РОМАНТИЧЕСКОЕ «Я» В ПОИСКАХ БОГА: РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЙ ОПЫТ С. Т. КОЛЬРИДЖА

© 2016 г. Е. П. Зыкова

Институт мировой литературы им. А. М. Горького
Российской академии наук, Москва, Россия

Дата поступления статьи: 18 октября 2016 г.

Аннотация: В статье прослеживается духовный путь Кольриджа от юношеского интереса к последователям Локка (непосредственным предшественникам в английской интеллектуальной традиции) через увлечение пантеизмом к изучению философских идей Канта и Шеллинга и конечному принятию христианства в его англиканском изводе. Кольридж видел себя как поэта-философа, чья интуитивная вера должна была подкрепляться философскими обоснованиями и находить выражение и в творчестве, и в самой жизни, соответствовать экзистенциальному опыту. Его духовное становление происходило в последние десятилетия XVIII в. в атмосфере упадка англиканской веры, интенсивного развития естественных наук и эмпирически-рационалистической философии, оказывавшей влияние как на религиозную мысль, так и на эстетику (в частности, на новое понимание роли воображения). В Англии романтики Озерной школы, и в первую очередь Кольридж, преобразовали теорию воображения XVIII в., увидев в нем способность познания, способность проникновения в духовный мир. Другая линия преемственности шла через собственно религиозную мысль XVIII в., в которой Кольриджа привлекли прежде всего методизм и унитариянство. Разочаровавшись в унитариянстве, Кольридж увлекается пантеизмом Спинозы (отразившемся в стихотворении «Эолова арфа»), но вскоре понимает, что это учение лишает человека ответственности за свои поступки, а стало быть, и свободы воли. «Противоядие» от пантеизма он находит в философии Канта, однако то, что Бог и свобода являются для кенигсбергского философа регулятивными, а не абсолютными понятиями, заставляет поэта продолжить поиски и обратиться к Шеллингу. Кольридж жаждет обоснования моральной свободы личности, но для него необходимо, чтобы и наш чувственный мир, как творение Бога, сохранял свою одухотворенность, что он находит у Шеллинга. Но вскоре философский синтез, достигнутый Шеллингом, представляется ему слишком формальным. Именно в христианском вероучении, в учении о троичности Божества Кольридж находит истинное примирение того одухотворения природного мира, которое ему было дорого в философии Спинозы, и моральной свободы человеческого «Я».

Ключевые слова: разум, воображение, свобода воли, необходимость, методизм, унитариянство, пантеизм, англиканство.

Информация об авторе: Екатерина Павловна Зыкова — доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник, Институт мировой литературы им. А. М. Горького Российской академии наук, ул. Поварская, д. 25 а, 121069 Москва, Россия. E-mail: epzykova@yandex.ru

ROMANTIC SELF IN SEARCH OF GOD: PHILOSOPHICAL AND RELIGIOUS IDEAS OF S. T. COLERIDGE

Ekaterina P. Zyкова

A. M. Gorky Institute of World Literature
of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

Received: Ortoeder 18, 2016

Abstract: The article deals with spiritual progress of S.T. Coleridge from his youthful interest in the followers of Locke (his direct predecessors in English intellectual tradition) to his fascination with pantheism, to his study of Kant and Shelling, and to his final embracing of Christian faith in its Anglican version. Coleridge viewed himself as a poet-philosopher, whose intuitive faith should be founded on philosophical premises and should find its expression both in his works and his life, and should correspond to his existential experience. His spiritual growth took place in the last decades of the 18th century, in the atmosphere of decline of Anglican faith and of intensive development of natural sciences and empirical rationalist philosophy, which influenced both religion and aesthetics (including new conception of imagination). In England it were the Romantics of the Lake School, and Coleridge first of all, who transformed 18th century theory of imagination regarding it as an instrument of knowledge, as a means of penetrating into the spiritual world. Another line of continuity linked Coleridge to the religious thought of that age: he was interested in Methodism and Unitarianism. Being disillusioned in Unitarianism, Coleridge was fascinated for some time by Spinoza's pantheism (expressed in his poem "Aeolian Harp"), but soon he felt that this system takes off man's responsibility, and consequently, his moral liberty. He found the antidote from pantheism in Kantian philosophy, but the fact that for Kant, God and freedom were regulative and not absolute notions impelled the poet to continue his search and turn to Shelling. Coleridge craved for the vindication of man's spiritual freedom but he also needed the proof that the world we live in, as it is created by God, is somehow spiritualized, and this he found in the philosophy of Shelling. But soon the philosophical synthesis achieved by Shelling appeared too formal to Coleridge. It is in Christian faith, in the dogma of Trinity that Coleridge found a reconciliation of the spiritualization of the outward world he valued in Spinozism, on the one hand, and moral freedom of the self, on the other hand.

Keywords: reason, imagination, free will, necessity, Methodism, Unitarianism, pantheism, Anglicanism.

Information about the author: Ekaterina P. Zyкова, DSc in Philology, Leading Research Fellow, A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Povarskaya 25 a, 121069 Moscow, Russia. E-mail: epzykova@yandex.ru

Трагически осознавая кризис просветительской мысли, европейские романтики испытывали настоятельную потребность по-новому осмыслить свою личность и ее отношения к Богу. Однако, отвергая просветительский рационализм, они не отбрасывали целиком идеи

своих предшественников. И научный, и своеобразный религиозный опыт эпохи Просвещения, выразившийся в различных духовных «возрождениях», не прошел для них даром. Вместе с тем угасание живой религиозной жизни в XVIII в. сказалось в стремлении романтиков самостоятельно, на свой страх и риск предаваться богоискательству, игнорируя церковные институты и традиционные вероисповедания. В протестантских странах неприятие романтиками традиционных форм религиозной жизни, какими они сложились (точнее, пришли в упадок) к концу XVIII в., проявилось особенно ярко. Оно во многом определило как разнообразие индивидуальных концепций божественного в романтизме, так и эклектизм романтического мышления, склонного сочетать самые разные религиозные, мистические и философские традиции и учения, порой вовсе не сочетаемые.

В настоящей статье мы остановимся подробно на творческих поисках Сэмюэля Тейлора Кольриджа (1772–1834). Его духовное становление происходило в последние десятилетия XVIII в., в атмосфере упадка англиканской веры [16] и интенсивного развития естественной науки и эмпирически-рационалистической философии. Он прошел сложный путь, начав с увлечения религиозно-философскими идеями своих непосредственных предшественников, через осознание необходимости кардинально иных решений к собственно романтическим воззрениям. Для него было важно и оставаться на уровне достижений современной философии, и сохранить преемственные связи с национальной христианской традицией.

Кольридж был человеком энциклопедических интересов и философского склада мышления. Он видел себя как поэта-философа, обе грани его творческой деятельности были для него равно важны, неразделимы и жизненно необходимы. Его интуитивная, эмоциональная вера должна была подкрепляться философскими обоснованиями и находить выражение как в поэтическом творчестве, так и в самой жизни. Вместе с тем Кольридж жаждал философского обоснования религии. «Система Христианской веры, которая не опирается на систему природы и не отбрасывает свои лучи на нее, но стоит в стороне, как изолированная и пришедшая после мысль, должна быть ложной и искаженной во всех своих частностях» [10, р. 113], — утверждал он. Отсюда его жадный интерес к метафизике. В 1802 г. он замечает в одном из писем: «...согласитесь, что великий Поэт должен быть *implicitè*, если не *explicitè*, глубоким Метафизиком» [7, vol. II, р. 810]. В 1803 г. он записывает: «Кажется, я принял решение писать мои метафизические труды как *мою Жизнь*, и *через мою Жизнь* — перемешанными со всеми другими событиями / т. е. историю ума и судьбы С. Т. Кольриджа» [11, vol. 1, р. 1515]. Эта запись свидетельствует о том, что разрешение философских проблем было для поэта *жизненно*

но важным. Из этого проекта впоследствии вырастет его “Biographia Literaria.”

Философские интересы Кольриджа пробудились очень рано: он рассказывал, что «метафизический раж» овладел им, когда ему еще не исполнилось пятнадцати лет [18, р. 23, 25]. Чарльз Лэм вспоминал, что Кольридж еще в школе удивлял соучеников, посвящая их в тонкости философских учений Платона, Плотина и Прокла. Л. Веркмайстер, проанализировав ряд ранних стихотворений Кольриджа, обнаруживает в них влияние неоплатонизма [29, р. 108–109]. Таким образом, он сразу прикоснулся к центральной традиции европейской философской мысли, однако пока еще как любознательный ученик, гордящийся своими способностями, а не как человек, испытывающий потребность разрешить насущные проблемы.

В начале 1790-х гг. Кольридж углубляется в национальную философскую и религиозную традиции. Национальная традиция философской мысли, связанная с естественными науками (классиками которой были Бэкон, Гоббс и Локк), с присущим ей эмпиризмом, рационализмом, опорой на непосредственный опыт, стала господствующей в английской культуре XVIII в., оказала влияние и на литературное, и на религиозное мышление эпохи. Она радикально «отрезала» и просветителей, и романтиков от средневекового христианского понимания личности (в том числе идеи взаимосвязи макрокосма и микрокосма), которое, преобразуясь, еще оставалось господствующим в эпоху Ренессанса.

Философия Джона Локка завершила начатый Бэконом и Гоббсом поворот к научно-материалистическому методу познания, отвергнув существование врожденных идей и признав, что все идеи, включая самые абстрактные, приходят к человеку только через ощущения, через данные, которые «приносят» на суд разума органы чувств. Наиболее достоверными являются «простые» идеи, непосредственно базирующиеся на данных чувств (цвет, тепло, протяженность и т. п.); из них создаются разумом «сложные» идеи о целостном предмете, включающие ряд «простых». Это означало, что непосредственное, интуитивное постижение Бога невозможно, что идея Бога — «сложная» идея, созданная разумом на основе анализа эмпирических данных.

Научная теория познания Локка оставляла возможность только деистического понимания Бога. Однако большинство английских деятелей культуры (включая самого Локка) к такому радикальному выводу не было готово. На протяжении XVIII в. философы-моралисты, религиозные мыслители, теоретики искусства пытались тем или иным образом сочетать теорию познания Локка с англиканским вероисповеданием. В ходе их рассуждений сложились некоторые эстетические концепции, которые были восприняты и преобразованы

ранними романтиками, оказали влияние и на их понимание Бога и своей собственной личности.

Эрнест Ли Тьювсон в давней работе «Воображение как путь благодати. Локк и эстетика английского романтизма» [26] показал логику просветительской мысли, наделившей воображение новыми функциями. В средневековой религиозной теории познания существовала категория высшего разума (right reason), напрямую, интуитивно связующего человека с Богом, поскольку он создан «по образу и по подобию Божьему»; воображение же, как способность свободно манипулировать данными органов чувств, играло подсобную роль и должно было всецело подчиняться разуму, как божественной интуиции. Теория познания Нового времени отказывается от понятия высшего разума, и Локк, завершающий этот процесс, намеренно не использует в заглавии своего основного труда слово «разум» (reason), предпочитая ему слово «ум» или «разумение» (understanding). Этот научный «ум», получающий всю информацию от органов чувств, подчеркивает Тьювсон, интерпретирует действительность, но не оценивает ее. Поэтому учение Локка не оперирует понятиями «добра» и «зла», вместо них выступают понятия «удовольствия» и «страдания». Построить на них моральную философию невозможно, поэтому Локк просто утверждает необходимость следовать религиозным заповедям.

Моралисты XVIII в. (Адам Смит, Френсис Хатчесон и др.), отталкиваясь от идей Локка, развивают концепцию «морального чувства», способности морального суждения, независимой от «ума» и столь же непосредственной, как и восприятия органов чувств. То же самое происходит с «красотой», как ценностной категорией. Локковский «ум» не объясняет, почему то или иное явление представляется нам красивым или уродливым, поэтому его последователи (начиная с Джозефа Аддисона и его цикла эссе «Удовольствия воображения» вплоть до шотландского философа Дугалда Стюарта, автора «Элементов философии человеческого сознания») развивают понятие «воображения», непосредственно оценивающего красоту или безобразие образов, полученных органами чувств, для доставления душевного удовольствия. Тем самым воображение приобретает самостоятельное значение, как категория, неподвластная разуму, но имеющая цель в себе самой.

Тьювсон называет линию эстетической мысли от Аддисона через Эйкенсайда к Д. Стюарту «романтической». Однако, как он сам подчеркивает, на протяжении XVIII в. воображение трактовалось прямолинейно-механистически, привязывалось к непосредственным ощущениям, прежде всего зрительным (что способствовало развитию описательной поэзии). И хотя мысль о том, что Бог дал человеку

способность воображения для его духовного обогащения, проскальзывала уже в эссе Аддисона, все же главной целью произведения, созданного воображением, теоретики XVIII в. считали удовольствие. Как может воображение обогатить духовный мир, было не совсем ясно: Аддисон полагал вполне прямолинейно, что лицезрение объекта больших размеров (высокие горы, безбрежное море) «расширяет» и обогащает душу. В Англии именно романтики Озерной школы, и в первую очередь Кольридж, преобразовали теорию воображения, увидев в нем *способность познания*, способность проникновения в духовный мир.

Другая линия преемственности шла через собственно религиозную мысль XVIII в. В ней Кольриджа привлекли прежде всего методизм (движение внутри англиканства, призывавшее к духовному возрождению) и унитарянство (либеральное течение, известное своей попыткой сблизить религию и науку и своими радикальными политическими идеями). Кольридж в письмах к своему другу Саути с восторгом отзывался о его работе «Жизнеописание Уэсли, зарождение и развитие методизма», ее третье издание вышло в 1837 г. уже «с пометками покойного Кольриджа», как указывалось на титульном листе [24]; хвалебные отзывы о методизме встречаются в «Застольных беседах» Кольриджа, в его журнале «Друг».

В методизме, движении за религиозное возрождение, сформировавшемся в Англии в 1730-е гг. и возглавлявшемся Джоном Уэсли (1703–1791) и его соратниками Чарльзом Уэсли и Джорджем Уитфилдом, англиканская вера и рационалистическая эмпирическая философия своеобразным образом сочетались. Ричард Э. Брэнтли в своем исследовании «Локк, Уэсли и метод английского романтизма» [3] показал, что Джон Уэсли в период формирования своего мирозерцания тщательно штудировал Локка (при посредстве адаптации его учения епископом Брауном), предприняв попытку утвердить христианскую истину на рациональном основании эмпирической философии.

Вслед за Локком Уэсли полагал, что человеческое сознание является *tabula rasa*, «чистой доской», что начальным этапом в познании окружающего мира являются ощущения, доставляемые органами чувств, и чем они ярче и отчетливей, тем проще разуму составить на их основании общие идеи. Аналогичный метод, полагал Уэсли, необходим и в познании духовного мира. «Вы знаете, — писал он, — ...что прежде чем вы сможете составить истинное представление о вещах божественных, абсолютно необходимо, чтобы вы имели их ясное восприятие, и чтобы ваши мысли были определенными, ясными и четкими. И зная, что наши идеи не врожденные, но должны первоначально приходить от наших чувств, безусловно необходимо, что-

бы у вас были чувства для различения явлений подобного рода — но только не те, что называются “естественными чувствами”, ведь в этом отношении они ничем не помогут, так как не способны воспринимать духовные явления, но *духовные* чувства, способные различать духовное добро и зло» [30, р. 14–15].

В роли такого духовного «чувства» Уэсли видел веру (faith), называя ее «глазами» и «ушами» «заново рожденной души». Вера, во-первых, удостоверяет человека в истинности событий и откровений, поведенных апостолами в Евангелиях, во-вторых, дает каждому верующему человеку «частное откровение», ту или иную возможность почувствовать реальность трансцендентного духовного мира. Это «частное откровение» иррационально, т. е. разумно необъяснимо, и вместе с тем его переживание лишено того свойственного радикальным пуританам «энтузиазма», воинствующего антирационализма, которого так боялись английские мыслители XVIII в. [19].

Вполне закономерно, что идеи Уэсли стали отправной точкой религиозно-философских размышлений Кольриджа, поскольку в них живая религиозная мысль сочеталась с национальной философской традицией. Но то духовное чувство, с помощью которого человек соприкасается с миром трансцендентным и которое Уэсли называл *верой*, в системе мышления романтика стало называться творческое *воображение*. Оно было осмыслено как категория не чисто эстетическая, но в первую очередь познавательная. Отсюда необходимость разграничить первичное и вторичное воображение: первичным воображением наделены все люди, и оно позволяет человеку соприкоснуться с миром духовным, постичь не только научную истину о строении материального мира, но истину во всей ее полноте, убедиться в реальном бытии мира трансцендентного. Вторичным же воображением наделены творческие личности, способные воссоздавать в произведениях искусства открывшиеся им истины.

Наряду с методистами внимание Кольриджа привлекают современные последователи Локка — Дэвид Гартли (1705–1757) и Джозеф Пристли (1733–1804), сочетавшие научно-материалистические идеи с сугубо рациональными религиозными верованиями унитарийского толка. Унитарийство возникло в Европе около 1600 г., оно отрицало божественную природу Иисуса Христа и учение о троичности божества, а также учение о первородном грехе; последнее было особенно важно в философии Пристли. «Грех исключается, — пишет Кольридж своему другу Телуолу в мае 1796 г., — я последователь идеи необходимости (I am a Necessitarian) и, конечно, отрицаю возможность его» [7, vol. 1, р. 213]. В 1794–1797 гг. он несколько раз называет себя в письмах унитарийцем, в 1897 г. чуть было не становится унитарийским священником. Влияние учений Гартли и

Пристли исследователи усматривают в раннем стихотворении «Религиозные размышления» (1794). В дальнейшем Кольридж напишет издателю Коттлу по поводу «Религиозных размышлений»: «Я был очень молод, когда написал это стихотворение, а мои религиозные чувства были гораздо более установившимися, чем мои теологические понятия» [7, vol. III, p. 467].

Между тем религиозные размышления Кольриджа этого периода были связаны столько же с его интеллектуальными потребностями, сколько и с экзистенциальным личным опытом. И вскоре он осознает, что его жизненный опыт не согласуется с идеей необходимости. Поэта преследуют неудачи и поражения (он не может получить ученую степень в Кембридже, семейная жизнь приносит огорчения, болезнь заставляет принимать опиум и уже в 1796 г. он чувствует, что попал в зависимость от него...), которые он осознает как результат своих собственных слабостей и ошибок. В одном из писем он замечает: «Есть ли такое преступление, которое не связано с грехом употребления опиума и не проистекает из него? Не говоря уже о неблагодарности к моему создателю и растрате Таланта; о неблагодарности к моим многочисленным друзьям, которые любят меня, сам не знаю, почему; о варварском пренебрежении своей семьей... Только в одной грязной истории с лауданумом я сотню раз обманывал, плутовал, даже реально и сознательно ВРАЛ. —И все же *все* эти грехи противны моей природе, и если бы не этот Яд, *уничтожающий свободу воли* (*free-will-annihilating Poison*), я верю, что скорее дал бы разорвать себя на части, чем совершил любой из них» [7, vol. III, p. 490]. Кольридж видит, что в идеале его человеческой природе чуждо несовершенство, и одновременно осознает, что поневоле вовлекается в грех.

В марте 1798 г. он обобщает свой горький жизненный опыт в письме к Джорджу Кольриджу: «О *вине* ничего не говорю, но я твердо верю в первородный грех, в то, что наш разум от материнской утробы помрачен, и даже когда наш разум ясен, наша конституция повреждена, а наша воля несовершенна; иногда мы видим добро, не *желая* достичь его, а чаще желаем, но не имеем энергии, которая свершает — И я верю, что от этого врожденного несовершенства спасает только *Дух* Евангелия» [7, vol. III, p. 396]. В апреле 1799 г. он выражает в письме к жене свое разочарование в идее необходимости: «Что Бог творит, следуя *общим* законам, это для меня слова, лишённые смысла и хуже чем бессмысленные. — Что и кто эти ужасные тени необходимости и общего закона, которым сам Бог должен приносить *жертвы*...? Я глубоко убежден, что эти тени не существуют... Признаюсь, чем больше я думаю, тем более меня разочаровывают идеи Пристли» [7, vol. III, p. 482]. Позже, в «Biographia Literaria» (1817) и в книге «Помощь в размышлении» (1825) Кольридж будет

утверждать, что унитарянство вообще нельзя считать христианским верованием.

Критикуя унитарянство, Кольридж приходит к мысли о том, что акцент его представителей на единобожии отдает идолопоклонством: «Я иногда ревную к тому, что некоторые унитарянцы видят в своем *едином* Боге идола. Даже поклонение единому Богу становится, по моему убеждению, идолопоклонством, когда вместо Вечного и Вездесущего, в котором мы живем и движемся и существуем, мы выводим четкого Иегову, облеченного в антропоморфные атрибуты Времени и последовательных Мыслей — и думаем о нем, как о Личности, от которой мы получили свое бытие. Склонность к идолопоклонству представляется мне корнем всех человеческих пороков» [7, vol. II, p. 793]. Кольридж бросается в другую крайность — к идее безличного Бога. В письме 1803 г. своему бристолюскому другу Мэтью Коатсу поэт высказывается так: «Поверь мне, я всегда думаю о тебе с уважением и чем-то подобным тоске — ты был первым, от кого я внятно услышал тот артикул моей Веры, который ближе всего моему Сердцу, как чистый Исток всех моих моральных и религиозных Чувств и Утешений — я имею в виду абсолютную Безличность Божества. Многие сочтут меня атеистом; увы! Я знаю, что они идолопоклонники» [7, vol. II, p. 1022–1023].

Подобный поворот мысли происходит в результате знакомства Кольриджа с философией Спинозы. Томас МакФарланд в фундаментальном труде «Кольридж и пантеистическая традиция» утверждал, что пантеизм был постоянным искушением Кольриджа именно в связи с его поэтическим мировосприятием: поэзия, даже ориентированная на раскрытие внутреннего мира, может сделать это, только прибегая к образам мира внешнего, а пантеизм одушевляет внешний мир, мысля Бога, как полностью слитого с природой и растворенного в ней [21, p. 53 *passim*]. Такое одушевление, как бы поэтизация всего природного мира очень привлекательна для романтика. Между тем, увлекшись философией Спинозы, Кольридж вскоре осознает, что человек становится в системе пантеизма лишь частью природного мира, фаталистически лишаясь свободной воли и моральной ответственности, а такое представление о личности для него также неприемлемо. Желание отстоять духовную свободу и моральную ответственность личности заставляет Кольриджа признать, что Спиноза, лично будучи человеком добродетельным, создал «систему, подрывающую всякую добродетель» [20, p. 319–320].

Кольридж ищет философскую позицию, в которой приоритет был бы за духовным миром личности, и тут он обращается к современной ему немецкой философии, начинает учить немецкий, в 1798 г. совершает вместе с Вордсвортом путешествие в Германию. Вскоре

его внимание привлекает философия Канта. В “Biographia Literaria” он позже напишет: «Сочинения прославленного мудреца из Кенигсберга, основателя Критической Философии, более, чем какая-либо другая работа, придали силу моему уму и дисциплинировали его. Оригинальность, глубина и сжатость мысли, новизна и тонкость, основательность и важность проводимых различий, железная цепь логики и, осмелюсь добавить, <...> *ясность и достоверность* “Критики чистого разума”, “Способности суждения”, “Метафизических элементов философии естествознания” и “Религии в пределах чистого разума” завладели мною, охватив, словно рукой великана» [6, vol. I, p. 152].

Особенно важно оказалось для Кольриджа различие понятий «разума» и «рассудка», о котором он неоднократно говорил как о «жизненно важном» как в письмах, так и в прозаических сочинениях, причем неизменно связывал его с проблемами веры. В сноске в журнале «Друг» он поясняет: «Под “рассудком” я понимаю способность мыслить и составлять суждения на основе наблюдений, приносимых чувствами... Под чистым “разумом” я понимаю силу, при помощи которой мы приобретаем принципы — вечные истины Платона и Декарта... Для многих моих читателей, уверен, это различие будет особенно важным потому, что оно неоднократно встречается и повсюду понимается в писаниях святого Павла. Я, не колеблясь, берусь доказать, что все ереси, когда-либо волновавшие христианскую церковь..., происходили от и поддерживались аргументами, которые казались правдоподобными из-за путаницы между этими понятиями» [8, p. 164]. В сочинении «Помощь в размышлениях» (1825) Кольридж определяет как одну из задач «обосновать и развить важное различие между разумом и рассудком», а вслед за ней задачу «продемонстрировать полную и последовательную систему христианского промысла» [5, p. 115]. В другом месте он пишет о «невыразимой важности различия между Разумом и Человеческим Рассудком, как о единственном Основании Неопровержимости Доказательства a posteriori бытия Бога» [5, p. 382].

Рене Уэллек в исследовании «Иммануил Кант в Англии» [26] утверждал, что Кольридж не проник глубоко в философию Канта, Томас МакФарланд, напротив, полагает, что Кольридж понял главное, что было для него существенно. Кант был для Кольриджа представителем «платоновской» линии философии, чье исследование исходило из признания человеческого духа как начальной и безусловной данности. Тем самым учение Канта было мощным «противоядием» от пантеизма Спинозы.

И все же философия Канта не до конца удовлетворяла Кольриджа. Кант показал в своей «Критике чистого разума», что познание

жиждется на допущении некоторых идеальных понятий, о реальном существовании которых мы ничего утверждать не можем, но без которых само наше познание не было бы возможно. К числу таких «ноуменов», «регулятивных» понятий Кант отнес Бога, свободу и бессмертие. Кольридж, однако, был не согласен воспринимать Бога, свободу и бессмертие только как регулятивные понятия. «Являются ли Идеи только регулятивными, согласно Аристотелю и Канту, или также и конститутивными, едиными с мощью и Жизнью Природы, согласно Платону и Плотину... это высочайшая проблема философии, а не часть ее номенклатуры» [12, р. 114], — размышляет он, явно склоняясь к платонической точке зрения, т. е. желая воспринимать эти понятия как «конститутивные».

Некоторое время Кольридж колеблется между Спинозой, чья философия отдает приоритет объективному, и Кантом, чья философия основывается на приоритете субъективного. «Возможны только две *Системы* Философии — (sibi consistentia). 1. Спиноза. 2. Кант, т. е. абсолютная и относительная... или 1. онтологическая. 2. антропологическая» — записывает он в материалах «Философских лекций» [11, р. 53].

Несколько позже, в известном стихотворении «Эолова арфа», подобные колебания уже представлены как колебания между Спинозой и евангельской точкой зрения. В «Эоловой арфе» сознание поэта, предавшись «мудрой пассивности» (выражение Вордсворта), сливается с окружающей природой или сверх-душой, непосредственно:

O! The one Life within us and abroad,
Which meets all motion and becomes its soul,
A light in sound, a sound-like power in light,
Rhythm in all thought, and joyance everywhere —

(О, единая Жизнь внутри и снаружи,
Которая встречает всякое движение и становится его душой,
Свет в звуке, звуко-подобная сила в свете,
Ритм в каждой мысли и радость повсюду.)

Однако в конце стихотворения взгляд «задумчивой Сары», невесты поэта, возвращает его от этих, как он сам понимает, «еретических» мыслей к традиционной вере в личного Бога. В “Biographia Literaria” он позже напишет: «Я очень долгое время не мог примирить личность (personality) с бесконечностью; умом я был со Спинозой, хотя сердцем оставался с Павлом и Иоанном» [6, I, р. 134].

Однако прежде чем возвратиться на новом этапе к христианству, Кольриджу предстояло пережить самое большое философское ув-

лечение своей жизни — увлечение Шеллингом. С этим увлечением в основном связана проблема заимствования Кольриджа у немецких философов. Дж. Орсини в исследовании «Кольридж и немецкий идеализм» [21] показал важность немецкого контекста мысли Кольриджа, а Норман Фруман выступил с обвинениями в плагиате у немецких авторов [17]. Мне представляется наиболее обоснованной позиция Томаса МакФарланда, который, тщательно исследовав обвинения в плагиате, утверждает, что, несмотря на большой отрывок из Шеллинга, почти дословно переведенный без ссылки в “*Biographia Literaria*,” Кольриджа нельзя назвать не только плагиатором, но даже последователем Шеллинга.

Возьмем ту же проблему воображения. Характеризуя воображение, Кольридж, как уверены многие исследователи, ориентируется на Шеллинга, разделившего в «Опыте системы натурфилософии» (1799) первичное (бессознательное) и вторичное (сознательное) воображение, а в «Системе трансцендентального идеализма» (1800) дополнил это разделение рассуждением о том, что в искусстве конфликт сознательного и бессознательного примиряется. Вместе с тем, как указывает С. Прикетт, интерпретация первичного и вторичного воображения у Кольриджа не совсем совпадает с интерпретацией Шеллинга. В 10 главе «*Biographia*» он цитирует «Потерянный рай» Мильтона, где архангел Рафаил объясняет Адаму:

Both life and sense
Fancy and understanding; whence the soul
Reason receives, and REASON is her being,
Discursive or intuitive: discursive
Is ofttest your's; the latter most is our's,
Differing in degree, in kind the same.

(И жизнь, и чувство,
Фантазия и понимание, откуда душа
Получает разум, и РАЗУМ это ее жизнь,
Дискурсивный и интуитивный: дискурсивный
Чаще всего ваш, последний чаще наш,
Они различаются по степени, но по качеству едины.)

Мильтон видит разум как дискурсивный либо интуитивный, дискурсивный присущ людям, интуитивный же ангелам, причем различаются они степенью, а не качеством. Кольридж, характеризуя воображение, как замечает С. Прикетт, использует понятия Мильтона, два разных его вида отличаются у него также степенью, а не качеством [23, p. 100].

Мильтон, наряду с Шеллингом, мог быть источником важного для Кольриджа разделения первичного и вторичного воображения. В своем учении о воображении Кольридж развивал также и идеи эстетиков XVIII в. По Кольриджу, непосредственное, интуитивное познание является уделом ангелов, но человеческое воображение, как творческая способность, является аналогом, слабым отражением божественного творчества.

Впрочем, Кольриджу были не чужды и сомнения в силе воображения. В стихотворении «Уныние: ода» поэт ставит под сомнение способность романтического воображения восходить к божественной реальности. Ч. Ржепка описывает поэтическую концепцию стихотворения следующим образом: «поэзия Кольриджа склоняется к изоляции поэтического видения, к ощущению, что хотя сила “вторичного” воображения в самом деле способна быть эхом первичного воображения, но это эхо может быть всего лишь слабой имитацией божественного *fiat*. На самом деле, оно может быть вернейшим симптомом не слияния с трансцендентным “бесконечным АЗ ЕСМЬ”, но со вполне конечной и разрушительной самоизоляцией...» [24, p. 162].

Но философия Шеллинга была важна для Кольриджа не только в связи с проблемой воображения. В «Философском опыте о существовании человеческой свободы» и особенно в «Системе трансцендентального идеализма» Шеллинг утверждал возможность примирить одухотворение природы и свободу личности в рамках единой системы. Именно такого примирения и жаждал Кольридж. И в свою «Biographia Literaria» он выписывает большие цитаты из начальных глав «Философии трансцендентального идеализма». Однако, как показал МакФарланд, чем больше Кольридж вчитывался в этот труд Шеллинга, тем яснее понимал, что Шеллинг достиг лишь формального примирения противоречий. Из утверждений Шеллинга о том, что «абсолютная свобода и абсолютная необходимость совпадают», следовало, что он имел в виду вовсе не ту моральную свободу личности, которая важна была для Кольриджа, но формальную свободу личности в рамках теории тождества субъекта и объекта.

Это заставляет Кольриджа обратиться в поисках ответов на неразрешенные вопросы к христианству и увидеть в нем единственную истинную философию. «И почему Философию надо постоянно противопоставлять как Соперника, а не как Друга и вечного Спутника Христианства? <...> Что же такое Христианство, как не божественная и преимущественная Философия?» [9, p. 386]. «Biographia Literaria» заканчивается словами: «Я стремился показать... что Система Христианства, какой мы ее находим в Литургии и Проповедях нашей Церкви, хотя ее не может открыть человеческий Разум, тем не менее, находится в согласии с ним; что звено следует за звеном с необхо-

димой последовательностью; что Религия выходит из сферы Разума только там, где око Разума достигает пределов своего Горизонта; и тогда Вера является его продолжением...» [6, II, p. 250].

Уже опубликовав “*Biographia Literaria*,” Кольридж продолжает размышлять над философией Шеллинга, и все более критически воспринимает ее. В письме 1818 г. он говорит о «непоследовательности» Шеллинга, утверждающего одновременно и Абсолют, и наличие внутри него полярных противоположностей: «Трансцендентальный Идеализм на одном полюсе, Природа на другом», тем самым Шеллинг «как бы ставит свечу горизонтально и поджигает ее с обоих концов» [7, vol. IV, p. 874].

Немного ранее, в 1816 г., за несколько месяцев до выхода в свет “*Biographia Literaria*,” Кольридж составил свое исповедание веры — *Confessio Fidei*, которое начинается словами: «Я ВЕРЮЮ, что я могу свободно действовать постольку, поскольку я имею волю, которая делает меня ответственным за мои поступки, как совершенные, так и несовершенные. А также что я обладаю разумом..., который, объединяясь с моим чувством моральной ответственности, составляет голос совести» [10, vol. III, p. 115]. Кольридж начинает свое исповедание веры не с идеи Бога, а с идеи личности, ее свободы воли и моральной ответственности. Вслед за этим он утверждает свою веру в Бога («Поэтому моим абсолютным долгом становится вера, и я верю в существование Бога») и далее ценность сотворенного Богом мира: «Удивительное творение Бога — наш чувственный мир — предмет постоянных размышлений, напоминающий мне о его существовании и представляющий мне тень его совершенств» [10, vol. III, p. 115]. Таким образом, моральная свобода личности стоит у Кольриджа на первом месте, но для него необходимо, чтобы и наш чувственный мир, как творение Бога, сохранял свою одухотворенность, осмыслялся как символический язык, которым Бог говорит с человеком.

Кольридж принимается за изучение английских богословов XVII–XVIII вв., излагавших концепцию Бога-Троицы, и более ранних отцов церкви. Именно в учении о троичности Божества Кольридж находит истинное примирение того одухотворения природного мира, которое ему было дорого в философии Спинозы, и моральной свободы человеческого «Я». Поэтому для него так важно в философском отношении учение о двух природах Христа — божественной и человеческой. «У святого Иоанна, — говорит он в “Застольных беседах”, — была двойная цель в Евангелии и его посланиях — доказать божественную и реальную человеческую природу и телесные страдания Иисуса Христа — то, что он был Богом и Человеком» [6 Jan. 1823; 15, p. 250].

Учение о Троице мистическое, не подлежит логическому рассмотрению. Тем не менее, оно важно для Кольриджа именно как

обоснование возможности примирения «я» и «мира». В зрелые годы Кольридж много раз утверждает важность веры в троичность Божества: «учение о Троице» есть «основание всей рациональной теологии, а также неперенное условие и основание рациональной возможности Христианской Веры, то есть веры в Воплощение и Искушение» [10, p. 397].

Кольридж видит веру как сердечную потребность и постоянную устремленность воли. Он предостерегает против смешения веры (faith) и верований (belief). «Акт веры» нельзя путать с согласием фантазии или ума с некоторыми словами и концепциями» [10, p. 92]. Веру он понимает как «*апофеоз* разума в человеке, дополнение разума, волю в форме разума» [10, p. 107]. «Вера представляется мне координацией индивидуальной воли с разумом, требуя приверженности мысли, действия и чувства Всеобщей Воле, которую нам раскрывает или совесть, или свет разума» [10, p. 106].

Кольридж в «Записных книжках» связывает представления о Боге с наиболее глубинными пластами сознания и личности: «И все же, даже если ты пишешь Стихи, рисуешь или сочиняешь Музыку — большая и, возможно, благороднейшая, и уж точно самая тонкая часть твоей натуры остается одинокой — Человек существует в этой глубине для себя и только для Бога — да, как много существует лишь для Бога — как много находится *глубже* твоего собственного сознания» [11, vol. I, p. 1554].

Кольридж более развернуто, чем Вордсворт, развивает в стихах и прозе мысль о том, что природа, внешний мир представляет собой своеобразный «язык», при помощи которого Бог обращается к человеческой душе и поучает ее. В стихотворении «Судьба народов» (1796) есть такие строки:

For all that meets the bodily sense I deem
Symbolical, one mighty alphabet
For infant minds: and we in this low world
Placed with our backs to bright Reality
That we may learn with young unwounded ken
The substance from its shadow.

(Ведь все, что встречают наши телесные чувства, я почитаю
Символическим, одним великим алфавитом
Для детских умов: а мы в этом низшем мире,
Стоящие спиной к сияющей Реальности,
Должны научиться отличать в нашем юном кругозоре
Сущность от тени.)

В зрелом возрасте и Вордсворта, и Кольриджа стала больше интересовать историческая составляющая духовной жизни, в связи с чем оба пересмотрели свое негативное отношение к англиканской церкви. Кольридж в молодости, видя упадок англиканской веры, бунтовал против церкви, что ярко проявилось в его размышлениях о том, надо ли крестить своего первенца Гартли: «Иногда я думаю о Человеке с таким почтением, что... в этом настроении я восклицаю: мои дети будут крещены! — Но затем на меня находит вдруг стих угрюмой философии — я смотрю на своего обожаемого Гартли — он движется, он живет, он получает импульсы изнутри и снаружи — он любимец Солнца и Ветра! Кажется, Природа благословляет его, как свое создание!... Неужели я позволю ему видеть мрачные лица и слышать мрачные голоса, в то время как его лицо будут окроплять и толстая лапа священника крестить его Лоб?» [to Godwin, 22 Sept. 1800; 7, vol. 1, p. 624–625].

Кольридж в 1825 г. опубликовал сочинение под названием «Помощь в размышлениях», которое некоторые английские исследователи сопоставляют с «Речами о религии» Шлейермахера [2, p. 59], так как оба произведения написаны для тех, кто не имеет твердой веры, но хотел бы самостоятельно и непредвзято разобраться в этом вопросе. В течение следующих пятидесяти лет эта книга выдержала двенадцать изданий, что свидетельствует о ее востребованности. В этом сочинении Кольридж видит путь к вере двояким: он начинает с философских рассуждений, но полагает, что в какой-то момент человек, следуя за этими рассуждениями, сам переживает внутреннее духовное озарение: «Я предполагаю, что есть нечто, в чем ни один человек не может *убедить* другого, но каждый может *открыть* это для себя. Если кто-то утверждает, что он не *может* найти это, я вынужден ему не поверить! Я не могу поступить иначе, не подорвав самые основания моей моральной Природы» [5, p. 133].

Кольридж, отмечают исследователи, стремится ни в чем не отступать в своем истолковании веры от официального англиканства. Вместе с тем в его рассуждениях пульсирует живая мысль, привлекавшая многих современников. Кольридж понимает веру не как убеждение, а как образ жизни: «Христианство не *Теория*, не логическое *Построение* (speculation), но *Жизнь*. Не *Философия* Жизни, но *Жизнь*, живой Процесс... ПОПРОБУЙ ЕГО» [5, p. 195]. Понимая неадекватность рационалистического подхода просветителей к истинам веры, Кольридж переносит акцент на духовную потребность личности в вере: «*Свидетельства* Христианства! Я устал от этих требований. Дайте человеку почувствовать его необходимость; дайте ему заглянуть в себя, доведите его, если можете, до осознания своей потребности в нем; и вы смело можете доверить христианство своему собственному свидетельству» [5, p. 397].

Кольридж в 1828–1829 гг. работает над сочинением «Церковь и государство» [12], в котором разрабатывает в платоновском духе понятие «идея». Согласно Кольриджу, идея противоположна абстрактному понятию, получаемому путем обобщения, это «живая сила», которая «причастна к вечности» и может быть выражена только символом. Идея не всегда получает адекватное воплощение в исторической реальности, и церковь и государство, по мысли Кольриджа, относятся к числу таких идей. Отсюда следует, что, хотя в реальности, в современном мире церковь находится в омертвевшем состоянии, так что все нападки атеистов на нее приходится признать справедливыми, следует помнить, что, как идея, церковь представляет собой свободный союз всех верующих, во главе которого стоит Христос. Поэтому ее можно и нужно возрождать, понимая, что избавить ее от всех недостатков невозможно.

Современники по-разному отнеслись к этим идеям Кольриджа. Карлейль в биографии своего друга Стерлинга, описывая, как тот юношей посещал «Хайгейтского мудреца» и с благоговением слушал его речи, иронически описал Кольриджа, высмеяв и его манеру говорить, и «немецкий» образ мыслей, невнятный для современников, и нелепые, с его точки зрения, идеи о возрождении мертвой церкви [4, р. 230–231]. Однако, как показал С. Прикетт, романтические, эстетически окрашенные религиозные идеи Вордсворта и Кольриджа — через их поклонника профессора поэзии Оксфордского университета, поэта и священника Джона Кебла — оказали влияние на знаменитое Оксфордское движение, наиболее важное движение англиканской церкви в XIX в., в частности, на его лидеров Ф.Д. Морриса и Генри Ньюмена.

М.Х. Эбрамс в известном обобщающем исследовании романтизма «Естественное сверхъестественное» [1] приходил к выводу о том, что романтики сначала субъективизировали, а затем эстетизировали религиозную мысль и религиозное чувство, и это справедливо, если брать романтическое движение в целом. Однако, если рассматривать романтические учения во всей их конкретике и разнообразии, то не все из них укладываются в формулу Эбрамса. В частности, можно сказать, что поэтическая мысль Вордсворта двигалась в русле общего направления, намеченного Эбрамсом, но религиозно-философские поиски Кольриджа, преодолевая влияние Шеллинга, устремились от эстетизации к восстановлению реального смысла христианского вероучения. Р. Вендлинг [28] справедливо предлагает рассматривать духовный путь Кольриджа не в свете «угасания» его поэтического таланта, как это было долгое время принято, а, напротив, видеть в нем не прекращавшиеся поиски истины, приведшие поэта-философа к христианству в его англиканском изводе.

REFERENCES

- 1 Abrams Meyer Howard. *Natural Supernaturalism: Tradition and Revolution in Romantic Literature*. Norton, 1973.
- 2 Beer John. Coleridge's Religious Thought. *The Interpretation of Belief. Coleridge, Schleiermacher and Romanticism*. Ed. David Jasper. Basingstoke and London, 1986.
- 3 Brantley Richard A. *Locke, Wesley, and the Method of English Romanticism*. Gainesville, Univ. of Florida Press, 1984.
- 4 Carlyle Thomas. *Life of John Sterling*. Chelsea Edition, 1893.
- 5 Coleridge S. T. Aids to Reflection. *The Collected Works*. Princeton, 1968. Vol. 9.
- 6 Coleridge S. T. Biographia Literaria or Biographical Sketches of My Literary Life and Opinions. Ed. by J. Engell and W. J. Bate. *The Collected Works*. Princeton, 1983. Vol. 7.
- 7 Coleridge S. T. *The Collected Letters of Samuel Taylor Coleridge*, ed. E. L. Griggs. Oxford, 1956–1971. Vol. 6.
- 8 Coleridge S. T. The Friend. Ed. Barbara Rooke. *The Collected Works*, vol. 4. Princeton, 1969. Vol. 4.
- 9 Coleridge S. T. *Inquiring Spirit; A new presentation of Coleridge from his published and unpublished prose writings*. Ed. Kathleen Coburn. London, 1951.
- 10 Coleridge S. T. Marginalia. *The Collected Works*. Princeton, 1980. Vol. 12.
- 11 Coleridge S. T. *The Notebooks of Samuel Taylor Coleridge*. Ed. Katheleen Coburn. New York, London. In 5 vol. 1957–1963.
- 12 Coleridge S. T. *On the Constitution of the Church and State*. Ed. John Colmer. *The Collected Works*. Princeton, 1976. Vol. 10.
- 13 Coleridge S. T. *The Philosophical Lectures of Samuel Taylor Coleridge; Hitherto Unpublished*. Ed. Cathleen Coburn. New York, 1957.
- 14 Coleridge S. T. The Statesman's Manual, or The Bible the Best Guide to Political Skill and Foresight. *The Collected Works*. Lay Sermons. Princeton. Vol. 6.
- 15 Coleridge S. T. The Table Talk. Ed. by Carl Woodring. *The Collected Works*. Princeton, 1990. Vol. 6.
- 16 Edwards David L. *Christian England*. London, 1982. Vol. 2: From the Reformation to the 18th Century.
- 17 Fruman Norman. *Coleridge, the Damaged Archangel*. New York, 1971.
- 18 Gill F. S. *The Romantic Movement and Methodism: A Study of English Romanticism and the Evangelical Revival*. London, 1937.
- 19 Gillman James. *The Life of Samuel Taylor Coleridge*. London, 1838.
- 20 Knox Roland F. *Enthusiasm: A Chapter in the History of Religion, with Special Reference to the 17th and 18th centuries*. New York, Oxford, etc., 1950.
- 21 McFarland, Thomas. *Coleridge and the Pantheist Tradition*. Oxford, 1969.
- 22 Orsini Gian. *Coleridge and German Idealism: A Study in the History of Philosophy with unpublished materials from Coleridge's manuscripts*. Carbondale, 1969.
- 23 Prickett Stephen. *Romanticism and Religion. The Tradition of Coleridge and Wordsworth in the Victorian Church*. Cambridge, 1976.
- 24 Rzepka Charles J. *The Self as Mind. Vision and Identity in Wordsworth, Coleridge, and Keats*. Cambridge (Mass.), 1986.

25 Southey Robert. *Life of Wesley and Rise and Progress of Methodism. New Edition with Notes by the late Samuel Taylor Coleridge*. London, 1838.

26 Tuveson Ernest Lee. *Imagination as a Means of Grace. Locke and the Aesthetics of Romanticism*. Berkeley and Los Angeles, 1960.

27 Wellek Rene. *Immanuel Kant in England, 1793–1838*. Princeton, 1931.

28 Wendling Ronald C. *Coleridge's Progress to Christianity. Experience and Authority in Religious Faith*. Lewisburg and London, 1995.

29 Werkmeister Lucyle. The early Coleridge: his "rage for metaphysics." *The Harvard Theological Review*. 1961. Vol. LIV.

30 Wesley John. The Appeal to Men of Reason and of Religion and Certain Related Open Letters. Ed. By Gerald R. Cragg. *The Works of John Wesley*. Oxford, 1975. Vol. 11.