

ЦЕННОСТЬ ЖИЗНИ В РОМАНТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

В. Б. Колмаков

Воронежский государственный университет

Поступила в редакцию 25 июля 2013 г.

Аннотация: в статье рассматривается решение проблемы ценности жизни в европейском и американском романтизме. Автор прослеживает связь между романтизмом и американским трансцендентализмом, который породил основанный на унитаризме либеральный романтизм.

Ключевые слова: ценность жизни, романтизм, трансцендентализм, унитаризм, Эмерсон.

Abstract: the author examines how the problem of the value of life was solved in European and American romanticism. The author tracks the relation between romanticism and American transcendentalism which generated liberal romanticism based on Unitarianism.

Key words: value of life, romanticism, transcendentalism, Unitarianism, Emerson.

Французская буржуазная революция, ставшая началом эпохи модер-на, породила различные последствия. Обещание свободы, равенства и братства всем без исключения не могло быть реализовано, что достаточ-но быстро привело к глубокому скепсису. Теперь отшатнувшийся от Бога человек за все беды должен был винить самого себя. Отсюда и возник-ло, как справедливо заметил русский филолог Н. Котляревский, разо-чарование в самом человеке, которое стало «для него вдвойне тяжелым испытанием, с тех пор как человек стал полновластным царем земли» [1, с. XV]. Другим итогом революции было выдвижение на первый план отдельной личности, героя, сумрачно и гордо противостоящего невзго-дам жизни. Оба эти следствия – и разочарование в невозможности ре-ализовать идеалы века Просвещения, и героическая личность как идеал – породили романтизм, ставший уникальным явлением в европейской духовной жизни.

Романтизм не мог обойти стороной проблему ценности жизни. Наибо-лее глубокое осмысление она получила преимущественно в немецком романтизме, пик развития которого приходится на самый конец XVIII в., когда один из братьев Шлегелей – Фридрих – читал в Йене курс лекции по трансцендентальной философии. Немецкие романтики, как предста-вители, так сказать, образцового романтизма, рассматривали жизнь и как единый организм, и как художественное произведение. Посколь-ку романтизм выступал антитезой Просвещения, в нем всегда имелось явное неприятие принципов рационализма в познании, либерализма в политике и экономике, секуляризации в сфере духа. Романтизм, по остроумному замечанию Б. Рассела, «поддерживал с Просвещением от-

ношения, в некотором роде напоминающие отношения между Дионисом и Аполлоном» [2, с. 252]. Иными словами, романтизм утверждал неприятие модерна, вместо которого предлагался уход в иную действительность, прежде всего в художественную. Романтизм выступал против заявки просветителей на то, что реальность может быть подвластна разуму. При этом романтизм имел дело с личностью, для которой духовное начало было неизмеримо важнее мира вещей. По меткому замечанию чешского исследователя, романтизм является попыткой преодоления человека изнутри, из него самого [3, с. 380]. Подобная ориентация была обусловлена тем, что сама жизнь в романтизме представлялась неблагополучной, а временами просто ужасной. Исчерпывающую характеристику романтического восприятия жизни дал Вл. А. Луков. Он отметил, что для романтиков мир не соразмерен человеку, чужд ему, это «мир незнакомый, далекий, живущий своей космической, архаической или экзотической жизнью, он полон тревог, опасностей, неожиданностей» [4, с. 56]. Н. Я. Дьяконова отмечает, что романтикам было присуще восприятие жизни «как непрерывного, противоречивого становления...» [5, с. 6].

Вопреки губительному миру романтизм ставил задачу раскрытия самоценного развития личности. Впрочем, личность романтики понимали весьма специфически. Их интересовала мятежная личность художника, что было особенно характерно для Ф. Шлегеля. В «Ликейских фрагментах» он писал: «Художники через современность объединили мир прошедший с миром будущим. Они являются высочайшим духовным органом, в котором встречаются друг с другом жизненные силы всего внешнего человечества, и где внутреннее человечество проявляется прежде всего» [6, с. 84]. Правда, он оговаривался, что «все образованные люди в случае необходимости должны уметь быть поэтами, и из этого точно так же следует, что человек – поэт от природы, что существует естественная поэзия, и наоборот» [7, с. 315].

В понимании мира и человека романтизм отталкивался от прозрений И. Канта о непрозрачности мира для разума. Это положение кенигсбергского мыслителя открывало возможность внелогического освоения мира. Оказалось, что рациональность не соответствует романтизму, вернее, он стремился создать собственную рациональность, потому что жизнь с точки зрения романтиков невозможно воспринимать дискретно, как это делает стремящийся всё разъять разум. Пафос романтической философии сводился к требованию отказа от понятийной формы знания, на место которого должно прийти непонятное, поэтическое, интуитивное, религиозное знание [8, с. 286]. В романтизме отчетливо просматривалось недоверие к рациональной науке, и поэтому приоритет в освоении мира отдавался разнообразным художественным формам. Философский романтизм нес в себе «тенденцию к мистике и иррационализму, т.е. к признанию господствующим в мире иррационального начала...» [8, с. 6]. В романтическом дискурсе жизнь мыслилась как беспрестанно творимая, ее уподобляли природе – грозной, неуправляемой, загадочной.

Эта идея пришла в романтизм из философии. 12 октября 1807 г. в день тезоименитства недавно вступившего на престол баварского короля Максимилиана I В. Шеллинг произнес в Мюнхенской академии наук яркую речь «Об отношении изобразительных искусств к природе», в которой обосновал мысль о природе как питающей, творческой силе жизни. «Разве не все теории Нового времени, – писал он, – исходили из определенного положения, согласно которому искусство должно подражать природе? Действительно, так оно и было; однако чем это расплывчатое общее положение могло помочь художнику при столь многозначном понятии природы, представлений о которой существует едва ли не столько же, сколько различных образов жизни? Ведь для одних природа – не более чем мертвый агрегат неопределенного числа предметов или пространство, в котором они мыслят вещи как бы поставленными в некое вместилище; для других она лишь почва, обеспечивающая им питание и существование; и лишь для одухотворенного исследователя природа – священная, вечно созидающая исконная сила мира, которая порождает из себя самой и действительно созидает вещи» [9, с. 53–54].

В XVIII в. оптимизм являлся преобладающим умонастроением, но ему всегда сопутствовал пессимизм, причин для существования которого всегда было предостаточно. Эволюция взглядов таких мыслителей, как Д. Юм, Ф. Вольтер, И. Кант, показывает, что во второй половине XVIII в. происходит усиление пессимистических настроений среди образованных слоев, что сопровождалось проникновением понятия «пессимизм» в изящную словесность. Убедительный пример можно обнаружить в переписке английских поэтов Самюэля Кольриджа и Роберта Саути. Кольридж был одним из первых, кто активно начал употреблять новый термин. «Я удивлен, – писал он, – твоим предпочтением «Элегии». Я думаю, это худшая из написанных вещей. Да она столь же плоха как и «Ферма» Лоуэлла, и она по меньше мере на тысячу саженей глубже в мертвом море пессимизма» [10, с. 115].

Романтизм причудливо сочетал в себе оптимистическое и пессимистическое отношение к жизни. Наверное, не будет преувеличением сказать, что в романтизме преобладал пессимизм. Романтический пессимизм не был однороден. Наряду с христианским пессимизмом в нем имелся светский пессимизм. Классическим примером последнего является творчество итальянского поэта-романтика Джакомо Леопарди (1798–1837). Его скептическое, если не сказать отрицательное отношение к христианству, переходившее в полное недоверие к нему, утверждало негативное отношение к жизни, но пыталось возвеличить человека. В своем творчестве Дж. Леопарди воспроизвел сюжетный ход древнегреческой трагедии, когда обстоятельствам противостоит возвышенный герой. Достаточно давно было отмечено, что причиной пессимизма Леопарди было язычество, о чем говорят многочисленные записи в дневнике поэта. Русский исследователь его творчества Н. С. Арсеньев полагал, что ненависть Леопарди к христианству определялась тем, что он не знал христианства, потому что «тот религиозный уклад, который Леопарди видел в родной семье, был собственно

извращением христианского духа» [11, с. 62–64; 66–69]. Несчастливая любовь и физический недуг внесли свою лепту в умонастроение романтического поэта, но в контексте развития романтического пессимизма очевидно, что язычество, имевшее широкое распространение среди итальянской культурной элиты, сыграло в этом далеко не последнюю роль.

Таким образом, эстетика романтизма (а он являлся, прежде всего, эстетическим движением) была ориентирована на саму жизнь, изменчивую и не уловимую в понятиях. Но для романтиков была ценна не просто жизнь как нечто изменчивое и спонтанное, ценность жизни они усматривали в максимуме прекрасного, или, скорее, в возвышенном, каким бы оно ни было [12, с. 79]. «Романтизм, – как отмечает Р. В. Архангельская, – создает образ единой жизни, который можно считать предвосхищением понимания жизни в философии жизни» [13, с. 21]. Романтизм ценил ту жизнь, в которой духовность занимала место выше узкого практицизма, потому что обращенность к природе и акцент на индивидуальных ценностях были антитезой рационализму, исподволь разрушавшему привычный и устоявшийся мир. Романтики ценили жизнь, льющуюся как поток, находящуюся в вечном процессе становления. В философии подобный настрой выражался в том, что носители романтического мироощущения, по меткому выражению Б. Кроче, утверждали интуицию и фантазию в противовес холодному разуму. Именно поэтому романтизм стал эстетическим и философским преддверием философии жизни. От него она унаследовала и проблему ценности жизни.

Рассмотрение проблемы ценности жизни в романтизме невозможно без обращения к трансцендентализму, весьма своеобразному течению общественной мысли, возникшему в США в первой половине XIX в. Трансцендентализм отечественные исследователи единодушно относят к американскому романтизму, что справедливо лишь отчасти. Трансцендентализм очень походил на романтизм и в то же время заметно от него отличался. Если романтизм был направлен против рационализма, то трансцендентализм, напротив, был на нем основан. Романтизм, как течение консервативной мысли, благожелательно относился к религии и церкви, а трансцендентализм имел антиклерикальную направленность, невзирая на то, что в клубе трансценденталистов, возникшем в 1836 г., было немало священников. Последнее обстоятельство сказалось в том, что риторика, которой пользовались трансценденталисты, преподносилась ими в религиозных или квазирелигиозных формах. В отличие от романтизма трансцендентализм утверждал вполне земные либеральные ценности, при помощи чего стремился обосновать свое видение ценности жизни. Трансцендентализм являл собой синтез литературных, религиозных, философских и прагматических взглядов, которые оказали заметное влияние на интеллектуальное развитие Америки.

Трансцендентализм возник как оригинальная попытка осмысления жизни и поиска ее ценности. Вероятно, это обстоятельство обусловило почти восторженное отношение к трансцендентализму и его теоретикам, бытовавшее в советской американистике 60 – 70-х гг. прошлого века.

Трансцендентализм возник в особых условиях, которые заметно отличались от ситуации в Европе. В Америке развитие капитализма принимало более откровенные по сравнению со Старым светом формы. Процесс обесценивания жизни выражался в распространении практицизма и гонке за деньгами, что в Новом свете ощущалось острее, чем в Европе [14, с. 11–12].

Трансцендентализм, оставивший заметный след в культурной истории США, ставил своей целью утвердить веру в высокое назначение человека и идеалы гуманизма – цели, повсеместно владевшие умами бунтарей и реформаторов в начале XIX в. В основе движения, как указывает В. Л. Паррингтон, лежал «восторженный и несколько расплывчатый либерализм» [15, с. 372]. Религиозным основанием трансцендентализма было унитарянство, одно из многочисленных протестантских течений, чьи адепты нашли убежище от преследований за океаном еще в XVII в. Укрепившись на восточном побережье США, своей первоочередной задачей унитарянцы считали «избавление Новой Англии от наваждения кальвинистских догматов» [15, с. 370]. Почему кальвинизм порождал нетерпимое отношение к себе со стороны тех, кто считал принцип веротерпимости одним из основных принципов жизни? Кальвинизм, имевший глубокие корни в Новой Англии, придерживался сформулированной Блаженным Августином идеи первородной вины, что стало основой для глубочайшего пессимизма во взгляде на падшую природу человека. Швейцарский проповедник Ж. Кальвин на этом основании полагал, что первородный грех полностью лишил падшего человека свободной воли, что, в свою очередь, абсолютизировало предопределение грешной человеческой жизни и перекрыло возможность повлиять на спасение. Кальвинизм исходил из того, что природа человека необратимо испорчена и сам он не способен более к благим делам. В знаменитой «Формуле согласия», принятой в 1577 г., значилось, что «первородный грех является отнюдь не слабым и незначительным, но столь глубоким извращением человеческой природы, что ничего здорового или неизвращенного не осталось в человеческом теле и душе, его внутренних или внешних силах». В кальвинизме господствовал тотальный пессимизм во взгляде на жизнь, она едва ценилась, и от самоубийства человека могла удержать лишь страстная вера в Бога. Человеку было сложно, даже почти невозможно надеяться на спасение и посмертное воздаяние даже при наличии внешних успехов – в этом заключалась причина пессимизма в кальвинизме.

Возникшее в конце XVIII в. унитарянство (оно стало так называться с 1815 г.) отрицало основные догматы кальвинизма, начиная с триединства Бога. Оно тяготело к рационализму, предлагая своего рода рационалистическую веру, утверждавшую вполне светские идеалы гуманизма и справедливости и стремившуюся утвердить высокое назначение человека, связанное с личной ответственностью за своё благополучие. К тому же унитарянство было религией, впитавшей дух либерализма, которому не соответствовало отсутствие выбора и ответственности человека, чей путь однозначно предопределен Богом. В дальнейшем унитарянст-

во заслужило название теологического либерализма. Это направление религиозной мысли лишь по форме напоминало христианство, хотя использовало христианский дискурс и оперировало понятиями, взятыми из христианского тезауруса. Унитарийские священники проповедовали еретическую для восточных штатов США мысль о том, что человек по природе добр и способен к совершенствованию, что было основано на учении о Божией милости и бесконечном добре Бога. Эта группа лиц, которых поддерживали светские либералы, всегда пребывала в меньшинстве в общей массе населения, но «благодаря способностям, богатству и образованности они оказывали влияние далеко не пропорциональное их численности» [16, 1043].

Трансценденталисты стремились открыть новую ценность жизни, так как тот набор ценностей, что утвердился в восточных штатах Америки с конца XVIII в., их не устраивал. В этом смысле трансцендентализм вполне вписывался в духовный подъем, который стремительно охватил Новую Англию в начале XIX в. Новоанглийское «возрождение» было отмечено преобладанием этических проблем над религиозными, политическими и художественными. Пробуждавшаяся от длительного сна общественная мысль Новой Англии находилась под заметным влиянием платонизма и трансцендентного мистицизма, пришедшего из Германии. В понимании мира трансценденталисты исповедовали пантеизм, к которому особенно тяготели Ральф Уолдо Эмерсон и Генри Торо. Об этом говорит глубокое почитание ими природы как единого целого, наделенного свойствами Бога.

Одним из идейных отцов унитаризма в Америке был священник Уильям Эллери Чаннинг (1780–1842). Его взгляды складывались под воздействием по меньшей мере двух идей, унаследованных от XVIII в.: представления о благодати Господа и представления о доброте человека. Последняя идея пришла из Франции, где просветители утверждали, что человек не только добр, но и способен к самоусовершенствованию [15, с. 383]. 5 мая 1819 г. в первой Индепендетской церкви Балтимора Чаннинг произнес проповедь об унитарийском христианстве по случаю посвящения в духовный сан Джэрида Спаркса. Чаннинг начал свою проповедь с оправдания разума, применяемого для понимания текста Св. Писания. По его мнению, разум был и остается основным способом понимания Библии, он дает наиболее адекватное понимание смысла книг Священного Писания. Эта идея подкреплялась следующим рассуждением: «Наш основной принцип в понимании Св. Писания заключается в том, что Библия – книга, написанная для людей, на человеческом языке, и что ее смысл следует искать таким же образом, как и смысл других книг» [17, с. 61]. Разум, по мысли бостонского священника, был основой не только для веры в Бога вообще, но и для веры в единство Бога в частности, что отрицало принятое в христианстве учение о Св. Троице. «Прежде всего, – говорил он, – мы верим в учение о единстве Бога, или в то, что он есть один единственный Бог. Этой истине мы придаем беспрецедентное значение» [17, с. 69]. Фактически Чаннинг признал, что

приверженцы унитариянства не признают христианского символа веры, чем автоматически поставил себя вне христианства. Возвышение разума по сравнению с верой – старая проблема, в христианстве давно решенная. Здесь не место рассказывать, как она решалась, однако следует напомнить, что христианство признает приоритет веры перед разумом. Что позволило унитариянству заявить о том, что разум всемогущ? В этом можно усматривать влияние эпохи Просвещения, культ разума, который, возникнув в Европе, нашел в Америке новое пристанище. Рационалистический зачин позволил Чаннингу перейти к тому, чтобы отвергнуть Божественную сущность Христа. Собственно, предыдущие рассуждения нужны были именно для того, чтобы вплотную «заняться» христологической проблемой. Христа он представлял «точно таким, как мы» [17, с. 75]. Такой подход превращал Иисуса Христа в страдальца за веру и скромного учителя нравственности, в человека, который завещал потомкам высокие моральные принципы. Отвергая Божественную сущность Иисуса, унитариянство признавало наличие Бога-Вседержителя, создавшего мир. Его Чаннинг рассматривал как единственного Бога, пославшего к людям человека по имени Иисус Христос. С какой же целью он был послан? Мы верим, утверждал Чаннинг, что миссия Христа заключалась в том, чтобы «спасти людей от греха и его последствий и привести их в положение бесконечной чистоты и счастья» [17, с. 88]. Вероятно, В. Л. Паррингтон был прав, утверждая, что «в конечном счете унитариянство было скорее умонастроением, чем вероучением» [15, с. 380].

Признание Иисуса учителем нравственности, не наделенным способностью творить чудеса, лишеном Божественной сущности, приводило к отрицанию идеи глубокой греховности человека и необходимости покаяния и смирения перед Богом. По мысли Чаннинга, Иисус пришел, чтобы показать людям путь к добродетели. Но если не признавать Божественной сущности Христа, то возникает вопрос, где искать источник добродетели и как его обрести? Иными словами, речь шла о том, какая жизнь является ценной, и в чем эта ценность заключается? С точки зрения унитариянцев, «все добродетели имеют основания в нравственной природе человека, то есть в его сознании, в его чувстве долга, в его способности сформировать свой характер и жизнь в соответствии с сознанием» [17, с. 93].

Имевшее давнюю историю унитариянство представляло рационалистическое крыло протестантизма, сторонники которого верили в нравственный прогресс и видели в религии средство воспитания человека на основе собственного усовершенствования. Поэтому их цель заключалась в том, чтобы утвердить индивидуальную ответственность человека, но не столько за спасение, сколько за успех в жизни. О вполне светском содержании унитариянства говорит то, что его представители считали природу человека совершенной, а трансценденталисты, среди которых большинство были унитариянцами, – божественной. Это положение вытекало из того, что унитариянцы не верили в Св. Троицу, а человека рассматривали не как слабое подобие Бога, а как его часть. В свою оче-

редь, этот тезис восходил к неоплатонизму, выработавшему идею мировой души и рассматривавшему душу человека как ее фрагмент. Отсюда вытекала идея сверхчувственного общения души с Богом. Эта идея была близка мысли Плотина о мировой душе, чьими эманациями являются людские души. Трансценденталисты предлагали заменить веру в Бога как личность и в чудо верой в бесконечность человека, что превращало христианство в свод нравственных правил, для реализации которых церковь не требовалась. Суть этой ситуации очень точно описал Н. Покровский: «Индивидуальная душа несет в себе врожденные и интуитивно «проявляющиеся» в ней истины, главная из которых утверждает существование изначальной и вселенской связи человека с трансцендентальным деперсонифицированным космическим духом» [18, с. 142]. Унитарянство представляло собой гуманистическую веру, чем-то походившую на гражданскую религию Ж.-Ж. Руссо, веру вполне рациональную, прежде всего проникнутую любовью к людям.

Идейным главой трансцендентализма был самобытный мыслитель Ральф Уолдо Эмерсон (1803–1882), глубокий философ и замечательный полемист, всю жизнь посвятивший разработке и пропаганде своего учения. В молодости Эмерсон был унитарянским священником, и религия, которую он проповедовал, «была далекой от исторического христианства» [16, с. 1074]. Американский историк литературы Вернон Паррингтон определял кредо Эмерсона следующим образом: «Апофеоз индивидуализма» [15, с. 453]. Кроме него в клуб входили священник-расстрига унитарянец Теодор Паркер (1810–1860), отвергавший учение о сверхъестественном, веру в чудеса и желавший подменить их абстрактной верой в Бога, и литературный критик Маргарет Фуллер (1810–1850). Иногда заседания клуба посещал лирический писатель Генри Торо (1817–1862), пытавшийся на собственном опыте пустынножителя воплотить в жизнь романтические идеалы трансцендентализма. Он стремился доказать, что жизнь на природе придает жизни истинную ценность. Г. Торо пытался соединить отзвуки учения Ж.-Ж. Руссо с философией индивидуализма и грезил об обществе, в котором осуществится всеобщее счастье [14, с. 10–27].

Философскими истоками трансцендентализма служили неоплатонизм, откуда были заимствованы идея безличного абсолютного духа и учение о мире как потоке бытия. Трансценденталисты активно апеллировали к идеям И. Канта, на основе которого возникло само название движения. Наконец, ближайшим источником трансцендентализма было унитарянство, игравшее заметную роль в духовной жизни Новой Англии. Многочисленные эссе Эмерсона, ставшие манифестом движения, по стилю и глубине убежденности явно претендовали на непогрешимость и с пафосом утверждали житейские истины в последней инстанции. Написанные блестящим, разнообразным и притягивающим к себе языком, эссе до предела были насыщены мыслями.

Ведущим умонастроением в трансцендентализме был оптимизм, основанный на вере в возможность возрождения человека, его вселенское

совершенство, что сочеталось с идеей эволюции, производной от идеи прогресса [19, с. 58–59]. Для Эмерсона идеалом была жизнь человека, возвышающегося «над прозаическими треволениями повседневного бытия» [18, с. 139]. «Человек, – писал Эмерсон, – помещен в самый центр бытия, и все другие творения устремляют к нему луч родства» [20, с. 41]. Цель жизни человека – жить в гармонии с природой, потому что в личность заложено божественное начало. Природа, как считал Эмерсон, имеет свою цель – служить человеку и пробуждать в нем понятия нравственного и прекрасного. Поскольку трансценденталисты исповедовали пантеизм, то отдаление от природы они трактовали как отдаление от Бога. «В природе, – писал Эмерсон, – мы чувствуем себя посторонними в той мере, в какой являемся чуждыми Богу» [20, с. 42]. Эмерсон наделял природу духовной силой, а в человеке видел гармоничное космическое начало, которое нуждается в нравственном основании вне Бога. Поэтому основу нравственности трансценденталисты видели в единении с природой, в умозрительном постижении ее сокровенных смыслов, зашифрованных символически.

Отстранение от Бога, который один является опорой для человека, приводило к поискам этой опоры в природе или в самом человеке: «Именно вселенская природа придает ценность отдельным людям и вещам», – писал Эмерсон [21, с. 238]. Природа потому может воспитывать человека, что в ней растворен Бог, – эта позиция была воспроизведением классического пантеизма. Поэтому созвучие человека природе означает созвучие человека Богу, а гармония с миром достигается путем нравственного самоусовершенствования. Человек самоценен независимо от обстоятельств, так как ни Бог, ни природа, ни государство не имеют над ним верховенства. Если быть более точным, природа трактовалась Эмерсоном как воплощение мировой души. Возвышенная красота природы представляет идеал, к которому трансценденталисты рекомендовали стремиться [19, с. 23]. Ценной Эмерсон полагал ту жизнь, что находится в соответствии с природой. В этой идее чувствуется живое наследие века Просвещения. Жить в единстве с природой на основе интуиций разума, которые не являются результатом обучения, а скорее идут от сердца – вот что придает жизни ценность, как считал Эмерсон [22, с. 268–269].

46 Основой добродетелей, таких как искренность, мужество, любовь и смирения, является благоразумие, или «искусство создания современного благосостояния» [23, с. 367].

В практическом смысле ценность жизни обеспечивается тремя принципами – любовью, гармонией с природой и доверием к себе [19, с. 30]. Последнее является наиболее значимым, оно всегда сопровождает человека в жизни. Разве не следует доверять самому себе? С этого, как полагал, Эмерсон, следует начинать. Доверие к себе он понимал как гражданское достоинство личности [19, с. 37]. Трансцендентальная теория «всегда и при всех обстоятельствах выше всего ставила автономию индивидуального Я...» [18, с. 139]. Индивидуализм вытекал из исходного тезиса Эмерсона «Человек есть всё» [24, с. 219]. Собственное «я»

он рассматривал как высший суверенитет, поскольку законы, управляющие миром вещей, не распространяются на сознание. Таким образом, в основе понимания человека у трансценденталистов лежал предельный индивидуализм.

Ценность жизни зависит от уверенности в себе, от того, какую ценность человек сам себе придает. И здесь основой ценности жизни Эмерсон считал индивидуализм. Об этом весьма ярко и проникновенно он писал в эссе «Доверие к себе»: «Кем бы человек ни был, он должен быть нонконформистом» [22, с. 261]. В 40-х гг. XIX в. в Новой Англии понятие нонконформист означало человека, опирающегося исключительно на самого себя. «Стремление к доверию к себе, – продолжал Эмерсон, – включает доверие к правительству, которое защищает собственность и нас» [22, с. 281]. Это весьма прагматическое утверждение имело в своей основе возвышенную веру в божественность души и ее мистическую связь со всемирным духовным началом. Как справедливо суммирует Э. Ф. Осипова, по Эмерсону, человек из мира благоразумия и конформизма обязан устремиться к «звездным высотам божественного закона, героизма, мудрости, которую обыденное сознание считает в лучшем случае безумием» [14, с. 18]. Агрессивный индивидуализм, утверждавшийся как стиль жизни и как ценность, таким образом, представлял как основа возвышенной жизни, такой, которая обладает большей ценностью по сравнению с обыденной. Поэтому доверие к себе Эмерсон рассматривал как основу для нравственного самоусовершенствования.

Кроме того, для трансценденталистов путь к жизни, обладавшей ценностью, лежал через единение с природой. Эта тенденция подпитывалась свойственным Р. У. Эмерсону и Г. Торо языческим пантеизмом, который всегда утверждал нравственную индифферентность, если не релятивизм. «Отождествление Бога и мира, духа и природы, – пишет А. Кураев, – способно приводить человека к полной нравственной дезориентации. Ведь природа не знает различения добра и зла» [25, с. 184]. Наверное, поэтому идеалом трансценденталистов была жизнь на лоне природы, что наряду с антииндустриализмом, ручным трудом и минимумом полномочий государства сближало трансцендентализм с романтическим идеалом жизни [15, с. 453].

Трансценденталисты решали свою сверхзадачу – создать синтез романтизма и либерализма, т.е. литературного направления и идеологии, подвести романтизм под либерализм и создать «либеральный романтизм», с тем чтобы выработать новое понимание ценности жизни. Следует отдать должное таланту Р. У. Эмерсона. Его эссе написаны удивительным по красочности и силе выражения языком, по сравнению с которым проповеди У. Э. Чаннинга кажутся школьными сочинениями. Стилистическая усложненность эссе Эмерсона не должна вводить в заблуждение – она не случайна. Его неоманьеризм должен был придать изящную форму либеральному дискурсу, облеченному в романтические одежды, сделать его привлекательным, показать, что многообразие слов открывает, пользуясь выражением Ф. М. Достоевского, «новую жизнь с

новым проникновением вещей». За всем этим потоком красивых слов стоит утверждение весьма прозаических вещей, упирающихся в частные интересы. Поэтому превознесение Р. У. Эмерсона как великого моралиста есть на самом деле либо заблуждение, либо интеллигентское лукавство. И если смотреть на творческие искания трансценденталистов без возвышенного восторга, присущего части нашей интеллигенции, то можно увидеть вполне прагматическую и безнравственную основу их позиции.

Индивидуализм трансценденталистов выражался в том, что они восстанавливали в светской форме христианское учение об ответственности человека за свое спасение, что кальвинизм категорически отвергал. «Не следует ни на минуту забывать, – писал В. Л. Паррингтон, – что трансцендентализм являлся не столько философией, сколько верой. Ему свойственно было не столько размышлять, сколько пророчествовать, не столько вопрошать, сколько утверждать» [15, с. 443]. Он был своего рода светской религией, смотревшей на мир вполне оптимистически и придававшей жизни ценность лишь в том случае, если она была наполнена рационализмом и крайним индивидуализмом.

Литература

1. *Котляревский Н.* Мировая скорбь в конце XVIII и в начале XIX века / Н. Котляревский. – СПб., 1914.
2. *Рассел Б.* Мудрость Запада. Историческое исследование западной философии в связи с общественными и политическими обстоятельствами / Б. Рассел. – М., 1998.
3. *Patočka J.* Andere Wege in die Moderne. Studien zur europäischen Ideengeschichte von der Renaissance bis zur Romantik / J. Patočka. – Würzburg, 2006.
4. *Луков Вл. А.* Предромантизм / Вл. А. Луков. – М., 2006.
5. *Дьяконова Н. Я.* Английский романтизм. Проблемы эстетики / Н. Я. Дьяконова. – М., 1978.
6. Цит. по: *Дмитриев А. С.* Проблемы йенского романтизма / А. С. Дмитриев. – М., 1975.
7. *Шлегель Ф.* Фрагменты / Ф. Шлегель // Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика : в 2 т. – М., 1983. – Т. 1.
8. *Габитова Р. М.* Философия немецкого романтизма (Фр. Шлегель, Новалис) / Р. М. Габитова. – М., 1978.
9. *Шеллинг Ф. В. И.* Об отношении изобразительных искусств к природе / Ф. В. И. Шеллинг // Шеллинг Ф. В. И. Соч. : в 2 т. – М., 1989. – Т. 2.
10. Coleridge to Southey. 17 Dec. 1794 // Letters of S.T. Coleridge. – Cambridge (Mass.). – 2005. – Vol. I.
11. *Арсеньев Н.* Пессимизм Джакомо Леопарди / Н. Арсеньев // Журнал министерства народного просвещения. – 1914. – Май, ч. LI.
12. *Берковский Н. Я.* Романтизм в Германии / Н. Я. Берковский. – М., 1973.
13. *Архангельская Р. В.* Понятие жизни в философии немецкого роман-

тизма : автореф. дис. ... канд. филос. наук / Р. В. Архангельская. – Екатеринбург, 2006.

14. *Осипова Э. Ф.* Генри Торо. Очерк творчества / Э. Ф. Осипова. – Л., 1985.

15. *Паррингтон В. Л.* Основные течения американской мысли : в 3 т. / В. Л. Паррингтон. – М., 1962. – Т. II : Революция романтизма в Америке (1800–1860).

16. *Latourette K. S.* A History of Christianity / K. S. Latourette. – N. Y., 1953.

17. *Channing W. E.* Unitarian Christianity : discourse at the ordination of Rev. J. Sparks / W. E. Channing // Channing W. E. The Works. – Boston, 1853. – Vol. III.

18. *Покровский Н.* Ральф Уолдо Эмерсон. В поисках своей Вселенной / Н. Покровский. – Concord, 1995.

19. *Осипова Э. Ф.* Ральф Эмерсон и американский романтизм / Э. Ф. Осипова. – СПб., 2001.

20. *Emerson R. W.* Nature (Essays, First Series) / R. W. Emerson // Emerson R. W. Essays & Lectures. – N. Y., 1983.

21. *Emerson R. W.* History / R. W. Emerson // Emerson R. W. Essays & Lectures. – N. Y., 1983.

22. *Emerson R. W.* Self-Reliance / R. W. Emerson // Emerson R. W. Essays & Lectures. – N. Y., 1983.

23. *Emerson R. W.* Prudence / R. W. Emerson // Emerson R. W. Essays & Lectures. – N. Y., 1983.

24. *Emerson R. W.* Compensation / R. W. Emerson // Emerson R. W. Essays & Lectures. – N. Y., 1983.

25. *Кураев А.* Сатанизм для интеллигенции (о Рерихах и Православии) / А. Кураев. – М., 1997. – Т. I : Религия без Бога.

Воронежский государственный университет

Колмаков В. Б., кандидат философских наук, доцент

E-mail: kolmakov@phipsy.usu.ru

Тел.: (473) 252-56-63

Voronezh State University

Kolmakov V. B., Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor

E-mail: kolmakov@phipsy.usu.ru

Tel.: (473) 252-56-63