

# Gunter Scholtz

## Relation of Religion, Art and Science in Schleiermacher's Thought



The article researches Schleiermacher's views on the relations between religion, art and science as cultural domains in connection to the polytheism of values. These relations are viewed as the relations of subsidiarity of separated realms. The article shows how morality is based on individual human capabilities (topical for culture) and on communicative capability to the acknowledgement of others.

Keywords: polytheism of values, realms of culture, belief and knowledge, religious feeling, community of cognition.

УДК 130.2

## **Отношение религии, искусства и науки в мысли Шлейермахера**

**Гюнтер Шольц**

В статье исследуется представление Ф. Шлейермахера об отношениях религии, искусства и науки как сфер культуры в связи с проблемой политеизма ценностей. Эти отношения рассматриваются как отношения дополнительности разделенных сфер. Показано, как нравственность основывается на актуализированных в сферах культуры индивидуальных человеческих способностях и коммуникативной способности к признанию других.

Ключевые слова: политеизм ценностей, сферы культуры, религия, искусство, наука, вера и знание, религиозное чувство, сообщество познания, признание.

### **Введение: борьба сфер культуры**

**С**огласно известному диагнозу Макса Вебера, современный мир характеризует политеизм ценностей. Различные ценностные сферы — религия, эстетика, эротика, мораль и политика — непримиримым образом противостоят друг другу, причем каждая из них оказывается перед необходимостью следовать собственному даямону. Окажись этот тезис справедливым в его радикальной постановке, возможность общественной жизни была бы поставлена под вопрос. Ибо следствием оказалась бы постоянная борьба представителей этих ценностных сфер, каждая из которых стремилась бы к тому, чтобы

утвердить в качестве господствующего в обществе один-единственный, собственный принцип.<sup>1</sup>

В нашем обществе свободу религии, науки и искусства гарантирует основной закон, причем речь, конечно же, не может идти об их абсолютной свободе, ибо ни одна из этих сфер не может посягать на основополагающие права человека. (Так, человеческие жертвоприношения, к примеру, не допускаются ни в рамках культа, ни в рамках художественного хэппенинга). Таким образом, право становится началом, которое объединяет общество, стремящееся к дивергенции. Но если бы право опиралось на один лишь авторитет государства, оно бы попросту потерпело фиаско (*zusammenbrechen*). Потому, что все и каждый стремились бы его обойти и нарушить, в том числе — представители судебной и исполнительной властей.

Со стороны культуры для права, действительно, исходят определенные угрозы. Некоторые религии, к примеру, не хотят признавать принцип равенства. А иные деятели науки, утверждая детерминированность человека, режут на корню представление о его свободе и достоинстве. К тому же нам хорошо известны политические воззрения и партии, недвусмысленно стремящиеся установить совершенно иное право. Как следствие между моралью и искусством, религией и наукой, политикой и правом и т.д. постоянно возникают конфликты, чему опять же легко привести массу примеров. Но если бы культура определялась только этими угрожающими явлениями, правовому состоянию был бы положен конец. Отсюда можно сделать вывод, что сфера права не является столь автономной, что она не развивается столь самостоятельным, столь "автопоэтическим" образом, как это утверждает теория систем Никласа Лумана. Напротив, право в обществе не может быть единственным связующим звеном, способным справиться с противодействием в культуре, оно нуждается в партнерах, содействующих его укреплению.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Max Weber: "Wissenschaft als Beruf", in: ders.: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, hrsg. von Johannes Winckelmann, 7. Aufl. Tübingen 1988, S. 582-613, bes. S. 603 ff, 613.

<sup>2</sup> Niklas Luhmann: *Das Recht der Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1995.

## "Классический треугольник"

Меня попросили рассказать здесь о "классическом треугольнике" "религия – наука – искусство" в его интерпретации Шлейермахером. По Гегелю, искусство, религия и философия/наука представляют собой три ступени "абсолютного духа", соответственно научная цивилизация выступает у него в качестве высшей ступени развития. Шлейермахер отказывается от подобной иерархизации, однако объединяет религию, науку и искусство в одну группу: согласно его трактовке, они являются **единственными** формами культуры, которые создают символы и манифестируют себя с их помощью, причем важнейшей символической системой выступает язык. Между тем деятельность в сфере культуры не ограничивается, по Шлейермахеру одним лишь созданием и использованием символов, к ней относится также работа (*Arbeiten*) и обработка (*Bearbeiten*) (или его словами — "организация"). Как следствие Шлейермахер всегда рассматривает "культуру" в единстве с социальными формами, институтами и сообществами (*Gemeinschaften*) и различает четыре основных сферы: 1. Государство/право — 2. Церковь/религия — 3. Дом, семья, свободное время/препровождение — 4. Академия/наука. Этот способ рассмотрения имеет свои преимущества. Ибо у Гегеля остается, к примеру, непонятным, где же именно абсолютный дух находит свое место в обществе, где именно он укореняется социально. Так же и Эрнст Кассирер, — философ, который трактовал человека исключительно как *animal symbolicum* и чьи идеи сегодня вызывают большой интерес, не смог дать приемлемого объяснения тому обстоятельству, что культура должна состоять из одних только символов: возделывание почвы (*colere*) едва ли можно интерпретировать в качестве чисто символического действия. Помимо того, подход Шлейермахера является актуальным и в ином отношении<sup>3</sup>. В 60-е и 70-е годы в центре внимания исследователей находилось понятие "общество", так что гуманитарные науки часто понимались как науки об обществе. Начиная

<sup>3</sup> Ср. учение Шлейермахера о благах: *Entwürfe zu einem System der Sittenlehre*, hrsg. von Otto Braun, in: *Werke. Auswahl in vier Bänden*, Bd. 2, 2. Aufl. Leipzig 1927, S. 258-371, 430-455, 570-620.

с 80-х гг., на первый план было выдвинуто понятие "культура", вследствие чего гуманитарные науки повсеместно превратились в дисциплины, изучающие культуру, более того, возникла новая дисциплина — "наука о культуре". Между тем, обе тенденции являются односторонними, поскольку невозможно мыслить общество вне культуры и культуру вне общества. Во всяком случае, для Шлейермахера они были неразделимы, как душа и тело.

Предваряя последующее изложение — несколько слов о методе Шлейермахера. Чтобы постичь действительность, он исходит из анализа конкретных противоположностей и показывает, каким образом они пересекаются друг с другом. Пример: мы отличаем друг от друга день и ночь и знаем, что между ними существуют переходы — рассвет и закат. Мы противопоставляем белое черному и знаем, что между ними располагается ряд серых тонов. Символы и инструменты у Шлейермахера суть нечто различное, и все же оружие, к примеру, может служить символом, а язык — инструментом. В отличие от Гвардини, Шлейермахер не создает собственного учения о противоположностях, но пытается истолковать действительность с помощью модели полярных противоположностей, сферы действия которых пересекаются друг с другом (мы вскоре убедимся в плодотворности такого подхода).

*Первая сторона треугольника: наука – религия*

а) Аристотель начинает свою "Метафизику" утверждением: "Все люди от природы стремятся к знанию". Доказательством тому является уже любовь к чувственному восприятию. Шлейермахер постоянно придерживался этого тезиса. Уже ребенок, согласно его трактовке, выказывает эту теоретическую склонность человека (*theoretische Neigung des Menschen*): "Как только открывается глаз ребенка, мы видим здесь духовную деятельность"<sup>4</sup>. Ибо ребенок демонстрирует свою свободу от инстинктов, когда,

---

<sup>4</sup> *Friedrich Schleiermachers Dialektik*, hrsg. von Rudolf Odebrecht, Leipzig 1942, S. 336. В новом "Критическом полном собрании сочинений Шлейермахера" (=KGA) Андреас Арндт осуществил новое издание его "Лекций о диалектике": 2. Abt., Bd 10, 1 und 2, Berlin, New York 2002. Тем не менее, я буду цитировать издание Одебрехта, которое было опубликовано в 1976 г. в Дармштадте как переиздание, поскольку оно все еще должно быть более доступным.

вне зависимости от своих потребностей, проявляет интерес ко всем предметам. Как и у Аристотеля, человек у Шлейермахера не только может приобретать знания, обладая этой способностью от природы, но и **должен** это делать, причем приобретать знания ради знаний, знания должны быть для него самоцелью. Познание и знание не просто принадлежат к самой природе человека — совершенствование их является составной частью нравственности. Почему? Потому что тем самым человек, во-первых, реализует именно свою человеческую, то есть также духовную природу, а во-вторых, сразу становится социальным существом, которое признает других. Ибо — здесь его позиция отличается от аристотелевской — формирование знания, по Шлейермахеру, возможно исключительно в общении с другими. Возражения, побуждения и одобрения других играют для процесса познания такую же важную роль, как и его предмет. В отличие, к примеру, от Руссо, наш автор нигде не выражает скептического отношения к феномену развития наук, а, наоборот, защищает последний. "Стремление к знанию, — читаем в его 'Диалектике', — есть движение к свободе, здоровью и чистоте всей [человеческой] природы, к удовлетворению всего существа".

Но поскольку знание как самоцель составляет часть нравственности, оно относится одновременно и к культуре. Теория нравственности и теория культуры, этика и философия культуры были для Шлейермахера неразделимы.

Эта этическая оценка знания сказывалась, к примеру, на его концепции университета. Если сегодня над всеми науками довлеет необходимость доказывать общественности свою важность и пользу, то Шлейермахер мыслил отношение противоположным образом: дисциплины, призванные служить исключительно решению практических задач в обществе, некоему "внешнему гешефту", образовывали не центр университета, а его периферию.<sup>5</sup> Тем самым богословие, юриспруденция и медицина, прежде считавшиеся высшими факультетами, были переведены им в разряд вспомогательных, или низших, как того требовал уже Кант.

---

<sup>5</sup> F. Schleiermacher: *Gelegentliche Gedanken über Universitäten in deutschem Sinn*, SW III/1

Конечно же, знание у Шлейермахера имело большое значение и для практики. Торговля, по его убеждению, может быть нравственной только тогда, когда осуществлялась осознанно, когда в ее основании лежит "сознание истины" ("Bewußtsein von Wahrheit" <sup>6</sup>). Точно также и государство может и должно извлекать пользу из знания. Тем не менее, знание нельзя определять одной лишь пользой и поддерживать только ради нее. Если знание и наука подпадут под "власть потребностей", это будет означать "движение человека назад (отставание и переход к более низкому состоянию)", то есть регресс. Тут мы можем увидеть отношение Шлейермахера к нашей новой политике экономизации наук. Впрочем, необходимо добавить: оправданным с нравственной точки зрения Шлейермахер считает не любое знание, а только то, которое 1) сообщает нечто другим и подвергается их критике. (Если из совокупности знаний умышленно исключаются целые их группы, то это, с его точки зрения, является формой "небрежения человеком"<sup>7</sup>). (Затем 2) опасения вызывают у него как упорствование в собирании фактов, голая "бездуховная эмпирия", так и философские спекуляции, лишённые связи с опытом. Важной, напротив, ему представляется философская рефлексия об опыте. Философское сознание, по Шлейермахеру гарантирует помимо того и познание границ знания. И граница является, прежде всего, его источником, его основанием, которого оно не может достичь с помощью мышления и сделать предметом познания. Кроме того, принципиальные границы познания определяет и внутренний мир отдельного индивида, который невозможно понять полностью.

б) Столь же глубоко, как знание, в природе человека, по Шлейермахеру, коренится и религия, причем — не как некая предварительная ступень науки, как полагал позитивизм Огюста Конта, а как феномен "равный по происхождению" ("gleichursprünglich"). Самой известной мыслью Шлейермахера стал тезис о том, что религия есть "чувство абсолютной зависимости". При этом он вовсе не был первым, кто усмотрел основу религии в

<sup>6</sup> *Dialektik*, S. 71.

<sup>7</sup> *Ebd.*, S. 49.

чувстве, до него эту мысль высказывали и некоторые другие авторы. Так, у Лессинга мы читаем о том, что набожный христианин вовсе не интересуется распрями теологов — он уверен в благотворном воздействии своей религии на чувство. И уже Вольтер видел исток понятия Бога и всех религий в чувстве. Новым у Шлейермахера является лишь специфическое понимание этой укорененности в чувстве. Чувство есть непосредственное самознание, именование-самого-себя (ein Sich-selbst-Haben), становление-самим-собой, и оспариваемый тезис в краткой формулировке звучит так: в глубинах нашей души мы сознаем, что не сами дали себе свою свободу, вследствие чего мы в конечном итоге осознаем самих себя абсолютно зависимы.<sup>8</sup>

Таким образом, и религия имеет свое собственное пространство, прежде всего в душе, а затем и в культуре. Религия тоже не только **есть**, но и **должна** быть, причем о ее необходимости следует говорить не с позиции богословия, а с позиции философской этики. И обосновывается это так же, как и в случае знания.

Религия тоже делает человека человеком, и она формируется с помощью коммуникации. Если на основе передачи знания образуется "сообщество познания" ("Erkenntnisgemeinschaft"), то на основе религиозной коммуникации образуется сообщество религиозное, церковь. Потому религия является такой же основой нравственности, как и знание, поскольку она побуждает к практическому действию. Религия имеет нечто общее с наукой и с точки зрения содержательной, поскольку и она является формой знания, только совершенно иной. Если науки стремятся к общезначимому познанию мира, то религия в облике чувства является, прежде всего, индивидуальным самопознанием; но конечно же — не самопознанием изолированной самости (Selbst) или я, но познанием того я, в котором отображается Бог и мир. Потому она создает символы, отличающиеся от символов науки, а именно — знаки, которые выражают и передают религиозное чувство, языковые и неязыковые. Подобно тому, как наука не может от-

---

<sup>8</sup> F. Schleiermacher: *Der christliche Glaube*, 2. Aufl., hrsg. von Rolf Schäfer, KGA I.13,1, §§ 3-4. *Dialektik*, S. 288.

казаться от ее специфического языка (или ее знаковой системы), так и религия создает свои собственные формы выражения, и они являются основой для религиозных сообществ и налагают на них свой отпечаток.

Уже эти основания свидетельствуют о том, что Шлейермахер стремился добиться совместимости различных культурных областей с помощью их разделения. Важный ключ к пониманию этого его замысла мы находим в его письме Фр. Х. Якоби 1808 г.<sup>9</sup> Якоби жаловался на то, что не может соединить свой языческий разум со своей христианской душой (*Gemüt*). Ответ Шлейермахера звучал так: разум и душа являются полюсами одного и того же электрического поля, и колебания (*Oszillation*) между ними составляют жизнь духа. Он твердо решил не допускать противоречий между своей философией и своим богословием. Более того, совместимость религии и знания — рассмотренные в контексте его этики — составляли с его точки зрения некую нравственную задачу, поскольку в противном случае человек вступал в конфликт с самим собой. (Этим объясняется, к примеру, и то, что Шлейермахер позже разовьет как свою философию, так и свое богословие, а соответственно — как свою философскую, так и свою богословскую этику, не позволяя им вступить в противоречие друг с другом).

Рассмотрим немного ближе это колебание (*Oszilation*) между двумя полями. а) Религия есть нечто иное, нежели знание и наука, но, тем не менее, она нуждается в этой своей противоположности, а именно — по следующим причинам: только благодаря приросту знания мира, религия может развиваться из фетишизма через политеизм к монотеизму, поскольку там, где нет такого знания, чувство абсолютной зависимости направляется на отдельные предметы и силы природы и обожествляет их. В таком случае, однако, мир и Бога невозможно отделить друг от друга. Развитие религии, таким образом, имеет своей предпосылкой прогресс знания. Затем: только с помощью рефлексивного знания самосознание верующего человека может выразить себя в

---

<sup>9</sup> An Fr. H. Jacobi, 30. März 1818. *Aus Schleiermacher's Leben. In Briefen*, Bd. 2, 2. Aufl. Berlin 1860, S. 349-353.

определенном языке<sup>10</sup>. Что же касается культуры, уже достигшей ступени дифференциации, то здесь религия нуждается также и в знании в смысле богословия. Последнее должно опровергать заблуждения и разрешить споры, должно выделять то, к чему стремится религиозное чувство, что важно и что не важно для религии, а также объяснять, каким образом следует понимать ее по большей части иносказательный язык.

Хорошим примером тому является учение о творении, содержащееся в шлейермахеровском учении о вере, его догматике. Из всего ветхозаветного рассказа о сотворении мира конститутивным и важным для религии является с точки зрения Шлейермахера только то, что, во-первых, весь мир имеет основание в Боге и, во-вторых, что Бог трансцендентен противоречиям мира.<sup>11</sup> Соответственно от этого рассказа не следует ожидать естественнонаучной информации о возникновении космоса и природы. Христианскую религию и науку необходимо разделить и все конкретные вопросы касательно происхождения мира передать "ретроспективно направленным (rückwärts gehenden) исследованиям естественных наук",<sup>12</sup> результатов которых христианин может дожидаться в полном спокойствии, поскольку они совершенно не касаются его религиозности. В своей лекции "Диалектика" Шлейермахер добавляет, что попытки смешивать христианскую догматику с философией или наукой лишь провоцирует атеизм. Ибо требовать от религиозных авторов, чтобы они, к примеру, задумались о бытии Бога до возникновения мира, значит впадать в "опасную крайность", ибо "нулевой характер" этой не-мысли составляет настолько серьезное испытание для знания, что человек в конце концов отворачивается от религии.<sup>13</sup> Таким образом, религия в дифференцированной культуре требует рефлексии и знания для того, чтобы религиозное вообще проявилось как таковое и чтобы оно не смешивалось с суеверием и спекуляцией.

---

<sup>10</sup> *Der christliche Glaube*, §§ 8, 15, 16.

<sup>11</sup> *Der christliche Glaube*, § 40.

<sup>12</sup> *Ebd.*, S. 231.

<sup>13</sup> *Dialektik*, S. 314.

б) Вместе с тем и знание с наукой, по Шлейермахеру нуждаются в противоположном полюсе, в религии. Ибо если наука никогда не останавливается на достигнутом, но всегда развивается дальше, то в религиозном контексте человек словно бы всегда пребывает у цели. Таким образом, религия освобождает науку от необходимости возвышать в ранг последнего мировоззрения предварительное, неготовое знание. Помимо того, религия выступает в качестве необходимой предпосылки и для самого процесса осуществления научного исследования, впрочем — не какая-то определенная, позитивная религия, но "религия как таковая"<sup>14</sup>. Этот тезис представляется конечно же, еще более странным, нежели тезис предыдущий, поскольку сегодня может создаться впечатление, будто наша научная цивилизация окончательно победила или вытеснила религию с помощью науки. Потому мы с большим удивлением читаем в "Диалектике" Шлейермахера, что цель его теории знания состоит в том, чтобы показать, **"что все наше знание основывается на присущем человеку религиозном сознании абсолютного и высшего начала**, знание которого мы осознаем как знание основания, к которому должно восходить все отдельное"<sup>15</sup>.

Этот тезис становится понятным, когда вспоминаешь, что Декарт, который положил начало философии Нового времени и заложил основы точного естествознания, считал необходимым доказать бытие Божье, чтобы предохранить человеческое познание от сомнения и гарантировать ему реальное содержание.

Ибо только при условии наличия благого, не способного к обману Бога мы, согласно Декарту, можем быть уверены в том, что нашим представлениям соответствует реальный мир. Когда это метафизическое основание отсутствует, познанию мира — как доказал эмпирист Дэвид Юм — приходится довольствоваться одними лишь вероятностями (*Wahrscheinlichkeiten*). Потому Шлейермахер справедливо утверждает, что знание при отсутствии общего основания бытия и знания достигает лишь гипотезы

---

<sup>14</sup> *Der christliche Glaube*, § 6, Bd. 1, S. 59.

<sup>15</sup> *Dialektik*, S. 91.

тез.<sup>16</sup> "Религиозное чувство", о котором "Диалектика" говорит как об основе знания, выполняет, таким образом, функцию декартовского доказательства бытия Бога. Оно ни в коем случае не предполагает исповедания веры (Bekenntnis), но его впервые утверждает именно христианство. Если же деятели науки называют себя атеистами, то это их убеждение, по Шлейермахеру, является самозаблуждением. С любым поиском истины связано смутное убеждение в возможности истины (в смысле корреспонденции мышления и бытия), и любое стремление к знанию и истине всегда предполагает "идею единства трансцендентного основания", общее основание бытия и мышления<sup>17</sup>.

Я не могу и не хочу проверять здесь убедительность этой аргументации, но ограничусь лишь следующим указанием: в XIX столетии Адольф Тренделенбург и его ученик, молодой Вильгельм Дильтей под воздействием Шлейермахера мыслили подобным образом, а позже Дильтей предпринимал многократные и, в конце концов, безуспешные попытки обосновать познавательно-теоретический реализм без помощи метафизики. Сейчас теория познания и науки уже не стремится доказать, что человеческое знание может постичь саму реальность. Именно поэтому в сегодняшней теории и науке доминируют такие понятия как "консенсус", "конструкция" и "гипотеза".

*Вторая сторона треугольника: религия — искусство*

Если уже молодой Шлейермахер отчетливо разделял религию и науку, то религию и искусство он сначала настолько тесно связывал друг с другом, что их едва ли можно было назвать самостоятельными полюсами или противоположностями. В его "Речах о религии" 1799 г. читаем: религия и искусство соседствуют друг с другом как две "дружественные души", еще не распознавшие своего "внутреннего родства", и Шлейермахер надеется на их грядущее слияние в единой "художественной религии".<sup>18</sup>

<sup>16</sup> *Dialektik*, S. 88.

<sup>17</sup> *Dialektik*, S. 312.

<sup>18</sup> *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Berlin 1799, S. 168 f. [ В рус. переводе: Речи о религии к образованным людям, её презирающим. Монологи. М., 1994 ]

В этой утопической религии — как следует из контекста — искусство будет иметь значимое содержание, "универсум", а религия приобретет наиболее подобающую форму изображения и наиболее гуманный облик. Здесь устами Шлейермахера говорит "теолог художественной религии", критически отворачивающийся от деизма Просвещения. Для Канта в 1794 г. религия была ни чем иным как признанием всех моральных обязанностей как заповедей Божьих, его религия была религией без искусства, без созерцания, без спиритуальности, даже без собственной идентичности, поскольку совпадала с моралью. Новую романтическую оппозицию этому воззрению мы обнаруживаем уже в "Сердечных излияниях монаха, любящего искусство" Вакенродера (1798): эстетическое восприятие значимых художественных произведений, созданных для церкви предлагает живую религиозность, а не мораль. Близкую позицию демонстрируют и "Речи" Шлейермахера, хотя его, в отличие от Вакенродера, интересует не искусство, а понимание и защита религии. Поздний Шлейермахер также утверждает родство между искусством и религией. Они оба коренятся в чувстве и созерцании, имеют как чувственное содержание, так и определенные символы. Они оба выражают правду индивидуального самосознания, являясь, так сказать, аутентичным выражением чувства.

Между тем, поздний Шлейермахер отказывается от идеи слияния искусства и религии, не сохраняя ни понятия "художественной религии", ни самой ее сути. Вместо этого он все больше утверждает автономию эстетического и, в конце концов, предоставляет искусству собственную территорию, соседствующую с территорией религии. На то он очевидным образом имеет много причин. Во-первых, мы распознаем здесь интересы и аргументацию богослова, выступающего против вытеснения религии искусством. Точнее — против романтической философии искусства, которая искала религиозность в одном лишь искусстве и тем самым — подобно Просвещению — отказалась от ее самостоятельности. Достаточно вспомнить Э.Т.А. Гоффманна, объ-

явившего непрограммную инструментальную музыку последней и высшей ступенью христианской религии,<sup>19</sup> феноменом преобразования религии в искусство. Вместе с тем Шлейермахер выступал и против попытки вновь поставить искусство на службу религии, чтобы тем самым предать ему большую значимость, как это сделал А. В. Шлегель в своем стихотворении "Союз церкви и искусств", поскольку подобная попытка означала бы с его точки зрения инструментализацию религии.<sup>20</sup> В догматике Шлейермахера христианство выступает не в качестве "эстетического", а в качестве "телеологического" или этического благочестия; для этой формы религии характерна ориентация на Царство Божье,<sup>21</sup> и она не только находит свое выражение в искусстве, но и преобразует весь социальный мир.

Во-вторых, Шлейермахер в своей эстетике перечисляет и художественно-философские аргументы в пользу разделения этих сфер культуры: искусство становится совершенным не благодаря религиозному содержанию, но благодаря тому, что чувство представляет себя совершенным образом в чувственном символе, т.е. соединяется с природой. В основании всякого искусства лежит специфическое "восхищение", т.е. определенный мост между природой и духом (в музыке — восхищение тонами, в живописи — светом и гешталтом, в поэзии — языком).<sup>22</sup> Это — не формальная, а скорее содержательная эстетика: содержание чувства должно совершенным образом стать формой. Искусство коренится в деятельности фантазии, которая приводит содержание чувства в воспринимаемую форму. Разделения требуют и этические соображения: искусство нуждается в свободе, его ни в коем случае нельзя водить на помочах. Ибо искусство означает также и игру, а игра есть вещь важная и нравственная. Если бы искусство не было свободным, это означало бы дефицит человеческого духа"<sup>23</sup>. Искусство — пишет Шлейермахер в своей телеологичес-

<sup>19</sup> Carl Dahlhaus: *Die Idee der absoluten Musik*, München 1987, bes. S. 97 f

<sup>20</sup> F. Schleiermacher: *Die Weihnachtsfeier. Ein Gespräch*, in: KGA I.1, 59.

<sup>21</sup> *Der christliche Glaube*, § 9.

<sup>22</sup> *Friedrich Schlegel's Ästhetik*, hrsg. von Rudolf Odebrecht, Berlin Leipzig 1931.

<sup>23</sup> Ebd., S. 35.

кой этике — "делает человека этическим"<sup>24</sup>, более гуманным его, причем добивается этой цели именно как искусство, как эстетический феномен. Наконец, Шлейермахер разделяет искусство и религию как теоретик современной культуры, поскольку он не борется с секуляризацией, которая обнаруживает такое разделение, а осознает ее как феномен, привнесенный в нашу жизнь самим христианством.

Этот более поздний способ мышления представляет религию и искусство — по аналогии к стороне треугольника "религия – наука" — как самостоятельные полюса со взаимно напластовывающимися силовыми полями, которые нуждаются друг в друге и одновременно поддерживают друг друга. а) Религия нуждается в искусстве. Ибо религия, по Шлейермахеру, относится к искусству как знание к языку.<sup>25</sup> Художественные знаки, как и язык понятий, способствуют общению, в обоих случаях предметом выражения становится внутреннее. Поэтому богословская этика нуждается в искусстве как в "изображающем действии". Ни один культ не может обойтись без символа, т.е. без искусства, а потому "высшей тенденцией церкви" является "создание художественной сокровищницы"<sup>26</sup>. Благодаря художественному изображению и художественной передаче смысла изменяется и религия, она становится более гуманной и освобождается от суеверия (в последнем, впрочем, Шлейермахер иногда выражал сомнение). Но появление искусства в сакральном пространстве сопряжено и с известной опасностью. Так, возникает опасность профанации сакрального, когда личность Христа, к примеру, изображается актером. Поэтому в христианском искусстве доминируют только определенные виды искусства, а именно поэзия (*Lieddichtung*) и музыка, в меньшей степени — живопись, в то время как пластика совершенно отступает на задний план.<sup>27</sup>

б) С другой стороны, искусство нуждается в религии, которая может оказать ему содействие. Как и во всех почти эсте-

<sup>24</sup> *Die christliche Sitte*, hrsg. von Ludwig Jonas, S.W. 1. Abt. Bd. 12, Berlin 1884, S. 676

<sup>25</sup> *Entwürfe zu einem System der Sittenlehre*, S. 314 f.

<sup>26</sup> *Die christliche Sitte*, S. 362.

<sup>27</sup> *Ebd.*, S. 539 f.

тических концепциях времен Гете, история религии у Шлейермахера выступает несущей основой художественного развития, и религиозные формы обуславливают расцвет различных видов искусства: языческая греческая Античность — пластики, христианство, напротив — живописи и музыки. Но в отличие от многих других своих современников, Шлейермахер говорит и о собственной современности, утверждая, что религия обладает особой способностью дать искусству понятное, значимое содержание. Ибо и для позднего Шлейермахера глубочайшим чувством, способным артикулировать себя в искусстве все еще является чувство религиозное. Вся секулярная эстетическая культура, по его убеждению, в конечном итоге определяется развитием христианства. Ибо если виды искусства сегодня отделились друг от друга, так что и каждый из них стремится существовать сам по себе, то этот процесс, по Шлейермахеру, связан именно с христианским сознанием Бога. Тем не менее, он убежден, что христианский культ способен вновь связать искусства, поскольку он предлагает шансы для их слияния в единое целое, в некое, основанное на религии, совокупное художественное произведение.

Более скрытый аспект связи между религией и искусством вытекает из философского основания эстетики Шлейермахера. Как и в случае знания, совпадение (*Zusammenstimmung*) природы и духа, как оно наблюдается в произведении искусства, имеет свое последнее основание в абсолютном. Поэтому и в своей эстетике Шлейермахер мог утверждать, что художественная практика включает религию, "религию как таковую" (см. выше). Во всяком случае, и в его философской эстетике обнаруживается богословский или спекулятивный аспект; ибо художественная деятельность постигается по аналогии к божественному творению как его продолжение или "образ" ("*Ebenbild*").<sup>28</sup>

Сообразно его разделению религии и философии, искусство у Шлейермахера оценивается двояким образом: богословская этика защищает свободу искусства, но определяет ему

<sup>28</sup> *Ästhetik*, S. 17 f. "Ueber den Umfang des Begriffs der Kunst in Beziehung auf die Theorie derselben", in: KGA I.11, S. 732 f. *Der christliche Glaube*, Bd. 1, S. 365.

границы посредством христианской морали, а в культе — уже посредством христианского представления о священном. Затем специфическая эстетически-философская оценка требует совершенного гештальта. И эта оценка в конечном счете является нравственной, если внутреннее чувство находит подобающее выражение. Тем самым он рассматривает искусство одновременно в двух перспективах, — религиозной и эстетической, причем эти способы рассмотрения приводят к различным результатам, не вступая в противоречие друг с другом. Метод Шлейермахера, который заключается в том, чтобы ясным образом разделить сферы, а затем показать плоскости их пересечения может и сегодня оказаться плодотворным для описания отношения религии и искусства. Существуют формы отправления религиозного культа, которые отказываются от художественных средств, существует, конечно же, искусство, которое обходится без религии, но между ними с одной стороны находится церковное искусство, а с другой стороны — профанное искусство, обладающее религиозной аурой или религиозными притязаниями, а также — переходные феномены, к примеру — концерты в церкви, которые совершенно невозможно отнести только к религии или только к искусству.

В целом полюс "искусство" и у позднего Шлейермахера оказывается менее развитым, нежели полюса "религия" и "наука". Ибо он не признает никакой художественной институции, никакой эстетического или художественного сообщества наряду с "сообществом познания". Искусство и в его более поздней этике по существу остается подчиненным церкви. Впрочем, его размышления показывают, что искусство укоренено и в "доме", в исходящем из него "свободном общении", т.е. в личной сфере с ее космополитической тенденцией. Разделяя "религиозный" и "общительный" (*geselligen*) стиль<sup>29</sup>, Шлейермахер тем самым дает понять, что местом искусства является не только церковь, но и свободное времяпрепровождение. Напротив, новую секулярную художественную институцию, музей, Шлейермахер не считал собственной родиной искусства. Картины, создаваемые

---

<sup>29</sup> *Ästhetik*, S. 70.

исключительно для музея, служили, с его точки зрения, только историческому, критическому пониманию искусства и не имели своего места в жизни<sup>30</sup>.

*Третья сторона треугольника: искусство — наука*

Уже из нашего предшествующего изложения следует, что искусство и наука выступают у Шлейермахера в качестве полярных противоположностей. Они соотносятся друг с другом как идентичное и индивидуальное символообразование, т.е. как общие понятия и индивидуальные образы (или жесты, последовательности тонов и пр.), как общее познание мира и индивидуальное самопознание, как разум и чувство, мышление и фантазия. Наука всегда связана с притязанием на всеобщность, на общепринятую правду, а значит — и с притязанием на то, что любой человек впоследствии сможет воспользоваться ее методом и ее результатами как правильными. Искусство же, хотя и выходит равным образом за рамки индивидуального выражения чувства, т. е. становится индивидуальным выражением общечеловеческого, а потому может претендовать на общезначимость, тем не менее, не может и не хочет предоставлять свои творения на суд методического испытания на истинность. Поэтому эти области разделяет "скачек".<sup>31</sup> Их прежнее смешение, отображенное в понятиях "прекрасная наука" и "свободные искусства", давно стало для Шлейермахера историей, ему положил конец уже Кант.

Вместе с тем Шлейермахер — в критическом размежевании с Кантом — и в этом случае подчеркивает "плавный переход",<sup>32</sup> то есть континуальность и взаимопроникновение противоположностей. а) Наука тоже включает в себя принцип искусства, индивидуальную фантазию. Истоки науки "укутаны" в фантазии,<sup>33</sup> которая частично сохраняется в ней, причем — не как архаический пережиток и помеха рациональности, а как нечто необходимое и продуктивное. Ибо, во-первых, понятия всегда связаны с образами. Хотя науки и стремятся к тому, чтобы создать обще-

<sup>30</sup> *Die christliche Sitte*, S. 686.

<sup>31</sup> *Dialektik*, S. 84.

<sup>32</sup> *Ebd.*, S. 134.

<sup>33</sup> *Ebd.*, S. 108.

принятый язык, действительный для всего *Scientific community*, однако им удастся лишь приблизиться к этому идеалу, — наукам о природе в большей степени, чем наукам о духе. В конечном итоге в науках сохраняются национальные языки с их образными представлениями (и возвращение к латыни как *Lingua franca*, как всеобщему языку науки Шлейермахер считает невозможным). Сегодня мы можем только подтвердить, что даже науки о природе имеют свои метафоры, свой образный язык и свои образы, ибо научные модели должны быть наглядными. Шлейермахер, однако, соединяет с этим представлением еще одно: поскольку в основании всех наук лежат определенные воззрения на предмет, которые отображаются в них, каждая наука должна стремиться к тому, чтобы включить в свой опыт чуждые ей перспективы, т.е. объединить систематическое исследование предмета с исследованием истории самой науки. Проще говоря: мы должны изучать каждый предмет из максимально большого числа перспектив, в том числе — из перспектив других наций и эпох, чтобы избежать односторонности. (Думаю, здесь не следует пояснять эту мысль, апеллируя к Т. Куну и И. Лакатосу). То, что национальные языки сохраняют свою значимость, не ограничивает возможность их коммуникации друг с другом, напротив эти языки хранят в себе богатство опыта, которое нельзя игнорировать ради истины. Здесь точка зрения Шлейермахера пересекается с таковой В. ф. Гумбольдта.

*Во-вторых*, Шлейермахер полагает, что научные открытия все еще нуждаются в индивидуальной фантазии,<sup>34</sup> что означает: отыскание новых теорий и гипотез, а тем самым и прогресс знания невозможны без фантазии. Даже математика нуждается в этом источнике, без фантазии она была бы только "механической".<sup>35</sup> Здесь обнаруживается ясное отличие от Канта, который проводил четкую разделительную линию между разумной деятельностью в науке и деятельностью фантазии в искусстве.<sup>36</sup> В новой теории знания полное подтверждение нашла именно точка зрения

<sup>34</sup> Ebd., S. 327.

<sup>35</sup> Ebd., S. 134.

<sup>36</sup> Immanuel Kant: *Kritik der Urteilskraft*, § 47.

Шлейермахера. Спорным сегодня остается лишь вопрос о том, необходима ли фантазия лишь в момент создания гипотез, или в ней нуждается также и процесс их проверки.<sup>37</sup>

В третьих, по Шлейермахеру мы иногда называем научное творение произведением искусства, а именно тогда, когда оно является внутренне завершенным и демонстрирует "совершенство конструкции"<sup>38</sup>, т.е. когда оно не только полностью излагает свое содержание, но и является художественно упорядоченным с точки зрения формы, для чего также необходима. В этом смысле "действительно поэтическим творением"<sup>39</sup> Шлейермахер, к примеру, считает философию Платона, целое его диалогов, хотя по своему жанру они однозначно относятся к философии. А иногда, мы, согласно его толкованию, сталкиваемся с произведениями ("композиции"), "по отношению к которым мы даже не рискуем сказать, к чему именно их следует отнести".<sup>40</sup> Примером тому могла бы служить художественная критика его друга Фридриха Шлегеля. Коротко: наука не является искусством, однако и в ней можно обнаружить вовсе не чуждые ей художественные принципы, некоторые феномены обладают двойственной природой. Эта мысль Шлейермахера о художественных элементах или принципах, которые можно обнаружить и в науках, также кажется мне более правильной, нежели строгое размежевание искусства и науки, предлагаемое, к примеру, неопозитивизмом, или их почти полная идентификация, предлагаемая Паулем Фейерабендом.<sup>41</sup>

б) Напротив, искусство у Шлейермахера демонстрирует свою близость к науке. Сначала мы обнаруживаем аналогию. Ибо источник искусств, чувство — как уже говорилось — тоже стремится к познанию,<sup>42</sup> чувство тоже выражает себя, а именно — с помощью символов. Более того, темой искусства может стать любой научный предмет. И искусство — как было сказано —

---

<sup>37</sup> Holger Wille: *Was heißt Wissenschaftsästhetik? Zur Systematik einer imaginären Disziplin des Imaginären*, Würzburg 2004, S. 70-123.

<sup>38</sup> *Ästhetik*, S. 115.

<sup>39</sup> Ebd.

<sup>40</sup> Ebd.

<sup>41</sup> Paul Feyerabend: *Wissenschaft als Prozess*, Frankfurt/M. 1984.

<sup>42</sup> *Ästhetik*, S. 29.

ізражае нечто аб'ектыўнае, "тып", аднак оно прадстаўляе яго в індывідуальным абліке. Между тем, іскусство не тшчыся отобразить действительность.<sup>43</sup> Напротив, оно — даже изображая действительность — остается выражением чувства. (Любой ландшафт передает определенную атмосферу, не интересующую геолога.)

Более того, искусство нуждается в науке. Шлейермахер не останавливается на этом вопросе специально, но в его время это считалось само собой разумеющимся. Так, студенты берлинской Академии художеств, изучающие изобразительное искусство, среди прочего слушали лекции по анатомии, геометрии, математике, учению о пропорции, перспективе, антикварному делу, истории и т.д. Все эти предметы первый директор Академии, художник Йозеф Вернер, называл "художественной наукой"<sup>44</sup>. По мнению Шлейермахера, без науки не может обойтись не только процесс создания произведений искусства, но и процесс их восприятия. Ибо древнее искусство может стать понятным для нас только благодаря приобретенным знаниям. Филологи-классики и археологи времен Шлейермахера — Хирт, Буттманн, Левезов, Бёкх — среди прочего занимались и произведениями искусства. Все музеи этого профиля основывались на историческом знании. Поэтому Шлейермахер мог утверждать, что все ученые "продуцируют классическое"<sup>45</sup>, поскольку они спасают от забвения более старые произведения и важную литературу и одновременно объясняют их значимость. Но и **новое** искусство в эпоху Модерна нуждается, с его точки зрения, в науке. Прежде всего — в эстетике как "критической дисциплине", рефлектирующей о сущности искусства и его эволюции, а затем и в художественной критике. Мы можем объяснить это в том смысле, что искусство в эпоху Модерна невозможно без рефлексии и знания. Сегодня принято говорить, что художественные системы стали "саморефлексивными". Шлейермахер, вероятно, согласился бы

---

<sup>43</sup> Ebd., S. 119.

<sup>44</sup> Hans Müller: *Die Königliche Akademie der Künste zu Berlin 1696 bis 1896*, Berlin 1896, S. 29.

<sup>45</sup> *Entwürfe zu einem System der Sittenlehre*, S. 352

с этим суждением. Правда, он не разделял точку зрения Гегеля, согласно которой лишь философия способна развернуть истину искусства, поскольку его содержание не может быть полностью передано с помощью понятий.

### **Культура и нравственность**

Исходным пунктом наших рассуждений был тезис Макса Вебера о плюрализме ценностей как характеристике современного общества — плюрализме, радикальная форма которого с неизбежностью ставит под вопрос гражданский мир. Люди, стремящиеся решить эту проблему и укрепить правовые основы общества, как правило, обращаются сегодня, всеобщей морали. Шлейермахер видел это решение, но относился к нему скептически. Кант и Фихте обосновывали подобную мораль с помощью чистого практического разума, то есть вне всякой зависимости от опыта, однако результат этого обоснования казался Шлейермахеру неудовлетворительным: в этом случае рациональные моральные требования, с его точки зрения, навязывались обществу, равно как и индивидуальной природе человека извне, как нечто чуждое и неопосредованное.

Шлейермахер видит здесь двоякую проблему. 1. Если практический разум предъявит свои моральные постулаты варварскому обществу, то он окажется бессильным и совершенно бесплодным.<sup>46</sup> 2. Если индивидуальная природа человека является для всеобщей морали началом, подлежащим регламентации и подчинению, то эта мораль не является для Шлейермахера нравственной. Этический ригоризм Фихте, всю жизнь стремившегося заставить всех граждан поступать согласно общим предписаниям разума, представлялся ему сомнительным с моральной точки зрения, поскольку он не оставляет места для развития отдельного индивида в его особенности.

Поэтому Шлейермахер избирает другой путь и указывает на инструмент, посредством которого отдельный индивид и общество становятся нравственными, а именно — на сферы культуры, которые одновременно являются формами коммуникации и еди-

---

<sup>46</sup> "О различиях между естественным и нравственным законом"

нения. Культура и нравственность у Шлейермахера неразделимы, поскольку человек во всех сферах культуры — религии, науке и искусстве — одновременно и проявляет свои индивидуальные и типические человеческие способности, и упражняет свою способность к признанию других. Более того, формы культуры и общества (*Gesellschaftsformen*) являются нравственными только тогда, когда в их основании лежит общий принцип признания иного.<sup>47</sup> Подобно шотландским философам-моралистам XVIII столетия, Шлейермахер мыслит нравственность как равновесие (*Ausgleich*) между общими нормами, или социальными потребностями (*Sozialtriebe*) человека, и его индивидуальным саморазвитием.

Задолго до Макса Вебера Шлейермахер говорил о прогрессирующей дифференциации культуры, однако — в отличие от своих современников-романтиков — не мечтал об их новом единстве, которое основывалось бы на новой мифологии или на возвращении христианского Средневековья. Эта дифференциация тоже выступает у него не только как источник конфликтов, но и как прогрессивное начало. Ибо разделение областей культуры обозначает для Шлейермахера прирост свободы индивидуального развития; поскольку человек обладает различными культурными установками, нравственным и гуманным с его точки зрения является исключительно то общество, которое развивает разные культурные сферы. Между тем, Шлейермахер мог приветствовать только такое разделение, которое позволяло бы отдельным областям культуры объединиться друг с другом. Поэтому он указывает специфические территории и границы всех областей культуры, но одновременно демонстрирует плоскости их пересечения. Религия не имеет права опекать науку, а наука — религию, но и одна, и другая скрытым образом принимают участие в своей противоположности. Общество, которое подавляет одну из сторон, будь то знание ради знания, религия или искусство является потому столь же несовершенным с нравственной точки зрения, как и общество, в котором отдельные формы культуры пребы-

---

<sup>47</sup> "Тот, кто полагает нравственность, полагает стремление искать и признавать других" *Entwürfe zu einem System der Sittenlehre*, S. 11.

вают в постоянном конфликте друг с другом. В конечном итоге каждый должен иметь возможность принимать в них участие, не теряя при этом собственной идентичности. Таким образом, цель Шлейермахера состояла в том, чтобы одновременно и тщательным образом разделить формы культуры, и показать их сопряжения или сцепления. Отдельные сферы культуры должны, по его убеждению, не исключать, а дополнять друг друга. Конечно, их взаимоотношения часто являются напряженными. Однако их представители должны уважать друг друга уже хотя бы потому, что каждая из форм культуры фактически принимают участие в каждой другой.

Вернемся, однако, к проблеме, представленной в самом начале нашего изложения, а именно — к вопросу о том, в какой мере представленная концепция может способствовать избеганию конфликтов в обществе и стабилизации правового состояния? Моральные предписания и право — в случае нравственной культуры — реализуются, так сказать, без принуждения, поскольку культура является повсеместной школой признания других в их индивидуальности и общности (*Gemeinschaftlichkeit*). Общая мораль и право в таком случае требуют не того, что противостоит человеческой природе и обществу как нечто чуждое, а того, что уже практикуется в нем. Мораль тут уже не нужно "вдалбливать". Там, где возникает такая необходимость, она все равно является бессильной.

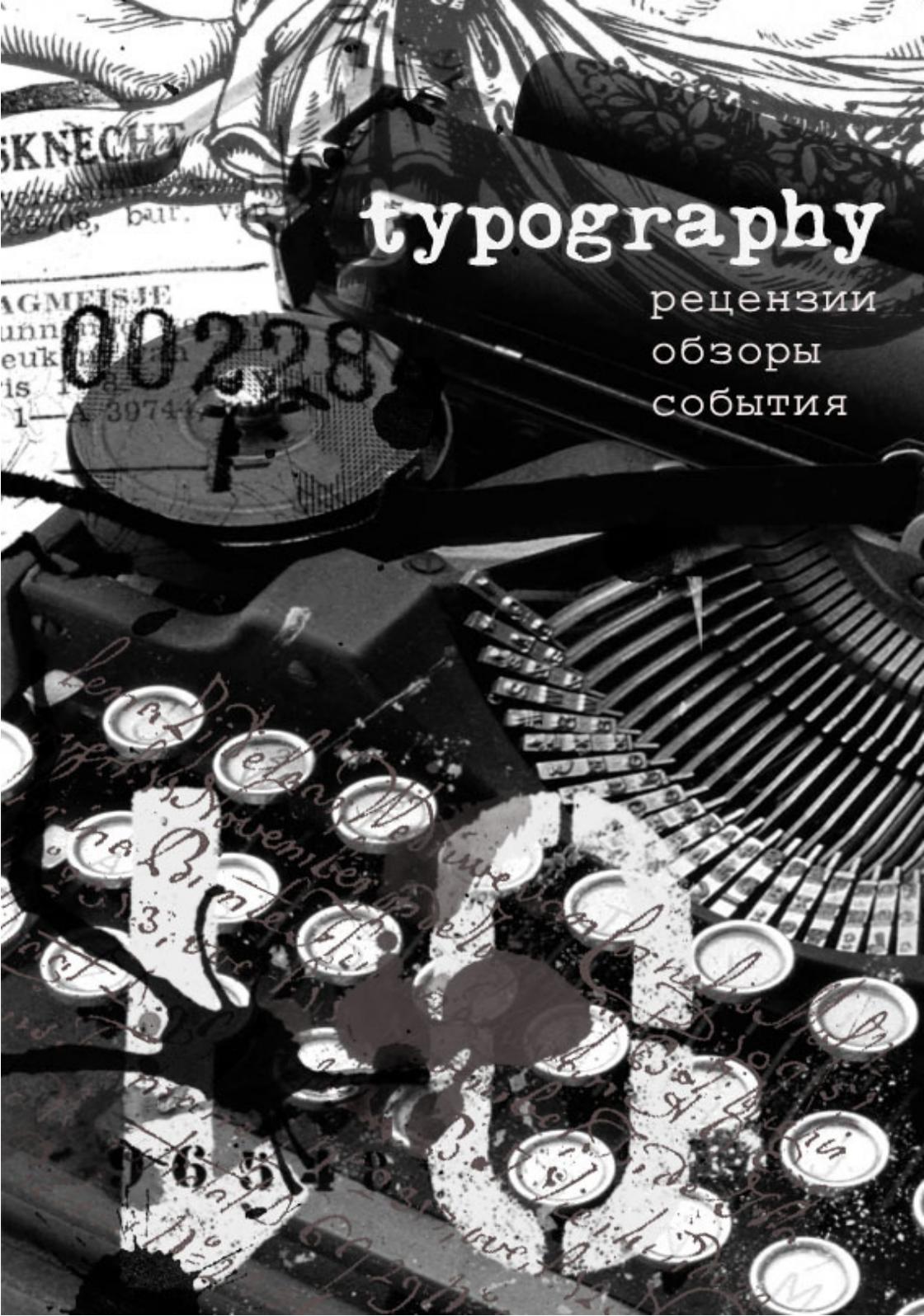
Если Шлейермахер прав, то в поисках решения проблем морали и права, необходимо, прежде всего, поддерживать научное, религиозное и эстетическое воспитание — впрочем, именно в шлейермахеровском смысле: то есть, во-первых, развивая все области в равной мере, и, во-вторых, ставя во главу угла совершенствование способности человека к признанию других.<sup>48</sup>

---

<sup>48</sup> Следует подчеркнуть, что философская этика Шлейермахера содержит помимо учения о благах (*Güterlehre*), культурной и социальной философии, учение о добродетелях и обязанностях. Между тем они не отделяются друг от друга, но находятся в тесной связи, но это — отдельная тема.







SKNECHT

08, ball. v

AGMEISJE

uinn

euk

is 1

1-39744

00228

# typography

рецензии

обзоры

события

*Handwritten text in cursive script, including words like 'November', 'Bismarck', and 'Lena', overlaid on the typewriter keyboard.*