

ВРЕМЯ И ВЕЧНОСТЬ В НАТУРФИЛОСОФСКИХ ВОЗЗРЕНИЯХ НОВАЛИСА

Статья посвящена сопоставлению натурфилософских воззрений немецкого романтика Новалиса с неоплатонической концепцией природы. Особое внимание уделяется проблеме времени и вечности у Новалиса и Плотина, а также световой образности в произведениях Новалиса.

Ключевые слова: Новалис; немецкий романтизм; неоплатонизм; время; вечность; свет.

При изучении творчества Новалиса (1772–1801) – яркого представителя иенского романтизма – невозможно не уделить самого пристального внимания его отношению к природе. Проблема природы как целостности, как реальности, противостоящей человеку и взаимодействующей с ним, занимала немецкого писателя на протяжении всего его творческого пути, поэтому без понимания натурфилософии Новалиса – ее истоков и ее своеобразия – созданный им художественный мир окажется закрытым для исследователя.

Вопрос о формировании взглядов Новалиса на природу неоднократно поднимался в литературоведении, и с начала XX в. самым авторитетным стало считаться мнение о решающем влиянии на писателя неоплатонизма – философского течения, возникшего в III в. и синтезировавшего в себе многое из платонизма и аристотелевской системы. Это мнение одним из первых высказал П.Ф. Райфф, который предложил интерпретацию немецкого романтизма (в частности, сочинений Новалиса) в духе философии Плотина – основателя неоплатонизма [1. С. 601–612]. Вслед за П.Ф. Райффом многие исследователи стали обнаруживать у Новалиса мысли, доказывающие его знакомство с неоплатонической системой. Наиболее обстоятельной работой, посвященной этой теме, стала статья Х.-Й. Мэля, который сумел доказать, что Новалис не читал оригинальных сочинений греческого философа и познакомился с неоплатонической системой только опосредованно, через чтение компилятивной работы Д. Тидеманна «Дух спекулятивной философии» (1793). Тем не менее исследователь пришел к выводу, что Новалису удалось глубоко и верно понять сущность неоплатонической философии [2]. Придя к такому выводу, Х.-Й. Мэль не стал анализировать литературное творчество Новалиса с позиций неоплатонизма, ограничившись поиском элементов платоновской системы в письмах иенского романтика и набросках натурфилософских сочинений [2. С. 181–250]. Представляется, однако, что эту проблему необходимо более тщательно рассмотреть на материале художественных произведений писателя, в которых неоплатоническое учение представлено гораздо полнее, чем в его фрагментах.

Для понимания неоплатонической концепции природы, оказавшей решающее влияние на формирование натурфилософии Новалиса, следует уяснить, какое место природа занимает в неоплатоническом мироздании. Главная особенность философии Плотина, исходный пункт всех неоплатонических построений – это учение о Едином. Единое (Благо) – наивысшая ступень всего бытия, «охват всего существующего в одной неделимой точке» [3. С. 222]. Единое находится везде и нигде конкретно. Будучи предельным всеединством, оно выше всяких категорий разума, выше всех имен и поня-

тий, не имеет определенных качеств и количества. Его можно понимать как потенцию, возможность всякого бытия и смысла. Единое не оформлено, но является источником всякой формы. Единое – это высший уровень бытия. Порождая путем эманации последующие уровни, Единое расчленяет свое единство – так возникают Ум, или мир идей, – первообраз всех вещей, затем Душа, в которой идеи Ума оказываются одушевляющими силами или принципами. Единое вместе с Умом и Душой составляет так называемую неоплатоническую триаду. Следующий уровень – Космос, или уровень чувственной природы, – это уже область становления, а ставшего, и всякое движение и изменение здесь происходит не само по себе, а от Души. Ценность чувственного мира обусловлена, с точки зрения неоплатонизма, присутствием в нем оформляющих и одушевляющих материю идей (эйдосов, форм), которые нисходят в этот мир из умопостигаемой сферы (т.е. Единого, Ума и Души) благодаря бесконечным эманациям из высших сфер в низшие. И в этом чувственном мире каждое индивидуальное существо – в первую очередь человек – повторяет в себе структуру мироздания, поскольку является единством и обладает умом и душой. Иными словами, человеческие ум и душа – это не только часть, но и полное отражение Мироздания и Души. Именно это делает возможным для человека познание истинного – высшего – мира, так как в неоплатонизме подобное познается только подобным.

Важной проблемой философии Плотина является проблема времени и вечности. Вечность присуща Единому; это цельность, в которой нет промежутков и протяженности и для которой нет будущего, так как с ней не может ничего произойти. Плотин говорит: «Мы знаем ее [вечность] как неизменно неподвижную Жизнь, вечно сохраняющую содержимое Вселенной в его нынешнем состоянии; оно не меняется и всегда одинаково... все его содержимое настолько сконцентрировано, что представляет собой как бы одну точку» [4. С. 222]. Если вечность – это «свидетельство тождества в Божественном» [Там же], то любое нарушение тождества должно привести к возникновению времени. Когда между желанием и его осуществлением возникает хотя бы малейшее препятствие, малейший промежуток, единство разрушается. Так появляется время – отпадение от единства вечности. Время возникает благодаря Душе, которая, желая осуществить себя, устремляется к еще не существующему, т.е. время – это протяженность вечной жизни Души. Если бы Душа смогла вернуться к единству, время исчезло бы. Таким образом, наличие времени, разрывающего единство бытия, свидетельствует о несовершенстве той сферы, где оно существует. Но это только одна сторона проблемы времени: ведь в философии Плотина все не только исхо-

дит из первопринципа, но и стремится к нему. Это значит, что время должно возвращаться к вечности. Так, человеческая душа, путем духовного восхождения достигая интеллигибельного мира и прикасаясь к Единому, переходит из времени в вечность. В духе общеплатонической традиции неоплатоническая философия рисует здесь картину вечного круговорота бытия, где время и вечность смешиваются друг с другом, но при этом отпадение времени от вечности рассматривается не как катастрофа или грехопадение, а как естественное явление, не нарушающее общемировой гармонии.

Говоря об устройстве интеллигибельного мира и космоса, Плотин нередко употребляет слово «природа» (срусrig), закрепленное в античной философской традиции еще Аристотелем [5. С. 251]. Плотин рассматривает природу как душу, порожденную высшей Душой. При этом мыслитель замечает, что все, порожденное самой природой, «относится к совершенно другому порядку; здесь жизнь прекращается, все последующие порождения безжизненны» [4. С. 209]. Природа как низшая форма жизни обладает способностью творить, порождать конкретные вещи. Так, Душа рождает космос в целом и отдельные живые существа, а природа – растительная сила – заставляет развиваться все эти организмы, уже содержащие в себе в свернутом виде все возможности своего развития.

Главная особенность природы для Плотина – это ее несамостоятельность, ее зависимость от Души и Ума. В конечном итоге под плотинской природой следует понимать низший, практический аспект мировой Души, порождающий весь видимый мир – космос. Но хотя этот мир видимой природы несамостоятелен, он все равно имеет для Плотина огромную ценность, которая заключается в первую очередь в том, что его красота дает человеческой душе представление – пусть и самое слабое – о совершенстве другого мира: «Кто способен наслаждаться великолепием и красотой мира... тот пусть, оторвавшись от созерцания, вознесется мыслью выше всего этого к самому первообразу этого мира, к миру истинно-сущему, и там увидит сущности сверхчувственные, интеллектуальные, обладающие вечной и совершенной жизнью» [6. С. 9]. Но значимость природного уровня бытия состоит еще и в том, что он не отделен непроходимой пропастью от высшего, истинного мира: посредством нисхождения в материю логосов – индивидуальных душ – и их восхождения в интеллигибельную сферу природа участвует в жизни Всеединства, а материя видимого мира в своем самом чистом проявлении – в виде света – мыслится и как материя умного мира, т.е. области эйдосов.

Неоплатонизм пережил античность и стал важной составляющей интеллектуальной жизни Средних веков, Возрождения и Нового времени [7. С. 121–136]. Во второй половине XVIII – начале XIX в. интерес к нему особенно усилился, одним из свидетельств чего является творчество Новалиса, в первую очередь, его «Ученики в Саисе».

Этот фрагмент посвящен природе как философской проблеме, разным способам ее познания, ее взаимодействию с человеком и цивилизацией. «В повести слышны философские голоса – это те интерпретации природы, которые Новалис отвергает и сквозь которые нуж-

но прорваться к правде о ней», – пишет Н.Я. Берковский [8. С. 154]. В многоголосии «Учеников в Саисе» звучат голоса греческих философов-досократиков Фалеса, Анаксимена или Анаксимандра, искавших загадку природы в одной из стихий или особом первоначале, или Демокрита, видевшего основу мира в мельчайших частицах [9. С. 116]. Особенно явственно в повести заметны черты магического идеализма Новалиса – своеобразного воззрения на природу, согласно которому человек сможет приобрести магическую власть над миром, если разбудит в себе способность чувствовать и сознавать себя частью единого мирового целого. Идентификация, или отождествление, человека с природой, полагает Новалис, ведет к оживлению мира, которое может происходить двояко – как одухотворение природы или как материализация духа [10. С. 210]. Мыслитель так выражает эту свою идею в «Логологических фрагментах»: «Мир имеет изначальную способность быть оживляемым мной. Он вообще а priori мной оживлен, един со мной. Я обладаю изначальной тенденцией и способностью оживлять мир» [11. Т. 2. С. 554]. В дальнейшем благодаря развитию этой человеческой способности будет достигнуто такое полное единение души и тела, что это приведет к появлению новой реальности – живой природы, которая будет свободно и целенаправленно изменять свои формы [10. С. 211].

Хотя природа для Новалиса вполне объективна, он дает ее определение, исходя из ее воздействия на человека: «Природой именуют единство всех воздействий, испытываемых нами, так что природа непосредственно соотносится с нашим телом в его фибрах, именуемых чувствами» [9. С. 126]. Эта воздействующая на наши органы чувств реальность изображается в повести во всем своем великолепии, постичь которое возможно только интуитивным путем, в целостности, а не по частям: «Природа – плод неизъяснимого соглашения, примирившего беспредельную несовместимость сторон, чудесное сопряжение духов, свидание и соитие неисчислимых миров» [Там же].

Единство природы обусловлено ее прообразом – стоящим за всеми чувственными проявлениями идеальным миром. Собеседник, отстаивающий в повести подобный взгляд на природу, говорит об этом сверхчувственном источнике мира: «Суть вселенной – мысль, ею одною оправдана вселенная, первоначальное ристалище мысли, буйно распускающейся в детстве, чтобы впоследствии узреть во вселенной священное воплощение своего трудолюбия, поприще истинной церкви» [Там же. С. 121]. В другом месте, где разговор о природе опять возвращается к этой идее, один из учеников, занимающий пантеистическую позицию, приводит доказательство одухотворенности природы с точки зрения магического идеализма: «Нет Божества вне свершения, и, если, кроме природы, нет больше цельности, сопоставимой с человеком, как отказать природе в свершении, достойном человека, то есть в одухотворенности?» [Там же. С. 127].

В повести можно встретить упоминания о Мировой Душе, из которых трудно, однако, понять, какое место отводит ей Новалис в мировом целом. Так, о Душе говорится в связи с неким древним «священным языком»,

на котором когда-то общались друг с другом все люди: «Тот язык нарекал естество, как бы заклиная именем Душу» [9. С. 132]. Более точное понимание того, что Новалис подразумевает под Мировой Душой, можно почерпнуть из его фрагментов. Например, он пишет: «...Я называю душой то, благодаря чему все становится единым – индивидуальный принцип» [11. Т. 2. С. 548]. Таким образом, Душа в натурфилософии иенского романтика выполняет те же функции, что и Единое у Плотина, – служит принципом индивидуализации (иными словами, Единое путем эманации распространяет в каждую вещь принцип единства, благодаря чему каждая индивидуальная вещь становится единством, т.е. самой собой) и, одновременно, является основой мирового целого.

Если целостность природы в «Учениках в Саисе» объясняется ее единым идеальным источником, что вполне соответствует неоплатоническим взглядам, то и материальность, вещественная разобщенность чувственной природы также трактуется совершенно в духе Плотина. Об этом читаем в повести: «Иные полагают, что слишком хлопотно гнаться за природой в ее непрерывном разобщении... Да и как ни углубляйся в природу, везде увидишь зловещие жернова уничтожения, всеобъемлющий круговорот, гигантский безысходный смерч, ненасытное, всепоглощающее неистовство, губительное исчадие бездны...» [9. С. 119]. Материя здесь описывается как сфера зла, несовершенства, в конечном итоге – небытия. Только объединяющая мир одухотворенность способна преодолеть характерную для материальности тенденцию к распаду и смерти, и это понятно тем, кто наблюдает природу: «Далеко не все способны сохранять спокойствие среди таких величественных, стремясь постигнуть лишь само это зрелище в его целостности и слаженности, в drobных частностях не теряя из виду сверкающих уз, поддерживающих стройную сплоченность отдельных органов, так что это убранство, наподобие светильника при богослужении возносящееся над зияющей тьмою, своею одушевленностью вознаграждает бескорыстного наблюдателя» [Там же. С. 117]. Впрочем, это сравнение материальной природы с миром тьмы не мешает собеседникам в повести (как и Плотину в его трактатах) восхищаться красотой и гармонией чувственной сферы бытия.

Одним из мотивов «Учеников» является изображение природы в ее исторических изменениях. Природа не всегда была в том состоянии, в каком она пребывает сейчас, она деградировала, и нынешний ее вид – лишь слабое отражение ее первоначального облика. Ученики в повести пытаются познать это прошлое природы: «Иные... шли дальше в своих размышлениях, выявляя в нынешней природе начала великие, но запущенные, денно и ночью в творческих исканиях восстанавливая ее совершеннейшие прообразы» [Там же. С. 117–118]. Прошлое мира было Золотым веком – временем, когда отсутствовала разобщенность в самой природе и в ее взаимоотношениях с человеком.

В повести объясняются и причины грехопадения, приведшего к утрате первоначальной гармонии. В эпизоде бунта стихий и природных явлений Новалис вкладывает в их уста жалобы на то, что человек разлучил их друг с другом и разлучился с ними сам, и это приве-

ло к утрате Золотого века. Вещи жалуется на человека: «Человек ничему не дает покоя, жестоко насильничает, разлучая нас, повсюду вносит лишь разлад. А как он преуспел бы в дружелюбном сближении с нами, восстанавливая всемирные узы, свойственные Золотому веку... Тогда человек находил с нами общий язык. В своем притязании на божественность он отпал от нас...» [Там же. С. 124]. Но это падшее состояние природы не изображается в «Учениках в Саисе» как безнадежное, и Новалис в соответствии со своим магическим идеализмом возвещает скорое возвращение Золотого века, связанное с появлением новых взаимоотношений человека и природы. Люди стараются одухотворить окружающий мир, не нарушая природные связи, а восстанавливая разрушенные ранее, и природа откликается на это: «...Уже чудится неспешный возврат золотой старины, когда природа благоприятствовала людям...» [Там же. С. 118]. Возврат к этой эпохе будет связан с исчезновением времени: «Старина молодеет, бывшее – лишь будущая греза непреходящего, неоглядного Сегодня» [Там же]. Человек при этом по отношению к природе выступит как мессия – спаситель.

Идея о мессианской роли человека в природе была высказана писателем еще в набросках к «Ученикам в Саисе» (сама эта повесть, по замыслу писателя, должна была стать «Евангелием природы» [11. Т. 1. С. 71–78]). Соединение натурфилософской и антропологической проблематики, обусловленное магическим идеализмом Новалиса, представляет в повести самое существенное расхождение взглядов иенского романтика с неоплатонизмом. В отличие от плотиновской системы, в которой человек не рассматривается как активный участник природной жизни, у Новалиса он предстает как ее преобразователь. Именно человек нарушил своей деятельностью изначальную цельность природы, ослабив и исказив ее врожденную духовность, и теперь его долг – вернуть природе ее прежнее незамутненное состояние. Поэтому одухотворение природы описывается в повести как работа по ее очеловечиванию. Внося в природный мир красоту и гармонию, человек способствует воссоединению и духовному просветлению чувственного мира, и уже заметны первые изменения: «Природа не замедлила усвоить былую приветливость; сделавшись мягче и отраднее, она охотно утоляла людские вожделения. Исподволь ее сердце заволновалось в знакомом человеческом порыве, ее мечтанья прояснились... Еще навещат землю созвездия, враждовавшие с ней в пору вековых затмений, ...встретятся все племена вселенной, разрозненные так давно» [9. С. 118].

Особая роль человека в мироздании подчеркивается в повести еще и тем, что красота природы рассматривается здесь с субъективной точки зрения – как то, что возникает в восприятии человека или становится результатом его деятельности по очеловечиванию природы. Хотя в повести и можно встретить мысли о красоте как объективной характеристике чувственной сферы бытия («...вокруг нас простирается дивная природа, воспринимаемая и не воспринимаемая нами...» [Там же. С. 117]), но, в отличие от Плотина, для которого такой подход является единственно возможным, для романтика Новалиса гораздо важнее субъективная составляющая проблемы красоты внешнего мира. В нео-

латонизме красота, или прекрасное, является свойством высших, надматериальных уровней бытия и присутствует в чувственной природе благодаря воплощению в ней эйдосов, и восприятие ее человеком хотя и благотворно для его души, но не имеет никакого значения для ее существования. Новалис же предпочитает говорить о красоте именно этого, чувственного мира, не уводящей взгляд наблюдателя в высшие сферы, хотя и намекающей на иное, совершенное существование. Под этой иной реальностью лишь отчасти подразумеваются идеальные образцы в духе неоплатонических эйдосов или логосов. Намного важнее для Новалиса мысль о возвращении красоты Золотого века: человек, созерцающий прекрасное в природе, не только вспоминает о былом пристанище своей души, но и прозревает будущее самой природы [9]. Но лишь те, кто улавливает духовную гармонию природы, способны помочь ей вернуть себе красоту Золотого века. Отсюда – такое большое значение, которое писатель придает познанию человеком материальной природы (а не познанию интеллигибельного мира).

В «Учениках в Саисе» описываются разные способы познания природы. Как и в понимании ее сущности, здесь противопоставляются аналитический, разъединяющий, подход естествоиспытателя и синтетический, интуитивный, подход художника. В повести не отрицается ни один из этих подходов: «Тот, кто стремится постигнуть ее сокровенное чувство, наверно преуспеет, застав ее среди поэтов: скрытности как не бывало, и обнаруживаются все чудеса ее сердца. Однако тот, кто к ней не привержен душевно, кто лишь восхищен или озадачен тем или иным ее свойством, больше узнает, пристально осматривая ложе ее недуга или ее гробницу» [Там же]. Но явное предпочтение в «Учениках...» отдается интуитивному чувственному познанию. В разговоре взбунтовавшихся вещей «чувствование» изображается как «небесное восприятие, неподдельнейшее из всех» [Там же. С. 125]. Такого рода переживание доступно лишь тем, кто испытывает к предмету своего познания любовь – чувство, способствующее преодолению индивидуального бытия. Некий юноша в повести говорит о любви, которая бросает человека в объятия природы и уничтожает «убогую особь», и при этом бытие – «...лишь стяжение беспредельной оплодотворяющей стихии, ненасытная стихия безбрежного океана» [Там же. С. 130].

Итак, мы неоднократно встречаем среди собеседников в повести сторонников мистической точки зрения, согласно которой к истинному познанию объекта можно приблизиться только через любовь к нему. Этот взгляд вполне соответствует неоплатонизму, но сходство с учением Плотина здесь не ограничивается только признанием роли мистической любви в познании природы. Греческий философ говорит о том, что совершенное познание высшего бытия достигается даже не благодаря любовному созерцанию, но благодаря изначальному присутствию Единого в нас. Мы постигаем Бога в том случае, если, в душевных трудах освободив себя от всего лишнего и случайного, входим «как бы в соприкосновение с ним [Богом] той сродной с ним силой, которая от него же истекает» [6. С. 306]. Подобным образом рассуждает и Новалис о познании

природы, когда пишет в «Учениках в Саисе»: «Страстному исследователю природы нужно преуспеть в добродетелях и трудах, нужно воссоздать лучшее сокровище своей души, и тайна природы обнаружится словно невзначай» [9. С. 121]. Или в другом месте: «Зачем же обследовать в томительном усилии тусклую видимость вселенной? Куда яснее вселенная в самих нас, в этом роднике. Здесь в прозренье выступает подлинная суть необозримого, запутанного, красочного действия, и, когда мы углубляемся потом в природу, обогащенные своими взорами, для нас неведомого нет, нет ликов, чуждых нам, нет заблуждений» [Там же]. Здесь иенский романтик высказывает совершенно платоновскую идею о познании как соприкосновении тождественных сущностей.

Но столь полное совпадение гносеологии Новалиса и Плотина не означает, что оба мыслителя стремятся к одной и той же цели. Как уже было сказано, для неоплатонизма материальная природа не может быть конечной целью познания, а только мир вечного и неизменного. В повести же Новалиса природа провозглашается всем сообществом учеников достойнейшим предметом познания, поскольку восприятие природы «оборачивается возвышеннейшим вероисповеданием, наделяя человеческую жизнь целью, ладом и смыслом» [Там же. С. 117]. Однако, несмотря на все восхищение учеников природой и признание ими ее самоценности, в повести четко прослеживается мысль о том, что истинной целью натурфилософских изысканий и поэтических прозрений в этой области является человек. Ему открывается в природе его собственная сущность, поэтому «человеку подобает благоговеть перед нею, как перед символом своего существа» [Там же. С. 121]. Таким образом, для Новалиса природа символизирует не только высшую идеальную реальность, но и человека, и, возможно, именно поэтому немецкий мыслитель так настаивает на динамическом и историческом понимании природы.

Насколько важна для Новалиса мысль о том, что сущность природы совпадает с человеческой сущностью и что эта очевидная истина открывается человеку только через любовь, показывает сказка о Гиацинте и Розе-цветике, образующая композиционное и идейное ядро всей повести. Познание природы совпадает здесь с прозрением человеком смысла своего существования.

Среди многочисленных восхвалений природы в «Учениках...» можно встретить сравнения ее воздействия на человека с игрой, например, такое: «Природа занимает их [поэтов] своим непостоянством... Играючи одаривает она своим затейливым изобилием всех тех, кто не избегает ее» [Там же. С. 127]. Природа играет, что проявляется как в частности, так и в закономерностях ее существования, и эта мировая игра есть выражение и предустановленной гармонии, и в то же время спонтанности и свободы природной жизни. Эту же идею высказывает Плотин, когда говорит об играющей вселенской жизни, создающей и уничтожающей в процессе игры разнообразные явления. Игровой элемент, полагает Плотин, не является признаком низменности или несовершенства бытия, напротив, он необходим даже для самых серьезных и священных вещей. А.Ф. Лосев приводит такие слова Плотина: «Мы и все,

кто играет, делаем это [созерцаем], или во всяком случае стараемся делать это, играя» [3. С. 880]. Та же мысль присутствует и в «Учениках в Саисе», где при описании сосредоточенного созерцания природы один из собеседников замечает: «...Одна только эта игра действительно являет человеку его самобытность и особенную свободу, как будто человек спал глубоким сном и теперь, пробужденный, обретает в мирозданье свою обитель при ясном дне, впервые торжествующем в глубине души» [9. С. 125]. Игра преодолевает косность и застылость и придает человеческому духу подвижность, необходимую для слияния с вечно подвижной природной жизнью.

Итак, мы видим, что в таком небольшом по объему фрагменте, каким являются «Ученики в Саисе», нашли отражение очень многие вопросы, связанные с восприятием природы и ее взаимоотношениями с человеком. Этот круг проблем, чрезвычайно важных для Новалиса, разрабатывается и в его следующем значительном произведении – неоконченном романе «Генрих фон Офтердинген». Здесь снова возникает идея о гармоничном прошлом, противоречивом настоящем и одухотворенном – очеловеченном – будущем состоянии природы [Там же. С. 18]. Предназначение человечества – спасти мир от порчи, избавить природу от зла. Она уже начала умиротворяться, хотя сквозь устанавливающийся порядок еще может проглядывать хаос: «...Кое-где еще могут бродить прежние дрожжи, давая себя порою знать яростным буйством, но нельзя не видеть, как неодолимо влечет единение в стройном вольном согласии, дух которого скажется в самом неистовстве, и всякое буйство скоро минует...» [Там же. С. 53]. Человек трудится, облагораживая и одухотворяя окружающий мир, и в первую очередь вести борьбу с косностью материальной природы должна поэзия – род деятельности, полнее всего раскрывающий человеку тайны чувственного и сверхчувственного миров. Герой романа молодой Офтердинген, постепенно раскрывающий в себе призвание поэта, изображается как тот, кто сумеет возглавить эту работу человечества.

Средоточием всех идейных мотивов романа является сказка Клингсора, где в духе Новалиса натурфилософия и антропология образуют неразрывное единство, выраженное символическими образами. В сказке мы встречаем еще прежде разработанную Новалисом концепцию природы как развивающегося целого, история которого имеет смысл и цель. Природа в начале сказки – это царство Арктура, прекрасное, но покрытое мраком и скованное льдом. Власть над миром захвачена Переписчиком – олицетворением бездушного рационализма. Освободить мир от правления Переписчика, разбудив спящую принцессу – Фрейю, в сказке удается Эросу и Поэзии (Музе). Наступление новой эпохи знаменуется бракосочетанием Эроса и Фрейи, благодаря которому восстанавливается былое единство бытия и утверждается вечность.

В контексте сказки образ Фрейи, с чьим пробуждением связано оживление мира, может быть истолкован как воплощение неоплатонической Мировой Души. Чудесная птица Феникс пророчит, что при пробуждении Фрейи «мир будет вскоре вечностью согрет; ...разрозненное вновь соединится» [Там же. С. 75]. Не-

трудно заметить, что Фрейя из сказки Клингсора и Роза-цветик, найденная Гиацинтом под покровом саисского изваяния, – аналогичные символы. Н.Я. Берковский пишет: «Как в философской повести Новалиса, так и в романе мир идет к сказке, к торжеству женского начала. В сказке Клингсора душа мира Фрейя, у мира женская душа» [8. С. 168]. Женственность мировой души подчеркивается и у Плотина [3. С. 635].

Мировая душа в неоплатонизме, как уже говорилось выше, оформляет космос. Для воспроизведения чувственных вещей и для сохранения связи с высшим миром Душе необходимо иметь память. У Плотина есть указания на эту способность Мировой Души, говорящую о ее несовершенстве (ведь вспоминать о чем-то можно только будучи разлученным с ним, а это уже свидетельствует о неполноте бытия) [4. С. 104–105]. В натурфилософии Новалиса сама чувственная природа обладает памятью – иначе не был бы возможен ни ее возврат к «золотой старине» как свидетельство ее памяти о прошлом, ни воспроизводство ею отдельных особей как свидетельство ее неизменной связи с миром прообразов. Х. Гартман полагает, что на размышления о памяти как свойстве природы автора «Офтердингена» натолкнули, скорее всего, изложенные у Тидеманна платиновские рассуждения о памяти Души [12. С. 81].

Наличие у природы памяти, признаваемое Новалисом, делает из нее нечто большее, чем только совокупность явлений или ощущений. Ее единство, проистекающее из нисходящего в нее свыше принципа индивидуализации, еще не превращает ее в природу в неоплатоническом смысле – в душу, смысл, присущий самой материальной сфере, а не частично привходящий из иной реальности. Другими словами, не столько признание целостности природы у Новалиса делает ее понятием, близким неоплатоническому концепту природы, сколько признание у природы вполне самостоятельной духовной активности – памяти (не только «генетической», но и рефлексивной, как можно понять из контекста «Учеников в Саисе» и «Офтердингена»). Таким образом, мысль Новалиса об исторической памяти природы, на первый взгляд, уводящая от неоплатонизма, возвращает писателя к платиновской натурфилософии.

Рассуждая о памяти, Плотин рассматривает вопрос о ее свойствах и истоках и в связи с отдельными человеческими душами. Здесь основатель неоплатонизма разрабатывает платоновское учение о знании как припоминании. Плотин пишет: «В любое время, когда мы не можем видеть ту [высшую] сферу непосредственно, память является источником ее деятельности внутри нас...» [4. С. 105]. Душа сохраняет память не только о своей родине – интеллигибельном мире, но и о своих прошлых земных существованиях: «...Душа, спустившись из области Разума..., узнает многие другие души, известные ей по ее прошлому состоянию – если предположить, что она сохранила большое количество воспоминаний...» [Там же. С. 106]. Но чем ниже опускается душа из одной сферы в другую, тем слабее становится память о высшем мире и о прошлых жизнях.

Мотив познания мира как припоминания – один из ведущих в «Генрихе фон Офтердингене». Услышанная впервые песня кажется Генриху уже знакомой, ил-

иллюстрации в старинной книге говорят ему о его собственной жизни [9. С. 45, 55]. Интересно, что, несмотря на свойственное романтику Новалису решительное признание исключительно активной роли человека в мироздании, в этом вопросе писатель, как и Плотин, не различает объективной и субъективной стороны – кажется, что припоминание у него не зависит от припоминающих. Как пишет Х. Гартман, «Новалис не делает различия... между (нейтральной) памятью и (рефлексивно-персональным) припоминанием» [12. С. 82].

Итак, согласно неоплатоническим представлениям память души помогает человеку вспомнить о его прежних рождениях. В «Офтердингене» мы постоянно встречаемся с идеей неоднократного возвращения души на землю в разных воплощениях. Уже в самом начале романа Генрих видит во сне фрагменты своих прошлых жизней: «Он преодолевал моря, сам не зная как, невиданных чудовищ видел он; с разными людьми переживал то войну, то буйную смуту. Он изведаль плен и постыднейшую нищету... Он испытал бесконечную переменчивость судьбы, умер, вернулся к жизни, любил высочайшей, страстной любовью и снова навеки был разлучен со своей любимой» [9. С. 8]. Во время путешествия купцы рассказывают ему сказку о поэте и принцессе, ставшей его женой, и эта сказка – о Генрихе, его прошлой (или грядущей) жизни. Позднее, в пещере отшельника, Генрих в иллюстрациях к старинной провансальской рукописи узнает себя и своих близких, «только одежда на них была непривычная, словно все они жили в другом веке» [Там же. С. 55]. В набросках к продолжению романа, сделанных Людвигом Тиком на основании разговоров с самим Новалисом, говорится о длинной череде предстоящих перерождений героев [Там же. С. 111]. Мы видим, таким образом, что продолжение «Офтердингена» должно было ознаменоваться полным торжеством неоплатонического (и общеантичного) взгляда на судьбу индивидуальной души – отдельного логоса, обреченного постоянно «падать» в материю и, освобождаясь, восходить из нее в высшие духовные сферы, а сам роман окончательно стал бы тем, чем роман, по мнению Новалиса, и должен быть – средством «символического конструирования трансцендентального мира» [11. Т. 2. С. 536].

Восстановление мировой целостности в финале сказки Клингсора, как и в «Учениках в Саисе», связывается Новалисом с окончанием временных отношений и установлением вечности, о чем вечное дитя Поэзия поет: «Владеет вечность миром с этих пор, / Любовью завершился давний спор...» [9. С. 91]. Торжеством вечности, по свидетельству Л. Тика, Новалис предполагал закончить и роман в целом, и это свержение власти времени было изображено в стихотворении о бракосочетании времен года, которое должно было быть помещено в начале последней главы или последней части «Офтердингена» [Там же. С. 239]. В нем королева Эдда (она же – Фрейя) обращается к королю: «Если бы распря времен завершилась, когда бы с грядущим / И с настоящим навек прошлое переплелось, / Если бы осень с весной и с летом зима сочеталась, / Мудро могли бы вдвоем юность и старость играть, / Так что источник скорбей иссяк бы, супруг мой любимый, / Все вожделья тогда были бы утолены» [Там же. С. 112].

Новалис, как и Плотин, связывает все страдания в этом мире с его существованием во времени, а не в вечности, где нет места для скорбей и неутоленных вожделий, поскольку вечность – это единство, и в ней нет ни временных, ни пространственных промежутков между желанием и его исполнением. Вторая часть «Офтердингена» должна была показать мир, перешедший из времени в вечность, мир, где смерть утрачивает значение, становясь частью вечного цикла. И (по-видимому, вопреки намерениям самого Новалиса) это утверждение Золотого века – «вечного Сегодня» – привело не к торжеству человечности в природе, как грезились размышлявшим о ее будущем собеседникам из «Учеников в Саисе», а, наоборот, к торжеству природной безличности над человеческой индивидуальностью. Существовая в круговороте рождений, люди обретают тем самым бессмертие, но это бессмертие – не продолжение неповторимой жизни уникальной человеческой души за пределами земного мира (как в христианстве), а включение человека в природно-космические процессы. История человечества прекратилась, движение природы (и целенаправленное, как в «Учениках в Саисе», и даже циклическое) замерло, растворенная в вечности индивидуальность утратила значение – наступление «вечного Сегодня» оказалось возвращением в неоплатоническое первоединство.

Нельзя сказать, что взгляды Новалиса на природу претерпели какие-то принципиальные изменения от «Учеников в Саисе» к «Генриху фон Офтердингену». Финал «Офтердингена» с «бракосочетанием времен года» – это логическое завершение натурфилософии писателя. Осуществившаяся цель – преодоление индивидуализма и возвращение к первоначальному единству – означает конец всякого движения. Совершенно неожиданно романтик Новалис благодаря своим телеологическим и историческим взглядам на природу приходит к изображению полной неподвижности, в отличие от неоплатонического учения, в котором процесс эманации мыслится как бесцельный и бесконечный, что предполагает вечное циклическое движение.

Наступление вечности у Новалиса связывается с ниспровержением власти солнца. Неприязнь к этому светилу можно заметить уже в «Учениках в Саисе», где в описаниях грядущего Золотого века говорится, что тогда «...солнце перестанет возносить свой властный скипетр и присоединится к другим звездам» [9. С. 118]. В одном из эпизодов сказки Клингсора изображается гибель солнца: «В небе злобно багровело огнистое солнце; свирепое пламя питалось присвоенным светом, и, хотя солнце как будто алчно берегло свой свет, оно тускнело, и все заметнее проступали на нем пятна» [Там же. С. 85]. Наконец, по свидетельству Л. Тика, ниспровержением власти солнца в конце второй части «Офтердингена» главный герой должен был завершить свою мессианскую по отношению к природе деятельность [Там же. С. 112]. Объяснить, почему писатель уготовил солнцу подобную участь, можно, в первую очередь, тем, что оно своим движением знаменует царство времени, т.е. является символом несовершенной – разобщенной – природы. Но проблема здесь не только в том, что солнце отмеряет время. А. Хубер считает, что негативные высказывания в адрес солнца в творче-

стве Новалиса могли появиться под влиянием философа-неоплатоника XVI–XVII вв. Я. Беме, у которого «солнце – это не первичный свет, и даже не божественный свет, ...а свет природы, сотворенный только для этого мира» [13. С. 122]. Таким образом, вопрос об отношении к солнцу у иенского романтика необходимо рассматривать в контексте его натурфилософских воззрений на сущность света. Для Новалиса свет – один из важнейших элементов реальности. По подсчетам К. Грюцмахера, во фрагментах и литературных сочинениях писателя имеется более восьмидесяти существенных упоминаний о свете [14. С. 67]. Свет для него разделяется на свет физического мира, или внешний, и свет духовный, или внутренний, который и является истинным светом. К. Грюцмахер приводит такие слова Новалиса: «Внешний мир – это затененный мир, отбрасывающий свою тень на царство света» [Там же. С. 71]. Изображение подобного мира, освещенного «темным» светом, можно найти в сказке Клингсора – в описании пещеры сфинкса: «Очертания распознавались благодаря своему сумраку. Казалось, вместо воздуха простирается необозримая тень; в небе виднелось черное, лучащееся тело» [9. С. 81].

О физическом свете как свете падшей природы Новалис пишет и в «Гимнах к ночи», над которыми работает одновременно с «Офтердингеном». Здесь свет противопоставляется Ночи и предстает как жизненная стихия, одушевляющая чувственный мир. Но сам этот мир уже не кажется таким прекрасным, как в повести об учениках в Саисе. В «Гимнах к Ночи» чувственный мир выступает как царство несвободы («узы рождения – оковы света» [Там же. С. 147]), а его свет представляется «жалким и незрелым» [Там же. С. 146]. Иное дело Ночь, выступающая здесь как символ иного мира: «Истинное небо мы обретаем не в твоих меркнущих звездах, а в тех беспредельных зеницах, что в нас ночь отверзает» [Там же. С. 146–147]. Ночь у Новалиса – источник и хранительница Любви-Мировой Души: «...Владеет моим сокровенным сердцем одна только Ночь со своей дочерью, животворящей Любовью» [Там же. С. 148]. В другом месте читаем: «В глубинной святине, в горней сфере чувства затаилась душа вселенной со стихиями своими – в ожиданье зари всемирной» [Там же. С. 151].

Так, ночь становится в художественном мире Новалиса источником истинного света. В сказке Клингсора Фрейя излучает именно такой свет [Там же. С. 74]. Окончательное воцарение ночи изображается не как погружение в небытие, а как возвращение мира в лоно Мировой Души: «Я знаю теперь, когда наступит последнее утро – когда больше Свет не прогонит ночи, Любви не спугнет...» [Там же. С. 148]. Очевидно, что Ночь выступает у Новалиса синонимом Мировой Души, а не только внутреннего мира или «царства поэтической действительности», как полагает К. Грюцмахер [14. С. 78]. Здесь у Новалиса внутренняя и высшая реальность совпадают, и это – вполне в духе неоплатонизма, но, в отличие от учения Плотина, где духовный свет является продолжением физического, а Единое постоянно сравнивается с солнцем, в образной системе иенского романтика свет двойится: дневное, солнечное освещение физического мира предстает как фальши-

вый свет, а выражением интеллигибельного мира становится внутренний, «ночной» свет.

Эта ночная философия подкрепляется в «Гимнах к ночи» сопоставлением Античности, которая представляется эпохой, когда люди «по-детски почитали нежный тысячеликый пламень как наивысшее в мире» [9. С. 150], и христианства, появление которого, по мнению поэта, и становится причиной установления царства Ночи. В пятом гимне читаем: «Свет более не был знаменем небесным, лишь в прошлом обитель богов, облекшихся теперь покровом Ночи» [Там же. С. 151]. В конечном итоге абсолютная – онтологическая – Ночь оказывается у Новалиса абсолютным светом – сиянием интеллигибельного мира. Эта мысль вновь отсылает нас к сочинениям Плотина, где абсолютный свет ничем не отличается от абсолютного мрака [3. С. 566]. В пятом гимне к Ночи смерть изображается как уход во тьму и, одновременно, – как восхождение к свету [9. С. 153]. Очевидно, что солнце, которое в последних строках гимна приравнивается к христианскому Богу, – это «ночное солнце», а не светило физического мира, и это объясняет столь противоречащие друг другу оценки солнца в произведениях Новалиса.

Итак, анализ литературного творчества Новалиса показал, что в его воззрениях на природу представления, восходящие к неоплатонической традиции, занимают значительное место. В то же время автор «Учеников в Саисе» не воспроизводит в создаваемой им художественной реальности неоплатоническую картину мира в полном объеме и не часто пользуется неоплатонической терминологией. Встречающиеся у Новалиса понятия неоплатонической философии и образы, использовавшиеся неоплатониками в их философских мифах, как правило, довольно расплывчаты и могут в разных контекстах иметь разный смысл. Интересно, что эта особенность несколько не противоречит духу платоновской философии, категориальный аппарат которой также производит впечатление чего-то расплывчатого или даже аморфного. Эту черту А.Ф. Лосев называет понятийно-диффузным стилем, передающим подвижность и взаимопроникновение всех уровней бытия в реальном мире [3. С. 256].

Можно заметить, что за очень недолгий творческий путь Новалиса его интерес к неоплатонизму постоянно возрастал, что отражалось на его понимании природы и ее взаимодействия с человеком. В «Учениках в Саисе» писатель видит в природе в первую очередь некую индивидуальность, подобную человеческой, обладающую своей неповторимой судьбой и находящуюся в развитии, а не только уровень мироздания, на котором идеальные прообразы находят материальное воплощение. Хотя Новалис и в дальнейшем не отказывается до конца от этого взгляда на природу, в «Генрихе фон Офтердингене» начинает преобладать статическое и безличное ее восприятие, а в «Гимнах к ночи» внимание поэта уже почти полностью переключается с чувственной природы на умопостижимую сферу. Человек при этом из активного участника и даже творца природной жизни становится лишь частью бесконечного круговорота, в котором активность отдельного индивида никак не может нарушить предустановленной гармонии. Казалось бы, «Духовные песни» должны возратить в художественный мир Новалиса дух индивидуальности и

утвердить надприродность человека, что характерно для христианства, но этого не происходит, поскольку Христос здесь не побеждает материальную природу, а являясь ее сокровенным смыслом [9. С. 169].

Творчество Новалиса можно рассматривать как попытку соединить романтическое мировосприятие с неоплатонизмом. Весь недолгий срок литературной деятельности писателя был ознаменован ростом неоплатонического элемента в его мировоззрении, причем если вначале Новалиса привлекали в учении Плотина моменты, которые присущи и романтизму, – интуитивно постигаемое единство мира, признание тождества высшей и внутренней реальности, то в дальнейшем писатель начал усваивать из неоплатонической фило-

софии взгляды, весьма далекие от романтического мировидения, среди которых – включение человека и человеческого мира в природный круговорот и полное примирение с предустановленным мировым порядком (особенно заметное в «Гимнах к ночи»). Новалис сделал попытку соединить исторический взгляд на природу с неоплатонизмом и в результате отказался от христианского и новоевропейского историзма в пользу античного вечного круговорота.

Изучение художественного мира Новалиса с учетом неоплатонических элементов его мировоззрения позволяет лучше понять не только своеобразие творчества немецкого писателя, но и, в целом, духовные истоки культуры романтизма.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Reiff P.F.* Plotin und die deutsche Romantik // *Euphorion: Zeitschrift für Literaturgeschichte*. Bd. 19. Leipzig u. Wien, 1912. S. 591–612.
2. *Mahl H.-J.* Novalis und Plotin: Untersuchungen zu einer neuen Edition und Interpretation des «Allgemeinen Brouillon» // *Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts*. Tübingen, 1963. S. 139–250.
3. *Лосев А.Ф.* История античной эстетики: Поздний эллинизм. Харьков : Фолио ; Москва : АСТ, 2000.
4. *Плотин.* Космогония. Москва : REFL-book ; Киев : Ваклер, 1995.
5. *Шичалин Ю.А.* Трактат Плотина «Об уме, идеях и сущем» в связи с проблемой природы // *Философия природы в античности и в Средние века*. М. : Прогресс-Традиция, 2000. С. 249–256.
6. *Плотин.* Избранные трактаты. Минск : Харвест; Москва : АСТ, 2000.
7. *Лосев А.Ф.* Словарь античной философии: Избранные статьи. М. : Мир идей, 1995.
8. *Берковский Н.Я.* Романтизм в Германии. СПб. : Азбука-классика, 2001.
9. *Новалис.* Генрих фон Офтердинген / изд. подг. В.Б. Микушевич. М. : Ладомир; Наука, 2003.
10. *Габитова Р.М.* Философия немецкого романтизма (Фр. Шлегель, Новалис). М. : Наука, 1978.
11. *Novalis.* Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs: In 4 Bd. Stuttgart, 1960–1975.
12. *Hartmann H.* Zur Aktualität der Raum-Zeit-Auffassung des Novalis. Bonn, 1974.
13. *Huber A.* Studien zu Novalis mit besonderer Berücksichtigung der Naturphilosophie // *Euphorion: Zeitschrift für Literaturgeschichte. Ergänzungsheft* 4. Leipzig u. Wien, 1899. S. 90–132.
14. *Griitzmacher C.* Novalis und Philipp Otto Runge: Drei Zentralmotive und ihre Bedeutungssphäre: Die Blume – Das Kind – Das Licht. München, 1964.

Статья представлена научной редакцией «Философия, социология, политология» 23 июня 2011 г.