

Н. М. Шахназарян

(Минск, Белорусский государственный университет)

С. Т. КОЛРИДЖ И НЕМЕЦКИЙ РОМАНТИЗМ

Выдающийся английский поэт, философ и теолог Сэмюэл Тэйлор Колридж (S. T. Coleridge, 1772–1834) сыграл исключительную роль в освоении английской культурой немецкой идеалистической философии, а также литературы эпохи Просвещения и романтизма.

В письме к Роберту Саути от 3 ноября 1794 г. Колридж пишет о глубоком впечатлении, произведенном на него трагедией Ф. Шиллера «Разбойники», особенно сценой гибели Моора в огне посреди спящих разбойников: «Я более не мог читать – мой Бог! Саути! Кто этот Шиллер?» [1, I, с. 122]. В 1796 г. Колридж планирует перевести все работы Шиллера, написать о жизни Г. Э. Лессинга [1, I, с. 209], а в письмах от 1816 г. к издателю Буси (Boosey) говорит о масштабном плане создания истории немецкой литературы от Клопштока до современности, предварив ее кратким обзором творчества средневековых авторов (от Готфрида до миннезингеров и мейстерзингеров) и писателей эпохи Реформации (от Ганса Сакса до Мартина Опица). Одновременно планировалось рассказать о теологах и философах – от М. Лютера, Ф. Меланхтона, У. фон Гуттена до Г. В. Лейбница и К. Вольфа, и, наконец, о Г. Э. Лессинге и И. В. Гёте.

Колридж мечтал о совершенстве объединенного знания немецкой и английской литератур [1, IV, с. 663–664]. В этом устремлении он постоянно встречал прямое противодействие или непонимание. До 1800 г. сопротивление со стороны влиятельных литературных изданий имело политический характер. Журнал «Антиякобинец» («Anti-Jacobin») и «Уикли Экзаминер» («Weekly Examiner», 1797–1798) печатали сатиры активных сторонников политики Питта, главным объектом которых были сторонники Великой Французской революции, к которым относили Саути (поэма «Жанна д'Арк») и Колриджа (пьеса «Падение Робеспьера» в соавторстве с Саути, перевод трагедии Шиллера «Разбойники», впервые поставленной на английской сцене в 1800 г.). По той же причине негативную оценку переводу «Валленштейна» Шиллера, сделанного Колриджем, дает «Мансли Ревью» («Monthly Review», 1800). Поэта называют «партизаном немецкого театра», и сам Колридж уже в 1832 г. отмечает, что пьеса оказалась «мертворожденной из-за прессы». Имена Колриджа и Шиллера связывали с якобинством. Причина же, по которой Колридж отказался переводить «Фауста» Гёте в 1814 г., несмотря на устойчивые пожелания издателей, связана не с боязнью встретить негативную оценку критиков, а с несоответствием авторской концепции героя Гёте мировоззренческим и художественным воззрениям английского поэта

(см.: сюжет о Майкле Скотте в «Застольных беседах» – «Table Talk», 1834). Согласно новейшим изысканиям английских ученых, Колридж все же перевел первую часть «Фауста», изданную анонимно.

До отъезда в Германию в 1798 г. Колридж уже сформировал свою оригинальную систему философских взглядов, основываясь, в частности, на трудах неоплатоников и английских мыслителей XVII–XVIII вв. По возвращении в Англию он стал открывателем трансцендентального идеализма И. Канта, И. Г. Фихте, Ф. Шеллинга. Определяя отличие немецко-колриджианской доктрины («the German-Coleridgian doctrine») от механистической философии XVIII в., Дж. С. Милль отмечал: «Она была онтологической, потому что та была эмпирической; консервативной, потому что та была новой; религиозной, потому что многое в той было атеистическим; конкретной и исторической, поскольку та была абстрактной и метафизической; поэтической, потому что та была предметно-фактической и прозаичной» [2, с. 403].

Накануне знакомства с философией Канта и Шеллинга Колридж увлекался чтением книги Якоба Бёме (1575–1624) «Аврора» (1612), переведенной на английский язык еще в XVII в. «Перед моим визитом в Германию в сентябре 1798 года я утвердился в мысли (возможно, из «Авроры» Бёме, которую я прочитал в школе), что Звук тождественен Свету под действием Гравитации, и Цвет есть Гравитация под воздействием Света; и я никогда не видел причины менять мою веру в это», – признается Колридж в письме к йенскому романтику Людвигу Тику от 4 июля 1817 г. [1, IV, с. 1066–1067]. Колридж приходит к выводу о том, что философия Шеллинга «как система – немного больше, чем бёмизм, переведенный с языка видений (*Visions*) на язык логики (*Logic*), и, как и философия Бёме, она по сути восходит к пантеизму» [1, IV, с. 1077].

Предлагая мистико-пантеистическую интерпретацию символа Троицы (Отец – Сила, Сын – Свет, Святой Дух – Разум), находящего воплощение «во всех природных вещах» [3, с. 36], Бёме акцентирует внимание на идее и образе света как источнике и универсальной связи всего сущего. То, что Бёме называет Силой (Отец), схоже по смысловой нагрузке с понятием основы у Шеллинга, а то, что немецкий мистик называет Светом – со связкой (*corula*). Однако Колридж отмечает отличие пантеистических воззрений Бёме от Шеллинга, продолжающего в большей мере традицию Дж. Бруно и Б. Спинозы, отождествляющих природу и Бога, в то время как, согласно Бёме, Бог – не только «в природе», но и «выше и вне природы», ибо именно в Нем «пребывает все». В осмыслении символа христианской Троицы Колридж исходит из принципа «тетрарной формулы» бытия, сформулированной им позже в «Застольных беседах».

После возвращения из Германии, когда Колридж посвящает больше внимания теории искусства и философии, в ущерб, как кажется его друзьям и современникам, поэтическому творчеству, критика «немецкого» влияния

на английского поэта продолжается. Колридж с грустью отмечает факт насмешливого отношения к себе со стороны Байрона, назвавшего некогда гениального поэта мечтающим идиотом (*a dreaming Idiot*) после возвращения из Германии. Т. Л. Пикок (Т. L. Peacock, 1785–1866) в статье «Эссе о модной литературе», критикуя летаргическое состояние философской мысли «в стране Бэкона и Локка» [5, с. 228], высоко оценивая поэтический талант Колриджа в поэме «Кристалль», не замечает его роли в «возрождении духа философии» в Англии, которую с одобрением подчеркнул сам Шеллинг из Германии [6, с. 325].

Таким образом, к антиякобинскому обвинению немецкой литературы в «абсурдности» добавилось, главным образом, в связи с Колриджем, обвинение немецкой философии в «мистицизме» [7, с. 18]. Однако усилия, предпринятые Колриджем, все же дали свои результаты, и «англо-немецкое» философско-эстетическое направление мысли приобрело своих сторонников и продолжателей (Т. Карлайл, Г. Х. Льюис, Д. Элиот). Карлайл сыграл роль посредника между немецкой и не только английской, но и американской философской мыслью [7, с. 19]. Милль считал работы Колриджа, Карлайла и Гёте «единым культурным феноменом» для своего поколения (2, с. 97). Один из первых «англо-германистов», последователей Колриджа, Уильям Тейлор (W. Taylor) пишет эссе о немецких писателях (И. Г. Гердере, Г. Э. Лессинге), переводит «Натана Мудрого» Лессинга (1791), «Ифигению в Тавриде» Гёте, балладу «Ленора» Г. А. Бюргера (1796). Дж. Г. Локхарт (J. G. Lockhart) называет «Валленштейна» Шиллера в переводе Колриджа «лучшим переводом иностранной трагической драмы» в английской литературе [7, с. 35]. Изданная в собрании сочинений 1828 г., она признана образцом художественного перевода, сохраняющего равновесие между буквальным воссозданием оригинала и свободным перенесением его смысла на иную языковую почву (Колридж использовал белый стих, традиционный для английской национальной драмы).

Колридж, как и Шиллер, признавал глубочайшее влияние Канта на свои литературно-теоретические принципы. В 1826 г. Генри Робинсон (H. Robinson) называет работу Колриджа «Помощь размышлению» («Aids to Reflection», 1825) «лучшим освоением кантовских принципов на основе английской религиозной чувствительности».

Несмотря на скептическую оценку Шеллингом способности англичан воспринять философию Канта, которая «должна была оказаться чуждой научному безразличию нации, величайшими философами которой были кроме Бэкона Локк и Юм» [6, с. 33], Колриджу удалось не только воспринять идеи Канта и других великих немецких мыслителей, оценить их мировую значимость, но и оригинально, продуктивно развить их. Впоследствии сам Шеллинг отметил данный факт во «Введении в философию мифологии»:

«Заимствую это выражение (“Мифология – не аллегорична, она тавтологична”) у известного Колриджа, первого из его единоплеменников, кто понял немецкую поэзию, науку, особенно же философию...» [6, с. 325]. В данной работе Шеллинг даже подчеркивает превосходство Колриджа в понимании некоторых из своих работ: «...даровитый британец понял значение одного из прежних моих сочинений о самофракийских божествах (“О божествах на острове Самофракия”, 1815), философский смысл и цели которой совсем не были или почти не были поняты в Германии» [6, с. 325]. Шеллинг называет Колриджа «конгениальным человеком», которому можно простить заимствования, созвучные его собственным поискам истины.

В «Литературной биографии» («Biographia Literaria», 1817) Колридж отмечает наибольшую близость философских взглядов Шеллинга своим собственным: «Именно в натурфилософии Шеллинга и системе трансцендентального идеализма я впервые нашел дружелюбное совпадение со многим, что я с трудом извлекал для себя, и мощную поддержку тому, что я еще делаю» [6, с. 53].

В статье «Об отношении реального и идеального в природе» (1806), написанной в жанре научных афоризмов, Шеллинг формулирует одно из важнейших для Колриджа понятий – «связки». «Бесконечное и конечное (всеохватывающий закон дуализма) объединены некоей изначальной и абсолютной необходимостью» – «абсолютной связью, или связкой» [6, с. 35]. Нравственное начало в человеке Шеллинг считает вечным и неизменным, происходящим от Бога, индивидуально-волевое начало – зыбким и нуждающимся в становлении. Если духовное начало в человеке предопределено своим происхождением, то волевое нуждается в выборе, ответственности, устремлении к высшей воле, слиянии с ней.

В работе «Философское исследование о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах» Шеллинг предлагает отличать неодинаковость и различие, единство и связь как часть и целое, как сущность и форму: «Бог вечен по своей природе, вещи же – только вместе с Ним и как следствие Его бытия, т. е. производно. Именно из-за этого различия все единичные вещи, взятые в своей совокупности, не могут составить Бога... так же как единичные точки окружности, взятые в своей совокупности, не могут составить окружность, поскольку она как целое необходимо предшествует им по своему понятию» [6, с. 94–95]. Подмена духовного начала волевым, и, как следствие, отождествление индивидуальной воли с волей Всевышнего оказывается источником зла и порождает проблему соотношения предопределенности и свободы. Индивидуальная воля человека в случае подмены духовного и индивидуально-волевого начала в человеке предопределенной, исходящей свыше, а значит освобожденной от личной ответственности, может превратить духовное начало в средство достиже-

ния ложной цели [6, с. 134–135]. «Ложное воображение» (выражение Платона из «Тимея») следует противопоставить «совершенному разуму». «Общая возможность зла... в том, что человек вместо того, чтобы сделать свою самую базисом, органом, способен стремиться возвысить ее до господствующей всемогущей воли, духовное же в себе, напротив, сделать средством» [6, с. 135]. Соответственно, зло – следствие горделивого своеволия человека, его обособления от Бога, «собственного выбора», страха, который гонит его от центра (всеобщего) к периферии (обособленному), вызывая чувство греховности и обреченности.

Таким образом, Шеллинг относит возможность свободы только к духовному бытию человека, имеющему Божественное происхождение, в сфере же практической жизни человек несвободен от подчинения нравственным императивам «не в силу долга или энтузиазма», а совести: «Мы понимаем религиозность в изначальном практическом значении этого слова. Она есть совестливость, или побуждение действовать согласно своему знанию и не противоречить в своих действиях свету познания» [6, с. 137]. Под светом познания Шеллинг имеет в виду духовный свет, Бога: «...Бог есть в нас ясное познание или сам духовный свет, в котором только и становится ясным все остальное... Человека, для которого невозможность действовать иначе определяется не человеческими, физическими или психологическими, а Божественными причинами, называют религиозным, совестливым в высшем смысле этого слова» [6, с. 136].

Такой подход к соотношению духовного и материального приводит Шеллинга к аллегорическому представлению идеализма и реализма в философии. «Идеализм – душа философии, реализм – ее тело; лишь вместе они составляют живое целое... Реализм не может дать философии ее принцип, но он должен быть основой и средством, тем, в чем идеализм осуществляется, претворяется в плоть и кровь» [6, с. 137].

Именно философия «живого целого», символа, в котором подвижное тождество материи и духа, одухотворяющего, оформляющего смысл и облик бытия, сближает столь разных по способу философско-художественного мышления гениев, как Шеллинг и Колридж. Оба отметили две опасности разделения двух составляющих единосущного целого: «отвлеченность от жизни и мрачный, дикий энтузиазм» [6, с. 106].

Особый интерес в связи со взглядами Колриджа относительно различия мышления символами и мифами представляет работа Шеллинга «Историко-критическое введение в философию мифологии» (1825). Следует отметить замечание автора о синкретической природе книги, которая отличала в высокой степени труды Колриджа: «“Философия мифологии” – это книга, для которой собственно филологические, философские, богословские методы еще не разъединены в своем существе». Во 2-й лекции под названием

«Аллегорическое толкование мифологии» Шеллинг дает определение «ступеней аллегорического толкования»: исторического, или евгемеровского (по имени эпикурейца Евгемера), для которого характерны «превращенные в богов герои, цари, законодатели», морального, в котором «персонифицируются либо нравственные, либо природные свойства и явления», и физического, устанавливающего буквальную связь природы с высшим миром [6, с. 180–181]. Говоря об олицетворениях как о второй ступени аллегоризации, Шеллинг отмечает, что ими можно пользоваться как символами нравственных понятий. Третий же тип аллегории присущ тем, «кто лишен ощущения всеобщности и рассуждает на основе случайных впечатлений».

Шеллинг называет мифологию органическим целым, возвышающимся над поэзией и философией: «Как только мифология появляется и совершенно заполняет собою сознание, поэзия и философия расходятся в разные стороны из этого общего для них центра...» [6, с. 198, 220]. Соотношение поэзии и философии – одна из центральных проблем книги: «Обе не могут царить, собственно активным бывает лишь одно, а другое вынуждено смириться с пассивной функцией орудия. А тогда перед нами вновь либо философская поэзия, либо поэтическая философия, и соотносятся они так, как философия и поэзия, взятые сами по себе» [6, с. 204]. Напряженные поиски единой сути, позволяющей им «проявляться» вместе, составляют задачу Шеллинга: «Существенное... есть совершенно не зависящее от них начало, расположенное вне них и над ними, – это до сих пор не известная нам величина, о которой мы можем знать только то, что она подчиняет себе поэзию и философию» [6, с. 205]. Шеллинг предлагает свои варианты ответа: принцип ясновидения? состояние сна? безумие? «Природная поэзия и природная философия взаимодействуют... в самой жизни» [6, с. 209].

Данные варианты ответа можно обнаружить в поэзии Колриджа – от «Кубла Хана» (1798) до «Нубийской фантазии» (1817) и «Сада Боккаччо» (1828). В 8-й лекции Шеллинг признает заслугу Колриджа в прояснении отличия аллегорического смысла от тавтологического (термин Колриджа). Спустя десятилетия Шеллинг именно в английской науке поприветствует открытия, подтверждающие казавшуюся идеалистической философию «Всеобщих категорий природного процесса» (речь в Мюнхенской академии наук 1832 г. «О новейшем открытии Фарадея»). Среди английских ученых, сумевших «противопоставить пустому фантазированию серьезную, глубокую и сильную науку», Шеллинг называет близкого друга Колриджа, президента Лондонского Королевского общества с 1820 г., основоположника электрохимии Хэмфри Дэви (H. Davy, 1778–1829), а также ученика Дэви, автора учения об электромагнитном поле Майкла Фарадея (M. Faraday, 1791–1867). Следуя тезису Лессинга о том, что «понятие, не обретенное в

опыте... подвержено порче» [6, с. 229], Шеллинг ожидал эмпирических доказательств своих интуитивных догадок и обрел их именно в Англии.

Немецкая метафизика, в увлечении которой упрекали Колриджа друзья, и английское естествознание дополнили друг друга в открытии новых философско-научных истин. Колридж оказался в роли своеобразного посредника, предвосхитившего поначалу в своей поэзии, затем в теоретических работах новые пути в развитии европейской мысли. Показательным признаком целостности философской системы взглядов Колриджа является его оценка работ Фихте. Колридж не приемлет солипсизм Фихте (пародия «Эгоэнкапан»): «Фихте в своей моральной системе – карикатура на Канта... но он имеет заслугу в подготовке почвы для динамической философии (*dynamic philosophy*) посредством замены вещи действием (*act for thing*)» [1, II, с. 682]. У Колриджа индивидуальное «Я», с которым сопряжены понятия «свобода» и «естественная природа», устремляется за пределы своего замкнутого круга к целому (стихотворение «Муки сна» – «Pains of Sleep», 1803). Колридж акцентирует внимание не на субъективной эмоциональной реакции верующего «энтузиаста» – героя немецких романтиков, а на индивидуальном восприятии религии как онтологии всего сущего, как основы отношений между людьми (*persons*): «Быть религиозным – значит нести интеллектуальную ответственность конечной воли перед Абсолютной Волей и в результате – воли перед Жизнью, Личности перед живой сутью (*I am*). Мы должны чувствовать, исходя из вещи, события, качества и думая о них. Мы должны чувствовать по направлению к Личности только» [1, IV, с. 430–431]. Один из вариантов «тетрарной» формулы Колриджа отражает данную мысль: Протезис (Разум и Абсолютная Воля), Тезис (Разум, или сверхиндивидуальность минус Воля), Антитезис (Индивидуальная воля плюс Воля), Синтез (Воля, подчиненная Разуму) (см.: [9, с. 68]).

В «Философских лекциях» («Philosophical Lectures», 1818–1819) Колридж приходит к выводу о том, что открытия Канта и его последователей являются более системным и современным продолжением античной философии, которая «замкнула круг своего развития и проявилась во всех возможных формах» [10, с. 263]. Критическая философия Канта – соединение морали стоиков и диалектики Платона с логикой софистов. Трансцендентальная логика – индивидуальное открытие Канта, однако она восходит к эстетике Прокла. Фихте и Шеллинг – чистое продолжение философии александрийцев. Фихте соотносится с Кантом, а Шеллинг – с Фихте, как Плотин – с Платоном и Прокл – с Платином [4, с. 457]. В записи от 1 января 1806 г. Колридж обобщает свое определение как «спинозовско-кантовское, кантовско-фихтеанское, фихтевско-шеллингианское возрождение платоновско-плотиновско-проклианского идеализма» [4, с. 2784], предлагая сим-

вольное обозначение данной доктрины как окружность с центром внутри («тета»). Объясняя значение данного знака, Колридж замечает: «Центральная точка есть первичное сознание – живое действие; окружность – вторичное сознание» [10, с. 105].

Важнейшим вопросом в философии для Колриджа становится характер определения сущности и роли идей по отношению к реальности: «Являются ли идеи только регулятивными, как полагают Аристотель и Кант, или конституирующими и слитными с Силой и Жизнью Природы, как считают Платон и Плотин... это наивысший вопрос философии» («Советы государственному деятелю»). Подобное разделение было воспринято Колриджем у Канта, который в «Критике чистого разума» пишет об «эмпирическом применении регулятивного принципа разума ко всем космологическим идеям» [11, с. 164]. И позже, в «Критике способности суждения» (1790), Кант выделяет суждение как промежуточное звено между рассудком и разумом и задается вопросом о регулятивности или конститутивности априорных принципов познания. Данная проблема тесно связана с различием между рассудком, источником умозрительных понятий, и разумом, источником идей. Колридж соглашается с Кантом относительно связи функции рассудка с эмпирическим познанием феноменальной природы вещей посредством ощущений («рассудок – это способность суждения согласно ощущениям»), однако отвергает разделение функции разума на сферу теоретического и практического применения, ограниченного сферой опыта. Колридж подчеркивает сверхчувственную интуитивную природу разума (*intuitive Intellect, intuitive Reason, intellectual Intuition*) [4, с. 456], превосходящую способность постижения лишь возможностей или свойств вещей по законам, их определяющим.

В этом расхождении с Кантом Колридж возвращается к платоновской традиции определения сущности и назначения разума как божественного органа постижения реальности («Алкивиад I»), а также к неоплатонической концепции Плотина о различении дискурсивного (рассудочного) и недискурсивного (интуитивного) мышления. Доказывая ошибочность различения Кантом умозрительной и практической природы категорического императива применительно к универсальному гносеологическому описанию реальности, как и в случае с опровержением пантеистического отождествления Спинозой Бога и мира, Колридж предлагает формульное объяснение следующих понятий: Разум (A), Знание (W), Абсолютный разум (Y), Абсолютное Знание (Z), Категорический императив (X). Бог есть Y+Z. Реализуясь в категорическом императиве, разум обретает знание, то есть в знании нет абсолютного разума и абсолютного знания, что является противоречием. Таким образом, категорический императив включает в себя идеи абсолютного разума и абсолютного знания. Знание же о нем является эквивалентом знания о реальности (Y+Z).

«Колридж демонстрирует замечательную логику рассуждений в духе Плотина... выраженную прекрасным языком и являющую собой образец «философского реализма», – отмечает Дж. Г. Мьюрхед [12, с. 105–106]. Колридж не делает различия между реальной и логической истиной. Человек решает нравственные проблемы не в изоляции, не в сфере умозрения, а в связи с мировым целым, Богом, людьми, в самой жизни, единый смысл и направление которой задает Абсолютная Воля Творца, создаваемая в гармонической связи между отдельными носителями сознания и жизни. Волевой акт личности по направлению к Богу есть преодоление эгоцентризма и самообретение в новом качестве как части единого мироздания.

Из древнегреческих философов досократовского периода, проложивших путь новейшим открытиям немецкой школы, Колридж называет Гераклита, предвосхитившего «все наиболее блестящее в натурфилософии Шеллинга» [10, с. 407]. В «Философских лекциях» (13-я лекция) Колридж показывает ущербность как механистического материализма, так и субъективного идеализма, подвергая критике причины их несостоятельности на примере теории ассоциаций Дэвида Хартли (D. Hartley, 1705–1757) и доктрины отождествления мира вещей с комплексом субъективных ощущений Д. Беркли (G. Berkeley, 1685–1753) [10, с. 71]. Хартли и Беркли были в центре философских исканий Колриджа до его знакомства с «коперниканским переворотом» в истории европейской философии (определение Шеллинга), осуществленным Кантом в Германии и продолженным Колриджем в Англии.

Литература

1. Coleridge, S. T. The Collected Letters / ed. by E. L. Griggs : in 6 vol. Oxford, 1956–1971.
2. Mill, J. S. Coleridge / J. S. Mill // Dissertations and Discussions / J. S. Mill. London, 1884. P. 393–466.
3. Бёме, Я. Аврора, или Утренняя заря в восхождении / Я. Бёме. М., 1990.
4. Coleridge, S. T. Notebooks: in 4 vol. / S. T. Coleridge; ed. by K. Coburn. London, 1957–1990.
5. Пикок, Т. Л. Аббатство кошмаров; Усадьба Грилла / Т. Л. Пикок. М., 1988.
6. Шеллинг, Ф. В. Й. Сочинения : в 2 т. / Ф. В. Й. Шеллинг. М., 1989. Т. 2.
7. Ashton, R. The German Idea : Four English Writers and the Conception of German Thought / R. Ashton. Cambridge, 1980.
8. Coleridge, S. T. Biographia Literaria / S. T. Coleridge. London; N. Y., 1956.
9. Coleridge, S. T. Table Talk and Omniana / S. T. Coleridge. Oxford, 1917.
10. Coleridge, S. T. The Philosophical Lectures / S. T. Coleridge; ed. by K. Coburn. London, 1949.
11. Кант, И. Сочинения : в 6 т. / И. Кант. М., 1966. Т. 5.
12. Muirhead, J. H. Coleridge as Philosopher / J. H. Muirhead. N.Y., 1954.