Приложение

ГНОСЕОЛОГИЯ ГЁТЕ[21]

Франк С.Л.

То, что дает Гёте для гносеологии и живым примером своего творчества и своим обобщающим учением о познании, есть, коротко говоря, *теория художественного познания*, – конечно в том условном смысле, в каком вообще можно говорить о "теории" у Гёте. Это есть изображение своеобразного идеала и соответствующего метода познания, при котором, в противоположность отвлеченному познанию, постижение объекта достигается не расчленением его, а, наоборот, утверждением и восприятием его живого единства. Хотя этот идеал художественного или синтетического познания и не излагается Гёте систематически, но по многочисленным отдельным замечаниям и соображениям Гёте можно все же воссоздать с некоторой законченностью предносящееся ему учение о познании[22] ...

Подлинное познание есть, следовательно, не анализ, а синтез, не безличное механическое оперирование отвлеченными понятиями и искусственными инструментами, а живое личное творчество человеческой души, воссоздающее живую деятельность природы. Субъективный процесс познания может овладеть объективным ходом вещей, лишь когда он по своему внутреннему составу аналогичен этому ходу и содержит в себе элемент творческого гения природы. В гносеологии Гёте мы находим спинозистское убеждение, что "порядок и связь идей таковы же как порядок и связь вещей". Этим признанием аналогичности между субъектом и объектом, между творчеством познания и познаваемым творчеством самой природы Гёте возрождает основную мысль античной гносеологии, по которой "равное познается равным", – мысль, к которой неизбежно приходили все гении интуиции. Нужно быть родственным духу природы, чтобы познавать его – таково глубочайшее верование Гёте. Познание есть всегда *чтение в душе природы* – чуткое, любовное, проникновенное угадывание ее внутренних сил и побуждений; оно предполагает поэтому, что сам познающий исполнен тех же сил и побуждений. Подобно тому, как мир человеческих переживаний доступен лишь тому, кто сам способен на эти переживания, – так что психологический гений предполагает глубокую и богатую душу – так и чтение в душе природы требует внутренней одаренности естествоиспытателя, его душевной близости к божественным силам и источникам природы. "Ядро природы лежит в сердце человека", и доступ к внутренней сущности природы найдет лишь тот, кто сам есть "не одна лишь шелуха, но и ядро". "Если бы глаз не был подобен солнцу, он не мог бы и узреть солнца; если бы в нас не лежала собствен-

ная сила Бога, божественное не могло бы восхищать нас"[23]. "Все, что мы называем открытием, изобретением в высшем смысле, есть лишь серьезное упражнение и осуществление прирожденного чувства правды, которое, уже давно втайне развившись, внезапно с быстротой молнии ведет к плодотворному познанию. Это есть откровение, выступающее изнутри наружу и позволяющее человеку предчувствовать его богоподобность. Это есть синтез мира и духа, дающий блаженнейшее свидетельство вечной гармонии бытия". О своем собственном творчестве Гёте говорит: "все оно было живой эвристикой, которая, признавая неведомую ощущаемую норму, стремилась отыскать ее во внешнем мире и ввести в него". Именно с этой точки зрения лучше всего понятна ненависть Гёте к механическому, отвлеченному и экспериментирующему естествознанию. Как живую душу познает только душа, так и природу нельзя постигнуть отвлеченными понятиями и мертвыми машинами; единственное *орудие* естествознания есть сам человек: "Человек сам по себе, поскольку он пользуется своими здоровыми чувствами, есть величайший и точнейший из всех возможных физических аппаратов, и величайшее зло новейшей физики состоит в том, что она как бы отделяет эксперименты от человека и хочет познавать природу лишь в том, о чем свидетельствуют инструменты". Подлинная же связь природы, может быть постигнута лишь через жизнь познающего духа: "существует нечто неведомо закономерное в объекте, что соответствует неведомо закономерному в субъекте". Познание Гёте рассматривает, как одну из основных *метафизических* сил "монады", как обнаружение ее жизненной силы. Если "величайшей способностью, которая дарована нам Богом и природой", Гёте признает саму "жизнь, неутомимое вращательное движение монады вокруг самой себя", то "вторым благом" и проявлением нашей божественной природы он считает "переживание, воспринимание, вторжение жизненно-подвижной монады в окружающую среду внешнего мира, в силу чего она сознает и самое себя, как нечто внутренно безграничное при внешней ограниченности".

Здесь содержится весьма существенный мотив гётевской гносеологии. Познание есть для него метафизический процесс вторжения духа во внешний мир, реального активного соприкосновения субъекта с объектом, которое возможно в силу внутреннего сродства души с природой. И познавательная способность есть одна из великих органических сил живой монады. Это лейбницианское определение индивидуальной субстанции, как живой основы самобытной духовной силы, не соединяется у Гёте с идеалистической гносеологией Лейбница: у Гёте монада не лишена "окон" наружу, она развивает свои представления в живой связи и активном соприкосновении с внешним миром. Познание есть вид метафизической действенности; поэтому и теория познания у Гёте есть, собственно, *метафизика познания* и образует как бы отдел метафизики. Здесь мы снова

возвращаемся к исходному моменту гносеологии Гёте – к его упорному, органическому, "закоренелому" реализму. В мировоззрении Гёте основной категорией является не познание, а *бытие*, и целью его постижения служит только *картина бытия*, в отношении которой картина познания есть лишь одна из ее составных частей. Если принять фихтевское деление философии на две системы – идеализм и догматизм, – из которых первый исходит из субъекта, а второй – из объекта, то философия Гёте по существу "догматична". Вместе с тем, однако, на ней лучше всего уясняется вся односторонность той характеристики, которую Фихте дает обеим этим системам. Для него догматизм, есть система, в основе которой лежит понятие объекта, как мертвой, бездушной вещи, и которая поэтому при последовательном развитии неизбежно приводит к материализму и фатализму; и только идеализм, опирающийся на понятие самодеятельного и самосознающего субъекта, дает место категориям разумности, духовности и свободы. С несколько иным оттенком то же резкое разграничение систем приводит Якоби, для которого всякое рациональное познание также ведет к атеизму и фатализму, тогда как духовная реальность открывается сознанию лишь во внутренних тайниках личного эмоционального переживания. Гёте же совершенно чужд этого сурового, не знающего никаких переходов, разграничения мира на внешнее и внутреннее, материальное и духовное, вещь и сознание, пассивное и активное. Исходя из бытия, из объекта, он тем не менее умеет через интуитивную аналогию с духом открыть именно во внешнем мире все те спиритуалистические черты, которые для дуалистов Фихте и Якоби могут быть доступны лишь внутреннему миру. Подчиняя субъект объекту, рассматривая человеческое сознание, лишь как подвид и обнаружение общей космической силы, Гёте не умаляет тем духовного начала, а, наоборот, возвышает его частную ограниченную человеческую форму до уровня той универсальной божественной формы, в которой оно открывается ему во внешней природе. В знаменитой притче: "Велика Диана Эфесская!", которая есть отповедь на сочинение Якоби "О божественном откровении", Гёте протестует против утверждения, "будто есть бог в мозге, за глупым человеческим лбом", и будто он прекраснее тех внешних образов, в которых нам дано читать всю "широту Божества". Гёте вообще не допускает разделения на внешнее и внутреннее – "ибо что внутри, то и снаружи". Те слова, которые он записал в альбом пессимисту Шопенгауэру: "если ты хочешь наслаждаться своей ценностью, ты должен признать и ценность мира"[24] – выражают и общий метафизико-гносеологический взгляд Гёте на отношение между субъектом и объектом. Поэтому его реализм, правда противоположен гносеологическому идеализму, но не предполагает никакого умаления духовности реального. Если субъект есть лишь выражение сил и природы объектов, то для Гёте отсюда лишь следует, что самому объекту присущи те идеальные черты

свободы, действенности и разумности, которые нам даны в субъекте. Аскетическому изгнанию и уничтожению объективного мира в идеалистической философии противостоит у Гёте универсальный, примиряющий внешнее с внутренним, гилозоистический натурализм и пантеизм.

В известном смысле можно сказать, что философия Гёте переносит основные категории философии Фихте из субъективного мира в объективный, как бы переводит их с идеалистического языка на реалистический (поэтому она внутренне близка философии Шеллинга, которая по существу может быть определена, как объективация фихтевского идеализма). Фихтевское возвышение категории действенности над категорией вещности глубоко родственно гётевскому миропониманию. "In Anfang war *die Tat*" – гласит знаменитое место монолога Фауста. Реальность есть для Гёте "незримая вечно-действенная жизнь, мыслимая в покое". Синтетическому созерцательному мышлению Гёте соответствует картина мира, в которой все твердые и застывшие грани вещей постигаются, как моменты и этапы непрерывного становления, действенного генезиса. Поэтому в миросозерцании Гёте играет такую большую роль идея эволюции. Метафизическая аналогия между художественным творчеством и реальным процессом в природе ведет Гёте к признанию генезиса, творчества, активности высшей метафизической категорией. "Разум направлен на становление, рассудок – на готовое. Первый не заботится об употреблении, последний не спрашивает: откуда? Разум наслаждается развитием; рассудок хочет все задержать, чтоб использовать"[25]. В понятии – по глубокой мысли Гёте – мы никогда не можем уловить возникновения, становления: "когда мы видим возникновение чего-либо, мы всегда думаем, будто оно уже было; поэтому система преформации (Einschachtelung) кажется нам понятной". Элеатическая картина неподвижного бытия и вся механическая философия, допускающая только перемещения и группировки готовых элементов, суть как бы неизбежные продукты "рассудка", отвлеченного мышления, раздробляющего непрерывный процесс на отдельные законченные субстанциональные части; тогда как художественное созерцание должно всюду улавливать жизнь, генетическое сродство, непостижимое для рассудка динамическое рождение нового; оно постигает субстанцию не как застывшую бездейственную вещь, а как внутреннюю активность, неизменное зарождение и развитие. "Человеческий рассудок, который собственно предназначен для практики, заблуждается, когда он приступает к разрешению высших проблем... Ибо устранение проблем, которые могут быть объяснены лишь динамически, приводит к установлению механических гипотез". Поэтому также отвлеченному отысканию причин и следствий Гёте противопоставляет "генетический метод", ибо "причина и следствие совместно образуют неделимое явление, и кто имеет понять это, тот стоит на верном пути к действию и действенности". Витали-

стический эволюционизм есть в миросозерцании Гёте метафизический результат или, вернее, коррелат его синтетического мышления. Художественное воображение проникает в недоступную рассудку тайну природы, потому что созидает идеальные образы вещей тем самым творческим процессом, которым возникают в природе сами вещи и который образует метафизическую основу их жизни.

[1] *Франк С.Л.* Кризис современной философии // Русская мысль. М., 1916. № 9. С. 39.

[2] *Франк С.Л.* Предмет знания // Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995. С. 192.

[3] Там же. С. 51.

[4] Там же. С. 258–259.

[5] Там же. С. 187.

[6] Там же. С. 187.

[7] Напомним формулировку различия между аналитическими и синтетическими суждениями, данную И. Кантом: "Во всех суждениях, в которых мыслится отношение субъекта к предикату... это отношение может быть двояким. Или предикат *B* принадлежит к субъекту *A* как нечто содержащееся (в скрытом виде) в этом понятии *A*, или же *B* целиком находится вне понятия *A*, хотя связано с ним. В первом случае я называю суждение аналитическим, а во втором – синтетическим". *Кант И.* Критика чистого разума // Кант И. Соч. В 6 т. М., 1964. Т. 3. С. 111.

[8] *Франк С.Л.* К теории конкретного познания // Философский сборник Льву Михайловичу Лопатину. М., 1912. С. 120.

[9] *Франк С.Л.* Предмет знания. С. 219.

[10] Там же. С. 217.

[11] Там же. С. 337.

[12] *Франк С.Л.* Гносеология Гёте // Франк С.Л. Живое знание. Берлин, 1923. С. 57.

[13] *Франк С.Л.* Предмет знания. С. 353–354.

[14] Там же. С. 337.

[15] Там же. С. 359.

[16] Там же. С. 586.

[17] *Франк С.Л.* К характеристике Гёте // Франк С.Л. Философия и жизнь. СПб., 1910. С. 360.

[18] *Франк С.Л.* Предмет знания. С. 361.

[19] Там же. С. 271.

[20] *Франк С.Л.* Гносеология Гёте. С. 68.

[21] Статья "Гносеология Гёте" впервые опубликована в журнале "Русская мысль" в 1910 г. (в тексте нашей статьи цитируются страницы 76, 92–97 этого издания) и переиздана в сборнике "Живое знание" (Берлин, 1923).

[22] Источником размышлений Франка о гносеологии Гёте служат в первую очередь гётевские "Максимы и размышления" – это афоризмы, мысли Гёте из его произведений, статей, писем, а также из посмертного наследия. В приведенным отрывке статьи "Гносеология Гёте" Франк цитирует преимущественно именно "Максимы и размышления", также здесь встречается цитата из "Очерка учения о цвете". В переводе В. Лихтенштадта и И. Канаева эти тексты Гёте см.: *Гёте И.В.* Изб. филос. произведения. М.: Наука, 1964.

[23] Wär' nicht das Auge sonnenhaft,
Die Sonne könnt' es nicht erblicken.
Läg' nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
Wie könnt' uns Göttliches entzücken?
Этот афоризм есть лишь стихотворный перевод изречения Плотина (примеч. С.Л. Франка).

[24] Willst du dich deines Wertbes freuen,
So muss der Welt du Werth verleihen (примеч. С.Л. Франка).

[25] Под "разумом" и "рассудком" мы должны здесь, очевидно, разуметь интуицию и отвлеченное мышление. Приведенный афоризм содержит in nuce всю современную "философию действия" Бергсона – лишнее свидетельство исключительного философского богатства гётевского творчества (примеч. С.Л. Франка).

ПРОБЛЕМА ТРАДИЦИИ В "ХРИСТИАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ" М.М. ТАРЕЕВА

В.В. Аверьянов

Профессор кафедры нравственного богословия Московской Духовной академии М.М. Тареев выпустил в 1917 г. книгу "Христианская философия. Часть 1: Новое богословие", в которой он обобщил свои многолетние исследования и философско-богословские концепции. Эта книга может служить своеобразным итогом русской духовно-академической традиции, поскольку в ней заявлялось о существовании самостоятельной, глубоко оригинальной русской "духовной философии". При этом, как справедливо отмечала исследователь Тареева И.В. Гальковская, он не утешался фальшивым примирением разошедшихся церковной и секулярно-культурной традиций.

Тареев выдвинул идею "нового богословия", в фокусе которого должен находиться разработанный им "нравственно-субъективный" метод богословствования. Вместе с традиционным методом догматического богословствования он, по мысли Тареева, должен составить единый комплекс "нового богословия". Если старое (догматическое) богословие полностью сосредоточено на нормативном, фиксированном, объективированно-формальном существе церковных догматов и канонов, то новый метод представляет собой единственную отрасль богословского знания, для которой необходима собственно философская постановка вопросов, философская система и творчество[1]. Тареев решительно противопоставляет свое ви́де-

[1] *Тареев М.М.* Христианская философия. М., 1917. Ч. 1: Новое богословие. С. 13.