о том, что как культурные люди, и притом как люди конкретной культуры, мы постоянно актуализируем те или иные фрагменты объемлющего нас объективного духа, что наши душевные акты, в уже рассмотренном смысле, движутся в русле его форм. Категория «образование», конечно же, не подразумевает такое положение дел, поскольку оно и вовсе характеризует не какой-либо новый формальный тип, а характеризует исключительно соотношение между субъективно-душевыми событиями и объективно-духовной формой вообще. Речь в категории «образование» идет не о том, что объективные формы получают свое наполнение в субъективных актах, а о том, что в структуре актов самой персональной жизни возникают некие формы: формы в строгом смысле третьего шага объективации.

Представим себе то богатство объективного духа, которое заключено во всяком сколько-нибудь развитом ремесленном предприятии. Прежде всего в нем задействовано множество приспособлений, целесообразно связанных между собой в своих формах и своих функциях, подобно шестеренкам часового механизма: возможно, многие поколения людей трудились над созданием этой системы инструментов. Далее, сам совместный труд, а помимо того жизненные отношения его участников между собой и их отношение к остальному обществу регулируются структурой социальных форм по цеховому, ремесленному или какому-нибудь другому образцу. Может быть введена особая форма одежды, особые ремесленные эмблемы и прочие отличительные знаки. Но помимо всего этого в совокупном феномене ремесленного предприятия имеет место еще и другая разновидность духовного формирования. Сам по себе инструмент еще не делает дела, или делает только полдела без искусства, с которым он применяется, без органического переустройства руки, которая его держит, как если бы он был ее частью, без характерного образа чувств и мыслей, который как следствие и, в то же время, как

условие его правильного применения пронизывает все существо пользующегося им работника. Поэтому описываемая нами совокупная система форм проникает и в *личностную* структуру человека. В более глубинных или в более поверхностных слоях своей сущности люди сами носят определенный ее отпечаток, и потому недопустимо схематически проводить границу объективного духа там, где начинается персональная жизнь. Методы работы на нашем ремесленном предприятии отнюдь не ограничиваются материальными орудиями и выводными правилами их применения, а, по существу своему, заключаются в приобретенном и закрепленном упражнении искусстве и дисциплине человека, в сочетании точности, вкуса и прочих душевных констант, в превратившемся в определенную форму состоянии психофизической *личности*.

Что такого рода формы действительно являются объективным духом, отчетливее всего видно, пожалуй, в тех случаях, где на их производство направлены особые творческие акты. Всякая творческая воспитательная деятельность, а также деятельность политическая — там, где она действительно является творческой в

более глубоком смысле, — нацелена на определенную форму человека, которую она хочет создать, как художник создает произведение искусства. Как было весьма метко сказано, посредственный политик вечно жалуется, что люди у него оказались не таковы, какие требуются для его формы государственного устройства; настоящий государственный деятель владеет искусством собирать в возводимое им государство людей, каковы они есть; величайшим же государственным мужем является тот, кто не только возводит политическое строение, но в нем и благодаря ему творчески формирует людей такого типа, которые способны стать опорой для самого строения. Заключительным результатом его труда становится не только политическая организация, а определенный характер (греки сказали бы: определенная добродетель) гражданина. Одно тут порождает другое и поддерживается другим. Как объективный дух ремесла из внешнего его аппарата проникает в души людей, так и объективный дух такого государства из системы его институтов проникает в души граждан и сопровождает в них то формальное изменение душевных констант, которое делает отдельного индивидуума частной

единицей в рамках совокупного социального строения. То, что мы вообще называем педагогикой, движется как бы обратным путем. Она начинается с отдельного человека, «образует» его, придавая ему форму, а совокупное социальное строение, в которое должны сплотиться непосредственно произведенные им единицы, имеет в виду только в качестве ориентира. Но то, что из их творческой деятельности объективируются специфические формы персональной жизни, свойственно и педагогике, и продуктивной политике.

Своеобразная трудность, связанная с категорией «образование», заключается, как уже было сказано, в том, чтобы вообще понимать ее как особый тип формы объективного духа. Уже в социальной форме мы увидели предельный случай объективации, а именно, форму из самой жизни. В отношении образования это справедливо в еще большей мере. Можно задать вопрос, где здесь предметное смысловое содержание, где здесь то отделение формы от жизни, каковое составляет третий шаг объективации. Может показаться, что сущность образования как раз и состоит в том, что создаваемая им форма не отделяется, а наоборот, тесно

прилегает к жизни, и тем теснее, чем совершеннее само образование (тогда как пропасть между жизнью и формой, по-видимому, может быть вызвана, скорее, не образованием, а внешней дисциплиной и обязанностью исполнять правила). И тем не менее я полагаю, нам удастся показать, что образование представляет собой особый формальный тип объективного духа.

Конечно, отдельное знание или умение, сформированное у человека образованием, отныне становится, по существу, частью его самого: только так эти элементы и становятся элементами его образования. Интуитивно мы совершенно ясно отличаем знание, которое хотя и прочно усвоено интеллектуальным сознанием, но остается в нем как бы чужеродным телом, от знания, которое связано с личностью в целом; или умение, хотя и дельное, но приобретенное лишь благодаря долгой муштре, от умения, такого же заученного и натренированного, но превратившегося в органическую функцию на более глубоком уровне. В первом случае то, что человек знает и умеет именно это, а не что-то иное, представляется всего лишь случайным, во втором же — необходимым. В первом он только обладает

чем-то, во втором он уже сам чем-то *стал*. Однако именно во втором случае одновременно с этим слиянием целостной личности с элементом образования протекает и процесс становления формы. По мере того как умение полностью сливается с живыми силами личности, эти силы сопрягаются в вещественную взаимосвязь. В случаях внешнего наполнения формы этого как раз не происходит: там объективно-духовная форма противостоит субъекту, и отдельные акты нацеливаются на единицы, остающиеся трансцендентными по отношению к ним. Здесь же форма, вещественная структура, складывается из собственного материала личной жизни. Индивидуум не просто сделал или почувствовал нечто имеющее духовное смысловое содержание, — он сам стал чем-то имеющим духовное смысловое содержание.

Если от частных случаев отдельного знания или умения перейти к тем, где образование получает индивидуум как целое, то подразумеваемые смыслы можно сформулировать более принципиально. Вся душевная жизнь осуществляется в актах, центрированных индивидуально, совершаемых личностями. То же, что формируется образованием, — это не акты,

не последовательности актов и не способность к совершению актов; это — *личность*, подлежащая всякой актуальной жизни и составляющая ее основу: именно в этом заключена возможность становления формы в отрыве от актуальности. Та или иная личностная жизненная единица считается образованной не тогда, когда она делает или знает, и не тогда, когда она может или умеет делать что-то обладающее объективным смыслом (в первом случае это были бы акты, во втором — предпосылки совершения актов), а когда она сама *есть* что-то обладающее объективным смыслом. Вильгельм фон Гумбольдт однажды определил образование как «порождение мира в индивидуальности». Если слово «мир» понимать в том специфическом смысле, которым мы пользовались выше, трактуя его как автономную взаимосвязь смысловых содержаний, то в определении этом очень точно сформулирован тот факт, что благодаря образованию сама личность возводится до объективно-духовной, т. е. осмысленной формы.

Но коль скоро образование есть особый формальный тип объективного духа, должна существовать возможность сформулировать заключенный в нем предмет-

ный смысл, оно должно быть открыто для объективной герменевтики, как ей открыто приспособление или произведение. Так ли обстоит дело в данном случае? Я полагаю, да. Форма «образование» (выражаясь более определенно: этот образованный человек этой конкретной эпохи) — это формальная реализация предметного смысла, который я могу интерпретировать на разных его уровнях. На наиболее высоких уровнях толкование обнаруживает положения об отношении человека к определенным отдельным вещам, к государству, к народу, к природе, к ребенку. При этом само собой разумеется, что формулирование смыслового содержания в виде таких положений относится исключительно к позднейшей работе герменевтики: в образовании это смысловое содержание предстает как определенный способ бытия личности, оно проживается, а не сознаётся, — точно так же, как в картине оно не сознаётся, а изображается. Если же толкование проходит сквозь более глубокие уровни и достигает конечного герменевтического пункта, то в формальном типе «образование», точно так же, как и в других объективациях духа, оно находит априорное положение об отношении человека

к миру, глубинную настроенность воли: мировоззренческое априори, которое, опять-таки, как и в произведении искусства или в социальной форме, не сознаётся в образовании в качестве сформулированного тезиса, но как значимое вещественное содержание несомненно присутствует во всех формах этой культуры, а значит, и в образовании ее образованных людей.

Категория «образование» замыкает ряд типических форм — не только в том поверхностном смысле, что тут уже полностью перечислены все принципиально возможные способы, какими дух может сделаться формой, но и в том более глубоко смысле, что в нем достигнута предельная противоположность к категории «произведение». Задача *системы* культурфилософии могла бы состоять в том, чтобы вывести возможные типы становления форм из сущности духа и привести доказательство полноты их перечня, — задача вполне разрешимая, хотя, конечно, только во взаимосвязи с разработкой системы культурных систем. Здесь же нашей задачей было лишь описать основные формы духовной объективации в одном ряду. И только очередность, в какой мы расположили эти пять типов, должна пролить

свет на принцип их внутреннего порядка. Произведение и образование обозначают крайние точки нашего ряда. Пассивный оттенок в слове «произведение» и, наоборот, активный — в слове «образование» удачно характеризует противоположность этих двух формальных типов и указывает направление, в котором они различаются между собой. Там, в произведении, форма носит характер полностью замкнутого гештальта, ей свойственна максимальная компактность, истинная завершенность. Здесь же, в образовании, форма носит характер живого существа, тут мы имеем дело с неким спонтанным центром, из которого она строится во внешнем направлении; этот центр как бы активно удерживает ее саму от рассредоточения.

До сих пор мы рассматривали категорию «образование» исключительно на примере тех случаев, в которых наш сегодняшний язык говорит об образовании в специфическом смысле слова: применительно к вполне сформированной человеческой индивидуальности. Однако было бы возможно, полезно и даже необходимо также и этот формальный тип отделить от любой его возможной реализации и понять его чисто как принци-

пиальный закон становления духовной формы вообще. В этом принципиальном смысле категория «образование» применима везде, где что-либо объективно-духовное строится как проявление внутреннего источника силы, как норма, как «канон» (А. Йоллес); где речь идет не о гештальте, а о формировании гештальта, где оно не построено кем-то, а строится само. Примерами такого большого формата являются, скажем, стиль или право. Стиль — это не только, а пожалуй, и вообще не тот или иной круг художественных произведений, а норма, которой определяется, что возможно и что невозможно, что включено и что выпадает; это канон, по которому осуществляется формирование; стиль — это «образование» художественного духа. То же и с «правом». В последней главе этой книги мы познакомимся с категорией «образование» в самом широком случае ее применения. Объективно-духовный факт культуры в целом, если ставить вопрос о принципе ее формирования, может быть охарактеризован как «образование» в этом наиболее широком смысле слова.

II. ОБЪЕКТИВНЫЙ ДУХ КАК ПРОЦЕСС

Чтобы получить общую понятийную схему объективного духа, в первой главе нам пришлось прибегнуть к весьма сильной абстракции. Мы отрывали отдельный фрагмент объективного духа от живого процесса, в который он вовлечен, и намеренно забывали или только вскользь упоминали о том, что он целиком и полностью производится субъективной душой и вновь воспримется ею. Из этого потока душевных энергий, коим они всегда пронизаны, мы выделили формы объективного духа. Так возникла абстрактная структурная схема, всего лишь своего рода набросок: именно в этом аспекте нужно оценивать формулу трехшаговой объективации значимого содержания. Намерение поначалу состояло и могло состоять лишь в следующем: противопоставить формы объективного духа субъективно-душевной сфере, чтобы во-

обще представить их в виде факта, отличающегося специфическим своеобразием. Теперь же нам следует отнестись к проведенным нами разделительным линиям всего лишь как к вспомогательным и выйти из нашей абстракции. Ибо обретенные нити отнюдь не являются чем-то несущественным для выделенного нами факта объективного духа, а с необходимостью принадлежат к нему, если только мы стремимся постичь его как конкретную действительность. Поэтому их следует завязать снова: нужно составить понятие о живом процессе, пронизывающем объективный дух в целом и динамически связывающем его формы с энергиями субъективного мира.

Меньше, чем где-либо в нашем исследовании, вопрос в этой главе должен ставиться в плане теории развития; напротив, он остается в рамках систематической культурфилософии. Тема «объективный дух как процесс» подразумевает не то, что мы должны спросить, по каким причинам и в каких пунктах развития душевная жизнь животных и людей действительно произвела объективно-духовные формы и какими путями эти формы формировались дальше, а то, что в существе этих форм в качестве необходимого

признака должен быть указан процессуальный характер. Чтобы во всей полноте постичь систематическое строение объективно-духовного мира, оказывается необходимым дополнить предварительную статическую формулу динамическим фактором, чем мы теперь и займемся.

С той же легкостью, с какой наше предприятие отграничивается от постановки вопроса, практикуемой в теории развития, его можно отличить и от философско-исторической. Основной вопрос философии истории: каковы наиболее всеобщие законы движения ставшего формой духа в историческом времени? Ступенчатая формула позитивизма, диалектика в ее идеалистическом или материалистическом понимании представляют собой примеры его типичных решений. Таким образом, исследованию подвергается не общее строение объективно-духовного мира, а одно определенное свойство этого мира, его историчность; предметом выступает не структура культуры, а структура истории. Мы же здесь спрашиваем не о том, как развивалась культура (теория развития), и не о том, каковы всеобщие принципы ее становления (философия истории). Стремясь выявить процессуальный характер

объективного духа, мы вообще не имеем в виду такой факт, для которого было бы существенным протекание в историческом времени. Скорее, мы подразумеваем имманентную динамику, развертывающуюся везде, где существует объективный дух, и потому ее обсуждение необходимо взаимосвязано с совокупной проблематикой систематической культурфилософии.

4. Душевный круговорот понимания

Всякая жизненная связь между психофизическими существами имеет своей предпосылкой тот душевный круговорот, который Дильтей охарактеризовал созвучием трех понятий: жизнь, выражение, понимание. Жизненная волна, родившаяся в близком нам существе, захватывает в этом круговороте нас самих. Мы не занимаемся наблюдением каких-либо физических процессов и не истолковываем их, заключая по аналогии, — волнение другой души в непосредственном контакте перетекает в сферу нашей собственной. Как говорит наш язык, мы оказываемся вовлечены в «сопереживание».

Всеобщая схема этого круговорота, пусть и модифицированная природой предмета точно так же наличествует и в случае объективного духа. Мы знаем: смысловое содержание форм объективного духа образовано взаимосвязью *предметных* содержаний. Такая взаимосвязь одних только содержаний никогда не составляет полной душевной реальности, а является лишь коррелятом тех душевных действий, в которых осуществился объективный поворот (в нашем первом смысле). Значит, зародившись в полноте психической жизни, она выделяется из нее в процессе троекратной объективации. Действительно, в результате этого процесса она становится формой, приобретает самостоятельную значимость, независимую от актов, в которых была порождена, и предметное, в данном случае, материальное бытие. Но несмотря на такую самостоятельность дело с ней обстоит все же намного сложнее, чем было описано ранее. Остается фактом, что ее значение представляет собой комплекс одних только *содержаний* порождающей ее душевной сущности и потому в отношении полноты душевной действительности составляет отнюдь не целое, а, в правильном понимании, только полови-

ну; половину, нуждающуюся в наполнении и завершении, в самой живой жизни. В некоторых мифологиях божественные силы, при всем могуществе и абсолютности, какие они им приписывают, изображаются все же бессильными в своей изоляции и нуждающимися в каких-то действиях людей: только поклонение и жертвы придают им подлинно действенную силу. Эта двойственная связь видна во всяком объективном духе. По отношению к душевной жизни он в одно и то же время и абсолютен, и нуждается в помощи, и впечатление таково, будто упомянутые теологии стремились символически выразить в мифе эту глубокую иррациональность, свойственную отношению человека к его творениям. Сколь неправильно было бы (и это достаточно часто подчеркивалось) растворять предметное значение и самостоятельность объективно-духовных образований в отдельных актах их реализации, столь же необходимо как раз в предметности их смыслового содержания заключена все же потребность в понимающей жизни, которая должна их актуализировать. В силу своего психического происхождения они как бы носят в себе неутолимое стремление вновь обрести связь с жизнью. Они

не привязаны к отдельному акту реализации, они трансцендируют его и остаются осмысленной формой, даже если он их не затрагивает. Но они нуждаются в действительной жизни вообще, потому что она тот исток, из которого они происходят. Ничего не поделаешь: оба эти качества должны одновременно мыслиться в понятии объективного духа. Объективно-духовные формы, на какую бы высоту они ни выделялись из потока актуальной действительности, остаются всё же лишь заключительными моментами круговорота, движущегося от души к душе, от жизни к жизни. На более высоком уровне все они представляют собой то, что мы на более низком уровне называли приспособлениями: объективированные фрагменты жизненных процессов, *приспособления жизни*. Триумф субъективного духа состоит в том, что обладающие собственной ценностью и существованием объективные образования, которые он сумел породить из себя, никогда полностью не освобождаются от него, а наоборот, всегда стремятся вернуться к нему, чтобы стать целиком действительными. А о том, насколько часто этот триумф может уподобиться пирровой победе, мы скажем позже.

Рассмотрим теперь этот душевный круговорот, пронизывающий объективный дух в его отдельных моментах. Итак, *первый* момент состоит в самом наличии восприимлющего духа, понимающая способность которого может высвободить смысл тех или иных форм, развернуть его до полноты жизни. Если бы разом вымерли все люди, ради которых как произведение был сооружен готический собор, то что бы с ним стало происходить дальше? Он бы разрушился от выветривания, как разрушаются скалы. Он стал бы лишь камнем, ареной физико-химических процессов. То, что он был произведением, хотя и не было связано с каким-то отдельным сознанием и его понимающими актами, но предполагало субъективную душевную природу вообще; и только в связи с вымершим человеческим родом его еще можно было бы считать объективным духом. Отныне мы должны включать этот антропологизм в понятие объективного духа. Объективный дух должен быть *понят* как носитель значения, чтобы быть объективным духом.

Второй момент имманентного круговорота, развертывающегося во всяком объективном духе, заключается в том, что смысловое содержание, облеченное в ту

или иную форму и в ней предъявляемое той или иной восприимлющей душевной сущности, в своей содержательной целокупности происходит не из понимающей души, а из другой, и потому может быть в разной степени чуждо или близко той, понимающей душе, доступно ей или от нее скрыто. Здесь мы встречаемся с духовно нагруженной материей. Чужой дух воспринял эту совокупность предметных содержаний, образуящую ее смысл, обработал ее и придал ей вид замкнутой взаимосвязи. Я не должен переживать саму чужую жизнь в ее конкретной полноте, чтобы понять произведенное ею (ведь я хочу не интерпретировать ее физиогномически, а постичь предметно). Но я, конечно же, должен в своих собственных душевных силах найти возможность *подключиться* к смысловой взаимосвязи, родившейся в чужой душе. Я должен привести себя в такое душевное состояние, в которое предметное смысловое содержание произведения может быть включено как его объективная сторона. Эта предметная взаимосвязь, которую сам я, пожалуй, и не смог бы породить изначально, но которую, по крайней мере, должен быть способен воспроизвести, образует связующее звено

между тем, чужим духом — и моим. Таковую модификацию претерпевает всеобщая формула душевного круговорота в случае объективного духа: здесь дело обстоит не так, что полноводный поток душевной жизни получает выражение и благодаря этому перетекает в другую душу, но так, что какая-то часть духовно нагруженной материи выполняет функцию замкового камня, а душевная реальность с двух сторон примыкает к его объективному смысловому содержанию.

Как мы уже сказали, для человека, осуществляющего понимание, может быть в различной степени возможно или невозможно подключиться к объективному смысловому содержанию со стороны своей душевной сущности. Теоретически может оказаться, что такое подключение и вовсе неосуществимо. Быть может, существа с далекой звезды уже давно стараются подать нам какой-то знак, при помощи сложной аппаратуры воздействуя на форму облаков в нашей атмосфере, но у нас пока нет абсолютно никакой возможности подключить свое понимание к смысловому содержанию этого объективного духа. Следующей ступенью на шкале понимания была бы, скажем, та, на которой мы замечали бы по самой вещи

или просто знали, что она приобрела свой вид не в качестве случайного результата природных процессов, а какое-то духовное существо запечатлело в ее формах то или иное смысловое содержание, только мы не в силах извлечь из них это содержание. В таком случае мы понимаем лишь, что смысл тут вообще есть, но не понимаем, какой. Это ситуация человека, не знающего хеттского языка, перед хеттской инскрипцией. В такой же ситуации населяющие Землю люди до сих пор находятся относительно марсианских каналов: мы отваживаемся высказать догадку, что в их формах обитает какой-то смысл, хотя не исключена возможность считать их природными образованиями; но мы не знаем, проложены ли они планомерно или же обладают другим смысловым содержанием, которое мы были бы и вовсе неспособны понять. От этих уровней шкалы неприметные переходы ведут к тем случаям, когда мы можем достичь хотя бы некоторой уверенности относительно содержательных смыслов того или иного произведения, и, далее, к тем, когда нам удастся полностью впитать в себя и реактивировать заложенный в нем комплекс значений. Как искусный ремесленник знает свой инструмент не просто го-

ловой, но кончиками пальцев и мускулами руки, берется за него с органической уверенностью и с его помощью превращает чужеродный по духу предмет в прекрасно функционирующее приспособление; или как сказания, песни и обычаи единой монолитной культуры в совершенстве знают и понимают все члены рода, опять-таки, не просто в актах теоретического понимания, а так, что в каждом повседневном действии, в каждой черте органической жизненной позиции неприметно и беспрепятственно реализуется весь совокупный смысл этих произведений; или как я мало-помалу осваиваюсь с картиной художника, с давних пор висящей в моей комнате, перехожу с ней на ты, — все это примеры максимально плотного смыкания субъективной жизни и объективного духа.

Теперь можно спросить, что в психологическом отношении происходит, когда духовно нагруженная материя встречается с понимающей душой в положительном взаимодействии, и как в случаях полного понимания субъективный дух смыкается с объективным. Вопросы эти могут быть решены только в глубоких и весьма обширных психологических исследованиях. Ибо речь в них, как показывают

приведенные примеры, на самом деле идет не столько о психологии понимания в обычном смысле слова, сколько о психологии всех способов нашего отношения к вещам культуры — активного или пассивного, сознательного или неосознанного; способов, какими мы пользуемся нашими приспособлениями, применяем наши знаки, окружаем себя нашими произведениями, наполняем формы организации нашей жизни, живем в соответствии с полученным образованием. Здесь открывается обширное поле *культурпсихологии*. Психология народов уже достигла важных результатов в отношении примитивных ступеней развития. Что касается более высоких ступеней культуры, то тут вся работа еще впереди. Но поскольку в нашем случае речь идет только о всеобщей схеме душевного круговорота, мы не вдаемся в это частное исследование, а довольствуемся лишь указанием, нацеленным на то, чтобы подробно охарактеризовать с формальной стороны соотношение объективного духа и воспринимающей его души.

Новалис говорит в одном из своих афоризмов: «Мы знаем что-либо только в той мере, в какой можем это выразить, т. е. сделать». Как известно, истину эту,

состоящую в том, что способность понимать зависит от способности создавать, высказывали часто: в качестве главных свидетелей можно назвать Гёте, Гегеля или Ницше. Она близка всем тем, кто оценил благородство теоретической позиции и с этого момента понял, что созерцание и познание — это вовсе не пустое отражение неизвестного мира, а собранная и размеренная активность души. Человек в той мере наделен даром понимания и, вообще, постижения чего бы то ни было предметного, в какой он способен к созиданию в соответствующей предметной области. Только тот, кто сам сумел выполнить то или иное действие, сможет и полностью его понять. Только наездник видит, правильно ли этот человек сидит в седле; другой мог бы, пожалуй, наизусть заучить признаки правильной посадки чисто теоретически, но целое он всегда видел бы только с внешней стороны, упуская его внутренние взаимосвязи. Только тот, кто сам говорит на каком-либо языке, в совершенстве этот язык понимает. Дело обстоит так, как если бы при постижении каждого предмета возникали скрытые импульсы к его искусственному воссозданию и как если бы только благодаря этому запасу творческой ак-

тивности постижение впервые обретало энергию, необходимую для того, чтобы даже лишь теоретически достичь своего объекта. Получается, что от того, каким общим запасом творческих сил располагает душа, зависит, какую область мира она была бы способна понять. В соответствии с этим воззрением я и хотел бы схематически сформулировать соотношение субъективного и объективного духа. Даже если то, что воспринимающий дух делает с объективированной формой, не является подлинным творением (поскольку форма ведь уже порождена) и даже не полным повторением изначальных творческих актов (поскольку понять надлежит не чужую душу, которая создала эту форму, а предметное смысловое содержание формы), — все же именно благодаря *творческим импульсам*, пусть и находящимся в латентном состоянии, душа встречается с произведением; без них она не достигла того смыкания, которое позволяет ей овладеть объективированным смысловым содержанием. Порождающая жизнь не должна еще раз проживаться во всей своей полноте, не нужно еще раз проходить по всему пути созидания со всеми его ответвлениями; дорога как бы расчищена в результате объекти-

вации. Но все равно это творчество. Только в творчестве объективная форма может быть вновь вовлечена в душевную жизнь. Таким образом, всякое деятельное обращение с духовно нагруженной материей, всякое практическое, жизненное, да и просто понимающее отношение к ней, мы рассматриваем как пронизанное активностью, каковая хотя и не тождественна изначальным порождающим актам, но по направленности и по качеству родственная им.

Очень скоро выяснится, насколько важно иметь в виду этот момент активности в отношении между субъективным и объективным духом. Если бы мы с самого начала не отметили его, то возникла бы опасность противопоставить объективный дух, как застывшую неприступную массу, потоку жизни, который лишь омывает ее. На самом же деле он постоянно пронизан живым душевным круговоротом, и круговорот этот придает жизни объективную форму не только в том смысле, что он вновь и вновь реактивирует ее значимое содержание, но, побуждаемый активными импульсами, работает над объективной формой. Душевный круговорот подобен обращению крови в организме, которое тоже не восстанавливает его в полном со-

вершенстве, но в кропотливом созидательном труде обеспечивает его развитие в направлении роста, созревания, старения. Следовательно, душевный круговорот не ограничивается тем, что реализует смысловое содержание объективированной формы, механически его копируя, а вновь активно воссоздает, раскрывая его для актуальной жизни и потому непрерывно содействует его медленному изменению. Понимание принципиальной изменчивости всех культурных образований основывается на понимании того, что не существует такого отношения души к чему бы то ни было, в котором бы не скрывалась активность.

Самым наглядным примером такого положения дел является наше отношение к языку, на котором мы говорим. Форма слов и их предметного смыслового содержания, связи между ними, живущая по собственным законам система языковой взаимосвязи, — все это объективный дух, наследуемый нами и усваиваемый отчасти в игре, отчасти в осмысленной работе. Но в процессе этого усвоения мы не просто что-то воспринимаем. Уже само наше восприятие есть некое подражание. Учась обращаться с языком, мы поистине воспроизводим языкотворческую актив-

ность прошедших поколений, только намного более легким путем, за что должны быть благодарны аккумулирующей работе их духа. И поскольку нам, чтобы вообще овладеть смыслом каждого употребляемого нами слова, приходится творчески его воссоздавать, словарный запас языка не только постоянно возрождается и обновляется, но и постоянно изменяется и развивается в нашей живой речи. Живое развитие языка как объективно-духовной формы основывается на этой скрытой активности говорящих на нем людей. Если чей-то лингвистически одаренный ум смело придает новое значение какому-нибудь слову, то это очевидный творческий акт, порождающий объективный дух. Но вовсе не принципиальная, а всего лишь количественная разница отделяет этот феномен от повседневной болтовни самого заурядного собеседника, который будто бы относится к словам чисто пассивно, как это принято, — даже ему приходится воссоздавать их смысловое содержание, иначе он попросту не смог бы пользоваться ими. И этим своим деятельным отношением он или обогащает, или обедняет — но в любом случае на какую-то малую толику изменяет унаследованное.

Язык послужил нам только примером. Душевный круговорот, пронизывающий само существо объективного духа, всюду имеет творческую природу. Каждая рука, когда-либо обхватывавшая рукоять плуга, пусть это и звучит несколько смело, немного меняла его форму, поскольку вновь вовлекала его в актуальный жизненный процесс. Каждый поступок, совершая который я сознательно или автоматически следую принятому обычаю, преобразует смысловое содержание самого обычая, обогащает или обедняет его, укрепляет или расшатывает. И это второй триумф субъективного духа над объективным: объективированные формы не только нуждаются в действительной жизни, чтобы вообще оставаться носителями духовного смысла, но и заключенный в них смысл благодаря постоянной и молчаливой работе жизни возрождается и преобразуется в череде таких возрождений. Смысловое содержание формы и ее душевная реализация связаны между собой не механическим репродуктивным отношением. Формы — это не граммофонная пластинка, на энграмму которой понимающая жизни могла бы поставить свой трансмиссионный штифт, так, чтобы на основе автоматических процессов

и каждый раз с абсолютной идентичностью звучало то, что на ней записано. Они больше похожи на нотный лист с нанесенными на него значками, в которых песня хотя и полностью объективирована и закреплена, однако только как образец, который должен быть воспроизведен как объективное требование, призывающее к своему исполнению деятельные силы, которое вечно оставалось бы неисполненным, если бы не наполненная активностью жизнь, и которое именно поэтому из каждого конкретного исполнения выходит несколько измененным. Ибо все, что существенным образом связано с жизнью и не может обходиться без нее, неизбежно становится причастно к свойственной ей изменчивости.

Теперь нам нужно указать еще *третий* момент в рассматриваемом нами душевном круговороте. Он является необходимым дополнением к уже сделанному нами указанию на неотъемлемый и притом активный характер субъективно-душевной стороны процесса. Сколь ни существенна активная роль действительной жизни во всяком порождении объективного духа, все же остается фактом, что именно *объективированное* смысловое содержание образует завершающий отре-

зок нашего круговорота. Даже если восприимлющая душевная сущность полностью исчерпывает значимое содержание того или иного произведения, и даже если она делает это с максимальной воспроектирующей активностью, всё же именно объективация чужой творческой силы остается тем, с чем требуется и удастся сомкнуться. То обстоятельство, что здесь говорит чужой дух, причем не из уст в уста, а через пространства и эпохи, сквозь преобразуемую материю, придает этой ситуации особенно сложный, можно сказать зловещий оттенок. Мы можем приблизиться к смыслу чужого произведения, потому что этот смысл — дух от духа человеческого, но он остается все же чем-то противостоящим нам, замкнутым в себе в силу того факта, что он был объективирован в форму. Пусть смысловое содержание может вновь ожить только в контакте с живой душевной сущностью — если круговорот когда-то уже замкнулся, то объективная форма становится в нем подлинным центром действия. Это мы имели в виду, когда употребляли выражение «духовно нагруженная материя». Все, что мы хотим понять в объективном духе, мы должны воссоздать своими собственными силами. Но воссоздание это

происходит как раз не само по себе и не по нашим собственным мотивам, а по определенному образцу и требованию. Смысловое содержание объективной формы магически притягивает наши понимающие акты, в соприкосновении с ними пробуждается скрытый смысл жизни, загадывает нам новые загадки, позволяет почувствовать новые глубины, к которым, в свою очередь, устремляются новые акты; между этими двумя полюсами разворачивается игра, в которой они взаимно подкрепляют и усиливают друг друга. И только если мы учитываем двухполюсность нашего круговорота, наличие в нем двух источников силы, мы понимаем ту странную связь чуждости и близости, активности и пассивности, что характерна для соотношения субъективного и объективного духа.

Многими было замечено, что эта своеобразная смесь чуждости и близости, в принципе, свойственна любому жизненному отношению между двумя одушевленными существами. Мы понимаем человека, с которым нас связывают такие отношения, но все же понимаем его не полностью. Мы проникаем в него с помощью психических приемов, — только так и становится возможным какое бы то

ни было отношение, — но сама та точка, из которой истекает его жизнь, остается только его владением, мы никогда не сливаемся воедино, нас всегда остается двое. Любые хоть сколько-нибудь сложные отношения между людьми черпают свою специфическую оживленность и свое изысканнейшее очарование в этой игре взаимной досягаемости и недосюгаемости, увлеченности и сдержанности, в том напряжении, которое тут возникает. В отношении существ, дальше отстоящих от нас по своей душевной структуре, мы ощущаем такое напряжение как менее дифференцированное, но зато тем более отчетливое. Главная черта нашего отношения к животным заключается, пожалуй, в том, что здесь мы имеем дело с одушевленным существом, которое словно смотрит на нас с непрестанным призывом к тому, чтобы мы его поняли, но при этом остается окутано тайной и непроницаемо чуждо для нас. Так вот, такое же напряжение, — только еще несколько усиленное, потому что тут нам противостоит не какое-либо живое существо с его жизненными проявлениями, а духовно нагруженная материя, — присуще и любому нашему отношению к объективному духу. С живым существом мы имеем

возможность хотя бы поэкспериментировать, каждый новый момент показывает его в новом развороте. Объективный же дух — это чеканная форма, застывшая в неизменности; тем более зловещим выглядит то, что он может показывать новое лицо, смотря по тому, как мы на него взглянем. Он не может отвечать, не может спрашивать, — и тем не менее делает и то, и другое. Он молчит, — и тем загадочнее, что мы понимаем то, о чем он молчит. Столкнувшись с каким-нибудь произведением чужой культуры, каждый, кто вообще способен чувствовать что-то подобное, легко мог бы ощутить имманентную напряженность такого отношения. И когда мы смотрим на поразительно близкие к природе изображения животных на стенах пещеры Альтамира и не поддающиеся истолкованию знаки рядом с ними, о которых мы знаем, что человеческая рука нанесла их на эти стены 20 000 лет назад, ощущение это может разрастись в прямо-таки религиозное чувство единства рода человеческого и содержательного богатства происходивших с ним исторических перемен.

Однако это лишь крайние случаи. В сущности, такое соотношение жизни и объективной формы обнаруживается

всюду, где мы окружены объективным духом, — а где мы не были бы им окружены, если бы только не опустились в самую пучину дикости? Нас все время окружают вещи, получившие духовную нагрузку, и так возникает круговорот, в котором живем и действуем мы, но так же живут и действуют и они. Скопленная в них сила, которая и проявляется в их воздействии, бесконечно разнится от вещи к вещи и от ситуации к ситуации. Поэтому, если бы мы пожелали здесь заняться отдельными исследованиями, это бы опять означало попытку описать жизненное чувство человека, испытываемое им в отношении окультуренной Земли. Сказать нужно еще только об одном, принципиально важном пункте.

Вспомним о том, что для понимания формы восприимлющему сознанию отнюдь не обязательно прямо повторять изначальные творческие акты, из которых эта форма была объективирована. Акты, посредством которых оно в своем понимании смыкается с объективированными смысловыми содержаниями, хотя и тоже изобилуют творческими импульсами, однако отличаются от тех, первых, по своей структуре, во-первых, потому что они исходят из другой жизни, а равно и пото-

му, что смысловое содержание, которое должно реализоваться в них, они не создают изначально, а уже обнаруживают в объективированном виде. Мне ведь не обязательно самому уметь изготовить прибор, чтобы пользоваться им с совершенной ловкостью. Мне не обязательно самому писать картины, чтобы вполне разбираться в них. Мне не нужно самому открывать идею, чтобы усвоить ее, причем не только внешним заучиванием, но и самым что ни на есть глубоким постижением. Такова великая, можно сказать, экономическая функция объективного духа в хозяйстве человеческой истории. Это заранее проделанная работа, собранный урожай, сбереженное сокровище, проторенный путь. Здесь еще раз становится совершенно ясно, что мы имели в виду, когда говорили о двухполюсности душевного круговорота. Не только душа, реализующая смысловое содержание, но и само это смысловое содержание образует в нем действенный силовой пункт. В основе более частного положения вещей опять лежит более общее, а именно, тот факт, что мы можем в широких границах понимать душевные состояния, не достижимые для нашего собственного переживания, коль скоро они были пережи-

ты до нас. Психологической теории следовало бы поразмыслить над тем, как это происходит. В любом случае, наша схема может опереться на тот факт, что формы объективации возносят субъективный дух в такие выси и увлекают его в такие глубины, какие никогда не раскрылись бы в сфере его собственной способности переживания. Ибо глубины и вершины, расширение и обогащение, о которых мы здесь говорим, сильно отличаются от тех, коих душа может достичь на путях своего имманентного развития. Существенным остается то обстоятельство, что улавливаемая в них мною чистота, красота и глубина — это чистота, красота и глубина объективированного смыслового содержания, духовно нагруженной материи. Польза, которую я извлекаю из высоких произведений культуры для своего собственного образования, — это одно, а переживание того, что в космосе объективного духа обитают значения, чье абсолютное превосходство над моей субъективностью я признаю, значения, к которым я в своем понимании приближаюсь не столько за счет своих собственных сил, сколько потому, что они меня до себя возносят, — совершенно другое. Это обратная сторона медали: внутренний три-

умф объективного духа над субъективным. Как первобытный человек в своем фетише носит с собой повсюду магические силы, значительно превосходящие его собственные, так и человек культуры всюду окружен произведениями, бесконечно превосходящими его самого.

Если мы резюмируем отношение объективного духа к окультуренной Земле как целому, то еще раз, в макроскопическом увеличении увидим ту напряженность между чужим и своим собственным, что присутствует во всяком соотношении объективного и субъективного духа. Действительная жизнь может благодаря пониманию овладеть всей суммой истории, может, сохраняя суверенность живого, извлекать пользу из прошлого. Но при этом она понимает, что наследие, скопленное молчаливой работой человеческих поколений и свершениями великих людей, заключает в себе такое смысловое содержание, которое хотя и является произведением рук человека, однако превосходит таковое по своему значению. И если действительно можно сказать, что история представляет собой путь человечества к самому себе, процесс самопознания человечества, то, по всей видимости, для человеческого духа долж-

но быть существенным то, что он может завершить этот путь, только возводя перед самым собой строение объективных значений, вырастающее из жизни как нечто более высокое и чуждое ей. Только благодаря этой величественной арке и становится возможным вернуться к себе в самопознании, — так что история это не только путь человека к самому себе, но, в то же время, и его путь к чему-то большему, чем он сам.

5. Душа и ее произведение. Процесс творчества

Рассмотрев выше душевный круговорот, пронизывающий объективный дух, со стороны воспринимающего сознания, мы поменяем теперь точку зрения и рассмотрим отношение между объективным и субъективным духом со стороны того субъекта, деятельностью которого порождается объективная форма. При этом перед нами раскроются все проблемы психологии творчества: в психологической дескрипции и психологической теории должны быть выявлены процессы, находящие свое завершение в произведении, должны быть изучены душевные напря-

жения, разрешающиеся в творчестве, должны быть прояснены превращения, совершающиеся на пути от переживания к продукту. И мы увидим, что с частными психологическими исследованиями в этих вопросах дело обстоит намного лучше, нежели с психологией реализации культуры. Эстетика, история литературы и искусства, а также история политики, техники и науки временами рассматривали в качестве центральной своей проблемы психологию творчества в соответствующей области, в частности, психологию героя и гения.

Когда исследованию подвергаются так называемые «мотивы» деятеля или творца, это, конечно, примитивная формулировка вопроса, но по своей тенденции проблема творящей свое произведение души вполне ясно видна и в этом случае. Серьезная же история, равно как и биографические жизнеописания, кое-где весьма глубоко продвинулись в направлении этой проблемы. В структуре души творческих личностей и, далее, коллективных жизненных единиц — народов и поколений — они отыскивали те душевные способности, которые могли воспринять идею формы объективного духа и придать ей законченный вид. Известно, что

при таком подходе система человеческой души едва ли может быть в достаточной мере постигнута как сложная, многоуровневая и пронизанная разного рода напряженностью; что процессы творчества, на самом деле, протекают не прямолинейно и непосредственно; что произведения рождаются не всегда из полноты, а иногда и из нехватки, не столько от избытка, сколько от тоски по чему бы то ни было, не только по прямому усилию воли, но и во всякого рода превратностях и сомнениях; что смысловое содержание объективного произведения может быть прямо противоположно силовому содержанию произведшей его жизни. Для того чтобы в неискаженном виде представить себе процессы творчества, требуется то глубокое понимание человеческой сущности, наличие которого является предпосылкой, а завершение — плодом исторического сознания. Цель же этого психологического исследования могла бы состоять в том, чтобы изнутри увидеть духовно-творческие процессы и проследить за естественным развитием формы произведения, — как если бы мы могли заглянуть внутрь дерева и секунда за секундой наблюдать, как, наливаясь соками, на нем вырастают плоды.

Однако для нашей культурфилософской постановки вопроса главное, опять-таки, заключается не в частных психологических исследованиях и не в психологической теории творческих актов, а, скорее, в феноменологической схеме, всюду лежащей в основе отношения между душой и ее произведением. Должен быть выявлен прафеномен становления формы; нужно задаться вопросом, что это означает, когда в живой душе обретает свою собственную форму и затем получает свое особое существование тот или иной фрагмент объективного духа. Все особые вопросы о качествах и закономерностях душевных актов, составляющих субъективную сторону этих феноменов, относятся к психологии и должны оставаться в ее ведении.

Понятие связности. Во всех переживаниях человеческого сознания имеются объективные элементы, и устанавливаются объективные связи между этими элементами. Даже там, где мы совершенно безвольно «предаемся нашим мыслям», психологический анализ обнаруживает определенную направленность наших ассоциаций: мы связываем представления в более или менее осмысленные целостные

комплексы, мы продуцируем определенные взаимосвязи между объективными содержаниями. Такая разновидность предметных взаимосвязей, конечно же, еще не становится производением, к этой категории она вообще еще не причастна. То, что здесь имеет место, — это всего лишь факт интенциональности (направленности на предмет) наших актов представления и мышления. Поскольку в этой полярной структуре выражается один из основных законов нашего сознания, все наше мышление необходимо разворачивается в рамках этого формального свойства.

Но даже когда мы мыслим активно, т. е. целесообразным способом связываем одни предметные элементы с другими, и когда это внутреннее целенаправленное действие находит свое внутреннее завершение в некой осмысленной предметной взаимосвязи, являющейся его результатом, — даже в этом случае феномен «душа-произведение» еще никоим образом не явлен с необходимостью, мы вовсе не обязательно заняты при этом творческой деятельностью. Скорее, мы занимаемся ею лишь тогда, когда в предметной стороне процесса появляется нечто с трудом поддающееся описанию, а именно: когда

та или иная взаимосвязь содержаний как бы складывается сама собой, подобно тому как в сосуде с переохлажденной водой, если его легонько встряхнуть, сростаются кристаллы льда; когда, стало быть, наши намеренные действия только сводят друг с другом содержательные элементы, а затем те из них, что действительно принадлежат друг другу, в силу своего собственного избирательного сродства внезапно сами находят друг друга и соединяются между собой. Это качество, характеризующее творческий процесс с его предметной стороны, я, используя выражение, заимствованное мною у Зиммеля, называю «связностью» произведения. Что собой представляет эта связность, и какая функция ей отведена в феномене творчества, нужно пояснить поподробнее.

Каждая более или менее развитая область человеческой деятельности носит в своем заглавии то или иное безличное предложение, выражающее ее тему, ее конститутивный принцип и ее норму. Так, например, над наукой как бы написано: «Истинно»; над искусством — «Прекрасно»; над правосудием — «Справедливо»; над техникой — «Работает». Можно, пожалуй, сказать, что все челове-

ческое творчество, вместе взятое, т. е. всякое действие, результатом которого становятся какие-либо объективно-духовные произведения, тоже озаглавлено таким безличным предложением (предельно всеобщей природы) — «Сходится», «Ладится», «Годится», «Связуется». Стало быть (если взглянуть под другим углом), среди содержаний той или иной объективно-духовной сферы существуют такие взаимосвязи, сочетания и единства, которые как внутренним признаком отмечены тем, что они сходятся, ладятся, годятся или связываются.

Если те интенциональные акты, которые еще не носят творческого характера, хотя и порождают, равным образом, связи содержательных элементов, однако соединяют эти элементы и удерживают их вместе только благодаря субъективному жизненному усилию, — то здесь возникают взаимосвязи, основанные на самих себе, т. е. на имманентном натяжении между объективными элементами. Непосредственное переживание несомненно сталкивается с чем-то подобным. Оно говорит нам: вот некое достоверное в себе единство; пусть оно и в первый раз появляется в этом месте, пусть оно больше никогда не повторится, все равно, на нем

словно стигмат запечатлено качество упорядоченности, вполне действенное и воспринимаемое как необходимое. То, что это качество трудно уловить в понятиях, объясняется тем, что в нем имеет место своеобразный синтез между категорией необходимости и категорией индивидуального, — синтез, с которым нашей логике нелегко совладать в силу принятых в ней традиций и направления мысли. Ведь в то время как наша логика, будучи логикой классификаций, целиком и полностью подчинена противоположности всеобщего и особенного и всегда стремится формулировать закономерности в понятиях абстрактных взаимосвязей, здесь речь идет о том, чтобы постичь такие значимости, которые не идут окольным путем, через всеобщее правило; индивидуальные взаимосвязи, которые правильны в силу индивидуального закона. Здесь соблюдается закон, выполняется обещание, реализуется необходимость, — но закон, имеющий силу исключительно для этой индивидуальной взаимосвязи, обещание, выполнение которого ожидалось именно от нее, необходимость, ничего общего не имеющая со значимостью для множества случаев. Содержания, один раз реализованные в

этом месте, вступают друг с другом в такую взаимосвязь, что целое реализует свой собственный внутренний закон. Отдельные составные части подразумевают друг друга, и все в совокупности подразумеваются целым. Таким образом, момент внутренней связности характеризует творческие феномены с объективной стороны: творчество имеет место только там, где произведение отличается связностью.

Я полагаю, что понятие «связность предметных взаимосвязей» было подготовлено и заложено уже в нашей самой всеобщей структурной формуле объективного духа. Все смысловые содержания объективно-духовных образований имеют своей предпосылкой первый шаг объективации, и следовательно, занимают свое место в одной из тех автономных содержательных взаимосвязей, которые мы называли «мирами». Каждый такой мир означал для нас оформление материала в соответствии с определенными категориями, его взаимоупорядочение по специфическому принципу, так что все, что вообще входит в мир в качестве предмета, вступает в обладающую собственной логикой взаимосвязь с остальными предметами этого мира. Стало быть, такой мир — это вовсе не хаос, он обладает

структурой и представляет собой пространство с заданными измерениями и закономерностями. Тот, кто действует в нем, оказывается связан его законами. Когда я вступаю в объективно-духовный мир, я сталкиваюсь с его имманентной структурой; она сразу дает о себе знать, она вступает в игру, как только я начинаю действовать в этом мире. Если, к примеру, даны два элемента, принадлежащие к этому миру, то вместе с ними дан уже и некоторый выбор других возможных элементов, которые могут быть присоединены к ним. В принципе, фактическая предметность смыслового содержания вообще объясняет, в то же время, и феномен связности индивидуальных содержательных взаимосвязей. Полярность, обнаруженная нами сперва в предметном постижении, а затем во всех типических формах и способах деятельности человеческой души, необходимо возвращается к нам вновь как полярность творческого процесса. В этом последнем тоже два силовых центра, и один из них порожден объективной закономерностью содержательных миров: это та самая сила, под действием которой взаимно родственные элементы находят друг друга и соединяются в связные

единства. Сами акты потом могут быть как бы свернуты: они уже более не нужны для того, чтобы поддерживать связи между содержаниями. Но связь эта установлена объективно. Структура сама поддерживает себя, сама себя сохраняет. Будучи связной в себе, она может быть извлечена из материнской утробы субъективной душевной сущности и высвобождена в свое особое существование. Только теоретическая позиция, в которой перед нами вырастает объективный мир предметов, — в более общем смысле: только выделение объективных миров в духе нашего первого шага объективации делает возможными взаимосвязи, характеризующиеся такой связностью. Только потому, что человек обнаруживает в этих мирах их собственные структуры, он может наделять чисто предметные смысловые содержания достоинством связности или позволять, чтобы они сами такое достоинство приобретали. Только поэтому он способен творить. Зверь как-то действует, но он ничего не творит. Теоретический поворот, который мы в свое время охарактеризовали как час психологического становления человека, является предпосылкой всякого творческого образа действий.

Конечно, мы делали односторонний акцент на одном особом моменте феномена творчества, когда до сих пор представляли дело таким образом, как если бы объективные элементы чисто автоматически соединялись в связную систему на основе автономной структуры мира, к которому они принадлежат. Сначала нужно было вообще указать на эту неактивную сторону творческого процесса и тем самым обратить внимание на дальнейшее скрещивание активности и пассивности в соотношении объективного и субъективного духа, на переход от одного к другому. Подобно тому как всякое понимающее отношение к объективному духу насыщено активностью, и даже будто бы чисто пассивное восприятие всегда представляет собой воссоздание ранее найденных смысловых содержаний своими собственными творческими силами, а всякое понимание оказывается тем более совершенным, чем больше в нем творчества, — так и всякое творческое отношение к объективному духу есть, в то же время, восприятие и претерпевание. Сам объективный результат, еще прежде чем он, собственно, возникнет, уже принимает участие в творческом процессе, он созидает себя сам в не меньшей мере, чем

его созидает автор: такое понятие связности в точности соответствует той теории понимания, в которой последнее рассматривается как существенным образом нагруженное продуктивной душевной деятельностью.

Объективация творческого напряжения. Чтобы наряду с актуальной связностью произведения зафиксировать в феномене творчества другой центр силы, заключенный в субъекте, нужно в феноменологическом плане отделить типически творческие процессы от типически нетворческих актов (я называю их «жизнью»). Во всякой жизни субъект за счет силы собственного жизненного напряжения производит некие направленные акты, он вторгается в мир, устремляется вдаль от своего центра, преобразует потенциальную витальность в актуальную. Но эти жизненные акты не повисают в воздухе и не заканчиваются в объективном мире. Для них существенно то, что они возвращаются обратно к субъекту. Всякая жизнь характеризуется таким регрессом. Она образует дугу, ведущую от субъекта через объект и снова к субъекту. Она захватывает какую-то часть предметного мира, поворачивается и уносит ее

с собой. Она «использует» предметы. Потребление продуктов питания представляет собой наиболее примитивный и, в то же время, наиболее очевидный пример подлинного жизненного отношения к предметам.

И теперь этот изначальный жизненный феномен подвергается отрицанию в творчестве, превращаясь в свою противоположность. Ничто предметное здесь не приносится в жизнь, никакая пища не потребляется, все действия направляются только вовне. Жизненное напряжение приносится в жертву объективному миру, оно объективируется в качестве имманентного напряжения между предметными содержаниями и не возвращается назад с непосредственной добычей. Наоборот: принесенная в жертву доля жизненного напряжения образует свою собственную связность, она уже не может быть вновь извлечена из сферы объективного, а только требует себе всё больше и больше. Она учреждает себя в качестве собственного силового центра и начинает претендовать на категорию, которая изначально подобает только жизни: на связность, в силу которой ее следует рассматривать как такую взаимосвязь, которая не может быть включе-

на в другие взаимосвязи, а наоборот, сама может включать в себя что-либо другое. В этом заключается великий парадокс творчества, его противопоставленность жизни, его неестественность. Творчество — это инверсия самой жизни, поскольку оно характеризуется чистой объективностью, — объективностью не в обычном этическом смысле (как наивысшая справедливость по отношению к чему-то чужому), а в смысле феноменологическом: как разновидность акта, завершающегося в предмете. В то время как жизнь извлекает для себя из предметов то, в чем она нуждается, творчество возводит предмет на трон. Теперь он, предмет, имеет право извлекать для себя из жизни всё, в чем он нуждается, — нуждается для того, чтобы быть связным. Творчество — это сакрализация предмета и самопожертвование субъекта ради него. В нем есть какое-то таинство: принося жертву, оно *превращает* субъективно-жизненное напряжение в имманентно-предметное.

С помощью двух этих понятий, коими характеризуются два полюса творческого процесса, — *связности* и *жертвенной объективации* напряжения — теперь можно представить общую схему творчества. По

аналогии со схемой понимания, она должна рассматриваться как некая игра взаимодействия. В случае первой схемы, произведение чужого духа воздействует на понимающего субъекта, в первую очередь, как объективное. Оно притягивает к себе акты чисто воспринимающего характера. Однако оно сразу же пробуждает в понимающем субъекте репродуктивные силы, активно стремящиеся сомкнуться с противостоящей им формой. Последняя, в свою очередь, корректирует творческий образ действий понимающего, так завязывается игра вопросов и ответов, находящая свое завершение только в достижении полного понимания, и весь процесс в целом оказывается, по существу, насыщен исключительно активными мотивами. Схема творчества в точности воспроизводит эту игру взаимодействия, но только в перевернутом виде. Выглядит все это примерно так.

Существует объективный мир. Он отнюдь не абсолютно хаотичен: в силу своего категориального порядка он обладает автономной структурой. Но он хаотичен относительно: он не упорядочен как целое. И теперь (с этого и начинается творчество) живой субъект устанавливает между известными содержаниями этого мира

напряженную предметную взаимосвязь; не в том смысле, что содержания эти под действием витальной силы вовлекаются в сферу жизни и остаются как бы нанизанными на ее акты, а в том, что какая-то часть субъективного жизненного напряжения передается объектам, посредством упомянутой жертвы преобразуется в предметное напряжение, и благодаря этому за счет витальной энергии субъекта в объективном мире происходит некое приращение формы сверх заключенной в нем структуры. Но это первое, чисто активное изначальное полагание сразу же вызывает реакцию предметного мира. Вся его объективная структура заявляет о себе. То, что при первом творческом акте было положено в качестве объективного напряжения, действует как центр кристаллизации в отношении объективных содержаний, соединяющихся друг с другом сообразно автономному характеру их предметной взаимосвязи. Сначала субъект творчества повелевал, теперь ему приходится подчиняться; сначала он что-то полагал, теперь же — только обнаруживает. И эта игра взаимодействия вновь не ограничивается простым двухтактным циклом, а разворачивается в многократных повторях. Свое первое концептуальное полагание субъек-

ект дополняет новыми объективациями напряжения, подчиняющимися первой, примыкающими к ней, ее обыгрывающими. И каждый раз объективный мир реагирует сообразно своей имманентной структурной необходимости. Произведение в этой игре неизбежно начинает преобладать над субъектом по мере развертывания процесса. Ведь всё, что творящий субъект уже объективировал в произведении из своего жизненного напряжения, больше уже не принадлежит ему, а как бы выступает против него: как объективная форма, к чьим притязаниям на связность он вынужден подстраиваться в своих дальнейших действиях. До тех пор, пока, наконец, не будет достигнута точка, где первое концептуальное полагание напряжения (этот центр, вокруг которого кристаллизуется произведение) оказывается вообще уже больше не способно принимать какие-либо новые добавления; т. е. до тех пор, пока произведение не окажется до предела насыщено, не превратится в связную объективную систему и, вырвавшись из сети творческих актов, не начнет противостоять субъекту как фрагмент чистой объективности.

Связность, как характерное качество взаимного соответствия и взаимопри-

надлежности предметных частей, позволяющее произведению отвердеть и обрести самостоятельность, репрезентирует в данной схеме все неактивные моменты процесса в целом; в ней заявляет о себе автономность объективно-духовного мира, которому принадлежит произведение, а равно и объективный характер самого произведения. Активные же моменты творческого процесса в нашей схеме репрезентированы тем, что произведение рассматривается как синтез напряжений, содержание которого было самоотверженно объективировано субъектом из напряжения его собственной жизни. Как и связность, эта напряженность представляет собой непосредственно переживаемое качество произведения. Мы чувствуем: здесь порожденное жизнью напряжение полагается в качестве объективного бытия, здесь волевая хватка властно соединяет друг с другом элементы, которые иначе никогда не соединились бы. И при этом она соединяет их так, что с этого момента они приобретают качество связности и потому сами акты теперь могут быть свернуты. И подобно тому, как степени понимания различались нами по заключенной в них творческой активности, так и здесь представляется, что степе-

ни творчества могли бы, наоборот, определяться сообразно тому, насколько сильным в совокупном творческом процессе оказывается объективный полюс. Наисовершеннейшим творением («чудом» в философском смысле этого слова) было бы тогда то, которое вкладывает в предметы минимум жизненного напряжения, которое как бы прикасается к объективному миру только в одной точке, но зато со всей из глубины идущей силой, — как у Микеланджело Бог простирает свой перст, и Земля принимает форму самодостаточного образования. Поэтому и среди человеческих произведений величайшими были бы те, в очертаниях которых не проступает насильственное полагание, не заметна хватка человеческой руки, но которые обретают совершенную связность подобно какой-то восхитительной самоочевидности, подобно продукту самой природы.

Если бы творческая объективация жизненного напряжения осуществлялась во всех человеческих действиях, то человек был бы абсолютно творческим существом: он бы не жил уже, а только творил. Всё, что бы он ни делал, было бы произведением, обладающим своей собственной связностью. Оставалось бы только

спросить, не сделался ли бы он, в таком случае, подобен Мидасу, и не грозила ли бы ему голодная смерть, раз в его руках всё превращается в золото. Ведь жизнь, как уже было сказано, по самой сути своей не есть творчество, поскольку она по самой сути своей всегда в чем-либо заинтересована: она притягивает предметы к себе и втягивает их в себя. Она не жертвует своей витальностью ради того, чтобы создать чисто объективное соотношение между предметами. Идея абсолютно творческого духа — это идея демиурга. Демиург — это такой дух, который, пусть и не теоретически, а как раз активно относится к миру, но всё же это его отношение остается вполне незаинтересованным. Поэтому для него существенно, что всё, что выходит из-под его рук, является производением, в том числе и мир как целое. Но в силу осуществленного теоретического поворота человек тоже некоторым образом причастен к этой демиургической сущности. Он и в этом пункте воистину является срединным существом. Для того чтобы жить, он нуждается в возврате, в действиях, вовлекающих предметы в сферу его целей, но поднимается над этой голой витальностью и восходит в более высокую область творчест-

ва и создает в ней свои произведения. Он способен объективировать жизненное напряжение в предметных смысловых содержаниях. И если эта творческая направленность духа, эта интронизация объекта, поначалу представляется просто каким-то извращением жизненного смысла, то, рассматривая в целом и с более высокой точки зрения, можно всё же и ее понимать как еще одну жизненную функцию и как великое средство, благодаря которому в самой жизни может быть раскрыт некий сверхвitalный смысл. Если творческие акты и завершаются в сфере объективного и потому антиномически противопоставляются изначальной жизненной направленности, то само произведение — это еще не конец, а только середина: его можно понимать как замковое звено в дуге, идущей от одной души к другой, как своеобразное жизненное приспособление. В результате жертвенного самоотчуждения созидющего духа произведение приобретает нечто такое, чем сам по себе не обладает ни один предмет, а именно: смысл, собственную связность; оно становится духовно нагруженной материей. Здесь-то и начинается фактическое понимание, оно как бы подходит к произведению с другой

стороны и, ведомое им, движется к высотам и глубинам его смыслового содержания. Объективированные в произведении жизненные напряжения не пропадают даром. Напротив, как только они вновь вступают в контакт с чьей-либо душой, они опять оживают и множатся сами собой, потому что были сбережены в пространствах и тысячелетиях. Творческая сторона человека, наделение объекта собственной связностью, отречение от жизни в угоду объекту были бы бессмысленны, если бы не происходили в социальной ситуации. Но поскольку они развертываются именно в ней, постольку путь через объект оказывается лишь гениальной уловкой жизни, ее окольным путем обратно к самой себе. Конечно, создается впечатление, что творческий дух изменяет истинному направлению жизни: в своих действиях он будто бы углубляется в объективное, не извлекая оттуда никакой пользы. Но польза все-таки извлекается, только не им самим, а другими. Произведение — это великое изобретение жизни, обнаружившей, что объект может стать аккумулятором и резервуаром духа, — при том условии, что оно устремлено как бы сквозь объект, к субъектам, что оно создано в расчете на опре-

деленный эффект (в наиболее высоком и чистом смысле этого слова). Культура (как средоточие всех человеческих произведений) представляет собой попытку человечества окружным путем через объект найти сверхвitalный смысл своей жизни.

Примечание о психологии творчества. Перед полноценной теорией творчества теперь встала бы задача наполнить выше-приведенную схему с психологической стороны, со стороны души, осуществляющей творческий процесс, т. е. дать описание и теорию творческих актов. Ницше справедливо заметил («Человеческое, слишком человеческое» I, 145), что древние и глубоко укорененные инстинкты затрудняют построение такой теории творческих актов и способны исказить ее. «У совершенства не может быть становления». Архаичные мифологические ощущения, от которых человечество никак не освободится, запрещают ставить вопрос о становлении применительно к совершенным вещам: они должны словно по волшебству сами вырастать из земли. И если уж совершенные произведения не могут обойтись без становления, то они должны, по крайней мере, возникать под дей-

ствием абсолютно стихийных, специфических и необычных сил: здесь коренится вера в то, что гений наделен чудесными способностями, благодаря которым он приобретает свои познания совсем иными путями, нежели все остальные люди, и благодаря которым его творчество избавлено от тягот и невзгод всякой иной человеческой деятельности, от любой подготовительной и испытующей работы.

Разумеется, психология творчества должна со всем надлежащим скепсисом выступить против этой глубоко укоренившейся веры в эти качественно элементарные и ни к чему далее не сводимые силы гениального творчества. Ей следует как можно дальше продвигаться в своем анализе и редуцировать неизвестные явления к уже известным. С другой стороны, ей придется вновь и вновь избегать того, чтобы отдавать свои драгоценные феномены на откуп чересчур дешевым теориям и считать, что всякая гениальность находит свое объяснение, если ее удалось уподобить какой-нибудь обычной или (что происходит чаще) патологической банальности. Если позволено будет хотя бы в основном наметить главную проблему *психологического ана-*

лиза творчества, то я бы хотел сказать, что на основе нашей схемы и следуя ее духу психологическая теория могла бы прежде всего поискать — и найти — две группы явлений. Во-первых, ей следовало бы заняться исследованием тех исходных психических ситуаций в творческих процессах, которые характеризуются пока еще ни на что не направленным, а просто лежащим наготове, хаотическим избытком силы и чье родство с состояниями мании, опьянения, полового возбуждения и вообще со всякой переливающейся через край витальностью уже со времен великих греков было ясно видно любому настоящему психологу. Вторая же группа проблем группировалась бы вокруг того факта, что из этого запаса повышенной витальности питаются не жизненные акты, не активные действия и не страсти, а такие процессы, которые имеют радикально иную направленность и отличаются жертвенным, а именно формотворческим характером. И здесь опять будет важно не стать на путь тех сенсационных и фривольных теорий, которыми, по преимуществу, промышляет суетливая и полунаучная психология искусства: будто бы творец, как психологический субъект, становит-

ся творцом только благодаря разного рода импотенции, будто бы он создает то, чем не может обладать в жизни, и проецирует в свое произведение душевные события, относительно которых, именно поэтому, можно уверенно сказать, что он не переживает их, а только испытывает в них потребность. Место таких учений о фантомном и суррогатном характере творчества должно было бы, скорее, занять понимание того, что исходной душевной ситуацией творческого процесса является действительно имеющийся жизненный избыток, что трагическое «или — или», лежащее между жизнью и творчеством, разрешается как раз в пользу второго «или» и что, следовательно, отклонение жизненной силы от ее нормального направления происходит здесь в намного более глубоких слоях души, нежели в случае всех прочих превращений и рационализаций, с которыми хорошо знакома психология. Здесь кроются все тайны, касающиеся самих творческих людей и усердно ими замалчиваемые, и непросто сразу решить, что более подобает психологии, когда она подходит к таким вопросам: проявить стыдливость или, напротив, вооружиться самым сильным микроскопом.

Отступление о социальном творчестве. В виде приложения я рассмотрю те случаи, когда душевная сторона творческого процесса представлена социальным субъектом, — опять-таки, не с тем, чтобы пускаться в частные социально-психологические исследования, а лишь постольку, поскольку в случае социального творчества наша всеобщая схема творчества модифицируется в некоторых пунктах. Мифологическая психология творчества в отношении таких случаев, как известно, долгое время праздновала особенно громкие триумфы. Начиная с Гердера, немецкая философия истории и историческая наука, которой принадлежит заслуга в приобретении решающих познаний касательно социально-психических сил, в осознании их творческого характера и в удачном применении новых знаний к истории права, поэзии, нравственности и религии, с самого начала позволила комплексам этих социально-психических фактов слиться в субстанциальные единства, зафиксировала их в качестве элементарных, психологически ни к чему не сводимых изначальных сил: первой психологией социально-творческих актов стала мифология народного духа. Эта метафизическая версия поня-

тия народного духа подкреплялась двусмысленностью понятия всеобщего, глубоко укоренившейся в логике немецкого идеализма. Ведь с познанием реальной взаимосвязи между объективным духом и социальной психикой было сопряжено понимание того, что человеческая общность объективирует в мире объективного духа свои общезначимые *ценности*. Это второе понятие «всеобщего» совместилось с первым, в результате чего социально-психические творческие силы как раз и могли срастаться в единство некой изначальной стихийной силы. Метафизический ответ, падающий, скажем, на Гегелевы понятия народного духа и государства, происходит из этого (разумеется, глубоко обоснованного в гегелевской логике) слияния социального всеобщего с ценностным всеобщим.

Эта понятийная переплетенность факта социальной взаимосвязи с принципом ценностной общезначимости, конечно же, может быть устранена, как только феномен социального творчества будет исследован в аспекте его фактической структуры. От вопроса, как социальная душа функционирует в творческом процессе, нельзя отделаться метафизическим тезисом о том, будто в социальных цело-

стностях (главным образом, в народе) прорывается наружу единая творческая сила, непосредственным образом реализующая всё общезначимое. Скорее, нужно задать чисто аналитический вопрос: как модифицируется всеобщая схема творчества, когда душевная сторона процесса представлена социальным субъектом (я пользуюсь выражением: душевная сущность «в социальной ситуации»).

В фактической социальной ситуации я выделяю прежде всего три момента, важных для творческого процесса. Первый момент состоит в том, что все отдельные акты в рамках той или иной социальной ситуации всегда привязаны к Я и центрированы вокруг Я. Все социально-психические комплексы переживаний всегда остаются привязаны к индивидуальным сознаниям; поэтому существует методологическое требование всегда анализировать их в отношении привязанных к Я актов как их элементарных частей. Таким образом, в социальной ситуации нигде не образуется какое-нибудь общее Я или вообще какой-нибудь новый пункт концентрации актов; если толпа разрушает здание или на что-либо воодушевляется, то воодушевляются и занимаются разрушением, в конечном счете, всегда лишь

отдельные субъекты. Допущение относительно того, что при этом формируются новые центры актов, связанные с отдельными Я или носящие надындивидуальный характер, в анализе этих феноменов не применяется; наоборот, там, где оно все-таки вводится, оно только искажает социальную ситуацию, действительно данную в переживаниях. Ибо эта черта, состоящая в непрерывной индивидуальной привязке всех актов, этот природный либерализм социальной ситуации является существенным и неустранимым ее моментом. Сколь бы прочно отдельный человек ни был встроен в ту или иную общность, сколь бы ни был он безвольно колеблем каким-либо социальным волнением, и сколь бы безраздельно ни властвовала над ним социально-психическая тотальность, — в принципе, он может всё бросить, сказать «адъё» и пойти своею дорогой. Как отдельное существо и как Я, он не упразднился и не угас, а только свыкся со всем этим, причем свыкся так, что вполне может и отвыкнуть. И этот природный суверенитет индивидуума над социальной ситуацией не может быть отчужден — не в смысле долженствования, а в бытийном смысле; о нем можно забыть, его можно заглушить, но

его нельзя полностью устранить как понятие.

Второй момент, который существенен для социальной ситуации, мы назовем социальным синтезом. Он заключается в том, что в социальной ситуации хотя и не создаются новые центры актов, однако в отдельных Я возникает избыток актуально-душевной жизни. Момент этот как бы характеризует применение к фактической социальной ситуации всеобщего принципа творческого синтеза, согласно которому комплекс обладает собственными качествами, отличными от качеств составляющих его элементов. Когда двое делают что-то вместе, происходит нечто иное, чем если бы каждый из них делал это по отдельности: общность действия привносит в ситуацию актов каждого что-то дополнительное, усиливает ее и, в любом случае, как-то меняет. То, в каком направлении происходит это вызванное социальной ситуацией изменение, нуждается в более детальном исследовании и подчинено определенным закономерностям. Наиболее простыми и наглядными примерами являются здесь те непосредственные переживания, в которых отдельный субъект испытывает ощутимый приток психической энергии со стороны

действующей совместно с ним общности. В колонне легче маршировать, чем в одиночку: тебя словно несет общий поток, подкрепляют действия других людей. В некоторых религиях, где важную роль в священнодействиях играет жрец, распространена вера в то, что вся религиозная сила, сосредоточиваемая общиной во время молитвы или какого-либо иного собрания, вливается в жреца, так, что он наконец становится достаточно силен, чтобы выйти навстречу божеству, чего он не сумел бы сделать один, только как индивидуум. Поскольку в нем концентрируется социальная энергия общины, он становится более сильным человеком, наделенным повышенной валентностью. В мифологической концепции это и составляет то, чем, как вторым своим моментом, характеризуется любая социальная ситуация.

Третий момент выступает на поверхность, когда мы спрашиваем об элементарных актах, из которых складывается социальная ситуация. Для актов несоциальной природы характерно то, что они не получают ответа в виде актов и не рассчитаны на такой ответ: предмет, на который я направляю свое действие, не отвечает мне, он только выбирается мной,

используется, перерабатывается. Социальные же акты рассчитаны на ответ и таковой находят. Они встречаются с другим актом, исходящим из центра, который полностью отличен от меня, но это тоже некое Я, которое сам я называю Ты. Особый антиномический характер феномена Ты состоит в том, что здесь я сталкиваюсь с актами, исходящими от существа, обладающего душой, существа, которое я могу понять, в которое я могу переместиться, с которым могу как бы поменяться ролями, и которое, тем не менее, пребывает вне меня и напротив меня, подчинено другой связности, нежели я, однако притязает на ту же абсолютную реальность, какую я ощущаю в себе самом. Акт, который я адресую этому Ты, и ответ, который я от него получаю, причем тот и другой сталкиваются не случайно, а вызывают друг друга, друг друга предполагают, дополняют и сливаются воедино, — оба они образуют элемент социальной ситуации. Таким образом, в противоположность учению Анри Тарда, согласно которому подражание является элементом всякой социальной жизни, я бы хотел утверждать, что справедливо как раз обратное. Я делает то-то и то-то, и Ты не подражает ему, а отвечает, т. е. де-

лает что-то другое, что-то корреспондирующее, — вот элемент всякой социальной жизни. Наиболее простые случаи типических социальных ситуаций, к примеру, «я приказываю — ты подчиняешься» или «ты даешь — я беру», непосредственно обнаруживают в своей структуре этот третий момент, который я называю социальной корреспонденцией. Пары корреспондирующих актов и являются теми элементарными блоками, из которых складывается социальная ситуация.

Теперь повторяю вопрос: как модифицируется наша всеобщая схема творчества в случае фактической социальной ситуации? Сообразно первому моменту, который мы в ней отметили, все отдельные акты, из которых составляется творческий процесс, имеют индивидуальную привязку, с той оговоркой, что (сообразно второму моменту) на основе социального синтеза в каждом отдельном субъекте, принимающем участие в действии, возникает некий избыток актуальной душевной энергии. Все отдельные напряжения, которые скрывает итоговое произведение в своей предметной связности, происходят, стало быть, из субъективных жизненных напряжений одного из тех индивидуумов, что, будучи выделены

общностью и наделены повышенной душевной силой, оказываются анонимно вовлечены в социальный творческий процесс. А то из напряженностей, что такой индивидуум творчески объективирует дополнительно, для всех остальных индивидуумов его социальной группы становится объектом понимания: в многоголосом хоре они отвечают на творческий акт корреспондирующими актами понимания (и это третий момент социальной ситуации). Мне представляется, что социальное творчество, в том специфическом смысле, в каком романтики говорили о творческом духе народа, имеет место всюду, где отдельный индивидуум хотя и объективирует известные напряжения, однако является творцом не в полном смысле слова, т. е. не доводит объективное произведение до полной связности: в качестве фрагмента смыслового содержания это произведение передается остальным его товарищам. Понимающие акты, с которыми они, в первую очередь, подходят к этому фрагменту произведения, как понимание уже являются творческой реализацией того, что было ими обнаружено в другой душевной сущности. Даже к полностью связному смысловому комплексу другие субъек-

екты всегда применяли бы и активные, преобразующие силы; в насколько же большей мере это относится к еще не обладающему полной связностью фрагменту произведения, предоставляющему возможность и даже выдвигающему требование наполнить его новыми линиями напряжения. Таким образом, активное содержание понимания неприметно и поверх всех границ переходит в объективацию изначального напряжения.

Итак, структурное своеобразие социального творчества состоит, по существу, в том, что произведение, прежде чем приобрести связность, как бы переходит из рук в руки в виде объективно-духовного полуфабриката и, следовательно, благодаря корреспондирующему отношению между всеми социальными актами, расширяется душевный базис творчества. Игра активности и пассивности, жертвенной объективации напряжения и требования связности, каковую мы констатировали во всяком творчестве, здесь еще раз усиливается за счет фактической социальной корреспонденции. Каждая деталь произведения, объективированная каким-либо одним субъектом, сразу же становится объективностью для остальных субъектов: не только как деталь этого

произведения (это справедливо и в случае уединенного творчества), но, помимо того, и как объективация, выполненная другим субъектом; в ходе того, как произведение наполняется связностью, душевные сущности постоянно сменяют друг друга.

Эта постоянная смена субъекта и новое переплетение восприимлющей и творческой позиции в социальном творчестве приводит к тому, что созданные в нем произведения, собственно говоря, никогда не выходят из жизненного процесса, а всегда остаются вовлеченными в душевный круговорот. Данная группа людей постоянно *живет*, окруженная своим языком, своими обычаями, своими песнями; всякое активное продолжение творчества, всякое включение новых линий напряжения в объективные произведения плавно вливается в жизненный процесс. Если выразиться негативно: творчество в полном смысле слова, эта всерьез разыгрываемая игра между наполняющимся связностью произведением и творческими силами субъекта не проявляется здесь со всей своей решительностью и остротой, а вместе с объективным образованием как бы растворяется в гораздо менее жестком процессе жиз-

ни. Удивительно совершенный характер, присущий анонимным социальным творениям, к примеру, невообразимая полнота жизни в народных песнях, гениальное искусство образования понятий в языке, берет свое начало в творческом процессе, который еще не нарушил естественное равновесие между жизнью и формами, которыми она живет.

Конечно, этот анализ тоже представляет собой всего лишь наиболее общую схему процесса социального творчества, и задачей социальной психологии остается наполнить ее со стороны душевной основы. Приведем два замечания касательно первых подразделений этой схемы.

Во-первых: любая система социально-психических взаимодействий, образно говоря, имеет свой рельеф. Если она представляет собой хаос или переплетение связей между одними только отдельными актами, то переплетение это не везде одинаково плотно и одинаково прочно, существуют особые пункты с повышенной социальной потенцией, существуют субъекты и группы субъектов, от которых исходят особенно сильные, мощные, интенсивные линии влияния. В полноценном анализе социальной ситуации этот факт функционировал бы

как четвертый момент. Здесь я затрагиваю его только в связи с проблемой социального творчества. Но оно образует основу для возможного формирования аристократии, для возможности лидерства в рамках социального творческого процесса. Субъекты с первого по сотни тысяч могут объективировать в произведение каждый по малой крупице, а сто тысяч первый субъект — целый мир напряженных линий, — и всё это ни в коей мере не нарушит предложенную ранее схему. Такое типичное произведение социального творчества, как язык, демонстрирует в среде сотворившей его общности все градации и переходы от тех многих, которые вроде бы ничего и не делают для дальнейшего развития языковых образований, и всё же неприметно принимают в нем участие, до тех немногих, кто будто бы столь же суверенно творит языковые формы, как художник пишет свои картины, но кто, тем не менее, тоже остается лишь одним из работников, трудящихся над той связностью словесных значений и языковых форм, в которой весь народ в целом объективирует свой дух. И слова о том, что Гомер сотворил для греков их богов или что Лютер создал нововерхненемецкий язык, столь

же справедливы в одном, очень даже глубоко смысле, сколь несправедливы в другом, еще более глубоко.

Второе замечание касается *содержания* произведений социального творчества и ставит вопрос о том, действительно ли социальная природа продуктивного процесса неизбежно придает определенные качества объективированным смысловым содержаниям. То, что субъекты постоянно сменяют друг друга, пока произведение достигает связности, что к достижению такой связности привлекаются новые субъективные центры, и у них появляется хотя бы возможность добавить к нему объективные линии напряженности, поначалу могло бы показаться лишь счастливым шансом социального творчества и гарантией того, что благодаря своему более широкому душевному базису произведение социального творчества должно, в конце концов, лучше и удаваться, быть более богатым, общезначимым и обширным, чем произведение творчества индивидуального. Но это означало бы мыслить в количественных категориях в том месте, где такое количественное мышление абсурдно. Раз уж произведение, создаваемое в процессе социального творчества, т. е. этот еще не

достигший связности, а далее наполняемый и в таком состоянии передаваемый из рук в руки фрагмент формы предстает перед всеми, кто участвует в его создании, прежде всего как объект понимания, и вся дальнейшая творческая работа над ним явно не покидает рамок понимающей жизни, то, по всей видимости, необходимо, чтобы уже объективированное смысловое содержание произведения было понятно всем индивидуумам, вовлеченным в процесс социального творчества, — и притом понятно в высокой степени. Ведь если новые субъекты должны содействовать дальнейшему творению переданного им фрагмента в направлении его внутренней объективной связности, то их способность реализовать это должна не просто едва-едва дотягивать до понимания того, что уже объективировано, — скорее они должны располагать возможностью полного творческого воссоздания и, кроме того, даже избытком творческой активности. Свобода, которой творец до последнего момента должен располагать в отношении своего произведения (пусть она и неизбежно становится все более ограниченной сообразно структуре творческого процесса), должна достаться каждому, кто может

быть вовлечен в социальное творчество. Иными словами: совместная работа по наполнению произведения связностью должна согласоваться не с творческим потенциалом отдельной души и не с теми содержательными напряжениями, которые она способна объективировать посредством жертвы, а с той творческой силой, которая присуща большему количеству душ и образует общее между ними; и дело тут, конечно, не в количественном преобладании над резервом жизненных напряжений индивидуального субъекта.

Согласно известному тезису одного из течений социальной психологии, особенно популярного во Франции, сила эта представляет собой даже что-то меньшее по количеству. Точка зрения на человека и на массы, на которой основывается этот тезис, гласит: множество людей, собравшихся вместе, — это всегда что-то банальное, низменное, пошлое; люди пересекаются друг с другом лишь в тех областях их душевного содержания, которые в ценностном отношении относятся к низкому рангу; то же, что достигает более высоких регионов духа, по существу своему индивидуально, в том смысле, что уникально и различительно. В групповом действии и творчестве, согласно тому

же мнению, можно апеллировать только к общим для всех и потому банальным уровням человеческого существа. Поэтому масса всегда более глупа, более инстинктивна, более безрассудна и больше зависит от сиюминутного, чем отдельные люди, если бы мы стали рассматривать их по отдельности: отсюда пресловутое «снижение уровня», свойственное всем массовым явлениям.

Принципиальной критике этого механистического воззрения на социальную ситуацию следовало бы начать, с одной стороны, с ложного понятия индивидуальности, смешивающего индивидуальное с уникальным и дифференциальным, а с другой — с того понятия массы, которому неведомы принципиальные различия между структурами общностей и которое хотело бы народу, деревенской общине или племени приписать те же законы функционирования, что и наскоро собранной группе людей, обладающей минимумом собственной структуры. Здесь, как и в случае противоположного тезиса, достаточно было бы просто отклонить количественный способ рассмотрения. Душевные уровни, которые задействуются, когда индивидуумы вовлечены в процесс социального творчества, не суть

что-то меньшее, равно как не суть они и что-то большее; скорее, те содержательные душевные взаимосвязи, к которым апеллирует произведение социального творчества, имеют не количественную, а *качественную* определенность. Очень трудно, но тем не менее возможно выявить в строении нашей души те качественно определенные области, в которых мы принадлежим к народу, и отличить их от тех, в которых мы остаемся индивидами. И особенно большая польза, которую структурная психология может извлечь из науки об объективном духе, заключается в том, что в ходе анализа смыслового содержания произведений социального творчества выявляется многоуровневая структура души, принцип подразделения которой совершенно отличен и независим как от противоположности между особенным и всеобщим, так и от противоположности между ценностно высоким и ценностно низким. Наука о языке увидит в языковом произведении объективацию всего, что составляет живую мысль народа и что может быть создано им, — не как единым мистическим субъектом, а как воплощением той душевной сущности, которая в душевной структуре каждого человека занимает

свою собственную жизненную и творческую область. Что касается мышления, то эта область может быть охарактеризована по определенным пропорциям предметности и относительности, образности и абстрагирующей силы, разнонаправленности и ограниченности. Или же анализу будет подвергнута та любовь, то чувство природы, тот юмор, которые приобретают свои художественные формы в народной песне. И это вовсе не более приземленные, более плоские и простые формы тех же самых предметов, которые образуют и смысловое содержание произведений индивидуального искусства, а по существу своему качественно иные содержания. Так юмор, свойственный народной песне, причастен к более широкому, более органическому и рассчитанному на большую продолжительность напряжению воли, которое живо во всех нас в той мере, в какой мы принадлежим народу, — тогда как эпиграмматическая заостренность, родственная более остро сознаваемому волевому напряжению индивидуальной структуры, в народной песне не сможет найти себе места.

Механистическая «психология масс», этос которой обычно представляет собой какую-то странную смесь презрения

к массе и ее обожествления, упускает такого рода познавательные возможности, потому что она уже просмотрела и саму проблему. Познания эти имеют ценность и значение лишь для тех, кто с должным благоговением относится к священному строению человеческой души. Правда, одно небольшое условие здесь состоит в том, что это строение в нем самом должно оставаться живым и невредимым.

6. Самостоятельность объективно-духовных форм. Традиция и революция

Философское осмысление понятия культуры, поскольку оно вообще обращало внимание на динамические проблемы своей области, наряду с уже рассмотренными процессами творчества и понимания с давних пор сталкивалось еще и с третьей разновидностью типических процессов и ситуаций, с необходимостью возникающих в соотношении между субъективным и объективным духом. Во многих случаях оно даже усматривало в этих явлениях подлинную сущность культурного процесса, его роковой ритм и самую животрепещущую пробле-

матику. Оно обнаруживало в них тот трагизм, который, в зависимости от установок и способностей размышляющего о них человека, становился предметом сентиментальных или героических культурных настроений или же нервом антиномического построения самого понятия культуры. Речь здесь предварительно идет о том факте, что формы культуры, как только они высвобождаются из процесса их создания, оказываются способны к разворачиванию собственной, таинственной и не предусмотренной создателями жизни, безвозвратно выскальзываются из человеческих рук и, по-видимому, не только начинают вести самостоятельное существование, но и приходят в неконтролируемое и не поддающееся никакому влиянию *движение*. Вместо того чтобы оставаться связанными с жизнью, они отдаляются от нее всё дальше и дальше, вместо того чтобы служить ей, они становятся над ней тиранами. Фетишизм, который Маркс приписывал экономическим объектам эпохи товарного производства, по словам Зиммеля, разрабатывавшего свое понятие культуры исходя именно из таких явлений, — это только особым образом модифицированный пример общей судьбы всех содержаний

нашей культуры. Всем им свойственна парадоксальность, заключающаяся в том, что они, будучи созданы субъектами и предназначены для субъектов, в промежуточной форме объективности претерпевают имманентное развитие, которое не интересуется восприимчивостью субъектов и направлением их воли и может далеко, вплоть до полного отчуждения, увести объективные формы от их душевного истока и душевных целей.

Перед теорией объективного духа встает задача освободить эти феномены от каких бы то ни было мифологических формулировок и, конечно же, трактовать их не в зависимости от чьего-либо настроения, а проанализировать вплоть до того пункта, где они могут быть поняты исходя из самой структуры объективного духа. Часто допускаемая ошибка состоит в том, что такой разрыв между культурной формой и субъективностью рассматривают исключительно как роковую черту чрезмерно развитых культур и объясняют разделением труда, ростом техники, возросшим множеством культурных содержаний и тому подобными особенностями высокоразвитых культур. В действительности же нужно понять, что вышеуказанные процессы укоренены

в структуре самого объективного духа и неизбежно начинаются всюду, где из жизни объективируется какая-либо форма. Задачу этого раздела я вижу, опять-таки, не в том, чтобы овладеть всем историческим многообразием процессов изменения смысла, традиции и революции, и не в том, чтобы предложить социально-психологическую теорию, рассматривающую их со стороны души, а в том, чтобы в понятийной схеме установить формулу их структуры и постичь их укорененность в сущности объективного духа.

О перемене значения. Всякая объективно-духовная форма, наделенная собственной связностью, включает в себе однозначное предметно-смысловое содержание. То, что ее смысловое содержание однозначно, непосредственно вытекает из самого факта связности. Ведь связность означает, что это смысловое содержание наполнилось и развилось в завершенную и самостоятельную взаимосвязь; в мире смыслов оно стало чем-то конкретным и индивидуальным, приобрело определенные свойства и определенную структуру этих свойств, — подобно тому как конкретное материальное тело стано-

вится носителем совершенно определенных признаков и отношений. Когда мы (в третьем разделе) попытались охватить в понимании конкретное смысловое содержание, мы столкнулись с необходимостью понимать его как структуру, состоящую из нескольких уровней. Понятно, что уровни эти являются продуктом абстракции; в действительности смысл всякого образования содержится в нем как неразрывное единство и живое понимание овладевает им, не разбирая на составные части, — это только герменевтическая теория вынуждена трактовать смысловой комплекс как многоуровневую систему. Чтобы проделать свою работу в отношении целого, ей приходится в методическом ходе понимания как бы отсекаать один слой за другим. Форма жилого дома, созданная в рамках определенной культуры, может быть понята, в первую очередь, как такая взаимосвязь смысловых элементов, которой характеризуется приспособление; стены, крыша, окна, дверь и очаг выполняют в этой непосредственной смысловой взаимосвязи свои вполне понятные функции. Но по мере того как понимание проникает в более глубокие слои, оно обнаруживает и нечто большее: в форме этого дома для

него оказывается однозначно выражена определенная связь между людьми, его населяющими, и определенное отношение к внешнему социальному миру, к соседям, к деревне, к народу. Оно подмечает существенные детали: открывается ли дверь дома внутрь или наружу, построен ли он для того, чтобы его обитатели собирались в нем, укрываясь от бесконечного мира, или же он воспринимается только как безучастная стена, перегородка, отделяющая людей от природы. Понимание может по форме дома распознать определенный распорядок дня, характерное отношение к животным и определенное отношение к вещам. В фундаментальном человеческом настроении нет ни одной черты, которая не была бы предметно объективирована в формах его поселений и жилищ. Таким образом, каждый фрагмент объективного духа, будучи чудесным образом одновременно безмолвен и красноречив, заключает в себе многоуровневое смысловое содержание, бережно хранит его, но послушно раскрывает перед тем, кто в своих актах понимания сумеет развязать ему язык.

Если изнутри объективный дух представляется чистым предметным смыслом,

то извне он выглядит только как форма: это материально фиксированный или, если такой фиксации не произошло, по крайней мере, выделенный из потока жизни и обретший собственное существование знаковый комплекс. Формы объективного духа вместе со своим смысловым содержанием высекаются в камне, выписываются в письме, отливаются в бронзе или закрепляются в правилах и мыслях, но, в любом случае, они уже больше не принадлежат действительной жизни, ритм их длительности и исчезновения измеряется иной мерой, нежели человеческое бытие. Конечно, они тоже преходящи, но их бренность определяется совершенно другими факторами; библейский срок в семьдесят или, в крайнем случае, в восемьдесят лет для них не подходит. Если камень, на котором высечены письмена, достаточно тверд, то он сохранится и после того, как в прошлое отойдет сотня поколений и десять раз изменится жизненное мировоззрение. И пока мимо этих каменных таблиц чередой проходят люди иных эпох, иной расы и иного отношения к миру, сами они — как материя постепенно выветриваясь, но как форма сохраняя свою однозначность, — неизменно хранят в своих лите-

рах всё тот же смысл, что когда-то был в них заложен. Это двоякое обстоятельство, — что предметные смысловые содержания на всех своих уровнях целиком и полностью однозначны, и что реальное существование и исчезновение объективно-духовных форм определяется всевозможными инородными факторами, но не соответствует ритму действительной жизни, — в том, что касается объективного духа, служит основой феноменов смыслового изменения и революции. Теперь я попытаюсь найти черты, важные для намеченной нами схемы, в том, что касается субъективной жизни.

В понимании смысловое содержание той или иной объективно-духовной формы реактивируется субъектом, который не производил эту форму сам. Таким образом, при этом если и не воспроизводится сам творческий процесс, то хотя бы воссоздается предметный смысл произведения, причем воссоздается силами другой душевной сущности, стремящейся сомкнуться с ним, начиная от какой-то другой точки. Понимание бывает совершенным, когда смысловое содержание понято во всех своих слоях, т. е. когда поняты прежде всего те наиболее глубокие уровни, на которых в произведении кон-

кретно выражена фундаментальная мировоззренческая позиция. При всём этом нужно помнить, что в понятии понимания отнюдь не исключительно и даже не в первую очередь подразумевается теоретическая позиция человека, занятого научным познанием. Напротив, типичными случаями совершенного понимания мы сочли как раз те, когда человек *живет* среди окружающих его феноменов объективного духа, когда, стало быть, смысловое содержание произведений не просто теоретически продумывается, а удерживается в живом состоянии благодаря многообразным и всесторонним связям с жизнью. Мы понимаем обычаи, когда правильно их исполняем, мы понимаем песни, когда поем или слушаем их. Если такое отношение распространяется на весь актуальный состав объективного духа, то мы имеем дело с культурой, живущей действительно полной жизнью. В таком случае, все объективные формы, в действительном и высоком смысле этого слова, являются жизненными приспособлениями. Даже если не все люди одного народа способны полностью реактивировать смысл всех объективно-духовных произведений, среди которых они живут, то все же именно *одно* мировоззре-

ние тут и объективируется в формах, и живет в человеческих сердцах; и потому есть гарантия того, что глубочайший пункт в смысловом содержании достояний культуры может быть в любой момент достигнут каждым, — пусть даже бессознательно и лишь благодаря случайному совпадению. Лемносская Афина Фидия была поистине не просто отражением и удостоверением афинского человека, она, конечно же, не была просто регистрацией его фундаментального настроения в языке искусства, но все равно: каждый афинянин мог сказать этому образу свое абсолютное и всеобъемлющее «да»; это был *его* смысл — редуцированный с грандиозной творческой силой, доведенный до чистоты изначального феномена и вознесенный на божественный уровень, но все-таки его смысл. Формула его собственной сути была здесь углублена, усилена и закреплена в чрезвычайно связном прекрасном творении. Над его повседневной жизнью всегда оставался виден этот символ его человечности, он защищал и освящал его агору, над его крепостями сияло это золотое копье. Какой-нибудь археолог мог бы более точно оценить все детали в смысловом содержании этого художественного произведе-

ния и в большей полноте понять его структуру; но здесь, где люди живут рядом с этим произведением, оно оказывается вплетено в те длительные, сложные и неприметно текущие процессы реактивации, которые только и делают возможным совершенное понимание. Там, где душа и форма согласуются друг с другом в столь превосходной степени, мы имеем дело с великими и счастливыми историческими эпохами, когда человеческий тип находится в полном согласии с самим собой, полностью ответственен за себя самого и из этого доверия к самому себе черпает силы для того, чтобы наложить печать своей формы на весь достигаемый окружающий мир. Здесь заключенный в творчестве трагизм находит свое гармоническое разрешение. Всё, что в виде формы жертвенно объективируется жизнью из ее собственных напряжений, в противоположной стороне жадно приемлется с распростертыми объятиями и распахнутыми взорами. Ничто не объективируется в пустоту, в голую материю, — всякое творчество становится диалогом между людьми, с той оговоркой, что диалог этот движется дальним, окольным путем через становление формы и на этом пути запасается

силой, выводящей его на самый высокий уровень.

Там, где перед нами предстает только такая, полностью живая культура, нет места феноменам, составляющим нашу проблематику. Ведь в этом случае отсутствует расхождение между смыслом форм и фундаментальным жизненным настроением, и опасность того, что объективный дух в силу своей однозначности и неизменности сойдет с ритма человеческих поколений, оказывается не слишком острой. Но теперь возьмем случай, когда такое расхождение имеет место. Таким образом, состоялся уже один из тех великих или малых переворотов, из которых и складывается глубинное движение мировой истории. На первый план выступило новое человечество с новым фундаментальным отношением к миру. Вопрос о том, как это происходит, — вызваны ли такие осевые сдвиги имманентной диалектикой духа или системой биологических и географических условий, можно ли в них обнаружить некую типическую постепенность или же новая душевная сущность неведомо каким образом вдруг вырастает из хаоса земных недр, — этот вопрос я предоставляю философии истории в качестве ее наивыс-

шей проблемы и спрашиваю только о тех процессах, которые неизбежно набирают ход, как только изменившаяся жизнь сталкивается с системой объективного духа, в чьих формах она уже больше не усматривает реализацию своего фундаментального мировоззрения.

Активность, обеспечивающая сглаживание такого разрыва, в этой ситуации неизменно будет исходить со стороны субъективной душевной сущности. Ибо на другой стороне находится дух, облеченный в объективную форму: он хотя и тоже активно участвует в процессах понимания, однако в своем смысловом содержании остается однозначным. Когда жизнь *создает* для себя адекватные формы собственной продуктивной силой (например, постепенно преобразуя старые формы в новые или как бы оставляет их лежать в виде руин объективного духа среди своих собственных, новых произведений), наша проблема снова оказывается исключена: в таком случае перед нами просто разворачиваются творческие процессы, подлинное творение нового, подлинное изменение самих форм. И только когда такие формы не удастся отодвинуть в сторону, и заключенное в них однозначное смысловое содержание вновь

и вновь заявляет о своем притязании на реализацию, только когда они в силу своей объективной фиксации оказывают стойкое сопротивление всякому постепенному преобразованию, — только тогда появляются феномены, о которых здесь должна идти речь.

Таким образом, ситуация, которую мы имеем в виду, складывается из сложного взаимодействия фактов. Но это взаимодействие только в анализе выглядит теоретической конструкцией; в конкретной действительности исторического мира оно с различной степенью напряжения имеет место всегда и везде, потому что основывается на фундаментальных свойствах объективного и субъективного духа и на связи между ними. Форме всегда свойственна и эта устойчивость, и это притязание на значимость, а жизнь никогда схематически не закосневает в своей фундаментальной настроенности. Поэтому феномены обособления объективно-духовных форм и изменения смысла должны как постоянно образующийся фермент наличествовать и действовать во всех отношениях между формой и жизнью. Они представляют собой третью разновидность процессов, образующих динамическую структуру объективно-ду-

ховного мира. Что, конечно, не означает, что для того, чтобы их познать, мы не можем интересоваться, в первую очередь, их радикальными проявлениями, и даже исключительно ими. Пусть, например, действительная жизнь обнаруживает перед собой некое государство, этос которого заключается в том, чтобы быть духовной родиной своих граждан в полном смысле этого слова; это государство базируется на том предположении, что человек, по своей сути и вплоть до самых глубинных слоев своей личности, является политическим существом, живущим общественной жизнью; оно выдвигает притязание на то, чтобы его расценивали как самостоятельное политическое образование, которое ради собственного процветания может использовать все человеческие произведения, всё человеческое искусство, религию, мышление. И вот с такой формой сталкивается жизнь, фундаментальное умонастроение которой, помимо прочего, состоит также и в том, что она, в конечном счете, вообще не чувствует себя дома на этой Земле со всеми ее образованиями; что она сознаёт себя носителем трансцендентных ценностей, и ее конечная цель лежит за пределами пространства и времени; наконец,

что она полагает для себя самой такой смысл, который вообще не может реализоваться ни в какой земной культурной форме, сколь бы плоха или хороша она ни была. Такая жизнь неминуемо отвергнет то притязание, которое составляет смысловое содержание государственной формы и требует, чтобы все силы и свершения жизни носили политический характер. То, что составляет ее собственное жизненное содержание, в первом примере отрицается противоположной позицией, а то, что там предполагается относительно человека, здесь как чувство жизни оказывается преодолено. Таким образом, мы будем иметь дело именно с такими случаями серьезной, острой и крайне напряженной конфронтации двух видов смысловых содержаний — объективированного и живого — и теперь спрашиваем: что происходит в таких случаях, что может и должно в них происходить в соответствии с теми структурными условиями, которые вообще содержит в себе соотношение между объективным и субъективным духом?

Прежде всего придется исключить то возможное разрешение проблемы этого разрыва, которое я называю «исторической позицией». Она состоит в том, что

субъект понимания выдвигает претензию и делает попытку понять объективно-духовную форму в совершенстве, т. е. вплоть до самого глубокого ее смыслового пункта, несмотря на то, что ее мировоззренческое априори отличается от того, которое внутренне присуще самому субъекту; более того, — полностью сознавая этот разрыв между фундаментальными умонастроениями и даже стремясь его удержать. Такая сложная ситуация характерна для специфически исторического понимания: я хочу оставаться тем, кто я есть, знаю, что в чужом произведении репрезентирована иная фундаментальная позиция и хочу в совершенстве овладеть ее смысловым содержанием, а следовательно, творчески воссоздать и саму эту фундаментальную позицию, — но, в сущности, не как мою собственную, а как отмеченную знаком чужого, с той существенной оговоркой (хотя это, конечно, вовсе не какое-то дополнительное условие, а характерный способ действия самой исторической позиции), что мое понимание не приводит к возникновению жизненной связи с этим произведением, а остается чисто теоретическим делом. Историческая позиция преодолевает разрыв между смысловыми содержаниями, ловко

переходя от одной точки зрения к другой. Она полагает чужую фундаментальную позицию в качестве возможной и тем самым делает относительной свою собственную. Она не имеет жизненной связи с формой и потому может попытаться понять ее, не переистолковывая по-своему. Таким образом, я исключаю такие случаи и веду речь только о тех, где конфликт между двумя смысловыми содержаниями — проживаемым и выступающим в виде формы — проявляется жестко: смысловое содержание формы, неизменное и предельно однозначное, выдвигает притязание на связность, в то время как жизнь не довольствуется признанием его исторической оправданности, а, невзирая ни на какие расхождения, хочет вовлечь гетерогенные формы в свой собственный ритм. Что при этом происходит?

Образно говоря, распадается связность одного из двух смысловых содержаний. Мы уже установили, что во всяком понимании действуют два полюса. Субъект стремится собственными силами сомкнуться с объективной формой, воссоздавая и восстанавливая ее. Но действует также и эта форма: она стягивает к себе понимающие акты, раскрывает субъекту свой имманентный закон, делает его спо-

собным реализовать те смысловые элементы и взаимосвязи, какие он не смог бы произвести и пережить сам. И эта природная биполярность процесса понимания оставляет место для двух возможностей, если между фундаментальным умонастроением субъекта и смысловым содержанием формы существует тот самый предположенный нами резкий разрыв. В одном случае в игре понимания побеждает объективно-духовная форма. Ее способность перетягивать понимающего субъекта на свою сторону поистине безгранична; она может завладеть субъектом до самых его глубин и сподвигнуть его на действия, абсолютно чуждые для его собственной структуры. Думаю, до такой точки может иногда доходить, например, воздействие великих произведений искусства. Когда мы стоим перед таким произведением, мы становимся не такими, как обычно, и оказываемся способны на принципиально иные реакции, нежели те, что соответствовали бы нашему индивидуальному закону. Силой своего воздействия произведение преобразует основы нашего устройства; оно вырывает нас из нашего собственного фундаментального умонастроения и переносит в свое. И только та природная

неизменность, с которой всякая жизнь вновь возвращается к своему равновесному состоянию, преодолевает такие разрывы и сублимирует эффект таких возвышенных и опасных мгновений инобытия, доводя до новых степеней созревания нашей тотальности.

Другая же имеющаяся возможность состоит в том, что благодаря активности понимающего субъекта распадается связность *объективного* смыслового содержания. В борьбе понимания жизнь как бы одерживает верх над связной формой. Цепко удерживая свою собственную фундаментальную позицию и, тем самым, во всей полноте используя в процессе понимания природную активность субъекта, жизнь творчески воссоздает смысловое содержание противостоящей ей формы и, несмотря на то, что она воссоздает его на другой, а именно своей собственной основе, ей удастся сомкнуть-ся с этой формой. С этого момента от одного и того же знакового комплекса в глубину уходят как бы две линии смысловых содержаний. Первая опускается вниз по прямой и вертикально: это смысловая интенция, изначально присущая самой объективной форме и сохраняющая свою однозначность в силу ее связности. Вто-

рая же, изгибающаяся в кривую, завязывается наверху в том же самом знаковом комплексе, но на более глубоких уровнях всё дальше отходит от изначально намеченной смысловой линии и в самом низу заканчивается в априори, характеризующем не то фундаментальное умонастроение, которое заключалось в произведении, а то, которое было принесено субъектом. Таким образом, в силу суверенности понимания субъект поступает с формой не так, как того хочет сама форма. Он не разрушает форму, но совершает насилие над ее смысловым содержанием и разрывает ее единство. Он не может упразднить первоначальное значение, поскольку оно закреплено в формальной связности произведения. Но он в состоянии его игнорировать и вложить в произведение новое, гетерогенное и вполне глубокое смысловое содержание. Переистолкованное таким образом произведение заключает в себе сильную напряженность: в его знаковом комплексе скрыты два смысловых содержания, из которых одно сильно потому, что является подлинным коррелятом формы, а второе постоянно усиливается за счет того, что жизнь, вовлекая произведение в свою сферу, стремится утвердить это смысло-

вое содержание в качестве его смысла. Лишь до тех пор пока объективно-духовная форма выделена из круговорота жизни благодаря абстракции, она сохраняет ничем не ограниченную однозначность. Но как только эта абстракция отменяется, вступает в силу двухполюсность всех процессов понимания, а вместе с ней и вся система условий, влекущих за собой перемену значения как необходимый феномен во взаимосвязи объективного и субъективного духа.

От самых неприметных оттенков, отличающих переживаемое смысловое содержание от подразумеваемого в объективной интенции, отходит непрерывный и градуированный ряд смысловых изменений вплоть до тех случаев, когда жизнь подвергает противостоящие ей формы столь мощному переистолкованию, что знаковые комплексы уже не могут выдержать эту напряженность и не треснуть по швам. Готический кафедральный собор в качестве своего однозначного на всех уровнях смыслового содержания заключает в себе определенную религиозность. Это место, где отправляется непосредственно обращенный к трансцендентному и никогда не прерывающийся культ, это огромный, постоянно для всех открытый

и наводненный верующими зал священнодействий, концентрированная сумма разделенного на сословия, неотделимого от церкви и нуждающегося в спасении города. И теперь в эту форму протестантизм вкладывает совершенно другое смысловое содержание. Культовая церковь переистолковывается в проповедническую, священный храм — в пространство собрания благочестивой общины: это полное изменение смысла под все тем же куполом, перед все тем же алтарем. Используем ли мы в нашем мышлении понятия, сформировавшиеся в рамках теологии и впоследствии в секуляризированной философии получившие новый смысл; наполняются ли элементы политических форм, унаследованных от абсолютного государства конституционно-демократическим смыслом; трактуются ли в социалистическом духе общественные институты, первоначально мыслившиеся как благотворительные, — всюду мы имеем дело с переменами значения, поскольку оно не доходит до творческого преобразования самих форм; всюду перед нами одна и та же схема: две линии смысловых содержаний, находящиеся в напряженной связи друг с другом, устремляющиеся к одному и тому же знаковому

комплексу, но исходящие из разных фундаментальных позиций. Описать и теоретически постичь все формальное богатство феноменов, которые могут наполнять собою эту схему, является одной из самых плодотворных задач систематических наук о духе, универсальной истории и психологии развития. Языкознание, сталкивающееся с этой проблемой на каждом шагу, пока больше всех остальных наук сделало для теории изменений значения. Но важно будет с самого начала рассматривать проблему в целом как общее дело всех гуманитарных наук и обсуждать ее на широкой основе всей совокупности исторического материала. Ни одна объективно-духовная форма не избегнет судьбы, связанной с изменением значения, поскольку судьба эта заложена в структуре духовного мира как прафеномен его имманентного движения.

В качестве особого случая перемены значения, легко согласующегося с уже предложенной схемой, но представляющего собой важную для науки о культуре модификацию, нужно упомянуть о тех феноменах, которые я объединяю под именем «выхолащивание смысла». Исходная ситуация (расхождение между фундаментальными позициями формы

и противостоящего ей субъекта) и принцип ее разрешения (распад объективного смыслового содержания) — те же, что и прежде. Но на этот раз понимающий субъект обращается с гетерогенной ему формой, с коей он хочет как бы наладить жизненную связь, таким образом, что с самого начала отказывается от полного понимания и всегда реактивирует только те уровни произведения, в которых расхождение еще незаметно. Из общей схемы изменения значения вытекает, что расхождение между двумя смысловыми линиями, исходящими из подвергшейся переистолкованию формы, увеличивается по мере того, как понимание проникает все глубже. В более поверхностных слоях обе линии, поскольку они устремлены к одному и тому же знаковому комплексу, могут попросту совпадать. Вот этой-то ситуацией и пользуется понимающая жизнь. Она не вкладывает в чуждое по смыслу произведение какое-либо новое смысловое содержание, отклоняющееся от изначального по кривой, но вполне завершенное, а разрывает связность объективной формы, отрезая на известной глубине ее смысловое содержание. В каком то смысле, форма никогда не может быть до конца понята в своей

глубине, она всегда должна оставаться относительно пустой, иначе расхождение стало бы заметно. С другой стороны, и более глубокое, полное смысловое содержание «само по себе» тоже всегда присутствует в знаке, оно никуда не пропадает и удерживается им в своей однозначности. Оно все еще ощущается в нем. Но поскольку оно далеко отклоняется от собственного смысла жизни, его и нужно отрезать и отграничить: только так можно сохранить дальнейшую связь этой формы с жизнью. Когда история животного мира, в которой как ее глубочайшее смысловое содержание было заключено все человеческое мировоззрение эпохи тотемизма, превращается всего лишь в занимательную сказку; или когда мужской союз или место его сбора (изначально важнейшие и наиболее нагруженные смыслом воплощения фундаментального умонастроения человека в материале социальных правил) теряют едва ли не весь свой смысл и становятся почти совершенно пустыми, тогда мы и имеем дело с подлинным феноменом выхолащивания смысла. Частичные цели, в качестве каких могли бы рассматриваться занимательная история или уютный мужской клуб, всегда входили в смысловое содер-

жание соответствующих форм как его поверхностные и непосредственные части. Теперь они отделяются от всего остального и остаются единственно связанными с жизнью. А более глубокие смысловые части, в которых расхождение неминуемо проявилось бы, начинают отмирать. Не подвергаются они и переистолкованию со стороны априори самой жизни; зато благодаря негативной процедуре выхолащивания смысла появляется возможность и в дальнейшем применять данную форму. Неотъемлемое свойство жизни состоит, очевидно, в способности до каких-то пределов работать с формами, не давая им проникнуть к наиболее глубоким пунктам своего смыслового содержания. Примеры таких форм, которым искусный прием смыслового выхолащивания придал надлежащую расхожесть и как бы сделал их фишками в популярной игре, можно легко обнаружить, прежде всего, среди культурных благ, относящихся к типу приспособлений, но также и среди знаков и социальных правил. Всякий объективный дух нуждается в контакте с действительной жизнью, он должен подпитываться ее понимающей способностью, иначе его смысл отмирает, и остается одна материя.

Такой процесс отмирания здесь происходит частично. Объективно-духовные формы не превращаются полностью в лишенную смысла материю, но становятся относительно пустыми. Они функционируют как носители смыслового содержания, которое существенным образом не завершено; в них уже не репрезентировано никакое априори. Их собственное априори заключено в них как чисто воображаемая, никогда не реактивируемая возможность, а в новом априори жизнь им отказывает. Они превращаются в материю относительно, частично.

Всеобщая схема изменения смысла включает в себе принципиальный и неизбежно возникающий вопрос: насколько сильно оба смысловых содержания могут отклоняться друг от друга, или (следуя нашему геометрическому образу) насколько велик может быть угол кривизны отклоняющегося смыслового луча, чтобы при этом его отклонении изначальная форма не разрушалась? В арсенале человеческого духа имеется средство, с помощью которого способность объективно-духовных форм к смысловым сдвигам может быть в значительной мере повышена. О нем мы и поговорим в первую очередь.

Примечание о традиции. Сам факт существования традиции, о котором здесь идет речь, используя уже разработанные понятия, можно схематизировать следующим образом. Пусть понимающая жизнь путем изменения (или выхолащивания) смысла освоилась с известными объективно-духовными формами, чье смысловое содержание было ей гетерогенно. Но дело на этом не заканчивается. В какой-то мере и каким-то образом понимающая жизнь начинает сознавать *подлинное* значение форм, сознавать эти сами по себе наличествующие, но противоречащие ее собственному априори и потому не реактивируемые более глубокие уровни их смыслового содержания. То есть, она как бы говорит: вот сейчас эта форма пуста, и она должна быть пустой, чтобы сохранялась ее связь со мной, но когда-то она была чем-то наполнена, а в сущности остается наполненной и сейчас; или: я привела к сдвигу в смысле этой формы, но когда-то он был прямым, и форма все еще несет в себе, подобно драгоценному воспоминанию, всю свою изначальную глубину. Таким образом, между обеими линиями смыслового содержания, — подразумеваемого сейчас и подразумевавшегося изначальным, — все

время поддерживается своеобразное равновесие, их как бы соединяют друг с другом скрытые связи.

Это неизбежно приводит к тому, что способность соответствующей формы к смысловым изменениям существенно возрастает. Ведь смысловое содержание, репрезентированное в собственной связности произведения, теперь уже не просто наличествует «само по себе», а сознательно вновь и вновь подкрепляется. Пусть оно по-прежнему не полностью реактивируется (это невозможно в силу неустранимого расхождения), но всегда подразумевается, открыто признаётся наряду с новым, приобретает священный характер и благодаря этому усиливается. Ясно, что это своеобразное положение дел нельзя путать с исторической позицией или сводить к ней. Традиция — это вовсе не историческая точка зрения, дополненная долей пиетета. Она не противостоит своим объектам в актах теоретического понимания, а сохраняет с ними поистине жизненную связь. Чтобы поддерживать такую связь, она неизбежно подвергает их переистолкованию. Но за тем значением, которое сообщено жизнью, традиция никогда не перестает видеть и смысл, изначально вложенный в произведение.

Она по своему усмотрению переходит от одного к другому или же оказывается способна ощущать оба смысловых содержания вместе.

Так и происходит чудесное углубление жизненной сути, вызванное самим фактом традиции. Действительная жизнь всегда разворачивается только в настоящем. Это всегда полностью определенная, сама из себя вытекающая жизненная ситуация. И то дерзкое волшебство самодостаточности, что заключено в этой жизни-прямо-сейчас, с необходимостью принадлежит к ее сущности. Здесь же, на окольном пути через произведения объективного духа, жизнь, не переходя к рафинированной исторической позиции, приобретает свое новое измерение. В то время как сама она, как и прежде, полностью растворяется в настоящем; вышеупомянутые произведения, в силу их однозначности и связности, проносят сквозь все новые истолкования свой изначальный смысл, — и благодаря той напряженности, что существует между двумя смысловыми содержаниями, эта историческая глубина снова вливается в жизнь, расценивающую это как свое приобретение. Жизнь тут как бы приносит благодарность форме, поскольку тради-

ция, со своей стороны, оказывается тем великим средством, с помощью которого синтетическая сила понимания может повысить прочность и удельный вес форм сверх их естественной меры.

Революция как культурфилософская проблема. Вернемся теперь к поставленному выше принципиальному вопросу: до какой величины может возрасть расхождение между фундаментальными позициями, репрезентируемыми жизнью, с одной стороны, и формой, с другой, чтобы при этом — извне или изнутри — не была разрушена сама форма? Какую степень смыслового изменения способен выдержать обретший объективную форму дух? Какими факторами определяется максимум возможных истолкований, и можно ли из этих факторов вывести какую-то общую формулу? Существует ли, в культурфилософском смысле слова, некий абсолютный пункт революции, обращающей форму в развалины?

Задаться такими вопросами означает довести до сознания связанные с ними бесчисленные трудности. Хочет ли жизнь и дальше поддерживать связь с унаследованными формами или нет; намерена ли она разрешить накопившееся напряже-

ние внутренними силами своего продуктивного понимания или решительным актом сотворения нового, — это одно из самых глубоких, самых ответственных и автономных решений, какие только вообще возможны; его нельзя просчитать, нельзя сложить из каких-либо составляющих, но, если оно в целом правильно, оно будет обладать потрясающей убедительной силой; по глубине истока и строгой автономности его можно сравнить разве лишь с теми решениями, на основе которых люди объединяются или расходятся друг с другом. Последующий анализ может разъять индивидуальный закон таких феноменов на отдельные факторы. Но он должен учитывать, что тем самым он разрушает стихийное единство их бытия и их оправданности. И кроме того, он конечно же столкнется с той трудностью, что в каждом отдельном факторе вновь будет обнаруживаться вся глубина и необозримость целого. Поэтому, полностью сознавая, что аналитический подход к нашей проблеме вызван позднейшим теоретическим интересом и, кроме того, в силу сегодняшнего положения дел с формированием понятий в науках о духе обречен быть лишь движущимся на ощупь предварительным начинанием, я попы-

таюсь указать хотя бы на некоторые факторы, вкупе с другими определяющие способность объективно-духовных форм к смысловым изменениям, — скорее с целью поставить проблему, чем сформулировать ее решение. При этом с самого начала ясно, что в искомой нами формуле неизбежно получит свое выражение двухполюсность понимающего отношения между субъективным и объективным духом. Таким образом, максимально возможное напряжение должно определяться, с одной стороны, признаками формы, а с другой — признаками жизни. И тогда в каждом случае нужно искать ответ на вопрос, в каком смысле каждый отдельный фактор влияет на совокупное целое. Образно говоря: нужно найти дробь, в которой каждое значение выступает либо как фактор числителя, либо как фактор знаменателя.

Исходным значением для искомой формулы должна, по всей видимости, служить та величина, в которой выражается расхождение между двумя фундаментальными позициями: объективированной и непосредственно переживаемой. Чтобы найти эту величину, нужно сначала прояснить понятие мировоззренческого априори с его логической и с его содержа-

тельной стороны, — что мы и попытаемся сделать в следующем разделе. Только после этого можно будет спросить, каким образом и в каких случаях различные фундаментальные умонастроения людей оказываются родственны или противоположны друг другу, и чем определяется степень такого родства. Само собой разумеется, что всякая фундаментальная позиция представляет собой неразрывное единство. Из нее нельзя вырывать куски и потом сравнивать их с другими кусками, тоже откуда-то вырванными; и общность нескольких признаков в двух фундаментальных позициях еще отнюдь не гарантирует, что они родственны в целом. Несмотря на это, я полагаю, что к нашей проблеме можно подойти методически, только, конечно, не с теми методами, что приняты в генерализующей логике. Переживания, лежащие в основе утверждения, что две фундаментальные человеческие позиции находятся между собой в избирательном сродстве, невозможно подвергнуть сомнению. Мы непосредственно чувствуем, когда мировоззренческое смысловое содержание того или иного произведения является всего лишь оттенком нашего собственного мировоззрения, и с такой же непосредственностью чувствуем,

когда между ними разворачивается антагонизм, не примиримый никакими пактами. Потребность сформулировать такие ощущения представляет собой лишь особенно трудную частную задачу в стремлении наук о духе вообще постичь духовные единства в понятиях и сопоставить их между собой. Так как логики образования таких понятий у нас пока нет, индивидуальному искусству мысли приходится, главным образом, самому раз за разом искать подходы к этой проблеме. Но поскольку искусство это охвачено непрерывным развитием в течение более сотни лет и уже отразилось в качестве образца во многих блестящих результатах, а кроме того, логическая система по природе своей лишь впоследствии вырастает из живой работы мышления, постольку нет абсолютно никакой нужды пасовать перед такими предельными проблемами науки о духе. Таким образом, степень различия между двумя смысловыми содержаниями я полагаю в качестве исходного значения и спрашиваю о том, какие еще значения будут входить в нашу формулу.

Даже если любое фундаментальное человеческое умонастроение представляет собой некую целостность, из которой

нельзя вырывать отдельные куски, и даже если два смысловых содержания, раз уж их в самом деле два, как целостности несовместимы друг с другом, то существует все же структурная взаимосвязь, которая присуща всем возможным позициям человека по отношению к миру как их общая основа и к которой все они причастны как индивидуации ее идеи. Конечно, эта идея «вечно-человеческого», в свою очередь, остается пока скорее проблемой, чем понятием. Но правомерность использования этой идеи вытекает, на мой взгляд, из того факта, что любая человеческая культура с необходимостью содержит в себе ряд таких прафеноменов как, например, объективация как таковая, орудие, язык, определенные социальные формы и т. д. И я полагаю, что объективированное смысловое содержание, говоря вообще, бывает тем восприимчивее к всевозможным переистолкованиям, чем глубже оно вобрало в себя комплекс вечночеловеческого и чем полнее его развило. Речь, разумеется, идет не о подразделении культурных форм по их ценностному рангу, а об их способности к смысловым изменениям. И здесь, конечно же, не случайно, что некоторые формы, скажем, христианства или классиче-

ской греческой античности, некоторые мыслительные формы тотемизма и некоторые обычаи глубокой древности на протяжении тысячелетий доказывали свою чудесную способность впитывать в себя смысловые содержания, весьма далекие от своего изначального, не разрушая их. Общечеловеческие феномены получили в них наиболее мощное и глубокое развитие. И это повышает их устойчивость по отношению к гетерогенным смысловым интерпретациям: даже исходя из совершенно иной фундаментальной позиции жизнь все еще может протекать в согласии с ними.

Из факторов, влияющих на нашу общую формулу со стороны субъективной жизни, я назову три. Наша схема творческого процесса показала, что всякая витальность как бы стоит перед трагическим выбором: излиться ли ей в жизненные акты сразу, не застаиваясь и не повышаясь в уровне, или же, скопившись до состояния хаотической готовности, затем жертвенно воплотиться в связности объективно-духовных произведений. На способность формы к сопротивлению, несомненно, влияет то, в какое из двух этих агрегатных состояний перейдет противостоящая ей жизнь. Если творче-

ская сила в ней ограничена, то форма укреплется. Если же витальная энергия находится в творческом агрегатном состоянии, то достаточно незначительного расхождения между смысловыми содержаниями, чтобы разрушить неадекватную форму.

Подобное действие оказывает и второй момент. Ведь со сдвигом в априорном смысловом содержании той или иной культуры изменяется также баланс и символическая ценность отдельных направлений объективации. Одни фундаментальные позиции, в соответствии с природой заключенного в них содержания, объективируются преимущественно в сфере экономики и права, другие — главным образом в науке и мировоззрении. И чем более существенным для жизни оказывается именно то направление объективации, которое репрезентировано в противостоящей ей форме, тем острее становится требование адекватности и, стало быть, тем ограниченнее восприимчивость формы к изменениям смысла. В таком случае форма словно превращается в подлинную арену борьбы, на которой искореняется разрыв между фундаментальными позициями. И подобно тому как на настоящем поле битвы каж-

дая пядь земли и каждое мгновение приобретает повышенную важность, в то время как на периферии те же величины не имеют столь существенного значения, — так и напряжение, которое можно терпеть в смысловом содержании формы, уменьшается по мере того, как форма эта перемещается в центр внимания.

И наконец, в-третьих, именно определенные содержательные черты фундаментального умонастроения самой жизни идут во благо форме и повышают ее устойчивость. Мы уже упоминали о том, что воля к традиции и синтетическая способность понимания оказываются превосходным средством для укрепления и поддержания гетерогенных форм. Таким образом, если для той или иной фундаментальной позиции существенно сознавать всякую форму своим наследием и постоянно ощущать ту таинственную и благодатную связь нынешних и прошедших поколений, о которой говорили романтики, как некую харизматическую сущность, то тем самым в нашей формуле появляется еще один мощный фактор: устойчивость формы получает подкрепление со стороны жизни и момент революции на какое-то время откладывается.

Все выше указанные моменты лишь произвольно выхвачены из множества факторов, вместе определяющих способность облеченных в форму смысловых содержаний к изменению своего значения. Насколько тесно каждая отдельная форма связана с остальными, переплетена с ними и находит в них поддержку; каков тот формальный тип, к которому она относится, и материал, в котором происходит становление ее как формы; в сколь сильной мере ее предметное смысловое содержание облечено в физиогномические черты, — все это играет свою закономерную и доступную нашему пониманию роль в совокупном феномене обретения формами самостоятельности, в феномене революции. И здесь вся структура духовного мира еще раз проясняется в перспективе нашей постановки вопроса. Ибо сами факты изменения формы или ее разрушения никоим образом не бывают вызваны чьей-то прихотью, в мире культуры это вовсе не какие-то осложнения, которых можно было бы избежать, просто скорректировав точку зрения; напротив, они необходимым образом укоренены в том понятии объективного духа, которое сформировалось в ходе уже проведенных исследований.

Если бы наша земная культура была лишь вечной, предусмотренной Богом схемой каких-то внешних правил (к примеру, как в средневеково-христианском естественном праве) и преследовала бы лишь одну цель: привести природные человеческие инстинкты в сколько-нибудь устойчивый порядок, но не касалась истинного смысла человеческой жизни, — тогда наша проблема, разумеется, упразднилась бы сама собой. Культуре было бы отказано в специфическом смысловом содержании, затрагивающем самую суть человечества и постоянно меняющимся вместе с ним. Но проблема революции неизбежно возникает, коль скоро мы полагаем, что путь культуры — это тот самый путь, на котором жизнь, помимо своего витального смысла, приобретает более высокий смысл. Если культура никоим образом не сводится к вопросам чисто технического характера, а понимается как творческий путь жизни к себе самой; если, двигаясь обходным путем через предмет, человек сообщает действительность и связность тому важнейшему, что он находит в глубине себя; и если мы придерживаемся именно такого понятия культуры, — то отсюда вытекает право жизни и ее обязанность

как бы неусыпно следить за смысловым содержанием окружающих ее произведений и удерживать его в статусе истинности. Это означает, что формы объективного духа не просто затрагивают человека с какой-либо стороны; они составляют его смысл, и он сам принадлежит им, — причем, согласно структуре духовного мира, это не твердо установленный факт, а постоянно выдвигаемое требование. Напряжения, с которыми сталкивается процесс понимания и которые придают ему особенную живость, никуда не исчезают; все предвосхищаемое уже наличествует в объективном духе, все ушедшее почтительно в нем сохраняется, жизнь со своей фундаментальной позиции по-новому истолковывает все формы и почитает такую многозначность объективно-духовных форм за свое собственное обогащение. Но *требование*, заключающееся в том, чтобы форма и жизнь, эти две стороны культурной действительности, вообще сохраняли еще живую связь друг с другом, — это требование остается. Или, в негативном аспекте: в принципе, всегда нужно допускать возможность того, что в какой-то момент жизнь перестанет признавать ту или иную форму своей и, чтобы сохранить верность самой себе, эту

форму отвергнет. Таким образом, фактически революция, в культурфилософском смысле этого слова, представляет собой не менее как печать, коей отмечено само отношение человека к культуре, и смысл ее состоит в том, что жизнь, во всех ее вариациях, в которых она выходит из материнской утробы Земли, всегда остается верна самой себе, но эта верность проявляется в более сильной форме, когда она полагает свое смысловое содержание абсолютным для выпавшей ей эпохи и в то же время как бы играет с вечностью, а именно, не просто проживает каждый свой день в соответствии с законом своей сущности, но творчески подходит к своему служению, отваживается фиксировать те или иные неизменные формы, становящиеся частью Земли, и, сознавая, что это только *ее* культура, вершит труд, подлинная ценность которого отныне может и должна заключаться именно в том, что труд этот и есть *ее* культура.

III. ОБЪЕКТИВНЫЙ ДУХ КАК СИСТЕМА

7. Единство культуры в целом

До сих молчаливо подразумевалось, что на вопрос о том, связаны ли отдельные формы объективного духа в структурные единства более высокого порядка, мы отвечаем утвердительно. Предполагалось, что целостные культуры и являются в мире объективного духа такими более высокими целостностями. Принцип же их единства гласил, что тут имеет место единое, мировоззренческое смысловое содержание, к которому хотя и причастна каждая отдельная часть данной культуры (так что истолкование его смысла, если оно проведено с достаточной проницательностью, от немногих единичных объективаций вполне могло бы пробиться и к смысловому содержанию совокупной культуры), но которое целиком и полностью формируется только во взаимосвязи всех объекти-

ваций, так что оно рассматривается в качестве того смысла, знаковый коррелят которого и образует культура в целом.

Логические и культурфилософские проблемы, возникающие в силу этого своеобразного отношения, а также при постановке вопроса об объективно-духовных единствах вообще, и образуют предмет данного раздела. Это означает, что та абстракция, которую мы сознательно осуществили в начале, выделив некоторую отдельную часть объективного духа и подвергнув исследованию ее имманентную структуру, и которую мы затем частично сняли, вновь включив объективные формы в жизненный процесс, в коем мы их прежде и обнаружили, теперь должна быть полностью преодолена за счет того, что отдельная форма будет возвращена нами в ту взаимосвязь объективаций, в которой она выросла изначально. При этом мы утверждаем, что объединение всех объективаций в одной целостной культуре не является всего лишь суммарным понятием, а ведет к конкретному единству автономной структуры, к некому действительному целому, обладающему характерными подразделениями. И утверждение это включает в себе две проблемы: нужно

спросить, во-первых, в чем состоит *единство* той или иной культуры, и во-вторых, как формулируется закон его *подразделения*.

Единство и единообразие. Заранее ясно, что понятие «единство культуры» должно относиться к понятийной области предметной герменевтики. Культура, по существу своему, есть система облеченных в ту или иную форму смысловых содержаний. Существует действительная жизнь, так или иначе обращающаяся с этими формами; но феномен в целом впервые попадает в сферу культуры только в силу того, что жизни противостоят именно формы, понимаемые в строгом смысле третьего шага объективации, формы с объективным смысловым содержанием. Было бы, следовательно, недостаточно, если бы мы захотели видеть единство культуры, скажем, в том, что психологический анализ позволяет распознать одни и те же черты, а именно, черты конкретного народного характера, во всех творениях того или иного народа. Как все индивидуальные жизненные проявления и произведения, так и жизненные проявления и произведения любого народа, несомненно, обладают более или

менее яркой *выразительной ценностью*. Своим характером они отличаются от жизненных проявлений иного душевного происхождения; они несут на себе «национальный отпечаток» (подобно тому как проявления индивидуальной жизни несут на себе личностный отпечаток). Ясно, что такие понятия ведут нас к неким психическим единствам, к социальным субъектам, и описывают их душевную структуру; стало быть, они ставят вопрос в аспекте дифференциальной психологии народов. Что касается объективаций, то в этой психологии они служат исключительно носителями выразительных ценностей; с таким же успехом она могла бы исходить, да и в действительности исходит, из действий, поступков, короче говоря, из чего-то еще не ставшего объективной формой. Но именно поэтому она и упускает из виду нашу проблему, сколь бы важна сама по себе ни была ее постановка вопроса. Она доказывает, самое большее, что совокупные творения того или иного народа *едины* в одном определенном отношении, а именно, в физиогномическом. Но в этом смысле единой может быть, конечно, и просто совокупность каких-либо произведений. Таким путем мы никогда не су-

меем доказать, что сумма всех объективаций имеет свою структуру и что культура в целом образует некое единство. К этому понятию приводит лишь истолкование предметного смысла: именно, если можно будет найти смысловое содержание, которое полностью формируется во всех объективациях целостной культуры, причем только сразу во всех. Но для этого отдельные формы должны рассматриваться, прежде всего и главным образом, как связные произведения, т. е. не просто как произвольные, психологически интерпретируемые внешние проявления.

Последнее со всей ясностью отражено в известной формуле Ницше, где культура определяется как единство *художественного стиля* во всех жизненных проявлениях того или иного народа. Выбирая в качестве критерия стиль, а не выразительную ценность, Ницше сознательно нацеливается на те проявления народной жизни, которые уже стали объективными формами. Сформировавшееся в борьбе с культурной неразберихой его эпохи, с хаотической мешаниной всевозможных стилей, которой окружает себя образованный филистер и в которой ему даже бывает уютно от сознания своей мнимой

образованности, это понятие культуры, имеющее сильную императивную окраску, в качестве главного волевого нерва несомненно содержит требование, чтобы культура была единой по своему существу; но в его формулировке все еще, как недостаток или, по крайней мере, как скрытая угроза, сохраняется возможность того, что понятие единства будет определено неправильно и подменено всего лишь единообразием. Ницшево понятие несомненно подверглось бы этой опасности, если бы под стилем понималась система внешних формальных элементов и взаимосвязей и если бы с этим связывалось то мнение, что в такой формальный язык можно, как в одеяние, облечь все возможные содержания и что, будучи в него облечены, они и составляют единство целостной культуры. Употребляемое в таком смысле понятие стиля является, в данном случае, абстракцией, вполне допустимой в описательных науках о культуре: с его помощью в произведениях различного смыслового содержания, поверх границ культурных областей и даже целых культурных систем, удастся выявить одинаковый схематизм, одинаковую пропорциональность и одинаковую ритмику. Однако хорошо известно, что

многочисленные недуги эстетики (и не только ее одной) рождаются в тот момент, когда это абстрагирование формальных черт из целостных произведений закрепляется в какой-либо предметности. В таком случае неизбежно остается досадный остаток, а именно, «содержание», — и стремление отразить его положительные связи в понятии «стиля» с самого начала отягощено сложной проблематикой дуализма, коль скоро целостность произведений сразу была разорвана на две части. Все произведения объективного духа существенным образом представляют собой уже ставшие формы, т. е. смысловые содержания, высвобожденные ради их собственной связности в результате третьего шага объективации. Форма, если смотреть извне, — это и есть их целостная связность, но это не какая-нибудь одежда, которую можно было бы надеть на тело того или иного содержания, а потом, если заблагорассудится, то и снять. Поэтому, если я в абстракции выделяю из целостного произведения определенные черты «формы», как это происходит в рассматриваемом понятии стиля, то, в данном случае, получаю те или иные признаки, с помощью которых можно характеризовать, сопоставлять

и группировать произведения, — но я характеризую, сопоставляю и группирую их тем способом, который принят при абстрагирующем образовании понятий. Я формулирую понятие класса всех тех предметов культуры, которые одинаковы или подобны друг другу по определенному признаку. Ни к чему иному, кроме как к такому понятию класса, и не может привести то, что началось с абстрагирования признаков. Применительно к нашей проблеме: понятие стиля (в предполагаемом нами смысле, который, конечно же, отличается от того, что вкладывал в него сам Ницше), в лучшем случае, тоже ведет к тому, что целостной культуре приписывается единообразие, каковым могла бы отличаться и просто та или иная совокупность произведений. Остается, однако, невозможным понять культуру как единство, если не будет указан действительный носитель этого единства: индивидуальное предметно-смысловое содержание, связанное с системой культурных форм тем отношением, что последняя это содержание «означает».

В этом месте особенно актуальным становится соотношение между культурфилософией и метафизикой, о котором шла речь во «Введении». Культурфилософия

есть учение о принципах объективно-духовного мира. Она спрашивает о том, что такое объективный дух, и исследует категориальное строение его форм. Что предметная сфера, которой она занята, вообще существует, предполагается заранее. Культурфилософии приходится предполагать это, иначе у нее не было бы объекта. И она вправе это предполагать, потому что вопросы о том, как в царстве жизни оказывается возможен факт культуры, каковы имманентные свойства категорий объективного духа и как они фундированы априори, как (в терминологии немецкого идеализма) культура может быть *дедуцирована*, — все это вопросы метафизического характера, и относятся они к всеобщей философии жизни, заведующей наследием старой метафизики. Следовательно, с формальной точки зрения, ситуация с культурфилософией ничем не отличается от того положения, которое Гегель во втором параграфе своей «Философии права» констатирует в отношении этой дисциплины. Там интересующее нас соотношение описывается следующим образом: как некая часть философия права имеет определенный исходный пункт, являющийся результатом и истиной того, что ему предшествовало.

Понятие права, по своему существу, выпадает из сферы философии права, его дедукция предполагается как осуществленная, и оно «принимается как данное». В том же смысле и культурфилософии приходится «принимать как данное» понятие объективного духа. Она должна предполагать в качестве факта, что жизнь может заключать в себе объективное смысловое содержание и обективировать его из своей актуальной действительности, должна ставить вопрос о структурах и закономерностях, действующих при этом условии.

Но при этом столь же отчетливо проступает и другая сторона рассматриваемого соотношения. Только когда структуры и закономерности объективно-духовного мира познаны и приведены к элементарным формулам, метафизика может предпринять попытку постичь более глубокие основания факта объективного духа как целого и вообще синтетически включить этот факт в сферу жизни. Гегель: «Философия образует круг; у нее есть нечто первое, непосредственное, недоказанное, не являющееся результатом, так как она должна с чего-то начинать. Но то, с чего философия начинает, есть лишь непосредственно

относительное, так как в другом конечном пункте оно должно явиться как результат. Она есть последовательность, которая не висит в воздухе, не непосредственно начинающаяся, но образующая круг». И если имманентный структурный анализ объективного духа от частных феноменологических проблем направляется к центру (как это происходит, когда ставится вопрос о единстве целых систем объективации), то тем самым оказывается достигнута граница, за которой в круговороте философии начинает работать метафизическая постановка вопроса.

Я еще раз намечу предметную сферу, в которой ставится наша проблема «единства и подразделения целостной культуры», и задам вопрос, не сталкиваемся ли мы с той же проблемой и в других областях действительности. Тем самым, прежде всего, выяснится, какими характеристиками понятие культуры обладает по своей формально-логической природе. И только после этого можно будет поднять вопрос о содержательной природе нашего понятия, о том содержании, которое отличает его от «единств», принадлежащих другим сферам действительности.

К логике индивидуальных единств. Ситуация, с которой нам приходится иметь дело, такова: некая конкретная человеческая общность, всесторонне охарактеризованная в отношении ее размеров, местоположения, душевной структуры, живет во всеобщих условиях творческой ступени развития духа. Это означает, что ее душевная жизнь движется обходным путем через объект, и на этом пути человек становится человеком в духовном смысле. Это одушевленное существо не просто реагирует на окружающий его мир, не только удовлетворяет за его счет свои витальные потребности, не только момент за моментом выражает переживаемое им в экспрессивных движениях, но объективирует содержание своей сущности в смысловое содержание предметов, оно окружает себя связными формами, несущими в себе объективное значение и активирующими это значение, когда кто-либо начинает их понимать. Творческие акты, приводящие к возникновению форм, частично имеют чисто индивидуальную, частично — более или менее социальную природу. Но анализ творческого процесса показал, что степень, в какой они имеют привязку к отдельным индивидуумам, не влияет на ба-

зовую структуру творческого образа действий.

Итак, творческая жизнь *живет* в окружении форм, в которых для нее в объективированном виде отражается ее собственное смысловое содержание. В ней тысячу раз замыкается круговорот понимания, предпринимаемого всеми отдельными индивидуальными субъектами и вновь актуализирующего скрытое значение форм через соприкосновение с субъективными душами. Здесь возникает много осложнений, о которых отчасти уже шла речь: вместо совершенного и адекватного понимания в большинстве случаев имеет место лишь частичное и переистолковывающее, формы с гетерогенным смысловым содержанием могут сохраняться в системе собственных смысловых содержаний или встраиваться в нее; подобное становится возможным благодаря двухполюсности всех процессов понимания и схематике изменения смысла. Это сложное переплетение субъективного и объективного духа, это взаимопроникновение творческих и воспринимающих актов, эту жизнь посреди объективно-духовных форм, где субъективная душа выступает носителем предметных значений, мы и имеем в виду,

когда произносим слово «культура». Определенная человеческая общность, противостоящая определенной полноте объективаций, — и обе они связаны друг с другом системой характерных процессов. Вопрос теперь состоит в том, что придает всему этому строению единство, с помощью какого рода понятий и каких содержательных определений мы можем постичь принцип его единства.

Что касается формально-логической стороны проблемы, то нужно исходить из констатации того факта, что логика типа и индивидуальности хотя и составляет с давних пор насущную потребность наук о духе, однако в систематическом виде или даже лишь как выбранное и всеми принятое направление мысли до сих пор еще не создана. Задачей такой логики была бы разработка таких понятий, которые не были бы классифицирующими понятиями, т. е. не преодолевали бы необозримое многообразие действительных случаев, абстрагируя из них конечное число общих признаков, а содержали бы в себе индивидуальные и типические *структуры*, — которые, стало быть, объясняли бы конкретную действительность имманентной необходимостью ее структуры и постигали ее, не ступая на околь-

ный путь генерализации. Всякое мышление, — в особенности, в науках о жизни, о душе и о духе, — вырабатывает такие понятия, вот только философия все еще не отдала ему свой долг, не создала новую логику, которая оправдывала бы такое образование понятий и устанавливала его закон. Начатки этой новой логики можно обнаружить в немецком идеализме, у немецких романтиков, да и в современной немецкой философии, но подлинно аристотелевское дело до сих пор так и не сделано. Сделать его становится настоятельной необходимостью: от этого зависит укрепление всего нашего научного мышления, его очищение от скверны всевозможного мистицизма и его воздействие на нашу жизнь. И что дело это скоро будет сделано, — для многих надежда, для нас же уверенность. Ave, philosophe.

Но до тех пор пока нужные в этом пункте логические категории еще отсутствуют, нам не остается ничего иного, кроме как, прибегая к параллелям, образам, к предвосхищению и вольному применению других философских средств, предоставленных понятийным искусством более ранних мыслителей, составить себе приблизительное представление

о том, каким должно быть искомое понятие с логической точки зрения. Когда я формирую понятие о той или иной человеческой индивидуальности, я, образно говоря, стягиваю все особые свойства, способности и силы этого конкретного человека в некую единую точку. Эта точка единства вовсе не выражает окончательную сумму всех отдельных черт, а является некой простой сущностью, чем-то абсолютно единым; но она в неразвернутом виде содержит в своем единстве всю полноту этого человеческого существа, подобно тому как уравнение в неразвернутом виде содержит в себе свой график. Мы бы абсолютно неверно характеризовали свой способ действия, если бы полагали, что использованием одних только общих понятий (таких как «умный» или «глупый», «сильный» или «слабый», «легкомысленный» или «тяжелый на подъем» и т. п.) постепенно сужаем пространство, в котором могла бы лежать искомая точка, и с помощью таких генерализаций, извне, приближаемся к индивидуальности по асимптоте. Пытаясь помыслить единство индивидуальности, мы, скорее, с самого начала имеем в виду некий единый спонтанный центр, который мы все точнее определяем в ходе нашего позна-

вательного процесса, разумеется, используя для такого определения только общие понятия психологии и морали, — но который из-за этого никоим образом не становится всего лишь точкой пересечения понятийных кругов, а, по существу, представляет собой изначальный динамический пункт, из которого наполняются жизнью все черты и стороны конкретной индивидуальности и из которого они, следовательно, могут быть поняты. Новые определения, проясняясь для нас, не просто добавляются к старым, а изменяют наше понятие в его тотальности, т. е. позволяют его предмету в полной мере оставаться единой сущностью. Тем самым, применяемый здесь способ образования понятий хотя и преодолевает в мышлении необозримую полноту заключенного в личности содержания, но не так, что индивидуальное при этом подводится под абстрактные понятия, а так, что в конкретном целом схватывается структурное единство, в многосложной действительности — ее формирующий центр. И это центральное единство целиком и безраздельно проявляется во всех отдельных свойствах, способностях и силах развитой индивидуальности; в каждой такой составляющей оно бывает

характерным образом заострено и направлено, но во всех проявлениях и определениях наличествует как целое. И познание индивидуальности можно считать реализованным, когда она во всех своих деталях понята исходя из такого единства.

Если же мы теперь переходим в область объективного духа, то в предметном отношении все, конечно, меняется. Формируя наши понятия, мы нацеливаемся уже не на индивидуальность, в психологическом смысле слова, не на единство души, характера или личности; понятия эти могут вести только к предметному смысловому содержанию, имеющему индивидуальную определенность. Но в формально-логическом отношении действует параллель между проблемой, рассматриваемой в этом разделе, и понятийным постижением душевной индивидуальности. Целостная культура — это тоже некая индивидуальность, только принадлежит она не психической, а объективно-духовной сфере. Она индивидуальна при том условии, что в ней наличествует единый формирующий центр, безраздельно определяющий все стороны конкретной культурной действительности, подобно тому как точка личностного

единства определяет все стороны душевно развитой личности. И как бы мы ни определяли смысловое содержание, полагаемое нами в качестве носителя культурного единства, в содержательном аспекте, — с логической точки зрения дело с ним должно обстоять точно так же, как с «точкой единства» душевной индивидуальности. Все, опять-таки, происходит не так, что мы открываем в ставших объективными формами смысловых содержаниях, из которых складывается целостная культура, какое-то количество общих признаков и выводим из них понятие класса всех объективаций, характеризующихся этими признаками; или что мы конструируем индивидуальное своеобразие культурного целого как точку пересечения некоторых всеобщих определений, абстрагируемых из полноты его конкретных проявлений. Напротив, нам, опять-таки, приходится мыслить искомую точку единства как некий спонтанный центр, изнутри наполняющий жизнью все части культурной индивидуальности; как силу, целиком и полностью проявляющуюся в каждом фрагменте системы объективаций. Было бы, конечно, абсурдно утверждать, что все отдельные объективации той или иной куль-

туры заключают в себе одно и то же смысловое содержание: у трагедии оно, несомненно, иное, нежели у хозяйственного уклада, а у правовой нормы — иное, чем у симфонии. Но если целостную культуру понимать как духовное единство, то неизбежно придется признать, что во всех этих смысловых содержаниях обнаруживается и проявляется, как их сущностное ядро, принцип единства всей этой культуры. Все отдельные объективации используют это единое содержание, каждая в своем особом направлении, все они разворачивают его в некоем характерном аспекте, по-своему его заостряют и развивают, конкретизируют в полностью определенном комплексе значений. Точку единства духовных индивидуальностей никогда нельзя найти и заполучить как таковую, в реальности она как бы всегда выступает только в конкретном оформлении; но в них-то она и оказывается действительной, это «универсальное in re», а не «post rem», структурная формула, а не абстрактное понятие.

Поскольку логика такого образования понятий, как уже было сказано, пока отсутствует, логическое отношение между точкой единства той или иной культуры и ее конкретными частями прихо-

дится предварительно описывать с помощью образов и тех терминологических средств, которые изначально были порождены другими целями, внутренней необходимостью какой-либо философской системы, и их применение к нашей проблеме — это только перенос по аналогии. Платоновское понятие идеи (и коррелирующее с ним понятие «причастности») почти в совершенстве выражало бы подразумеваемое, если бы удалось освободить его от тесной связи с логикой генерализующего образования понятий и от укорененности в идеалистической метафизике. Подобно тому как идеи не равны вещам в действительности и не равны абстрактным понятиям в не-действительности, и поскольку они всегда становятся реальными только как сущностные ядра конкретных реальностей, им причастных, — так и каждая конкретная смысло-содержащая форма, принадлежащая к той или иной культуре, оказывается причастна тому смысловому содержанию, которое образует принцип единства всей системы объективаций. — И с еще большей охотой, хотя и все с тем же ограничением, что собственное систематическое значение понятия применяется при этом не в полной мере, а только как аналогия,

я бы использовал для характеристики подразумеваемого отношения великое кантовское понятие априори (что уже часто и делал, когда речь шла о многоуровневом строении предметных смысловых содержаний и об их глубочайшем смысловом пункте). Те вещественные содержания, которые Кант называет априорными, тоже не суть ни абстракции, ни что-либо конкретно-действительное: это действенные, существенные структуры предметного мира, они делают возможной саму действительность как спонтанное внутреннее творчество. И если я (как до сих пор уже и происходило, но оставалось ничем не мотивировано) называю точку единства той или иной культуры ее «мировоззренческим априори», то я подразумеваю под этим только то, что творческая человеческая общность, несущая на себе эту культуру, скрывает в своей глубине единое смысловое содержание, которое как некая категориальная сила придает форму всей системе объективаций и всей жизни посреди них, которое во всех отдельных смысловых содержаниях, ставших объективными формами, наличествует как их глубочайшее ядро и обнаруживается при герменевтическом анализе, если он доведен до кон-

ца, как последнее значение всех значений, как «исток» данной культуры в трансцендентальном смысле этого слова.

Фундаментальное умонастроение человечества как мировоззренческое априори культуры. После всего вышесказанного я задаю вопрос: какими свойствами априори, составляющее единство той или иной культуры, обладает в аспекте своих *содержательных* определений, т. е. как смысловое содержание? Насколько верно то, что объективный дух вообще невозможно помыслить иначе, нежели как результат творческого процесса; что витальность не только выражается во всяком творчестве, но и жертвенно объективируется в нем в качестве предметных связностей; что, следовательно, в сфере культуры мы оказываемся только там, где посреди жизненного целого возникает некое объективное значение, и проявляется сила (или судьба), способная это значение объективировать, — настолько же неоспоримо и то, что смысловое содержание целостной культуры должно быть комплексом предметных значений. Объективная герменевтика всегда нацелена на те или иные вещественные содержания, на предложения, на значения. Толь-

ко там, где возможность такой объективной интерпретации дополняет физиогномическое направление истолкования, перед нами предстают объективно-духовные образования; но там, где дело идет об объективно-духовных образованиях, их специфическая сущность может быть схвачена только благодаря тому, что помимо их выразительной ценности истолкованию подвергается и их имманентно-предметное смысловое содержание. При этом много раз подчеркивалось, что формулировка объективных смысловых содержаний в предложениях представляет собой рациональное предприятие, осуществляемое уже задним числом. На картине, разумеется, нарисованы не предложения, а значения, и если мы формулируем их в форме предложений, то логическое оправдание этого заключается исключительно в том, что эти смысловые содержания имеют не связанную с Я, с индивидуальностью, а имманентно-предметную природу. Картина не *выражает* действительную жизнь, а *означает* объективные смыслы. Скажем, на ней изображено, что пространство конечно или что оно бесконечно, что оно уводит в бескрайние дали или больше похоже на тюрьму, что оно наполнено мистически-

ми движениями, оснащено кристально ясной структурой, представляет собой пустоту между телесными вещами, эфиropодобную продуктивную материю, и все предметы суть лишь сгущения этой материи, становящиеся доступными глазу, и т. п. Именно так в формах объективного духа и живут те значения, которые объективированы в них: не как предложения в логическом смысле слова, и даже не как подразумеваемые абстрактные смыслы, а как живые созерцания, — но и в этой своей форме полностью сохраняя структуру предметных смысловых содержаний.

То же самое справедливо и для мировоззренческого априори, составляющего смысловое содержание той или иной целостной культуры. Если для того, чтобы иметь возможность хотя бы просто его сформулировать, мы облекаем это априори в некое предложение или комплекс предложений, то нужно отдавать себе отчет, что тем самым мы переводим его конкретный смысл на язык герменевтики. Чтобы по возможности исключить рационализацию, неизбежно сопутствующую всякому истолкованию в словах, чтобы убедительно показать, что в действительности речь тут идет о совершенно

дорациональных, еще не сформулированных, не сознаваемых, а только имеющих и переживаемых смысловых содержаниях, я и называю мировоззренческое априори культуры, рассматриваемое в его содержательном аспекте, «фундаментальным умонастроением человечества». Последнее характеризуется тем, что тут ничто не высказывается и не утверждает, что значимое содержание наличествует тут в той безмолвной и неосознаваемой тотальности, которую мы ощущаем как сделавшееся органическим *настроение*. В полноте своей сущности это человечество содержит некое значение и объективирует его всюду, где, разряжая витальное напряжение, создает свои произведения. Вечные проблемы жизни разрешаются характерным для него способом человеческого бытия: оно само, это человечество, является живым ответом на вопрос о структуре и смысле человеческого бытия вообще. В этом умонастроении принято некое изначальное решение, глубинная установка по отношению к миру, и все последующие частные решения касательно тех или иных жизненных феноменов содержатся в нем как в простой, но всеобъемлющей формуле. И все изобилие смысловых содержаний,

которые вообще возможны в рамках этой человеческой общности, есть лишь развертывание, применение и использование того, что, — будучи стянуто в одну точку, потенциально готово к действию и являясь изначальным в категориальном смысле, — заключено в спонтанном фундаментальном умонастроении этого человеческого типа.

Если спросить, каким образом можно было бы описать это фундаментальное человеческое настроение, то уже первый взгляд на обширность и своеобразие поставленной задачи приводит к ответу: здесь аналитическая философия должна уступить место синтетической истории, поскольку речь идет о том, чтобы увидеть нечто абсолютно простое, но одновременно наполненное величайшим изобилием, и чтобы в процессе понимания вернуть мир культуры к источнику органической творческой силы. Невозможно найти методы, которыми можно было бы решить эту задачу, невозможно даже разработать такую схематику, следуя которой можно было бы постичь различные фундаментальные позиции человечества. Здесь за дело должно взяться продуктивное понимание искусного историка, коему придется исследовать пример за при-

мером и отбирать то, что нужно. И подобно тому как человечество полностью проявляется только во всей полноте своих объективаций, так и субъект понимания должен развернуть перед нами если и не всю совокупность культурных произведений, то, по крайней мере, их значительную часть, и, скорее, не грубо указать на творческий принцип единства целого, а дать почувствовать его, — как драматург, описывающий индивидуальность своих героев, испытывая их собственной судьбой.

И если в философии жизни и духа (т. е. в таких глубинах, которые здесь невозможно раскрыть) мы черпаем убеждение, что объективный дух — это не просто совокупность форм, внешним образом пригнанных друг к другу и удерживаемых вместе ради какой-то цели, а сама судьба человечества, укорененная в его внутренней сущности, то к вышеописанному эмпирическому мотиву добавляется метафизическая основа, укрепляющая нашу веру в то, что именно глубочайшее единство человеческого содержания составляет смысл культуры и что именно происходящие с человечеством глубочайшие перемены определяют ход истории на населенной им Земле.

8. Подразделение целостной культуры. Система культурных систем (Обзор одной проблемы)

Эти культурфилософские рассуждения о строении объективно-духовного мира я завершаю обзором одной проблемы и обзором пути к ее решению. Если в предыдущем разделе я стремился показать, что целостные культуры являются подлинными структурными единицами объективно-духовной сферы, базирующимися на априорном смысловом содержании, к которому причастны все их составляющие и которое во всех них запечатлевается в конкретных смыслодержащих формах, — то теперь я ставлю вопрос, включает ли в себе единство той или иной культуры необходимый принцип подразделения, т. е. необходимо ли объективируется фундаментальное умонастроение той или иной человеческой общности в определенных направлениях, понимаемых как определенные принципы формирования, и можно ли обнаружить систему таких принципов. Необходимые и существенные, гомогенные в себе и подчиняющиеся своему собственному формирующему принципу сферы

культурной жизни (право, искусство, наука, экономика и т. п.) я, вместе с Дильтейем, называю «культурными системами», а потому предлагаемый вопрос можно сформулировать и иначе: существует ли система культурных систем? существует ли (если отвлечься от любой содержательно-смысловой наполненности того или иного фундаментального человеческого умонастроения) трансцендентальная схема этих культурных систем?

Тому, кто придерживался бы мнения, что ничего подобного не существует, не оставалось бы ничего другого, кроме как на материале исторического мира эмпирически устанавливать различные направления объективации и способы придания формы, смыслом которых был создан тот или иной объективный дух; т. е., к примеру, констатировать, что в среде культурных людей всегда существовали такие вещи, как социальный порядок, занятия искусством, отправление культа, методы хозяйственного обеспечения и т. д. Ему нечего было бы удивляться и следовало бы даже ожидать, что в один прекрасный день могла бы быть раскопана или открыта такая культура, в которой одно из таких направлений придания формы отсутствовало бы или же

содержалось другое, совершенно новое. Перед тем же, кто убежден, что в феномене культуры заложен необходимый внутренний порядок, определяющий направления, в которых неизбежно объективируется то или иное человеческое смысловое содержание, встает задача найти принцип этого порядка и вывести по нему систему необходимых и достаточных культурных систем. Предпринять такое выведение означало бы написать еще одну книгу. Здесь же наше намерение состоит лишь в том, чтобы выявить внутреннюю связь этой новой проблемы с прежними и тем самым довести введение в культурфилософию до того пункта, где начинается система культурфилософии.

На деле выяснится, что новая проблема не может быть решена ранее примененными методами, что она вообще выходит за пределы той постановки вопроса и того образа мышления, которые были приняты в этой книге. Все предыдущие результаты были получены в ходе не систематической и, во всяком случае, не дедуктивной процедуры. Мы извлекали из объективно-духовного мира отдельные его фрагменты и процессы и анализировали их внутреннюю структу-

ру. Там, где выявлялось многообразие основных форм духовной объективации, эти основные формы чисто дескриптивно и чисто компаративно ставились рядом друг с другом. Мы не пытались дедуцировать их и, вообще, осуществить систематическое выведение отдельных феноменов объективно-духовного мира; такое выведение было бы возможно только из систематического понятия духа. То, что дух существует, и то, что он собой представляет, — то и другое здесь нами предполагалось, а не выводилось философскими средствами. Хотя, конечно, есть надежда, что такие частные аналитические исследования не останутся бесплодными для принципиальной философии духа; что они не только предполагают понятие духа, но и приуготовляют его.

Таким образом, наш теперешний вопрос — из каких форм и смысловых областей состоит, в существе своем, та или иная культура и каков тот формирующий закон, по которому все эти части сводятся в культурное целое, — выходит за рамки нашего прежнего начинания и вводит в самую суть *системы* культурфилософии. Целостные культуры являются подлинными единицами объективно-ду-

ховного мира; только в них, и нигде более, объективному духу присуща конкретно-историческая реальность. Знание об их подразделении и их взаимосвязи покоится на проникновении в сущность и структуру самого духа. Только исходя из конкретного понятия духа, только из целого, а не путем его компоновки из фрагментов можно определить, в какие измерения должна распространиться культура, чтобы достичь совершенства; в точности подобно тому, как смысл отдельных органов и закон их взаимосвязи можно усмотреть только исходя из организма как целого. Поэтому данный раздел взламывает рамки предшествующей постановки проблемы и может быть предложен только в виде «обзора».

Прежде всего новая проблема заставляет нас обратиться к той духовной взаимосвязи, в которой она впервые была поставлена и с успехом решена. Структура и подразделение духовного мира были темой всех послекантовских идеалистических систем и их частнонаучных производных. Как и большинство идейных мотивов идеалистической философии, во всей полноте эта тема проведена у Гегеля. Гегелевская философия духа (пожалуй, впервые) содержит в себе действи-

тельный ответ на вопрос о системе культурных систем. Место, где Гегель ближе всего подводит свою философию духа к ответу на этот вопрос, находится во введении в «Философию истории». Здесь ставится задача найти «главные сферы, на которые подразделяется дух, воплотившийся в государстве»; «силы, в которых обособляется дух того или иного народа». Центром сфер, в которые «раскладывается» народный дух, для Гегеля выступает религия. Она есть самосознание самого народного духа, его истина в наиболее чистом и безраздельном виде. Но поскольку сущность духа состоит в том, чтобы претворяться в объективную действительность, реализоваться в «наличном мире», в котором для духа предметно отображается его собственное содержание (как для художника — его произведение), постольку истинное содержание народного духа и его религии выступает как что-то конечное, как многообразие, множественность особенных сфер, «полагаемых как особенные члены организации». Искусство, наука, частное право, профессиональное усердие, нравственность, общественный строй перечисляются в ряду таких сфер народной жизни. Ведущая мысль рассуждения

состоит в том, чтобы показать, что религия составляет «базовый характер» всех особых сфер. Соединение их многообразия в единый организм, где каждая сфера реализует свой особый смысл, — есть государство. Таким образом, по Гегелю, государство — это не особая культурная система, а, так же как и религия, культура в целом, — но только как полностью осуществленный и разделенный на сферы культурный мир, в то время как религия составляет внутренний стимул культуры, ее «живую душу».

Теория культурных систем, изложенная во введении в гегелевскую «Философию истории» и потом взятая за основу в анализе культур мировой истории, чрезвычайно богата культурфилософскими прозрениями. В строках и между строк содержится много проницательных замечаний о близости отдельных сфер к религиозному центру, об их отношениях между собой, об их внутреннем формирующем законе. И тем не менее, здесь, в философии истории, подлинная основная идея гегелевского решения нашей проблемы еще не была высказана. Ее легче извлечь из системы в целом. И состоит она в сплошной диалектической природе духа на всех его ступенях и во всех его

слоях. То, что в конкретно-историческом аспекте предстает как многообразие смысловых сфер в рамках отдельных культур, в более глубоком отношении есть последовательность ступеней в строении духовного мира. Культурные системы права, морали и нравственности образуют логическую последовательность понятийных определений воли (тема гегелевской философии права). Искусство, религия и философия диалектически надстраиваются друг над другом как ступени абстрактности. Как объективный дух, взятый в целом, представляет собой определенную ступень в логическом развитии идеи, так и его отдельные сферы образуют ряд диалектически связанных между собой моментов. Если мы трактуем искусство, науку, право и прочие культурные системы как всего лишь структурные составляющие той или иной целостной культуры, то мы словно рассматриваем в пространственной рядоположенности то, что в действительности является логическим процессом. Если Гегель рассматривал структуру и подразделение объективного духа в одном особом аспекте (под титулом философии права), и если последовательность культурных систем из царства объективного духа

перекидывается в царство духа абсолютного, то это усложняет гегелевскую конструкцию, но никак не затрагивает ее основную мысль. Последняя с полной необходимостью вытекает из целого гегелевской системы. Она заключается в том, что проблема «системы культурных систем», в более глубоком плане, тождественна проблеме «диалектической структуры духовного мира». Смысловые сферы и области творчества, в которых разворачивается дух той или иной культуры, в действительности суть ступени логического развития духа. И путь, которым можно прийти к системе культурных систем, — это путь диалектики.

Только теперь проблема выступает в том виде, в котором она была поставлена в начале этого раздела. Мы спрашивали: какие направления творчества культура содержит в себе как рядоположенные, в каких формальных областях всесторонне выражается дух народа? В XIX в. все специалисты в области психологии народов и все историки культуры были знакомы с проблемой именно в этой форме и, пусть иногда и неявно, полагали в основу своей науки о культуре определенную схему культурных систем. Конечно, вопрос о системе культурных систем лишь изред-

ка ставился принципиально и разрабатывался философскими средствами. Вне всякого сомнения, так происходит у Дильтея. Начиная с «Введения в науки о духе» и вплоть до «Структуры исторического мира» рассматриваемая нами проблема образует один из главных мотивов его мышления. Ее решение имеет принципиальную важность для дильтеевой систематики наук о духе (которая напрямую основывается на понятии культурной системы). Принципиально важный момент в дильтеевом решении и его отличие от гегелевского заключается в том, что за органон культурфилософии принимается не диалектика, а психология, и система культурных систем выводится из психофизической природы человека. На основе использующего разделение труда сотрудничества многих индивидуумов каждая культурная система выполняет свою гомогенную, жизненно важную работу и распределяет результаты этой работы среди тех индивидуумов, которые принадлежат к ней как потребители. Только во всех культурных системах вместе осуществляется вся полнота свершений, на которые способен человек, достигается вся полнота целей, которые он может перед собой поставить, удовлетво-

ряется вся полнота потребностей, которые живут в нем. Поэтому система культурных систем как в зеркале отражается в человеке и в его телесно-душевной структуре. Стоит выявить систему влечений и целей, живущих в человеке как в психофизической жизненной единице, определить, какие потребности приносит с собой витальность, душа, воля и интеллект человека, — и мы, двигаясь по индуктивно-психологическому пути, тем самым определим внутреннюю структуру произведений его культуры. Наше познание, так или иначе, часто движется по превратному пути, исходя из системы объективаций оно делает выводы о выражающихся в них душевных способностях. Но принцип понятия культуры (о котором здесь только и идет речь) заключается в следующем: в стремлениях и волевых актах, из которых соткана эмпирическая природа человека, уже предначертано то, как целостная культура подразделяется на свои основные системы.

Таким образом, одной из первых задач всякой будущей системы культурфилософии будет вновь подступить к этой проблеме и вывести обоснованную философскими средствами формулу имманентного подразделения целостной куль-

туры. Конечно, гегелевская конструкция была справедлива только в рамках его философской системы; нельзя нам идти и на поводу у дильтеевского психологизма. Только та теория, которая стремится вывести систему культурных систем из сущности самого духа, удовлетворяет требованию, предъявляемому к философии культуры. Только она дает ответ на вопрос, какое место отдельные культурные системы занимают в духовном мире в целом и каким смыслом они обладают в нем. Только она, стало быть, приходит к конкретному понятию о языке, мифе, экономике, искусстве, науке, праве и государстве.

Такая дедукция должна будет еще раз, новым путем и в новых формулировках, достичь культурфилософских прозрений Гегеля и, вообще, обрести познания, добытые ранее в идеалистических системах. В частности, ей предстоит вновь обратиться к той основной идее идеалистической философии духа, что дух — это процесс, и что множественность его смысловых областей есть диалектическое следствие множественности его слоев и ступеней. Систему культурных систем не удастся сконструировать как линейное многообразие; историкофилософский ас-

пект неотъемлем от систематической культурфилософии. Если в основу полагается знание о том, что культура всегда наличествует там и только там, где жизнью завладевает некое предметное смысловое содержание, и где жизнь выражается уже не просто в витальных движениях, но в сотворенных духом формах, то отдельные культурные системы явственно надстраиваются друг над другом в соответствии со степенью и видом того напряжения, которое возникает в них между жизнью и формой. Язык, мифы, культы, обычаи, уклады хозяйствования представляют собой духовные области, в которых по единообразной и типической формуле осуществляется процесс объективации. Это взаимосвязи форм, существенным образом соотнесенные с центром живого субъекта (точнее, человеческой общности); определенным образом оформленные модусы жизни и действия; объективно-духовные содержания, существующие лишь благодаря тому, что в них верит и ими живет эта общность. На втором уровне культурных систем (к нему относятся искусство, наука, право) связь между жизнью и формой организована уже по другому типу. Их объективно-духовные формы выделены

из человеческой общности, живущей посреди них; они замыкаются в самостоятельное существующее, объективное кольцо; это носители единого стиля. Два первых формирующих принципа государство дополняет третьим.

Не только последовательность этих слов и ступеней культурной действительности, но и многообразие разворачиваемых на каждой ступени отдельных систем может быть с полной убедительностью выведено из первоначального феномена зарождения духа из недр жизни. В своей гениальной работе 1772 года Гердер трактует изначальный духовный процесс, пронизательно именуемый им «осмыслением», как процесс происхождения языка. При этом под словом «происхождение» у Гердера никогда не подразумевается всего лишь временное, генетическое отношение, но всегда — наполненная неким смыслом взаимосвязь; из факта наличия духа с необходимостью вытекает не только возникновение, но и сама сущность и сам смысл языка. В этом отношении здесь должна быть поставлена задача исследовать «происхождение» культуры со всеми ее смысловыми областями в том первичном факте, что жизнь осмысляет себя в качестве духа.

Проведенные в этой книге исследования структуры объективно-духовных предметов сводились к феноменологическим прояснениям, требовавшимся в качестве *введения* в культурфилософию. Та же проблема, которую открывает данный здесь обзор, есть проблема *систематической* философии духа. Она составляет непосредственную и настоящую задачу мышления, отваживающегося вновь обратиться к факту культуры с философскими намерениями и притязаниями и в то же время стремящегося насытить свои понятия содержательным историческим материалом. Культурфилософия, в современном смысле слова, представляет собой своеобразный реалистический разворот в разрабатываемой немецкими мыслителями философии духа.

ХАНС ФРАЙЕР
КРАТКИЙ ОЧЕРК ЖИЗНИ
И ТВОРЧЕСТВА

I

С Лейпцигом была связана большая часть жизни Ханса Фрайера (1887—1969):¹

¹ Основные биографические сведения о Фрайере я почерпнул из работ Эльфриды Инер и Джерри Мюллера. В более ранних статьях о Фрайере я, к сожалению, называл его — следуя правилам транскрипции — «Маллером». Американцы произносят «Муллер», а нам, видимо, стоит вернуться к изначальной немецкой версии имени. См.: Muller J. Z. *The Other God that Failed. Hans Freyer and the Dera-dicalization of German Conservatism*. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1987. Ценность этой работы, помимо прочего, состоит в том, что Мюллер успел расспросить вдову Фрайера о многих обстоятельствах его жизни и включил результаты интервью в повествование о нем. Инер написала о Фрайере несколько статей, в том числе — для вышедших под ее редакцией книг Фрайера. Результатом многолетнего проекта стала ее книга: Üner E. *Soziologie als «geistige Bewegung». Hans Freyers System der Soziologie und die «Leipziger Schule»*. Weinheim: VCH, Acta Humaniora, 1992. Судя по всему, проект завершен, более поздних публикаций Инер, посвященных Фрайеру, я не обнаружил.

здесь он родился, здесь учился в университете, защитил обе диссертации, стал профессором. Биографы нередко указывают на то, сколь значительную роль играет происхождение в судьбе мыслителя. Фрайер по рождению принадлежал к среде *Bildungsbürgertum*, образованного немецкого бюргерства, сохранившего, к тому же, традиции лютеранского благочестия, и, наверное, несколько поколений предков-священников (отец его, впрочем, был директором почты) были важны для юного Фрайера, делавшего свой первоначальный выбор: после гимназии он собрался было стать богословом, но потом, после семестра, проведенного на теологическом факультете, предпочел философию.

В студенческие годы Фрайер принимал участие в *Jugendbewegung*, движении молодежи, которое сыграло значительную роль в истории Германии. Он принадлежал к той же самой ветви этого движения *Freideutsche Jugend* (Свободная немецкая молодежь), что и Мартин Хайдеггер, и Рудольф Карнап, и, наряду с последним, входил в так называемый *Serakreis*, кружок знаменитого издателя и энтузиаста антибуржуазного культурного творчества Евгения Дидерикса (*Eugen*

Diederichs).¹ Serakreis был задуман первоначально, собственно, для возрождения германской традиции отмечать коллективными плясками день солнцеворота. Но для Seraleute — «людей кружка Sera» — это было только началом большого, как мы бы теперь сказали, проекта. «Интенсивный интерес кружка к образованию взрослых и новым формам воспитания проявился в преподавательской деятельности многих Seraleute, в том числе Ханса Фрайера, в Свободной Школьной Общине Виккерсдорф. Под влиянием педагогических идей Густава Вюнекена (Wyneken)² они хотели создать

¹ О происхождении и точном значении названия кружка не говорит ни сам Дидерикс в своих воспоминаниях, ни биографы Фрайера. В публикациях по истории молодежного движения можно встретить упоминания о том, что Дидерикс любил приговаривать: «Sera, Sera, Juvenes quam virgines», что, скорее всего, восходит к основанной на игре слов поговорке «Est sera sera nimis, fur cum fert vellera» («поздно запирают засовы, когда уже обокрали»). Самым приблизительным образом его слова можно понять как призыв к юным закрыться в своем кружке «пока не поздно» или, напротив, «в поздний час» европейской культуры. — Я признателен за важные консультации Г. Дашевскому.

² Его идеи впоследствии привлекали к себе внимание политических руководителей послереволюционной Германии и Советской России. — А. Ф.

здесь зародыш будущей молодежной культуры в смысле всеобъемлющей духовной формы жизни, не ограниченной переходом от детства к взрослости. ... Для „виккерсдорфцев“ молодежное движение вообще означало нечто большее, чем бегство от цивилизации и принуждение к образованию; они хотели вести работу ради нового рода осуществления идеалистических ценностей — совершенно в том же смысле, что Кант и Гегель. В духе — „едином, всеобщем“ — должны были быть сняты противоречия современной эпохи... Лишь на уровне духа, через объемлющее образование [форм] в искусстве, литературе, музыке, в особенности же — в философии и науках о государстве — может осуществить себя в действительности человеческая общность».¹ Молодежь Германии жаждала общности, не рационального, рассудочного, взаимовыгодного общения-общества (Gesellschaft называл его Фердинанд Тённис), но эмоционально насыщенной общности-общины (Gemeinschaft в той же терминологии). Многим в те годы ка-

¹ Üner E. Soziologieals «geistigeBewegung». Hans Freyers System der Soziologie und die «Leipziger Schule». Op. cit. S. 1f.

залось, что движение молодежи с его культурно-историческими мероприятиями (самое известное из них — это слет молодежи на Высоком Мейснере в 1913 г.¹) и есть та самая новая общность, создаваемая культурно-образовательным усилием, практической организационной деятельностью и притом в порыве самоотдачи духовному вождю, а не через расчетливую капиталистическую калькуляцию. Впрочем, как и что делать дальше практически, оставалось неясным.

Serakreis просуществовал до первой мировой войны, на которой, по свидетельству Дидерикса, погибла половина его участников, Фрайер же был дважды тяжело ранен и награжден тремя боевыми орденами. Первые послевоенные публикации Фрайера — вышедшие, кстати говоря, в издательстве Дидерикса — еще несли на себе следы его юношеских занятий, да в и позднейших его работах то и

¹ В 1913 г. в Германии проходили торжества по случаю столетия победы над Наполеоном и освобождения от оккупации. Официальным мероприятием в Лейпциге (неподалеку от которого и произошла знаменитая «Битва народов») немецкая молодежь противопоставила свой слет, собравший более тысячи участников (собственно, источники называют разные цифры, от тысячи с лишним до двух-трех, а некоторые — и десяти тысяч человек).

дело можно распознать этот мощный импульс. «Что есть жизнь и что есть дух, поймет не тот, кто праздно любит многообразными формами жизни и духа, а только тот, кто в настоящем примет вызов их действительности, — философски же познать их способен лишь тот, кто сам вызвал эту действительность к жизни» — писал Фрайер в предисловии к третьему изданию «Теории объективного духа».¹ Именно так и смотрели на дело за двадцать пять лет до того участники кружка Sera.

Первую диссертацию «История истории философии XVIII века» Фрайер писал у знаменитого в те годы Карла Лампрехта (1856—1915), влиятельного в Лейпциге профессора, известного и авторитетного также и за стенами университета. Лампрехт поддерживал отношения с Дидериксом, его лекции «Введение в культурно-историческое понимание настоящего» (1912 г.) — последний учебный курс, который Фрайер посещал в Лейпцигском университете. В течение долгих лет Лампрехт возглавлял созданный им «Институт истории культуры и всеобщей истории» — первое в Германии учрежде-

¹ См. настоящее издание, С. 7—8.

ние такого рода. Впоследствии судьба Фрайера неоднократно и примечательным образом переплеталась с судьбой этого института. Лампрехт участвовал, по приглашению молодежи, в слете на Высоком Майснере.¹ Конечно, он был очень спорной фигурой, его знаменитая концепция «культурных эпох», которые проходит в своем становлении всякое национальное сознание, да и вообще перенос центра тяжести в исторических исследованиях на историю хозяйства и культуры, вызывали острую критику многих немецких ученых. Но Фрайеру это пришлось по душе. Вообще, исторический подход к культуре, понимание ее сложившихся форм в их цельности и обусловленности, — принципы, легшие в основу его первого диссертационного исследования,² — это не только следствие прямого влияния Лампрехта,³ это еще и дух неогег-

¹ См.: Muller J. Z. The Other God that Failed. Op. cit. P. 38 ff.

² Фрайер критиковал историю философии XVIII в. за ее антиисторический подход к философии (делая исключение разве что для Гердера), вместе с тем саму эту историю философии он рассматривал в историческом ключе, как выражение духа эпохи, ее рационализма.

³ Лампрехт понимал историю как ведущую дисциплину в науках о духе. В самом широком

гельянства, постепенно отвоевывавшего в те годы место одной из главных философских программ.¹

Важным эпизодом в жизни молодого Фрайера, задумавшегося о продолжении академической карьеры и получении второй, дающей право на профессиу, степени, стала поездка в Берлин — не

смысле слова историческая наука, говорил он, это «наука о духовных изменениях человеческих сообществ» (Lamprecht K. Die kulturhistorische Methode. Berlin: R. Gärtners Verlagsbuchhandlung, 1900. S. 14). Культуру он понимал как некое «совокупное состояние души, господствующее в определенную эпоху, такого диапазона, что оно проникает собой все духовные явления эпохи, а тем самым и все исторические события, потому что все исторические событий имеют душевный характер» (Ibid. S. 26).

¹ Вильгельм Виндельбанд, как известно, считал, что немецкая философия его времени в известном смысле повторяет путь от Канта к Гегелю. (См.: Виндельбанд В. Философия в немецкой духовной жизни XIX столетия. М.: Наука, 1993. С. 3). Закономерным образом происходит актуализация в это же время философии Фихте, значение которой Фрайер вполне оценил уже в 1914 г. в работе «Материал долга» (см. его позднейшую публикацию: Freyer H. Das Material der Pflicht, eine Studie über Fichtes spätere Sittenlehre // Kant-Studien. Jg. 25. 1920. S. 113—155). Фихте на долгие годы останется одним из любимых философов Фрайера, который обращался к нему снова и снова, — то в связи с Макьявелли, то в связи с «Речами к немецкой нации».

только перед самой войной, но и на излете столичной карьеры Георга Зиммеля.¹ Зиммель был популярнейшим лектором своего времени, послушать которого собирались сотни людей, но все его попытки занять место профессора в Берлине или в одном из именитых немецких университетов оканчивались неудачей. Только в 1913 г. он получил наконец професуру в Страсбурге — на периферии культурной и философской жизни Германии. Но Фрайер еще успел застать его в Берлине и посещал — вместе с несколькими другими *Seraleute* — все его лекции, несколько раз бывал у него дома и находился под впечатлением рассуждений Зиммеля о кризисе культуры. Судя по всему, не социология, но именно философия культуры Зиммеля, а также его работы по философии жизни, оказали на молодого Фрайера самое значительное воздействие. Смертельно больной Зиммель успел

¹ Планам защищать у Зиммеля вторую диссертацию помешала война, и габилитировался Фрайер много позже, в Лейпциге, где в 1921 г. подготовил (сотрудничая со все тем же Институтом истории культуры и всеобщей истории) работу «Оценка хозяйства в философском мышлении XIX в.» (Freyer H. *Die Bewertung der Wirtschaft im philosophischen Denken des 19. Jahrhunderts*. Leipzig: Verlag von Wilhelm Engelmann, 1921).

с похвалой отозваться о первой книжке Фрайера «Антея»,¹ написанной еще в 1916—1917 гг.² Следы мощного влияния Зиммеля обнаруживаются и много позже этого времени, в том числе и в «Теории объективного духа», «Прометее»³ и «Государстве».⁴

«Теория объективного духа» оказалась самым значительным сочинением в этом ряду. Множественными тонкими нитями она связана не только — очевидным образом — с работами Дильтея и Зиммеля и с набравшим силу немецким неогегельянством, но и с социологией М. Вебера и В. Зомбарта, с феноменологией, с философией Х. Дриша, Э. Кассирера, Н. Гарт-

¹ Freyer H. Antäus. Grundlegungeiner Ethik bewussten Lebens. Jena: Eugen Diederichs, 1918.

² Рукопись «Антея» Фрайер послал Зиммелю, и тот, сообщает Мюллер, был настолько сильно впечатлён работой, что настоятельно предлагал Фрайеру габилитироваться после войны и приглашал к себе, в свой страсбургский дом. Они встретились в июле 1917 г., а в 1918 г. Дидерикс поместил на обложку «Антея» похвальные слова Зиммеля. В высшей степени положительно отзывались на рукопись также столь влиятельные персоны, как Карл Йозель и Эрнст Трёльч. См.: Muller J. Z. Op. cit. P. 70.

³ Freyer H. Prometheus: Ideen zur Philosophie der Kultur. Jena: Diederichs, 1923.

⁴ Freyer H. Der Staat. Leipzig: Rechfelden, 1925.

мана. Фрайер в этой и отчасти в следующей за ней работе «Государство» не только на многое откликается, но и многое предвещает, в том числе социологию знания, философскую антропологию и ряд влиятельных учений о государстве и праве, например, Г. Геллера и Карла Шмита. Возможно, из работ начала 20-х гг. мог бы вырасти большой философский проект, однако обстоятельства сложились по-другому.

В 1925 г. Фрайер стал первым профессором социологии в Германии. Как ни странно выглядит это сегодня, ни один из классиков немецкой социологии не занимал позиции профессора социологии. Зиммель не преуспел, в частности, в намерении не только обосновать своеобразие социологии как науки, но и способствовать ее институционализации в Германии, где к социологии чиновники относились с большим сомнением. До 1925 г. названия немногочисленных социологических кафедр были составными: «Кафедра социологии и...». Кафедра Фрайера была первой кафедрой социологии без добавления иных дисциплин, но работы, которые мы сегодня могли бы назвать социологическими, появились у него не сразу. Если Зиммель в своем раз-

витии двигался, в общем, от социологии к философии, то Фрайер начинал с философии и лишь постепенно формировался как социолог.¹ Собственно, предметно социологией Фрайер начал заниматься лишь в связи с новой профессорской должностью. До этого он преподавал в Киле философию² и пользовался значительной популярностью у студен-

¹ Решение о создании кафедры было принято в 1923 г., и в списке предлагавшихся к рассмотрению кандидатур Фрайер стоял третьим после именитых социологов Альфреда Фиркандта и Оттмара Шпанна. При этом в представлении было отмечено, что дело вовсе не в его меньших, чем у коллег, достоинствах как ученого, а только в том, что у него нет работ собственно по социологии.

² Мюллер справедливо называет Кильский университет «маленьким» и «провинциальным», однако, не упоминает о том, что в те же годы — и до отставки — в Киле преподавал классик социологии и президент Немецкого социологического общества Фердинанд Тённис. Влияние Тённиса, несмотря на отсутствие цитат, хорошо чувствуется в «Государстве» Фрайера. Впрочем, середина 20-х гг. — время наибольшего спроса на знаменитую книгу Тённиса «Общность и общество», вершина его популярности, так что пребывание Фрайера в Киле тут не при чем. Даже Мюллер, посвятивший теме «Фрайер и Тённис» целый параграф, находит лишь весьма скептический отзыв Тённиса на «Государство» Фрайера и не упоминает ни о каких биографических обстоятельствах их знакомства и общения в Киле.

тов, так что некоторые из них даже последовали за ним в Лейпциг.

Став профессором в Лейпциге, он оказался во главе крошечной кафедры, которая, как это часто бывает в Германии, называлась институтом и располагалась в помещениях все того же Института истории культуры и всеобщей истории, хотя и была вполне автономным от него подразделением.¹ Социологические работы Фрайера, начало создания которых датируется его вступительной лекцией в Лейпциге, лишь до некоторой степени продолжают его ранние сочинения. Несомненно, Фрайер был прежде всего философом культуры, а его политическая философия пребывала в процессе становления в годы, непосредственно предшествовавшие его призванию на должность профессора социологии. Но именно это

¹ Первое время, помимо профессора, в институте работали всего два человека: приват-доцент (собственно, внештатный сотрудник) Гунтер Ипсен, впоследствии крупный консервативный социолог, которому Фрайер посвятил второе издание «Антея», а также ассистент Вилли Блосфельд, старый знакомый Фрайера по молодежному движению. Так начиналась Лейпцигская школа социологии, к которой обычно причисляют также Арнольда Гелена, Хельмута Шельски, Хайнца Мауса и Карла Хайнца Пфедфера.

и могло оказаться решающим аргументом для тех, кто ставил вопрос о его приглашении. Однако впоследствии он принялся за социологию всерьез, и те исследования и публикации, которыми отмечено существование его института вплоть до начала 30-х гг., могут быть названы социологическими в самом точном смысле слова даже и с нынешней точки зрения. Самая известная публикация Фрайера в это время, привлекавшая к себе внимание также и за пределами Германии, — большая работа «Социология как наука о действительности».¹ Авторитет Фрайера как социолога быстро вырос и, до известной степени, можно было бы считать не столь удивительным, что в 1934 г. он возглавил Немецкое социологическое общество, если бы не то обстоя-

¹ Freyer H. *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft. Logische Grundlegung des Systems der Soziologie*. Leipzig, Berlin: B. G. Teubner, 1930. См. также сравнительно более краткое «Введение в социологию»: Freyer H. *Einleitung in die Soziologie*. Leipzig: Quelle & Meyer, 1931. Примечательным образом, в том же году Тённис выпускает книгу с похожим названием, свой последний большой теоретический труд. Развилка, перед которой стоит в тот момент немецкая социология, обозначается с полной ясностью. См.: Tönnies F. *Einführung in die Soziologie*. Stuttgart: Enke, 1931.

тельство, что произошло это уже при нацистах.

Тема «Фрайер и нацизм» требует большого и обстоятельного исследования, притом что некоторые события и поступки представляются здесь достаточно очевидными, как бы ни пытались изобразить их в ретроспективе менее однозначными апологеты Фрайера. Невозможно отрицать, что он, безусловно, был не просто антилиберальным мыслителем, но и симпатизировал нацистам еще с конца 20-х гг. Невозможно отрицать вполне определенный политический смысл его знаменитого манифеста «Революция справа»,¹ в котором, правда нет ни слова о национал-социализме, но который в атмосфере тогдашней борьбы за власть, в том числе и власть над умами, многими воспринимался как поддержка не просто крайних антилиберальных сил, но именно нацистов. И уж тем более нельзя не учитывать, говоря о биографии Фрайера, его карьерные успехи в начале нацистского правления. Собственно, подъем начался еще раньше. В 1932 г. Фрайер был

¹ Freyer H. Die Revolution von rechts. Jena: Diederichs, 1931. См. также в русском переводе: Фрайер Х. Революция справа / Пер. Ю. Ю. Коринца под ред. Б. В. Скуратова. М.: Праксис, 2009.

избран деканом философского факультета в Лейпциге, а уже в следующем году стал директором того самого Института истории культуры и всеобщей истории, с которым его связывало столь многое. Это последнее назначение произошло именно потому, что правительству не были угодны другие кандидатуры, с менее ярко выраженными политическими симпатиями к новому нацистскому режиму. Фрайер серьезно переменял профиль Института. Он считал своей задачей содействовать становлению нового Рейха через политическое воспитание и отнюдь не стремился к сохранению деполитизированной автономии университетского образования и науки. Карьеру при нацистах делали и его ученики: уже упомянутый выше Г. Ипсен, знаменитый в будущем основатель философской антропологии А. Гелен и — чуть позже — ученик Фрайера и Гелена Х. Шельски. Сам Фрайер в полной мере реализовал в начале нацистского правления ту практически-политическую установку, которая называлась трудно переводимым на другие языки техническим термином «*Gleichschaltung*», что означало «подключение», деятельное соучастие немецких интеллектуалов в строительстве Третьего

Рейха. И не случайно пост, на который он был избран в Немецком социологическом обществе, носил примечательное название «вождь». Именно так: не президентом, но единоличным вождем научного сообщества суждено было ему именоваться, хотя и очень краткое время.

История эта, несмотря на то, что со стороны событийной она описана довольно хорошо, интерпретируется по-разному. Известно, что никакого прямого давления партийных и государственных инстанций на немецких социологов в 1934 г. не было, во всяком случае, указания властей — явные или скрытые — нигде не зафиксированы. Тем более не было замаскированного под выборы назначения очередного «фюрера» на место «ответственного за социологию». Была сложная ситуация, в которой соперничали разные группы социологов. Имелись среди них такие, кто готовился полностью подчинить науку новой идеологии. Им противостояли те, кто хотел спасти то, что еще можно спасти. В то время некоторые именитые и влиятельные ученые уже потеряли работу из-за еврейского происхождения и — формально — перестали принадлежать сообществу коллег, утратили право голоса на выборах

руководителей.¹ Либералы, социалисты, да вообще все те, кто критиковал нацистов, становились очень неудобными фигурами (таким был и Фердинанд Тённис, президент общества со времени его основания, и Леопольд фон Визе, ставший фактическим руководителем общества в 20-е гг.). Не говоря уже о том, что нацизм или близкие к нацизму взгляды разделялись рядом социологов, а многие идеологически и политически далекие от нацизма профессора вели себя в высшей степени оппортунистически; нельзя сбрасывать со счетов и прагматические соображения. Тем, кто считал, что нацизм — это не надолго, что крайние репрессивные меры — это временно, что главное — это переждать, не подставить социологию под удар, Фрайер казался прекрасной кандидатурой. У него было имя, у него было влияние, да и лично он был очень далек от профессорского чванства и мало напоминал тех надутых, нетерпи-

¹ Между прочим, был вынужден эмигрировать один из самых талантливых и преданных учеников Фрайера Эрнст Манхайм (Ernst Manheim, 1900—2002), когда-то участвовавший в становлении Венгерской советской республики, а потом учившийся в Германии в Киле и последовавший за Фрайером в Лейпциг.

мых к иному мнению чиновников, какими часто бывали немецкие профессора, даже самых прогрессистских взглядов. Шельски недаром дал своим воспоминаниям о Фрайере подзаголовок «Как по-разному можно быть демократом». Отношение к коллегам у Фрайера было вполне демократическим, левые и правые могли рассчитывать на его научную добросовестность и человеческую доброжелательность. Но Шельски пытался доказать и нечто большее: не Фрайер привел Немецкое социологическое общество к печальному концу. Оно уже изживало себя к началу 30-х гг., старые мэтры крепко держали его под контролем и не давали ходу молодым, так что перемена руководства, в общем, тогда назревала.¹

¹ Шельски реагировал на коллективный труд немецких историков социологии. На повестке дня стоял тогда очень важный для немецкой социологии вопрос о ее собственной идентичности в переломные моменты истории, о вкладе в науку и о политическом выборе тех, кто наследовал героическому поколению классиков и, начав активную деятельность в 20-е гг., должен был принять или отвергнуть нацистский режим в 30-е. Шельски, помогавший своему учителю после войны, опубликовал воспоминания о нем в книге «Петроспективы „антисоциолога“». См.: Schelsky H. Die Rückblicke eines «Anti-Soziologen». Opladen: Westdeutscher Verlag, 1981. S. 134—159. Речь шла, разумеется, не только о личном: проти-

Ввиду дальнейшей судьбы общества при Фрайере эти утверждения выглядят неубедительно. В наши дни об уходе Тённиса с поста президента и о потере фон Визе руководящей должности исследователи единодушно говорят как о вынужденных шагах (не забывая, впрочем, и о том, что возраст и слабое здоровье не позволяли Тённису участвовать в борьбе), а вот понять, что же сделал на своем посту Фрайер, оказывается не так просто. Действительно, худшего удалось избежать. Социология не была запрещена, общество не было разогнано, к руководству не пришли нацистские идеологи, вообще, не случилось множества страшных вещей, какие вполне можно было ожидать. Но уже в 1934 г. Фрайер фактически без объявления приостановил деятельность общества. Оно не исчезло, но замерло. Никакой активности до окончания войны оно уже не проявляло.¹

вопоставляя Фрайера и Х. Плеснера, Шельски также размышлял об антропологически фундированной социологической теории институтов.

¹ Самое подробное исследование немецкой социологии при нацизме: Rammstedt O. *Deutsche Soziologie, 1933—1945: die Normalität einer Anpassung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1986. «Нормальность приспособления» — самая точная характеристика того, что случилось с немецкой социологией в те годы.

Казалось бы, можно было ожидать, что Фрайера при нацистах ждет, хотя бы на первых порах, блестящая карьера. Однако уже через несколько лет его положение пошатнулось. Правда, дело не дошло до нападок, каким подвергся в 1936 г. его друг Карл Шмитт, однако ситуация складывалась не лучшим образом. Друзья и коллеги, с воодушевлением встретившие революцию, теряли свои позиции, в одночасье попадая в опалу, научные журналы становились сугубо идеологическими предприятиями, в которых уже не было места Фрайеру, его переписка вскрывалась и сам он находился под негласным надзором. Фрайер был ученым — пристрастным, отстаивавшим принцип партийности, сознательно ставшим на службу новой власти, — но именно ученым, а не функционером-идеологом. Время, когда режим нуждался в таких соратниках, миновало. Наиболее значительные сочинения Фрайера в это время — «Афина Паллада»,¹ «Политический остров»,² «Макьявелли», а также ряд

¹ Freyer H. Pallas Athene. Ethik des politischen Volkes. Jena: Eugen Diederichs, 1935.

² Freyer H. Die politische Insel; eine Geschichte der Utopien von Platon bis zur Gegenwart. Leipzig: Bibliographisches Institut, 1936.

меньших по объему работ по социологии техники и господства¹ — свидетельствуют об эволюции его воззрений. Появившаяся в годы войны небольшая книга «Пруссачество и просвещение» (сам заголовок которой полемически обыгрывает название знаменитой брошюры почитаемого Фрайером Шпенглера «Пруссачество и социализм») — это уже недвусмысленное размежевание с прежними надеждами и прежним энтузиазмом.

До сих пор идут споры о том, что означал отъезд Фрайера в Будапешт, где он получил место приглашенного профессора в университете, а с 1941 г. возглавил, помимо того, Немецкий исследовательский институт — учреждение, созданное в Будапеште и еще дюжине европейских столиц для пропаганды немецкой науки и культуры. Он уезжал из Германии, он оставлял много дел и проектов, он уезжал в страну, языка которой не знал; но можно ли считать это чем-то вроде «добровольного изгнания», принимая в расчет огромное значение культурной работы за рубежом? Да, Венгрия при регенте

¹ См.: Freyer H. Herrschaft und Planung, zwei Grundbegriffe der politischen Ethik. Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt, 1933.

М. Хорти была союзным Германии государством, а старые связи с германоязычной культурой не могли исчезнуть в одночасье. Но тем более важным было показать, что Германия «поэтов и мыслителей» никуда не исчезла. Приглашая в Будапешт выдающихся деятелей немецкой культуры, Фрайер способствовал представлению гитлеровского режима в глазах венгерской культурной буржуазии, а тем самым — и многих сомневающихся на Западе как в своем роде нормального. Это обстоятельство нельзя сбрасывать со счетов. Другое дело, что сам Фрайер пытался способствовать подлинной нормализации режима, прежде всего, через свои книги. Только вот эпоха была уже совсем не восприимчива к книгам, и важные работы Фрайера, подобно работам К. Шмитта, могут служить в данном контексте лишь иллюстрацией его запоздалой проницательности и доброй воли.

В конце 1944 г. ситуация обострилась, после поддержанного немцами переворота в Венгрии начался настоящий террор и вся эта деятельность вряд ли имела смысл. В феврале 1945 г. во время бомбардировки Дрездена погибли его мать и сестра. Фрайер вернулся в Лейпциг и продолжил там преподавать до 1946 г.

Его удалению из университета, находившегося в советской зоне оккупации, решительно способствовал Дьёрдь Лукач, прекрасно разбиравшийся в философской литературе и хорошо знавший историю сочинений Фрайера. Разумеется, для Лукача, назвавшего в своей книге «Разрушение разума» Георга Зиммеля одним из предтеч фашизма¹ и продумывавшего многие важные для Фрайера идейные ходы одновременно с ним, только с противоположной, левой стороны политического поля, не составляло труда подвергнуть Фрайера острой идеологической критике. Что это уже совсем «не тот самый» Фрайер, значения, конечно, не имело. Лукач опубликовал статью во влиятельной газете «Aufbau», основанной эмигрантами из Германии (в расширенном виде статья вошла впоследствии

¹ Конечно, Лукач был достаточно аккуратен в своих высказываниях, он не обвинял Зиммеля, которому был обязан столь многим, прямо. Он лишь указывал на то, что «невольный цинизм Зиммеля» переходит в «легкомысленный дилетантизм Шпенглера», служит «разложению и разрушению научного духа в философии», а «уже отсюда развитие быстро ведет к фашизму» (Lukács G. Die Zerstörung der Vernunft. Bd. 2. Irrationalismus und Imperialismus. Darmstadt: Luchterhand, 1974 (1954). S. 138).

в «Разрушение разума»¹). Он доказывал, обращаясь преимущественно к работам Фрайера 1920-х гг., что его концепции господства, государства, вождя свидетельствуют о близости к национал-социализму.² Статья вызвала серьезную реакцию. Несмотря на сопротивление ректора университета Г. Г. Гадамера, высоко ценившего Фрайера, ему пришлось оставить свой пост. Нужда в преподавательских кадрах была в Германии столь велика, что Фрайеру стали предлагать места в других университетах той же зоны. Он же, видимо, достаточно хорошо представлял себе динамику событий при тоталитарных режимах.³ Иллюзий у него не было, и Фрайер перебрался в западную зону оккупации, где, впрочем, несмотря

¹ Шестая глава этой книги называется «Префашистская и фашистская социология» и посвящена Карлу Шмитту, Оттмару Шпанну и Хансу Фрайеру.

² Цитаты были точны, говорит Мюллер, но подобраны тенденциозно, сродство идей Фрайера и нацизма было преувеличено. См.: Muller J. Z. Op. cit. P. 327.

³ В Лейпциге не задержались ни Гадамер, ни Теодор Литт, которого преследовали сначала нацисты, а потом коммунисты; через несколько лет точно так же из Лейпцигского университета вынужден был уйти и эмигрировать в Западную Германию крупнейший левый мыслитель Эрнст Блох.

на все заступничество друзей, так и не получил постоянной профессуры. В конце 40—50-х гг. он сотрудничал с издательством «Брокгауз», несколько лет преподавал в Мюнстере, год — в Анкаре, выпустил еще ряд книг, снискавших ему известность и уважение, в том числе «Всемирную историю Европы»¹ и «Теорию современной эпохи».² Эта сторона его биографии менее занимательна, притом что созданные им в это время труды заслуживают отдельного рассмотрения. Ни к радикальному консерватизму, ни к этике политического народа, ни к проблематике вождистского государства — темам, занимавшим Фрайера в 20-е и 30-е гг., они уже не имеют прямого отношения.

II

Фрайер забыт в наши дни столь основательно, что это кажется почти невероятным в сравнении с той известностью, какой он пользовался при жизни. Конечно, речь идёт о забвении особого рода. Имя Фрайера не то чтобы вовсе никому

¹ Freyer H. Weltgeschichte Europas. Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt, 1954.

² Freyer H. Theorie des gegenwärtigen Zeitalters. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 1955.

не известно. Оно просто не на слуху даже в среде узких специалистов по теоретической социологии и политической философии,¹ вне текущего научного оборота, рутины публикаций и коммуникаций. Так или иначе поправить ситуацию пытались не раз. Усилия учеников и друзей — Арнольда Гелена, собравшего и опубликовавшего сразу после кончины Фрайера сборник его трудов об индустриальном обществе,² и Хельмута Шельски, десятью годами позже посвятившего Фрайеру прочувствованные воспоминания,³ разумеется, не остались незамеченными, равно как и позднейшая работа публикаторов и исследователей. Перевод на английский «Теории объективного духа»;⁴ книги и статьи Джерри Мюллера;⁵

¹ См., впрочем, некоторые работы в области теории государства и права, например: Hebeisen M. W. *Recht und Staat als Objektivationen des Geistes in der Geschichte*. Bd. 3. Biel/Binne: Schweizerischer Wissenschafts- und Universitätsverlag, 2004.

² Freyer H. *Gedanken zur Industriegesellschaft* / Besorgt von Arnold Gehlen. Mainz: v. Hase & Koehler, 1970.

³ См. выше, сноска 1 на стр. 344.

⁴ Freyer H. *Theory of Objective Mind: Introduction to the Philosophy of Culture* / Translated by S. Crosby. Athens, Ohio: Ohio University Press, 1999.

⁵ Более широкую известность, чем биографический труд о Фрайере, получила книга Мюллера

многолетний проект Эльфриды Инер по изучению научной биографии и публикации сочинений Фрайера;¹ исследования по истории молодежного движения, Лейпцигской школы, философской антропологии и консервативной революции² в Германии, — всё это могло бы сви-

«Дух и рынок: капитализм в западной мысли» (Muller J. Z. *The Mind and the Market: Capitalism in Western Thought*. N. Y.: Anchor Books, 2002); в ней сопоставлению Фрайера и Д. Лукача уделена целая глава. О радикальном консерватизме Фрайера и К. Шмитта см.: Muller J. Z. *Carl Schmitt, Hans Freyer and the Radical Conservative Critique of Liberal Democracy in the Weimar Republic // History of Political Thought*. 1991. Vol. XII. № 4. P. 695—715.

¹ См.: Freyer H. *Machiavelli / Mit einem Nachwort von Elfriede Üner*. Weinheim: VCH, Acta Humaniora, 1986; Freyer H. *Preussentum und Aufklärung und andere Studien zu Ethik und Politik / Hrsgg. u. kommentiert von Elfriede Üner*. Weinheim: Acta Humaniora, 1986; Freyer H. *Herrschaft, Planung und Technik / Hrsgg. u. kommentiert von Elfriede Üner*. Weinheim: VCH, Acta Humaniora, 1987. В русском переводе см.: Фрайер Х. Макьявелли. СПб.: Владимир Даль, 2011.

² О консервативной революции см., напр.: Sieferle R. P. *Die konservative Revolution — fünf biographische Skizzen*. Frankfurt/M.: Fischer, 1995. В этой книге одна из глав посвящена Фрайеру. О философской антропологии как направлении мысли см. фундаментальный труд Йоахима Фишера: Fischer J. *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*. Freiburg / München: Carl Alber, 2009. Имя Фрайера встречается здесь на многих страницах.

детельствовать о том, что Фрайер не только не забыт, но и не обделен посмертной славой. Однако такое впечатление было бы обманчивым.

О Фрайере писали и пишут, поскольку жив интерес к истории социологии и политической мысли Германии. Это — интерес к прошлому, хотя и мотивированный сегодняшними научными и политическими запросами. Но то, что составляло самое существо мысли Фрайера, то, что было важно его современникам, — в том числе и социологам ранга Толкота Парсонса и Эдварда Шилза — остается в наши дни, по большей части, за рамками актуального интереса. Даже поучительная история — не более чем история. Наука не задержалась в развитии на полвека, чтобы по сей день опираться на Фрайера, и не открыла Фрайера вновь как — неожиданно — вполне современного автора. Это в особенности досадно в случае «Теории объективного духа», не говоря уже о послевоенных трудах.

«Возрождение классиков», о котором в социологии говорили применительно к Макс Веберу, Эмилю Дюркгейму и даже Георгу Зиммелю,¹ по-разному отозвалось

¹ См. подробнее: Филиппов А. Ф. Понятие и проблема социологической классики. Георг Зим-

в отношении к другим заметным фигурам. Далеко не все признанные классиками социологи оказались востребованными в наши дни. Показателен, например, случай Фердинанда Тённиса: для возрождения интереса к его наследию было сделано очень много, и полное собрание сочинений Тённиса все еще продолжают издавать, но уже ясно, что мировая социология в ближайшие годы не вернется к Тённису, не обратится к нему вновь так, как обратилась она к Веберу или Зиммелю. В случае с Фрайером мы можем говорить о ситуации куда худшей, чем с Тённисом, а именно, о радикальном отсутствии позитивного интереса: его «ренессанс» не только не состоялся, но и не был задуман. Фрайер прямо наследовал социологической классике — и в духовном, и в институциональном аспектах, — но этот путь от классической социологии к современной уже пройден, и возвращаться к его началу нет резона, даже если вновь стартовать там, где завершили свой труд «пятизвездные герои дисципли-

мель как классик социологии // Классика и классики в социальном и гуманитарном знании / Под ред. Савельевой И. М., Полетаева А. В. М.: НЛО, 2009. С. 50—63.

лины», как — иронически — называл классиков Никлас Луман.

Пожалуй, лишь современная культур-социология могла бы вновь актуализировать его наследие. Здесь легко проследить некоторые исторические связи. Культур-социология представляет собой — до известной степени — поворот вспять от социологии Толкота Парсонса к более ранним теориям и подходам, в частности, к герменевтическому анализу.¹ Это как раз та линия, которая хорошо представлена в «Теории объективного духа», но потом исчезает у Фрайера.² Отношение Парсонса к социологии Фрайера было в 30-е гг. вполне позитивным. Фрайер, создавая свою версию социологии как науки о действительности, предлагал логические решения, оказавшиеся созвучными размышлениям Толкота Парсонса в «Структуре социаль-

¹ См.: Александер Дж. Об интеллектуальных истоках «сильной программы» / Пер. Д. Ю. Куракина // Социологическое обозрение. 2010. Т. 9. № 2. С. 6, 8—9 // http://sociologica.hse.ru/data/2011/03/06/1211606339/9_2_02.phf.

² Г. Г. Гадамер упоминает «Теорию объективного духа» в «Истине и методе». См.: Гадамер Г. Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988. С. 589.

ного действия».¹ Но именно в социологии сам Фрайер не до конца реализовал те возможности, которые открывала его «Теория объективного духа» — философская платформа построения социологии, внятно ориентированной на герменевтику, понимание, исследование смысловых образований. И впоследствии ни в социологии Фрайера, ни в социологии Парсонса так и не получила развития та концепция объективации и понимания, которая связывала Фрайера не только с Дильтеем, но и с Зиммелем. Возможно, именно для культур-социологии

¹ Фрайер различал науки о природе, науки о логосе и науки о действительности. Его рассуждения — не просто новое слово в большом методологическом споре немецких ученых о специфике гуманитарных наук. Говоря о действительности, Фрайер дает новую интерпретацию термина, впервые появляющегося у Зиммеля и Макса Вебера. См.: Freyer H. *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft*. Op. cit. S. 91, 110—113 и *passim*. Парсонс в своем раннем труде писал о том, что, в основном, согласен с Фрайером и опирается на его схему, различая системы природы, действия и культуры. См.: Parsons T. *The Structure of Social Action*. N. Y.: McGraw Hill, 1937. P. 762. Fn. 1. Различение наук о логосе и наук о действительности не только привлекло внимание философов, социологов и политических теоретиков в 30-е гг., но и в последствии не было забыто.

она-то и могла бы представлять особый интерес.

Так или иначе, Фрайер для нас — это история, не более, но и не менее, чем история. В становлении немецкой, да и мировой социологии Фрайер сыграл важную роль, и его труды по-прежнему могут быть полезны тем, кто считает социологию подлинно гуманитарной наукой, изучать которую нужно в её историческом развитии. Сейчас не лучшее время, чтобы следовать его путем? — Правда, но кто может знать, как оно сложится дальше... Гёте говорил Эккерману, что «не все мы бессмертны в равной мере, и тот, кто хочет проявлять себя и в грядущем как великая энтелехия, должен быть ею уже теперь».¹ Выдающиеся фигуры прошлого, возможно, еще не раз явят нам мощь своей прижизненной энтелехии. Почему бы и не Ханс Фрайер?

¹ Запись 1 сентября 1829 г. См.: Эккерман И. П. Разговоры с Гёте в последние годы его жизни / Пер. Н. Ман. М.: Художественная литература, 1986. С. 326.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	5
Введение. Понятие культурфилософии	9
I. Объективный дух как бытие	39
1. Выведение первой схемы для структуры объективного духа	39
2. Всеобщая структура объективного духа	74
3. Пять основных форм объективного духа	122
II. Объективный дух как процесс	165
4. Душевный круговорот понимания	168
5. Душа и ее произведение. Процесс твор- чества	193
6. Самостоятельность объективно-духовных форм. Традиция и революция	239
III. Объективный дух как система	283
7. Единство культуры в целом	283
8. Подразделение целостной культуры. Си- стема культурных систем (Обзор одной проблемы)	311
А. Ф. Филиппов. Ханс Фрайер. Краткий очерк жизни и творчества	326

Ханс Фрайер

ТЕОРИЯ ОБЪЕКТИВНОГО ДУХА
Введение в культурфилософию

Утверждено к печати
Редколлегией серии «ПОЛИΣ»

Редактор издательства *А. В. Митина*
Верстка *С. В. Арефьева*

Подписано к печати 15.10.12. Формат 70 × 100 ¹/₃₂
Бумага офсетная. Гарнитура «Антиква».
Печать офсетная. Усл. печ. л. 16.8. Вч.-изд. л. 10.3.
Тип. зак. № 3703

Издательство «Владимир Даль»
193036, Санкт-Петербург, ул. 7-я Советская, д. 19.

Первая Академическая типография «Наука»
199034, Санкт-Петербург, 9-я линия, 12/28

Культура, по Фрайеру, это и есть многочисленные формы объективного духа, кристаллизующиеся и материально фиксируемые в ходе человеческой истории. Феноменологическая дескрипция этих форм, их обстоятельный герменевтический анализ и теоретическая систематизация в виде пяти основных форм (произведение, приспособление, знак, социальная форма и образование) составляют содержание новой дисциплины – «культурфилософии», – которую Фрайер вводит в противовес традиционной «натурфилософии». Сущность объективного духа исследуется в двух основных направлениях: конститутивных (т.е. творческих) и интерпретативных (понимающих) актов; и в трёх плоскостях: дух как бытие (его проявление в объективных формах), дух как процесс (соотношение объективных форм с действительной жизнью), и наконец как система.

Работа Фрайера стала первым и на долгое время единственным теоретическим исследованием интегральной культурной проблематики в новейшей европейской философии. Именно ей пользовался и на нее ссылался Мартин Хайдеггер, разрабатывая концепцию культурного производства. Обилие проницательных открытий, дисциплинированность мысли и талант систематизатора отличают эту книгу, и сегодня сохраняющую свою актуальность и основательность.

