

ДИРК КЕМПЕР

ГЁТЕ

и проблема индивидуальности
в культуре эпохи модерна

Дирк Кемпер

**Гёте и проблема
индивидуальности в
культуре эпохи модерна**

«Языки Славянской Культуры»

2009

Кемпер Д.

Гёте и проблема индивидуальности в культуре эпохи модерна /
Д. Кемпер — «Языки Славянской Культуры», 2009

Книга Дирка Кемпера, представителя современного культурологического направления в немецком литературоведении, посвящена реконструкции одного из центральных сюжетов в истории европейской культуры – становлению концепции индивидуальности в творческом развитии Гёте, от «Вертера» через «Вильгельма Мейстера» к «Поэзии и правде». Этапы этого становления реализуют, по мысли автора монографии, парадигму самоопределения современной личности, человека модерна. Философия личности у Гете, проблема ее самопознания, ее свободы и суверенитета, условий ее интеграции в господствующую картину мира, принципов ее художественного изображения раскрыта автором монографии на глубоком фоне эстетической и культурфилософской мысли Нового времени. Исследовательский метод Д. Кемпера характеризуется сочетанием традиционной для немецкой науки филологической основательности с новейшими приемами анализа нарративных структур, подчеркнутого внимания к литературно-историческому контексту с широтой философско-антропологического подхода.

© Кемпер Д., 2009

© Языки Славянской Культуры, 2009

Содержание

Предисловие	5
Введение	8
А. Предварительные размышления	8
В. Проблема индивидуальности у Гете	15
1. «Я! Ибо я для себя все»	15
2. «Individuum est ineffabile»[41]	18
3. «Воля, превышающая силы индивида, современна»	23
С. Монадология Лейбница как предмодернистская концепция индивидуальности	26
I. Индивидуальность абсолютизированного Я	31
А. «Гец фон Берлихинген»	31
1. Посессивный индивидуализм	31
2. Политический атомизм	38
Конец ознакомительного фрагмента.	39

Дирк Кемпер

Гёте и проблема индивидуальности в культуре эпохи модерна

Предисловие

Концепт индивидуальности несомненно относится к числу центральных элементов нашего современного мировоззрения и оказывает глубокое влияние на способ, каким мы удостоверяемся в существовании своего Я. Задачей предпринятого в этой книге исследования проблемы индивидуальности в эпоху модерна является реконструкция исторического генезиса этого концепта в так называемую эпоху истоков на рубеже XVIII–XIX веков на примере литературного творчества Гете.

История развития проблематики индивидуальности в литературном дискурсе начинается в 1770-е годы в связи с зарождением литературного течения «Бури и натиска», выдвинувшего в качестве ведущей категории художественного творчества и поэтологической рефлексии не только принцип субъективности, но и собственно идею индивидуальности. В особенности произведения самого Гете, относящиеся к периоду «Бури и натиска», в первую очередь *Гец* и *Вертер*, не только стали решающим идеологическим фактором бурного развития и экспериментального испытания нового концепта самоопределения личности, но и существеннейшим образом способствовали переходу идеи индивидуальности из сферы философского дискурса в бытовое сознание читающей публики, ввели эту идею в повседневную ментальную практику современного человека.

Вот почему первая часть данной работы посвящена анализу этого раннего концепта, для изучения которого мы привлекаем, в частности, такие понятия, как поссесивный индивидуализм и эксклюзивная индивидуальность. Оба текста представляют собой не только свидетельство восторженного утверждения нового самосознания и самооценки личности; благодаря радикализму экспериментального подхода к человеку они высвечивают также и те противоречия раннего концепта индивидуальности, которые проявляются, например, в неустойчивости и хрупкости мировоззрения Вертера, в его программном волюнтаризме и, прежде всего, в замкнутости его внутреннего мира на самое себя.

Реакцией на апории автореференциального, одноосновного концепта индивидуальности становится у Гете процесс восстановления и наращивания его оперативной ценности, его расширения и углубления. В ходе решения этой проблемы возникают, однако, новые противоречия, осознавая которые Гете приходит, наконец, в своем позднем творчестве к решительному отречению от эгоцентрического концепта индивидуальности. Мы пытаемся реконструировать этот путь, разделяя его на два этапа. Первый из них характеризуется размыканием одноосновного автореференциального концепта в символическое пространство культуры, второй – в пространство истории.

На примере *Тассо* мы стремимся показать, что успешное конституирование индивидуальности немислимо вне ее символического выражения, вне ее семиотической транспозиции в пространство культурных символов, так как лишь при этом условии индивидуальность дается опытному знанию как предмет самовосприятия и восприятия другими. Так рождается двусловный концепт индивидуальности, который мы рассматриваем на фоне теорий Вико и Кассирера с привлечением методологии культурологического литературоведения.

В *Годах учения Вильгельма Мейстера* этот аспект углубляется на основе двух различных модусов самовосприятия и самоопределения. Если первые пять книг романа выстраивают

индивидуалистически-эссенциалистский концепт, предполагающий процесс самовосприятия, основанный на вере в неверифицируемую идею собственной индивидуальности, то в книгах шестой – восьмой он замещается процессуальным модусом самовосприятия в его обусловленности духовно-практической деятельностью. Уже в конце этого романа мы усматриваем децентрацию понимания индивидуальности, т. е. индивидуальность рассматривается здесь не как достояние отдельной личности, но как символически-интерактивная форма социального бытия.

Дальнейшее углубление концепта индивидуальности на пути к созданию трехосновой модели Гете предпринимает в период создания концепции своего автобиографического проекта *Из моей жизни*. Наряду с синхронным измерением здесь появляется план диахронии, культурно-символическое пространство дополняется пространством истории. Исходную задачу автобиографии мы видим в достижении когерентности внутренней и/или внешней истории жизни и пытаемся выяснить, какие нарративные схемы подсказывала Гете традиция. Уже в первых трех частях *Поэзии и правды* он значительно повышает сложность нарративного автопроекта по сравнению с жанровой традицией, вводя полиперспективизм нарративных схем и углубляя децентрированную модель индивидуальности благодаря рефлексии над множественностью Я.

В *Итальянском путешествии* этому уровню авторской рефлексии соответствует переход от эгоцентрической к децентрированной наррации. Образы своего Я, создававшиеся Гете в различные периоды творчества, каждый на основе особого порождающего принципа нарративной структуры и особой нарративной схемы самоосмысления, образуют здесь два текстовых слоя, которые презентуются теперь не в акте повествования, а в акте демонстрации.

Связанное с этим развенчание выдвинутых в предисловии к *Поэзии и правде* притязаний автора на толкование собственной *vita* с позиции превосходства подвергается в четвертой части автобиографии принципиальной отмене. На основе интеграции в образ своего Я и своей картины мира демонического начала пафос объяснения собственной жизни значительно снижается; его замещает нарративная схема, основанная на образе ткацкого станка (утка и основы), которая носит специфически современный, характерный для эпохи модерна характер.

Исторический контекст намеченной здесь эволюции Гете образует эпоха зарождения современного и в этом значении модернистского сознания, которое мы вслед за Никласом Луманом рассматриваем как переход от стратифицированного к социально дифференцированному обществу. Совершающаяся в этом контексте смена модуса самоописания личности – от инклюзионной к эксклюзионной форме индивидуальности – выступает как адекватная реакция на требования функционально дифференцированного общества. Активная и рефлексивная сопричастность различным подсистемам современного общества становится возможной лишь на этой основе; эпоха модерна буквально вынуждает индивида выбирать модус самоописания, опирающийся на позицию эксклюзии – таков социологический диагноз, который с избытком подтверждает и ситуация начала XX века.

С другой стороны, предлагаемое исследование призвано показать, что концепт индивидуальности, сложившийся в начале эпохи Гете, представляет собой также и форму сопротивления условиям функционально дифференцированного общества нарождающейся эпохи модерна. Ее современники формулируют идеал целостности, совершенства и автономии, который оказывается под угрозой вследствие функциональной дифференциации социальных ролей и потому принимает характер утопии, проецируемой на домодернистскую форму дворянской культуры и воспитания.

Далее мы стремимся показать, какие ценности домодернистской метафизической традиции вынужден заимствовать каждый из концептов индивидуальности, если он не ограничивается дескриптивным описанием результатов индивидуального становления, а призван служить нормативной основой для выбора жизненной позиции. Концепт индивидуальности, лишенный

эссенциалистского ядра в виде идеи индивидуального предназначения, утрачивает свое оперативное значение, а между тем, любое признание индивидуальной сущности оказывается в эпоху модерна под подозрением в том, что это лишь субъективная конструкция индивидуального сознания, произвольная проекция личных желаний. Тем самым любой проект индивидуальности может быть подвержен деконструкции.

На протяжении всего своего творческого пути Гете напряженно размышляет над этой специфически современной проблематикой, пытаясь, с одной стороны, найти ответ на мучительные вопросы индивидуального бытия, а, с другой, убеждаясь в том, что научно-философский дискурс эпохи не способен более предоставить для этого никакого удовлетворительного языка описания. Так и в последних концепциях Гете человек и его индивидуальность мыслятся под знаком «ineffabile»; непостижимая сущность человека подлежит признанию, но не поддается описанию и может быть в лучшем случае представлена в форме поэтических образов.

Проблема индивидуальности бросает, таким образом, свет на общую проблематику эпохи модерна, эпохи с головой Януса. Ее двойственность определяется сочетанием восторженного признания обретенных свобод и ностальгических поисков замены для утраченных ценностей. В ее истоках мы видим обновление научно-философского дискурса на основе критической философии, которая исключает из сферы научного и философского знания традиционные способы разрешения основных вопросов человеческого бытия и одновременно не позволяет другим модусам мышления занять в системе культуры то привилегированное место, которое она в высшей степени признает за научно-философским дискурсом.

* * *

Данная работа была представлена на соискание ученой степени доктора филологических наук и защищена в 2003 году в Университете Хильдесхайм по специальности «Литература и культура Германии Нового времени». Выражаю особую благодарность господину Вильгельму Фоскампу и господину Тильману Борше за благожелательное согласие дать свои отзывы, но прежде всего моему другу Сильвио Виете [Silvio Vietta] – за все, что он дал мне за годы учебы в Хильдесхайме как в профессиональном, так и в личном плане. Следует также подчеркнуть, что эта работа возникла в продуктивной интеркультурной среде, связанной с моей начавшейся в 1996 году двусторонней преподавательской деятельностью в Хильдесхайме и в Москве.

Введение

А. Предварительные размышления

I В эпоху модерна перед человеческой личностью впервые во весь рост встает проблема самоопределения, от решения которой зависит как теоретическое осмысление личностью своего места в мире, так и характер ее практической деятельности. Выдвижение этой проблемы обусловлено новой культурно-исторической ситуацией, когда истина, на имманентное обладание которой претендовала домодернистская философия и теология, больше не принимается на веру, ибо созданные ими образы мира, ранее воспринимавшиеся как объективные и общезначимые, начинают теперь осознаваться как относительные построения человеческого разума, как конструкты, имеющие определенную мотивировку и потому допускающие деконструкцию. Когда человеческая индивидуальность больше не находит себе места в рамках общезначимой картины мира, чувствует себя исключенной из всеобщей связи вещей, из иерархической структуры мироздания, она начинает испытывать настоятельную потребность в самообосновании.

II Первое, в чем нуждается человеческое Я, поставленное перед необходимостью нового самоопределения, – это формирование или полагание некоей упорядоченной структуры, образующей ту систему координат, внутри которой Я получает возможность обрести свое место и значение. Так в платонической картине мира господствует разум – орган познания естественного порядка вещей, обеспечивающий индивиду возможность ориентации в мире. Разум является одновременно и тем инструментом, который позволяет связать все части человеческой души в единое, сосредоточенное в самом себе гармоническое целое. Благодаря этому внутренний мир души становится частью мирового порядка, чем и определяется характер и направление личной деятельности, – в данном случае идеалом, на достижение которого она направлена, становится неограниченное господство разума. Тем самым личность оказывается включенной в изначально заданный мировой порядок как бы двукратно. Но в том случае, если этот мировой порядок утрачивает свою обязательность как нечто заранее заданное, личности не остается ничего иного, как создать такую иерархическую структуру из себя самой. Создание иерархической структуры, которая одна способна обеспечить координацию образа Я и образа мира, внутреннее приятие такой структуры личностью – такова важнейшая предпосылка для решения той задачи самообоснования человеческого Я, которой определяется вся проблематика современной личности.

III Принцип изначальной заданности общезначимого миропорядка лежит в основе как античной, так и средневековой картины мира, где личность, включенная во всеобщую связь вещей, занимающая в мире свое, отведенное ей место, свободна от необходимости самоопределения. При отсутствии этого условия, весь груз личного самоопределения ложится на плечи Я, ему приходится брать на себя ту задачу, которая прежде решалась на основе признания общезначимой картины мира. Раньше все зависело от образа мира, теперь все зависит от образа Я. Это перераспределение обязанностей, смещение центра тяжести на личность, на образ личности, представляет собой главную тенденцию в развитии философского дискурса Нового времени и эпохи модерна¹. В аспекте проблематики личности это означает, что источник или порождающий принцип, *origo* той иерархической структуры, которая является необходимым

¹ Такой переход от образа мира к образу Я представляет собой доминирующую, хотя и не единственную возможную тенденцию эпохи. Картина мира могла приписываться, например, сообществу или языку.

условием для координации Я и мира, переносится во внутренний мир личности. Философский дискурс, оформляющий эту тему, складывается теперь не в традиционных рамках метафизики, не в сфере онтологии, космологии и теологии, а в области эпистемологии.

Поворотный пункт, откуда начинается перенос истоков миропорядка во внутренний мир человека, маркирован влиятельным картезианским тезисом «*cogito, ergo sum*»². В *Рассуждении о методе* (*Discours de la methode*) Декарт начинает в точности с того, о чем говорится в нашем первом разделе, с вопроса о принципиальной сомнительности всех традиционных образов мира, какого бы рода они не были. Причина этих сомнений может иметь различный характер: зависимость от чувственного и потому подверженного ошибкам иллюзорного восприятия, принципиальная спорность любых философских аргументов, любых высказываний о мире, обусловленная отсутствием очевидности, несогласованность разных представлений о мире, в которых воплощены те или иные традиции и влияния и т. д.; то, что при всех сомнениях остается неизменным, – это вытекающая из них потребность, негасимое стремление отыскать некую несомненную, самоочевидную исходную точку для самоопределения нашего Я и его ориентации в мире. Такую исходную точку, базу всех дальнейших рассуждений, Декарт, так же как до него уже Августин, усматривает не в тех или иных гипотезах об устройстве мироздания, а во «внутреннем человеке» (*in interiore homine*)³, в своем собственном внутреннем мире. С точки зрения истории личного самосознания он осуществляет тем самым решающий поворот к мышлению Нового времени, к современности.

Подход Декарта, его попытка решения проблемы мира исходя из принципа «*cogito, ergo sum*» предполагает прежде всего создание определенного образа своего Я («Затем я внимательно изучаю, что же такое Я есмь»⁴), причем с опорой на ту предпосылку, что Я осознает себя в процессе мышления, и именно настолько, что не испытывает более никаких сомнений в своем существовании. Первым следствием, вытекающим из этого образа своего Я, становится крайняя ограниченность этого Я, ибо о своем существовании оно узнает лишь в качестве мыслящего, в качестве «*res cogitans*», в то время как все другие аспекты человеческого бытия, даже существование тела, выступают лишь как объекты этой мыслительной деятельности, а потому могут как мыслиться, так и исключаться из мышления. Картезианское «его» суть не что иное, как чистый субъект познания, и как таковой он являет собою минимализированный вариант образа личности, «точечное Я»⁵.

И тем не менее, именно это «точечное Я» выступает как порождающий принцип (*origo*) той структуры мироздания, которая порождает картину окружающего наше Я мира, обеспечивая когерентность между образом Я и образом мира. Опираясь на самоочевидность положения «*cogito, ergo sum*», Декарт стремится вывести из него всеобщий критерий истины, а это означает, что он распространяет метод построения образа Я на метод построения образа мира:

[...] я заключил, что можно взять за общее правило следующее: все вещи, понимаемые нами вполне ясно (*clairement*) и отчетливо (*distinctement*) – истинны. Однако некоторая трудность заключается в правильном различении того, что именно мы способны представлять себе вполне отчетливо⁶.

² Vgl. *Discours IV, 1*; Descartes: *Philosophische Schriften*, hg. Specht, II, S. 52: «je pense, done je suis». – *Principia I, 7*: «Ego cogito, ergo sum».

³ К основополагающему значению августиновского учения о памяти ср. Taylor: *Quellen des Selbst*, S. 235–262. – Уже у Августина мы находим декартовский принцип «*de omnibus dubitandum*», как и предвосхищение формулы «*cogito, ergo sum*»; vgl. *De trinitate X, 10, 14*: «Тот, кто сомневается в этом по какой-либо иной причине, не может сомневаться ни в чем из этого: что он живет, вспоминает, понимает, желает, мыслит, знает, судит; ибо иначе он бы ни в чем не мог усомниться».

⁴ *Discours IV, 2*; Descartes: *Philosophische Schriften*, hg. Specht, II, S. 53.

⁵ Тейлор (Taylor: *Quellen des Selbst*, S. 288) выдвигает это понятие в связи с анализом Локка.

⁶ *Discours IV, 3*; Descartes: *Philosophische Schriften*, hg. Specht, II, S. 55 [54].

Требование «clare et distincte», как и требование интуитивной очевидности, могли быть объявлены у Декарта единственным критерием истины лишь постольку, поскольку самое «cogitare» защищено им от сомнений с помощью трех принципиальных предположений. Из них первое и второе утверждают, что в том, «что касается разума или здравомыслия», следует верить, «что они полностью наличествуют в каждом»⁷, и, далее, что «Бог дал каждому из нас способность отличать ложное от истинного»⁸. Этим обеспечивается то, что интуитивная очевидность – при условии корректного следования «методу верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках» – дана всем и каждому в одной и той же форме. Открытым остается, правда, еще вопрос о том, почему мышление, даже когда оно направляется верным методом и осуществляется в правильной последовательности, вообще способно обеспечивать истинное знание о мире, почему при всей методологической строгости оно не может порождать иллюзий. Для ответа на этот вопрос требовалась теория соответствия, способная связать порядок мышления с порядком бытия. Декарт отказывается от ее обоснования, вводя ее в качестве третьего из четырех правил логики, лежащих в основе всего *Рассуждения*:

Третье [правило] – располагать свои мысли в определенном порядке, начиная с предметов простейших и легкопознаваемых, и восходить мало-помалу, как по ступеням, до познания наиболее сложных, допуская существование порядка даже среди тех, которые в естественном ходе вещей не предшествуют друг другу⁹.

Возвышая самописание разума – «mens humana in se conversa»¹⁰, как сказано в *Meditationes de primaphilosophia* (*Размышления о первой философии*), – до уровня философского метода, Декарт с его «cogito, ergo sum» дает классический образец самообоснования человеческого Я. Удостоверяясь в существовании окружающего посредством анализа своего собственного мышления, это Я выступает вместе с тем и как origo (порождающий принцип) той иерархической структуры, которая конституирует отношение Я и мира. Самое происхождение этой упорядочивающей структуры Декарт, – варьируя онтологическое доказательство бытия Божия, – стремится вывести из «cogitare», ибо ясность и отчетливость познания позволяет, по его мнению, полагать, что само знание есть нечто более совершенное, чем сомнение; следовательно, сомневающееся Я представляет собой нечто несовершенное. Но поскольку идея абсолютно совершенного существа не может исходить от того, что несовершенно, она должна с необходимостью проистекать из божественного совершенства.

Таким образом, даже в самом доказательстве бытия Божия Декарт кладет в основание своей мысли не порядок бытия как таковой, в его непосредственной данности, но в той его форме, которую он принимает, выступая как порядок мышления. Будучи убежден в интуитивной очевидности того, что постигается «ясно и отчетливо», он распространяет свое миропонимание даже на физические законы природы, которые, являясь упорядоченным мышлением, стоят для него даже выше, чем порядок фактического бытия:

Кроме того, я показал, каковы законы природы, и, опираясь в своих доводах только на принцип бесконечного совершенства Божия, я постарался доказать все те законы, относительно которых могли быть сомнения, и показать, что даже если бы Бог создал много миров, то между ними не было бы ни одного такого, где они не соблюдались бы¹¹.

⁷ Discours I, 2; Descartes: *Philosophische Schriften*, hg. Specht, II, S. 5.

⁸ Discours III, 5; Descartes: *Philosophische Schriften*, hg. Specht, II, S. 45.

⁹ Discours II, 9; Descartes: *Philosophische Schriften*, hg. Specht, II, S. 31.

¹⁰ Meditationes, praefatio; Descartes: *Philosophische Schriften*, hg. Specht, III, S. 14.

¹¹ Discours V, 2; Descartes: *Philosophische Schriften*, hg. Specht, II, S. 71.

С той же последовательностью включает он в эту выведенную из Я иерархическую структуру бытия и самое это Я. Принцип, лежащий в основе его поступков, гласит:

Третьим моим правилом было всегда стремиться побеждать скорее себя, чем судьбу, изменять свои желания, а не порядок мира [...] ¹².

Следуя традиции, он рассматривает нормативное понятие «добро» как «*summum bonum*» человеческой жизни, и включить свое Я в порядок мироздания означает для него добиться такой степени господства над своими желаниями, чтобы желать лишь того, что «наш разум представляет добрым» и «так или иначе возможным» ¹³.

IV В свете проблемы личности решающий сдвиг, определивший переход от Нового времени к модернизму, произошел тогда, когда была подвергнута деконструкции теория соответствия между порядком бытия и порядком мышления; это было сделано трансцендентальной философией. Анализируя способность познания конституировать мир, Кант заявляет: «Таким образом, порядок и закономерность в мире явлений, которые мы называем природой, мы вносим в него сами» ¹⁴. Это справедливо потому, что:

[...] рассудок есть источник всеобщего порядка природы, так как он подводит все явления под свои собственные законы и только этим а priori осуществляет опыт (по его форме), в силу чего все, что познается на опыте, необходимо подчинено законам рассудка. Мы имеем дело не с природой вещей самих по себе, которая независима от условий нашей чувственности и от условий рассудка, а с природой как предметом возможного опыта [...] ¹⁵.

Предполагавшаяся у Декарта согласованность между порядком вещей и порядком мышления тем самым ни подтверждается, ни опровергается; она выводится за пределы возможностей нашего познания. И все же Кант допускает возможность, и даже необходимость, верить в «идею высшего и просто необходимого совершенства, воплощенного в первосущности, которая является истоком всякой каузальности» ¹⁶ и, следовательно, заключает в себе «основание миропорядка и его связей сообразно общим законам» ¹⁷. Однако мыслить этот «*intellectus archetypus*» ¹⁸, первопричину выводимого из опыта порядка бытия, мы можем лишь в форме идеи; мы не можем обнаружить ее в реальности, ибо конституируем ее «лишь по аналогии с предметами опыта» ¹⁹, как «неизвестный нам субстрат систематического единства, тот порядок и целесообразность мироустройства, который разум должен сделать для себя регулятивным принципом познания природы». Но что есть «эта бездонность [А: первооснова] мирового единства сама в себе, тем самым не может быть осмыслено» ²⁰.

Такой характер аргументации обнаруживает центральную проблему субъектоцентрической философии модернизма. Трансцендентальная философия также не в состоянии обойтись без зависимости порядка мышления от порядка бытия, хотя один из важнейших ее результатов заключается именно в доказательстве того, что этот порядок бытия как таковой лежит по ту сторону границ знания, доступного чистому разуму. И тем не менее мы вынуждены этот

¹² Discours III, 4; Descartes: *Philosophische Schriften*, hg. Specht, II, S. 43.

¹³ Discours III, 15; III, 4 Descartes: *Philosophische Schriften*, hg. Specht, II, S. 45, 43.

¹⁴ KrV A 125; Kant: *Werke*, hg. Weischedel, II, S. 179.

¹⁵ Prolegomena § 38; Kant: *Werke*, hg. Weischedel, III, S. 191.

¹⁶ KrV A 694, B 722; Kant: *Werke*, hg. Weischedel, II, S. 599.

¹⁷ KrV A 696, B 724; Kant: *Werke*, hg. Weischedel, II, S. 600.

¹⁸ KrV A 695, B 723; Kant: *Werke*, hg. Weischedel, II, S. 600.

¹⁹ KrV A 697, B 725; Kant: *Werke*, hg. Weischedel, II, S. 601.

²⁰ KrV A 697, B 725; Kant: *Werke*, hg. Weischedel, II, S. 601.

порядок предполагать, исходить из предпосылки о его согласованности с порядком мышления, пусть даже удостовериться в справедливости такого предположения нам и не дано.

V Философия модерна оказывается перед лицом противоречия: с одной стороны, порядок бытия непознаваем, с другой, он необходим как условие релевантности познания. Сознание этого противоречия составляет (во всяком случае, в аспекте нашей проблематики) принципиальное отличие философии модерна от философии Нового времени.

Применительно к проблематике личности отсюда следует, что, если в широком смысле началом эпохи модерна можно считать осевое время между 1750 и 1850 годами, то в смысле более узком эта эпоха начинается с последней трети XVII века²¹. В отличие от представления о модерне как о микроэпохе, начавшейся на рубеже XX столетия, или как о периоде, непосредственно предшествующем постмодерну, мы исходим из убеждения в том, что модерн представляет собой также и макроэпоху, которая в соответствии с логикой своего развития и самоописания имеет характер открытого временного континуума. Термин *modernus* / *modern* следует относить в этом смысле к содержанию того периода времени, в котором всякое позднейшее современное сознание способно распознать корни своих собственных проблем, проследить истоки и исторический генезис неких основных структур, которые определяют и актуальную современность.

Такое понимание модерна не является чем-то абсолютно новым; подтверждением ему служит вся история употребления термина '*modernus*', в частности и понимание современности самим Гёте, к которому мы обратимся в связи с *Гецем*²².

Что касается нашего сегодняшнего понимания современности, то для него важно, что по-прежнему не преодолен образовавшийся со времен Канта разрыв между миром явлений и вещью в себе, между порядком бытия и порядком мышления, и что сознание этого разрыва продолжает определять проблематику нашей культуры.

В эпоху модернизма ни одна картина мира, сконструированная на основе порядка мышления, не может более претендовать на истинность, обосновывая свою претензию соответствием порядку бытия. Трансцендентальная философия этого не допускает, как бы ни пытались большие идеологические системы XX века ее обойти. Подобные попытки свидетельствуют лишь о том, как велик груз модернизма, какой тяжестью ложится на плечи каждого, в сущности, современного человека та задача, которая, по Макс Веберу, состоит в том, чтобы каждый научился выстраивать свою картину мира самостоятельно, научился нести полную ответственность за этот свой выбор и все последствия, с ним связанные, чтобы, наконец, каждый принял для себя мысль о недостижимости абсолютной истины²³ и выработал в себе мужественную способность²⁴ стоически выносить сознание хрупкости своих убеждений²⁵.

VI Таким образом, модерн характеризуется величайшим внутренним напряжением, которое возникает оттого, что в рамках субъектоцентрической философской критики познания вопросы традиционной метафизики, которым прежде, в эпоху домодернистскую, придавалось столь большое значение, утрачивают свой смысл или не могут больше формулироваться привычным способом. С другой стороны, когда модернистская философия развенчивает или подвергает деконструкции традиционные образы мира, ни один из коренных вопросов бытия

²¹ К понятию «эпоха модерна» ср. Kemper: *Ästhetische Moderne als Makroepoche*. – Vietta/Kemper: Einleitung. – Vietta: *Ästhetik der Moderne*.

²² См. ниже в разделе *Теория внутреннего обязательства*.

²³ Понятие истины употребляется здесь в смысле теории соответствий как «*adaequatio reram et intellectus*».

²⁴ Vgl. Weber: *Wissenschaft als Beruf*, S. 23.

²⁵ Диагноз Вебера правилен, естественно, лишь в том случае, если за философией признается превосходство над религией откровения, что отвечает точке зрения протестантизма начиная со второй половины XVIII века.

этим не отменяется. Откуда мы вышли, куда идем, каковы условия нашего существования и какое место мы занимаем в окружающем нас мире – все эти вопросы сохраняют свой смысл и продолжают тяготить нас и после того, как выясняется, что в условиях нового способа мышления ответы на них не могут быть даны с прежней уверенностью.

Если исходить из того, что эти вопросы действительно не устарели, ибо потребность в ответе на них коренится глубоко в человеческой природе, то анализ модернистской культуры получает новую направленность. Тогда исследованию подлежит вопрос о том, каким образом модернизм переосмысляет наследие предшествующих эпох, те ответы, которые были даны прежде, и каковы концепты, с помощью которых осуществляется трансформация этого наследия.

VII Согласно нашему основному тезису, современная концепция личности рождается именно из потребности такого переосмысления. Этому соответствует применяемый нами методический прием, представляющий своего рода вариант семантического анализа функций²⁶, предложенного Никласом Луманом. Рассматривая то или иное понятие, Луман спрашивает не о том, как изменилось его значение само по себе, но выводит семантические изменения из эволюции тех функций, которые данное понятие несет в социальной структуре. Тем самым в центр внимания выдвигается контекстуальная рамка понятийных концептов, т. е. структура общества, в которую они включены, или, на уровне описания, – контекстуальная рамка социологии. В нашем же исследовании такой контекстуальной рамкой должна служить система культуры, причем культура – как еще будет показано ниже – понимается нами как процесс формообразования, а также как оформленный результат индивидуального или коллективного волеустремления.

VIII В разделе VI мы попытались обозначить кризисный характер модернизма с точки зрения проблемы миропорядка, пояснив предварительно, какое значение имеет этот аспект для самообоснования Я и для его интеграции в картину мира. Но такой же напряженностью кризисного мироощущения характеризуется и доминирующий в эпоху модернизма модус самообоснования, репрезентацией которого выступает концепция личности. Когда образ Я и образ мира не легитимируются более авторитетом абсолютной истины, а формируются личностью под свою собственную ответственность, это может вызывать болезненное чувство потери или, напротив, обостренное чувство свободы. Позитивную реакцию мы описываем как свободу самоопределения, негативную – как его вынужденность.

Чувство свободы может возникать от того, что ограничения, связанные с традиционными образами мира, регламентирующими также и место индивида в рамках философского, теологического, социологического и других контекстов, становятся, при утрате веры в их авторитетность, необязательными, подверженными отрицанию. Молодой Гете, например, страстно бунтуя против униженного положения, отводимого человеческой личности христианским учением о первородном грехе и загробном спасении, пишет Гердеру: «Если бы все учение Христа не было такой иллюзией²⁷, которая приводит меня как человека, как ограниченное, испытывающее потребности существо в бешенство!»²⁸. Такая поза отрицания, занимаемая личностью по отношению к традиции, и в особенности к теологии, подчеркивает ее притязание на то, чтобы творить свое Я на основе кажущейся автономии, отстаивая свое право на свободу от внешних определений.

²⁶ Vgl. Luhmann: *Gesellschaftsstruktur und Semantik*.

²⁷ Lesarten, WA IV, 2, S. 333: «[Scheindung] неотчетливо, возможно s». Иначе в новейших изданиях; vgl. DJG³ V, S. 24, и FA II, 1, S. 451 («Scheidsmg»).

²⁸ An Herder, 12. Mai 1775; WA IV, 2, S. 262.

С другой стороны, именно такая позиция может оборачиваться чувством мучительной неизбежности самообоснования при сознании своей на него неправомерности, прежде всего тогда, когда Я осознает, что создает свой образ, не опираясь ни на что иное, кроме своей личной воли. Создавая себя, современная личность постоянно подвергает свой образ самокритике, поскольку не может не задаваться вопросом о том, какими побуждениями (тщеславие, тяга к самоутверждению и многое другое) она движима. Одним из таких примеров, предвосхищающих проблематику личности художника в эпоху эстетического модернизма, является созданный Вакенродером образ Иозефа Берглингера: на исходе своей жизни Берглингер спрашивает себя, не была ли его преданность искусству не чем иным, как «эгоистическим самонаслаждением»²⁹.

Таким образом, современная концепция личности формируется в поле напряжения между свободой самообоснования и его мучительной необходимостью. Именно между этими двумя полюсами складывалась проблематика личности в творчестве Гёте.

²⁹ Wackenroder: HKAI, S. 225.

В. Проблема индивидуальности у Гете

Как уже было отмечено, осевым временем, когда складывается модернистская концепция личности, является эпоха между 1750 и 1850-м годами, причем центральное значение принадлежит последней трети XVIII века. Именно в этот период времени понятие человеческой личности эмфатически выдвигается на первый план, подвергается экспериментальной проверке и вместе с тем сразу же обнаруживает непримиримые противоречия, в нем заключенные. Гете и его творчество занимают в этом контексте особое место, не только потому, что речь идет об одном из самых знаменитых представителей эпохи культурного перелома, но прежде всего в силу обилия свидетельств, позволяющих установить тесную связь между литературными, историческими и биографическими источниками. Не менее важно и то, что произведения Гете сами явились важнейшим фактором формирования и развития той идеи личности, историю которой мы намерены проследить, ибо ничто так не способствовало популяризации этой идеи и переходу ее из области философии в повседневную жизненную практику, как *Вертер* и *Гец*.

Вот почему мы начинаем с вопроса о том, какое место проблематика современной личности занимает в творчестве Гете в целом, чтобы уже здесь наметить ту многоступенчатую схему ее развития, которая должна получить обоснование в основной части работы.

История развития концепции личности, ее путей и этапов, ее противоречий – таков главный предмет нашего исследования. При этом мы не стремились воссоздать целостную картину жизни Гете, т. е. показать, как те или иные взгляды восходят к определенной биографической ситуации, из нее вытекают и ею «объясняются»; такое сведение истории современной личности к фактам биографии отдельного лица способно скорее затемнить общезначимые параметры изучаемой проблемы, чем их ярче осветить. В связи с этим мы не ставим себе задачи охватить все тексты Гете, имеющие отношения к выдвинутой проблеме, а привлекаем лишь те из них, в которых проблематика личности выступает с наибольшей отчетливостью.

1. «Я! Ибо я для себя все»

Поскольку, как вытекает из предпосланных рассуждений, модернистская ситуация характеризуется тем, что, во-первых, личность знает, что образы, в которых она воплощает свои представления о себе самой и о мире, суть ее собственные творения, продукты ее собственной мыслительной, мирозозидающей деятельности, и что, во-вторых, эти образы не оправданы более авторитетными критериями абсолютной общезначимой истинности, практические способы конституирования мира весьма тесно смыкаются с творчеством миров фикциональных, тех, которые создаются поэтами и художниками. С особой отчетливостью сходство это осознается в первый экспериментальный период раннего романтизма на рубеже 1800-х годов в связи с программой «универсальной поэзии». Тот, кто пишет роман, утверждает Фридрих Шлегель в 116 фрагменте, не только одновременно изображает и самого себя, но и набрасывает, в соответствии с задачей «прогрессивной универсальной поэзии», картину «всего окружающего мира, образ своей эпохи». Философия, создавая картину мира на основе принципов мироустройства, которые философ находит в своем собственном мышлении, поступает не иначе, чем поэзия, хотя поэтический образ опирается не только на самописание разума, но на всю полноту личных эмоций, фантазий и рефлексий. По мысли Шлегеля, романтическая поэзия, если бы она сумела «вступить в соприкосновение с философией и риторикой» и благодаря постоянной рефлексии над рефлексией, «как бы умножая рефлексии в бесчисленных зеркалах», все снова и снова подчеркивать субъективно-экспериментальный характер творимых ею образов мира и образов поэтического Я, могла бы стать высшей культурной инстанцией и претендовать на то, чтобы сделать «жизнь и общество – поэтическими», а это и означает сле-

лать своим предметом процесс непрерывного становления, проектирования действительности. Творческая деятельность поэта требует абсолютной, доходящей до произвола свободы; отвергая авторитет традиции, авторитет любых предшествующих дискурсов, Шлегель абсолютизирует идею свободного самоопределения поэтической личности. «Первый закон» «прогрессивной универсальной поэзии» состоит, по Шлегелю, в том, что бесконечная и свободная «воля поэта не терпит над собой никакого закона»³⁰.

Провидческий фрагмент Шлегеля объясняет, почему рефлексия, отражающая процессы творчества личного Я и конструирования картины мира, так часто возникает в поэтологическом контексте. Так, уже первая сентенция, в которой молодой Гете формулирует проблему индивидуальности, содержится в программном документе экспрессивной эстетики «Бури и натиска», в речи *Ко дню Шекспира*. Для того, чтобы лучше понять притязания, выраженные возгласом «Я! Ибо я для меня все, я все познаю только через себя!», следует внимательнее присмотреться к тому риторическому аппарату, каким возглас этот подготавливается в зачине речи:

Мне думается, что благороднейшее из наших чувств – надежда существовать и тогда, когда судьба, казалось бы, уводит нас назад, ко всеобщему небытию. Эта жизнь, милостивые господа, слишком коротка для нашей души; доказательство тому, что каждый человек, самый малый, равно как и величайший, самый бесталанный и наиболее достойный, скорее устанет от чего угодно, чем от жизни, и что никто не достигает цели, к которой он так пламенно стремится; ибо если кому-нибудь и посчастливилось на жизненном пути, то в конце концов он все же – и часто перед лицом так долго чаянной цели – попадает в яму, бог весть кем вырытую, и считается за ничто.

За ничто? Я! Когда я для себя все, когда я все познаю только через себя! Так восклицает каждый смертный, и вот он большими шагами шествует по жизни, подготавливаясь к бесконечному странствию в потустороннем мире. Разумеется – каждый по своей мерке. Если один отправляется в дорогу бодрым шагом, то на другом – семимильные сапоги; он обгоняет его, и два шага последнего равняются дневному пути первого. Будь с ним что будет, но и тот ревностный странник останется нашим другом и нашим товарищем даже тогда, когда мы дивимся гигантским шагам другого, идем по его следам, измеряем его шаги своими³¹.

Высказывая надежду на бессмертие, Гете вводит подчеркнуто теологическую тему, однако в дальнейшем, в ходе ее риторической разработки, он прилагает все усилия, чтобы не допустить ни одного теологически коннотированного слова. Намеренно профанируя понятие «смерть», он говорит не о смерти, а о «всеобщем небытии»; вместо того, чтобы говорить о воскресении или о вечной жизни, он пользуется в высшей степени неопределенным выражением «надежда существовать и тогда [после смерти]»; воля и путь к спасению заменены понятием «судьба»; привычные обращения к богу «Господь» и «Бог» подвергнуты снижению тем, что включены в абсолютно профанные, разговорно-бытовые формулы «милостивые господа» и «бог весть». Но прежде всего бросается в глаза, что бессмертие души, которое, с теологической точки зрения, является догматом и предметом твердой веры³², предстает в виде неверной надежды, проистекающей из личного чувства, из аффекта. Также и самое понятие души, для которой жизнь оказывается слишком краткой, не может рассматриваться здесь в теологи-

³⁰ Schlegel: KFSAI, 2, S. 182 f.

³¹ WA I, 37, S. 182 f. – Гете И.-В. *Собр. Соч.: В 10 т.* М., 1980. Т. 10. С. 261. В дальнейшем при использовании уже имеющихся русских переводов из Гете ссылки на это издание даются в тексте с указанием тома и страницы, напр.: (10, 261).

³² Ср. апостольский символ веры: «Верую в Дух Святой, [...], воскресение мертвых и вечную жизнь».

ческом смысле, ибо Гете, прибегая к юридическому языку, приводит в подтверждение своего высказывания два «доказательства»: во-первых, душа стремится продлить свое земное существование, как можно дольше удержаться в посюсторонней жизни, а это противоречит теологическому представлению о том, что душа дана от Бога и стремится к нему вернуться³³; во-вторых, согласно другому «доказательству», душа характеризуется как волевой центр нашего Я, стремления которого направлены на достижение земных целей. К теологическому мышлению Гете обращается лишь в конце вводного абзаца, когда он поясняет, что все эти земные устремления, в соответствии с постулатом о суетности земной жизни, «считаются за ничто».

В начале второго абзаца эмфатический подхват этой богословской формулы, отрицающей ценность земного существования и брэнного личного Я как его центра, сопровождается жестом возмущения и самоутверждения: «Я» «считается за ничто», между тем как «я для себя все [...]!»³⁴. Еретический характер подобной переоценки миропорядка Гете, должно быть, ясно сознавал, так как позднее в *Вертере* он сам формулирует в pendant к самоутверждению Я мысль, которая здесь служит лишь негативным фоном высказывания: «Боже всеблагий, оделивший меня так щедро [...]»³⁴.

Чем такая переоценка ценностей оправдана, показывает следующее предложение: «я все познаю только через самого себя». Я выступает здесь источником собственной картины мира, поскольку знает, что все в мире дано ему лишь в том виде, в каком это «все» конституировано самим личным Я. Тот факт, что аргументация ведется у Гете не с позиции критической теории познания, а с точки зрения поэтического эмоционализма³⁵, не имеет в нашем контексте принципиального значения; важно, что сознание высокой ценности своей личности проистекает из присущего моему Я, а в более широком смысле и «каждому, кто себя ощущает», внутреннего убеждения в том, что источником своего собственного представления о себе и мире является оно само и ничто иное ему не дано («Когда я для себя все»).

Отсюда и то возмущенное неприятие мнимого обесценивания этого Я в христианской картине мира, о котором Гете ведет речь в первом абзаце, чтобы затем инсценировать воскрешение Я из рабства испорченного вкуса как акт «избавления in aestheticis»³⁶. Отвергая все традиции и авторитеты, такое Я выдвигает себя в центр мира и отважно отвоевывает себе свободу, проистекающую из свободного самоопределения личности в эпоху модерна.

По аналогии с этим эгоцентризмом сущность экспрессивной эстетики «Бури и натиска», как она развернута на последующих страницах речи, становится понятной сама собой. Подобно тому как Я – творец своего собственного мира – само наделяет себя правом отвергать всякий ограничивающий его волю авторитет, так и прометеевский творец-художник, которого Гете воспекает в образе Шекспира, а вслед за ним и все, кто им вдохновляется вместе с автором речи, имеют право объявить войну «господам, придумавшим правила» и «ежедневно разрушать их козни»³⁷. Если мое Я знает все только через самого себя, и, следовательно, мой образ мира неизбежно несет на себе отпечаток моего Я, то и в поэзии, созданной Шекспиром, все оживлено «дыханием его гения»³⁸ и устами его героев говорит его дух. Тем самым в поэзии Шекспира находит, по мысли Гете, выражение его природа, его гений и его индивидуальность, и любое следование правилам лишь искажает поэтическое самовыражение индивидуальности, которое становится первым требованием новой эстетики экспрессивности.

³³ Такое представление о душе разделял, напр., Августин – см. ниже с. 233 и далее.

³⁴ 20 октября 1771; MA 1.2, S. 247.

³⁵ Понятие «эмоционализм» мы перенимаем у Мартино (Martino, Emotionalismus und Empathie). Сильвио Виетта предлагает в своей «трансцендентальной теории текста» понятие «эмотивная текстуальность» (Vietta: *Ästhetik der Moderne*, S. 198 ff.).

³⁶ Helmut Koopmann: Zum Schäkespears Tag. In: GHb³ III, S. 521.

³⁷ WA I, 37, S. 131.

³⁸ WA I, 37, S. 134.

Также и неприятие любой авторитетной традиции, направленное в начале речи против представления о человеке, восходящего к христианской теологии, находит свое точное соответствие в эстетике. Речь Гете *Ко дню Шекспира* должна рассматриваться в контексте тех размышлений, которые явились поздним продолжением «Спора древних и новых» в Германии последней трети XVIII века. Правда, Гете весьма далек от того, чтобы отрицать исключительное, единственное в своем роде величие греческой литературы, но следствия, которые он из ее признания выводит, – совершенно иные, чем те, на которых настаивала партия «древних», представленная в Германии прежде всего школой Готшета, пропагандировавшей нормативную поэтику французского образца. Для Гете признание исключительности означает именно неподражаемость, из чего *vice versa* следует, что вся эстетика классицизма с ее принципом *imitatio/aemulatio* держится не на чем ином, как на тенденциозной тривиализации (Гете употребляет даже слово «пародия»³⁹) тех авторитетных текстов, которым она подражает: «Французик, на что тебе греческие доспехи, они тебе не по плечу»⁴⁰.

В сущности, критика Гете направлена против убеждения в том, что существует некий, господствующий и в эстетике, непререкаемый порядок бытия, поставляющий вечные в своем значении образцы для подражания. Весь «Спор...» и все его немецкое продолжение вращается вокруг этой проблемы иерархического миропорядка и выводимых из него эстетических норм.

Однако и сама эстетика модерна, в формировании которой «Спор...» играл беспрецедентную роль, означает перелом «*in interiore hominem*». На место иерархического миропорядка возводится индивидуальный, рождающийся из природы и творческих сил индивида порядок художественного произведения, источник которого и тем самым эстетический критерий находятся в самом художнике, в его личности и его природе.

Этому соответствует и смена модуса самоописания поэта, сопровождающая переход от нормативной поэтики к эстетике выражения. Эстетическому идеалу, основанному на идее гармонии личности и сверхиндивидуальной структуры мироздания отвечал модус самоописания художника, носивший не индивидуалистический, а типологический характер. Тип *poeta doctus* – коллективное лицо единственного числа – предполагал исключение всех аспектов индивидуальности в пользу ориентации на господствующий также и «*in aestheticis*» сверхиндивидуальный порядок бытия. В ориентированной же на гениальную личность эстетике «Бури и натиска» это отношение перевертывается с ног на голову: если литература есть выражение индивидуальной натуры и творческой мощи художника, то описать себя самого этот художник может не иначе, как при помощи понятия, характеризующего его индивидуальность, т. е. при помощи понятия «гений».

2. «Individuum est ineffabile»⁴¹

«Делился ли я уже с тобой выражением *Individuum est ineffabile*, из которого я вывожу для себя целый мир?» – спрашивает Гете Лафатера в письме от 20 сентября 1780 года⁴². В этом выражении заключена, как и в речи о Шекспире, программа выявления внутренней связи между субъективным образом Я и субъективным образом мира; с неменьшей отчетливостью, чем в речи о Шекспире, образ Я выступает здесь как смыслопорождающий центр этого отношения, но, обращаясь к понятию индивида, мы имеем дело с намного более сложной и трудно постижимой концепцией, чем в том случае, когда речь шла о программном документе «Бури и натиска». Какой смысл несет в себе «*ineffabile*» и каким образом Гете мог вывести из этого

³⁹ WA I, 37, S. 132.

⁴⁰ WA I, 37, S. 132.

⁴¹ Это выражение изъято из контекста письма и интерпретируется вне этого контекста. По поводу возможности включения его в контекст спинозизма см. ниже раздел «*Ineffabile*»

⁴² WA IV, 4, S. 300.

понятия целую картину мира – об этом в письме к Лафатеру, объединившем разноплановые и лишенные непосредственной логической связи мысли, не говорится почти ничего.

Тем не менее, текст письма наводит как минимум на два следа, анализ которых может способствовать прояснению вопроса. Непосредственный, как нам представляется, всего лишь ассоциативный контекст образуют высказывания, в которых Гете дистанцируется от физиогномической теории Лафатера. Как известно, в период работы над *Вертером* Гете на короткое время также был увлечен той модной псевдонаукой, кульминацией в развитии которой явилась книга Лафатера *Физиогномические фрагменты, способствующие познанию человека и человеческой любви*. Для первых двух томов Гете написал несколько очерков и содействовал публикации *Фрагментов* у Филиппа Эразмуса Рейха в Лейпциге. Однако по завершении проекта в 1778 году переписка с Лафатером, прежде очень интенсивная, не только сокращается, но почти перестает касаться вопросов физиогномики. Уже в письме от июля 1780 года Гете проводит различие между своим и лафатеровским образом мысли и, облекая его в форму сравнения, пишет: «наши существа так близки, а наши мысли и фантазии так же расходятся, что мы напоминаем двух стрелков, которые прислонившись друг к другу спинами, метят в совершенно разные цели»⁴³. На изменившееся отношение Гете к физиогномике указывают и заключительные строки письма: «Мы [очевидно, Гете и Кнебель] едва ли сможем стать великими физиогномистами, но ты сделаешь доброе дело, если научишь чему-нибудь и нас»⁴⁴.

Это признание в утрате интереса к физиогномике находит продолжение в письме от 20 сентября, где мысль об индивидууме предвзвешивается следующим наблюдением:

С тех пор, как я перестал претендовать на понимание физиогномики, мой ум стал особенно острым и благожелательным, я уже почти с первой минуты общения с людьми знаю, с кем имею дело [...]. Физиогномика раскрыла мне некоторые главные моменты, которые тебе, конечно, давно известны, для меня же были важны своими последствиями⁴⁵.

Тот факт, что в физиогномической концепции Лафатера понятие индивидуальности занимает центральное место, еще не означает, что определение Гете «*Individuum est ineffabile*» восходит именно к этому контексту. Напротив, мы полагаем, что Гете сформулировал свой тезис вопреки той вере в познаваемость индивидуальности, которую якобы обеспечивал физиогномический метод, в пользу чего свидетельствует и вопрос, который Гете задает своему корреспонденту – не высказывал ли он свою новую, т. е. не отвечающую прежним общим занятиям физиогномикой, мысль уже в одном из предыдущих писем.

Более продуктивным представляется нам второй контекст, к которому отсылает формула Гете «*Individuum est ineffabile*». Уже в первом (дошедшем до нас) письме к Лафатеру Гете писал о присущем ему «высоком представлении о себе и своем предназначении»⁴⁶, и в последующие годы эта тема возникает все снова и снова. На этом фоне проясняется, что подразумевает Гете, когда в письме от 20 сентября он говорит о себе:

Повседневный труд, который на меня возложен, который изо дня в день становится для меня и легче и тяжелее, требует моего присутствия постоянно, наяву и во сне. Долг этот становится мне с каждым днем все дороже, и в этом я хотел бы сравниться с величайшими людьми, в этом и ни в чем большем. Горячее желание, чтобы пирамида моей жизни, фундамент для которой заложили для меня другие, вознеслась как можно выше в небеса,

⁴³ An Johann Kaspar Lavater, 24. Juli 1780; WA IV, 4, S. 258.

⁴⁴ An Johann Kaspar Lavater, 24. Juli 1780; WA IV, 4, S. 259.

⁴⁵ An Johann Kaspar Lavater, 20. September 1780; WA IV, 4, S. 300.

⁴⁶ An Johann Kaspar Lavater und Johann Kaspar Pfenninger, 26. April 1774; WA IV, 2, S. 154 f.

перевешивает все остальное и не позволяет забыть ни на минуту. Я не должен собою пренебрегать, ведь я уже не так молод, и, может быть, судьба сломит меня в середине пути, так что Вавилонская башня останется просто недостроенной. Пусть скажут хотя бы, что это был смелый замысел, а я буду жить, пусть Бог даст мне сил добраться до вершины⁴⁷.

В тот период повседневный труд, возложенный на Гёте, труд, который с каждым днем кажется ему «и легче и тяжелее» – это прежде всего государственная служба. В особенности со времени возобновления отношений с веймарским двором, следствием которых явились с 1779 года дополнительные обязанности по управлению строительством дорог и водных коммуникаций, а также должность военного комиссара, Гёте, как свидетельствует его дневник и отчасти переписка, постоянно пытается привести свое обращение к практической деятельности в гармонию со своим представлением о собственном Я и о мире. Центром в этом процессе самоопределения становится идея личного предназначения, которое предписывает ему путь, толкая его как к внешней активности⁴⁸, так и к развитию своего внутреннего мира⁴⁹. Но чем увереннее говорит Гёте о цели своего предназначения, тем большую неуверенность он чувствует, думая о его причине. Размышления о «судьбе» так часто встречаются в этот период именно в силу неопределенности этого понятия; что касается «*Providentia Dei specialissima*», непосредственного божественного предопределения и руководства в христианском смысле, то об этом Гёте говорить не желает – или на это не решается – и нередко, говоря о своем предназначении, о его причине, предпочитает языческое множественное число – «боги»; так, он пишет Лафатеру: «Жизнь моя складывается по предначертанию богов, которое я чту в глубоком предчувствии»⁵⁰.

Вера в судьбу выступает в тесной связи с модусом самоописания личности. В дневнике от 14 июля 1779 г. Гёте выражает эту веру, пользуясь условным литературным образом предначертанного жизненного пути:

Я не должен сходить с пути, мне предписанного, жить мне теперь непросто, но я желаю лишь, чтобы постепенно рассеивались все ложные претензии, а мне бы оставалась прекрасная способность устанавливать нужные трубы рядом и на одинаковой высоте [...] Найти точку связи разнообразных вещей – всегда самое трудное. Здесь всегда тайна, потому что решить это каждый может лишь сам. спросившись своей индивидуальности и не слушая чужих советов⁵¹.

Обращенное к самому себе заклинание «Я не должен» указывает на характерные для этого времени в жизни Гёте попытки дисциплинировать волю⁵², связанные с понятиями долга и чистоты⁵³.

⁴⁷ An Johann Kaspar Lavater, 20. September 1780; WA IV, 4, S. 299.

⁴⁸ Общественная деятельность приобретает от этого высокое значение. Ср. дневниковую запись от 13 янв. 1779 г.; WA III, 1, S. 77: «Взял на себя военную комиссию, первая сессия. В душе твердость и покой, и сосредоточенность. Все эти дни занят только этими делами, окунулся с головой. И хорошее чувство, уверенность, что выдержу. Бремя дел – это для души хорошо, когда оно спадает, душа играет свободнее и наслаждается жизнью. Ничего нет более жалкого, чем праздный человек, не обремененный работой, лучший дар жизни ему не в радость».

⁴⁹ Ср. дневник от 13 июля 1779 г.; WA III, 1, S. 88: «Но кроме герцога нет никого, кто бы был в становлении, все другие – готовы как деревянные куклы, в лучшем случае еще не раскрашены».

⁵⁰ An Lavater, 10. März 1777; WA IV, 3, S. 140. – Исключением является в этом смысле письмо к Лафатеру от 8 октября 1779 г. (WA IV, 4, S. 73), написанное во время второго путешествия в Швейцарию с намерением возобновить взаимопонимание с другом перед предстоящей встречей с ним через три дня в Цюрихе: «Мой Бог, которому я всегда хранил верность, наградил меня сполна [...]».

⁵¹ Tagebuch, 14. Juli 1779; WA III, 1, S. 89.

⁵² Ср. Tagebuch vom 26. März 1780; WA III, 1, S. 112: «Мне надлежит лучше присмотреться к тому происходящему вокруг меня круженье хороших и плохих дней, страстей, привязанностей, влечений сделать то или иное. Замысел, исполнение, упо-

Добровольное подчинение высшему принципу и связанное с этим признание его авторитетности, присущее понятию долга, предполагает существование той предписывающей жизненный путь инстанции, которую Гете как бы не решается назвать. Она полагает для него как для личности его «истинные конечные цели[...]»⁵⁴, дает ему силы исполнять свой долг, «возносить пирамиду его существования» и координировать все разнообразие его воли и многоплановой деятельности, ориентируясь на это средоточие⁵⁵, чтобы благодаря этой гармонии – в тексте Гете это передает образ согласно звучащих труб – осуществился закон его жизни. Этому идеалу отвечает также образ чистоты как совершенного и окончательного исполнения того, что предназначено.

Для того, чтобы это предназначение исполнить, «каждая индивидуальность должна слушаться самой себя» и не должна «слушать никого другого». Аналогичную мысль Гете высказывает в письме Шарлотте фон Штейн: «Достоинно удивления, как каждый человек пребывает в плену своей индивидуальности, особенно странно, когда речь идет о людях исключительных»⁵⁶. Индивидуальность – так это в обоих приведенных пассажах – есть, следовательно, внутренне присущее индивиду выражение предназначенной ему судьбы, которая диктует личный закон его жизни, определяет его путь. Судьба, предназначение возлагают на личность долг их исполнить, подвергает ее «испытаниям»⁵⁷ и требует от нее «господствовать над самой собою»⁵⁸.

И все же, каким образом может индивид удостовериться в своем предназначении? Гете ни разу не описывает какого-либо откровения или чего-то такого, что позволяет ему познать закон своей жизни. Он подчиняется лишь закону своей личности и вedom своим «гением»⁵⁹. В рамках очерченной выше модернистской ситуации это означает, что он берет на себя личную ответственность за свое решение выстраивать образ своего Я и образ своего мира в соответствии! с этой фундаментальной установкой. И все же полной уверенности в правильности своего решения у него нет, и это проявляется в различных формах. С одной стороны, это выражается в робости, мешающей ему определить источник и причину данного ему предназначения. Терминологические колебания – от «судьбы» через «богов», иногда «Бога», до «гения» – показывают, что источник его предназначения остается для него «ineffabile», не поддается определению. В дневнике Гете и сам иронизирует над своей неопределимой верой, когда обращается к неким силам со словами: «вы, те, кто водит нас на помочах»⁶⁰. С другой стороны, ориента-

рядочение, все меняется и движется по узаконенному кругу. Веселость, грусть, сила, гибкость, слабости, спокойствие духа, желания – так же. Когда я живу сдержанно, движению ничто не препятствует и мне надобно лишь дознаться, в каком времени и порядке я кружусь вокруг самого себя» – Tagebuch, 13. Mai 1780; WA III, 1, S. 117 f.: «В нынешнем моем кругу мне мало что мешает, нет почти никаких внешних препятствий. Но внутренних, во мне самом, их еще немало, человеческие слабости – вот настоящие путы: кажется, уже вырвался из них, а они все еще держат, даже на расстоянии. Я хочу над ними господствовать. А никто, если он не способен к самоотрицанию, не достоин, не может претендовать на господство».

⁵³ Ср. Tagebuch vom 7. August 1779; WA III, 1, S. 94: «Пусть идея чистоты, распространяясь на все до последнего куса, который я беру в рот, становится во мне все светлее». – Tagebuch vom 13. Mai 1780; WA III, 1, S. 117: «Были хорошие прозрения в делах. Повседневная жизнь идет спокойно и чисто».

⁵⁴ An Lavater, 8. Januar 1777; WA IV, 3, S. 131: «И при все том, дорогой брат, Бог, слава ему, во мне, и в моих истинных конечных целях все правильно».

⁵⁵ Ср. Tagebuch vom Mai 1780; WA III, 1, S. 120: «все должно сойтись в конце концов в одной точке, но терпение, железная выдержка».

⁵⁶ An Charlotte von Stem, 30. Juni 1780; WA IV, 4, S. 245 f.

⁵⁷ Ср. Tagebuch vom 25. Juli 1779; WA III, 1, S. 90: «Я благодарю Бога, что умею в огне и воде высоко держать голову, но смиренно ожидаю еще больших испытаний, может быть, не пройдет и четырех недель».

⁵⁸ Tagebuch vom 13. Mai 1780; WA III, 1, S. 118.

⁵⁹ Ср. Tagebuch vom 26. März 1780; WA III, 1, S. 112: «Разнообразные мысли и размышления: в жизни все так связано и судьба неизбежна. Удивительно! Я делал вещи, которых никогда не хотел бы делать, и все же, если бы их не было, не произошло бы чего-то хорошего. Как будто гений то и дело затемняет наш *ἡγεμονίχον*, чтобы мы совершали ошибки – себе и другим во благо».

⁶⁰ Tagebuch vom 10. Jan. 1779; WA III, 1, S. 77. – Vgl. Tagebuch vom 25. Juli 1779; WA III, 1, S. 91: «Глядя на мои стремления, старания и борьбу, не смейтесь, прошу вас, созерцающие боги. Но улыбаться вы можете, и мне помогать».

ция на предназначение и его реализацию в будущем иногда уступает место чувству утраты пути и безысходности, в других случаях – страданию, даже сравнимому со страстями Христа⁶¹. К тому же периоду времени, к 1779—1780-м годам, относятся такие высказывания, как: «Фатальные предчувствия, воспоминания, чувство скованности, недоброе чувство, что находишься в тупике»⁶², или: «Я чувствую себя как птица, запутавшаяся в сетях»⁶³, или грустные раздумья 7 августа 1779 года после аутодафе накануне тридцатилетия: «как будто бы не пройдено никакого пути, а стоишь, как только что спасенный из воды под лучами солнца, которое лишь начинает тебя приятно высушивать. Время, уже проведенное в суматохе этого мира, я еще не решаюсь оценивать. Да поможет нам Бог двигаться дальше, и пусть бы дал нам больше света, чтобы мы не стояли сами у себя на пути»⁶⁴. Закон предопределения не есть, следовательно, некий «абсолютно чистый момент», в силу которого Я могло бы удостовериться в своем «действенном развитии в направлении будущего»⁶⁵; скорее, он действует скрыто, и раскрыть его тайну нашему Я удастся лишь временами. «Мне открылись новые тайны. Со мной еще будет случаться всякое. Я готовлюсь и делаю, что возможно»⁶⁶, – записывает Гете 13 мая 1780 года. Сомнения такого рода заставляют страдать от того, что воля, направленная на исполнения предназначенного, не находит адекватной среды для своего проявления ни в сфере частной жизни, ни в общественной, что все усилия остаются втуне, неузнанными – обстоятельство, которое Гете постоянно ощущает как недостаток своего индивидуального существования⁶⁷, и, как еще будет показано, ощущает вполне оправданно⁶⁸.

Таким образом, мы видим, что формула «*Individuum est ineffabile*» резюмирует связь судьбы, предназначения и индивидуальности в двух направлениях: причина предназначения индивидуальности неопределима, а само предназначение скрыто под покровом тайны.

Впоследствии мы еще вернемся к этой формуле, чтобы проанализировать ее в связи со спинозизмом Гете. Но в рамках введения в тему исследования мы можем уже здесь сделать два вывода. Во-первых, принципиальный переход от эгоцентрической концепции Я в ранний период «Бури и натиска» к ориентированному на судьбу образу личности в середине первого веймарского десятилетия показывает, сколь интенсивно размышлял Гете над этой проблемой и сколь глубокие изменения претерпела его мысль в этом аспекте. В ходе дальнейшего исследования мы попытаемся показать, что уже на этапе первых экспериментальных подходов к концепту индивидуальности Гете сталкивается с противоречиями, которые заставляют его развертывать этот концепт по нескольким направлениям, вносить новые элементы (из которых судьба является лишь одним), все наращивая его сложность и возможности его применения до тех пор, пока в позднем творчестве понятие индивидуальности не подвергнется заметному

⁶¹ An Charlotte von Stein, 30. Juni 1780; WA IV, 4, S. 245: «Порой у меня подгибаются колени, так тяжел крест, который приходится нести почти одному». – An Lavater, 6. März 1780; WA IV, 4, S. 192: «Мучительное это занятие доводит меня порой до отчаяния, но так и должно быть».

⁶² Tagebuch vom 10. November 1779; WA III, 1, S. 103.

⁶³ Tagebuch vom 4—15. April 1780; WA III, 1, S. 116.

⁶⁴ Tagebuch vom 7. August 1779; WA III, 1, S. 94.

⁶⁵ An Lavater, 25–30. Aug. 1776; WA IV, 3, S. 99.

⁶⁶ Tagebuch vom 13. Mai 1780; WA III, 1, S. 117.

⁶⁷ Ср. An Lavater, 19. Februar 1777; WA IV, 3, S. 136: «Я живу вполне счастливо в непрекращающемся круговороте жизни, и во мне больше тишины, чем когда-либо, никому не пишу, ни о ком не слышу, и ничто, кроме моего окружения, меня не волнует». – Tagebuch vom 25. Juli 1799; WA III, 1, S. 90 f.: «Ни один человек не знает, что я делаю и со сколькими врагами мне приходится бороться, чтобы добиться самого малого». – An Lavater, 8. Oktober 1779; WA IV, 4, S. 73 f.: «Мой Бог, которому я в глубине души всегда хранил верность, богато одарил меня в тайне, ибо судьба моя совершенно скрыта от людей, они не могут о ней ничего ни увидеть, ни услышать. То, что можно об этом открыть, я с радостью поручаю твоему сердцу». – Tagebuch vom 13. Mai 1780; WA III, 1, S. 118—19: «Что ношу я в себе из своих и чужих богатств, этого не знает никто из людей. Лучшее – это тишина, в которой я живу перед лицом мира, расту и приобретаю то, что никто не сможет отнять у меня огнем и мечом».

⁶⁸ См ниже, раздел *Индивидуальность в символическом пространстве культуры*.

развенчанию и вместе с тем не уменьшится та смысловая нагрузка, которую это понятие в себе несло.

Второй предварительный вывод касается функции концепта индивидуальности. На фоне развернутой выше гносеологической ситуации эпохи модернизма, когда вещь в себе и тем самым порядок бытия были методологически выведены из области трансцендентального само-описания разума, понятие индивида вступает в связь с растущей потребностью заново, хотя и с большой осторожностью и в обличье новой терминологии, интегрировать в современное представление о мире порядок бытия как ту инстанцию, которая одна может обеспечить надежность сконструированного личностью образа Я и образа мира.

3. «Воля, превышающая силы индивида, современна»

Через какие этапы и в споре с какими проблемами развивался у Гете концепт индивидуальности – такова тема главной части данного исследования. Здесь же мы хотели бы лишь дать представление о том уровне рефлексии, которого достигает интенсивная борьба Гете за осмысление этой центральной категории модернистского самосознания в поздний период его жизни.

Пафос экспериментального исследования идеи индивидуальности в раннем творчестве, который был нами отмечен на примере тезиса «Я! Ибо я для себя все», подвергается снижению – несомненно ненамеренному – в одной рецензии 1824 года, которая прочитывается как свидетельство критической переоценки исходной точки зрения:

Мы весьма хорошо знаем, что в отдельных человеческих натурах проявляется, как правило, перевес какой-либо способности, какого-либо таланта, и что отсюда с необходимостью проистекает односторонность в характере представлений, поскольку человек знает мир лишь через себя и, следовательно, с наивно-претенциозной гордостью полагает, что мир создан им и для него⁶⁹.

Характер субъективной конструкции, присущий модернистской картине мира, осознан здесь со всей ясностью, но ее эгоцентричность вызывает у автора этих слов не восторженное признание как признак свободы, а отвергается им как претенциозная наивность. Неприемлемым оказывается именно аспект эгоцентризма, высокомерие отдельного лица, с которым оно интерпретирует мир как созданный ради него. Причиной этого высокомерия является, по мнению Гете, односторонность, присущая натуре индивида, – мнение, которое логично вписывается в контекст рецензии, призванной вдуматься в ход мысли другого.

С этой проблематикой, а также с рассмотренным кондициональным периодом, перекликаются некоторые параллельные места в ранних письмах Гете, которые представляют, по нашему мнению, интерес не в качестве биографических источников *Вертера*, а потому, что они показывают, – несмотря на очевидное сходство формулировок, – насколько биографические факты уступают в сложности художественному образу.

К вопросу о перемене чувства ср., напр., письмо Берингу, 10–14. 11. 1767; WA IV, 1, S. 140: «Видишь ли, Бериш, однажды я видел с нею Сару. Какое отличие от нынешнего дня. Те же самые сцены, те же актеры, но сегодня бы я ее не вынес. Ха! Все наслаждения в нас самих. Мы – дьяволы для себя самих, мы изгоняем себя из нашего рая». – Далее, письмо Берингу, 10–14. 11. 1767; WA IV, 1, S. 141: «То, что вчера превратило для меня мир в ад, сегодня делает его небесами – и так до тех пор, пока он не перестанет быть для меня и тем и другим».

Еще более глубокий анализ Гете дает в средней части статьи *Шекспир и несть ему конца*, где он, рассматривая творчество английского поэта, чтимого им столь же высоко, как и прежде,

⁶⁹ Ernst Stiedenroth. *Psychologie zur Erklärung der Seelenerscheinungen. Erster Theil*. Berlin 1824; WA II, 11, S. 74 f.

в свете оппозиции античное/новое обращается к анализу современного сознания в связи с противопоставлением воли и долга. Особенностью древней поэзии Гете считает «нарушенное отношение между долженствованием и свершением», особенностью поэзии современной – «разрыв между волею и свершением»⁷⁰. Наряду с этим противоречием долга и воли Гете строит свой анализ эпохальных различий между модернизмом и предшествующей ему культурой с опорой на оппозицию необходимость/свобода: «Долг бременем ложится на человека; это – тяжкое испытание; требования воли человек выдвигает сам, человеческая воля – наше Царствие небесное»⁷¹. Обращаясь к античной трагедии, Гете усматривает первопричину «неизбежного долга»⁷² в законодательном характере религии, чтобы затем перейти к более обобщенному обоснованию:

Но всякое долженствование деспотично. Его источником является разум: подобно тому, как разум же является основой законов нравственных, государственных, законов природы, таких как закон становления, роста и уничтожения, жизни и смерти (10, 311)⁷³.

Категория долженствования, выражающая притязания разума диктовать свои законы в области нравственности и природы, сохраняет свое значение и в эпоху модернизма. Являясь существенным аспектом «*conditio humana*», долженствование не осмысливается, следовательно, у Гете как анахронизм; таковым выступает лишь старый способ его репрезентации в форме мифологических верований. Убеждение в том, что принцип долженствования не может быть элиминирован из сознания современности, вытекает также из его общественной функции – служить ко «благу целого»⁷⁴.

И все же, – согласно гетевскому анализу современности, – принцип долженствования ведет ныне как бы призрачное существование, становясь все больше лишь тенью возводимой в абсолют воли:

Отсюда воля, благодаря ее лъстивости, сумела овладеть людьми, как только они ее узнали. Она – бог нового времени; предавшись этому богу, мы страшимся того, что ему противопоставлено [...] (10, 311)⁷⁵.

С обожествлением воли связаны те необоснованные претензии, которые Гете в своей рецензии на *Психологию Штиденрота* характеризовал как высокомерие эгоцентрического Я, определяющее и созданную им картину мира. Ибо связи между абсолютизированной волей и современным концептом индивидуальности (как мы еще попытаемся показать в нескольких последующих главах нашей работы) – глубоки и многообразны. Когда все традиционные представления о мире с их теориями долга подпадают под принципиальное сомнение, это влечет за собой не только свободу самоописания личности, но и следствие еще более фундаментальное – свободу для самоутверждения господствующей воли. Наиболее радикальные выводы из этой ситуации извлек, как известно, Шопенгауэр, показав, что мы желаем чего-то не потому, что это морально, но называем моральным то, чего мы желаем⁷⁶.

⁷⁰ Shakespeare und kein Ende!; WA I, 41 / I, S. 59.

⁷¹ Shakespeare und kein Ende!; WA I, 41 / I, S. 59.

⁷² Shakespeare und kein Ende!; WA I, 41 / I, S. 60.

⁷³ Shakespeare und kein Ende!; WA I, 41 / I, S. 61.

⁷⁴ Shakespeare und kein Ende!; WA I, 41 / I, S. 61.

⁷⁵ Shakespeare und kein Ende!; WA I, 41 / I, S. 61.

⁷⁶ Ср.: Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung* IV, § 55, S. 368: «Далее, с этой точки зрения человек вначале признает какую-нибудь вещь хорошей и вследствие этого хочет ее, – между тем как на самом деле он сначала хочет ее и вследствие этого называет ее хорошей. Согласно всей моей главной мысли, такая точка зрения извращает действительное отношение обоих моментов. Воля – это нечто первое и основное, познание же просто приводит к явлению воли и служит его орудием. Потому всякий человек есть то, что он есть, в силу своей воли, и его характер – это нечто изначальное, потому что желание

Достаточно применить эту мысль к проблеме образа личности и образа мира в эпоху модернизма, чтобы убедиться в том, что они оказываются под подозрением в обусловленности, и возникает вопрос, не являются ли они лишь проекцией наших желаний и потребностей, а не той инстанцией, которая управляет ими как причиной наших поступков. То, на чем личность основывает свое представление о себе и своем предназначении, вызывает подозрение в том, что это есть лишь выражение ее собственной воли. На поверхность эта проблематика выходит прежде всего тогда, когда потребности меняются, и образ своего «Я» должен быть обоснован заново. Свидетельством этой проблематики служит трактовка, которую Гете дает в автобиографии своему бегству в Италию, а также жизнеописание Юнг-Штиллинга, где одно непрерывно сменяется другим⁷⁷.

Если в основе личностного проекта действительно лежит собственная воля личности, поскольку веление долга, кажется, утрачивает в эпоху модернизма свой авторитет, то концепция индивидуальности таит в себе прежде всего опасность заблуждения и душевного перенапряжения. В романе Морица Антона Рейзера речь идет, в сущности, об экспериментальном, полученном в результате личного душевного опыта, доказательстве того, что личностный проект главного героя детерминирован его душевными травмами и потребностями, которые он в результате испытывает. Мнимое предназначение Рейзера к тому, чтобы стать художником, подвергается развенчанию как следствие его душевного эскапизма и попытка компенсации, вводящая его в заблуждение, – проблематика, которая, хотя и с другим исходом, рассматривается также в *Годах учения Вильгельма Мейстера*. В своих заметках 1808 года к замыслу немецкой народной книги Гете обобщает эту проблематику в следующих словах:

Личность, которая слишком высоко ценит самое себя, ничтожна хотя бы уже поэтому. Больше всего переоценивает себя тот, кто причисляет себя к творческим людям, ибо он относится к тем, кто наслаждается⁷⁸.

И далее, под рубрикой «Величие новейшего миропонимания», он высказывает намерение «помочь индивиду из этого [?] выбраться»⁷⁹.

В конечном счете, требования, стоящие под знаком воли, принципиально не имеют границ, так что человек обладает свободой возлагать на себя именно то, чего он хочет. В этом смысле Гете резюмирует свой анализ современного состояния в предложении: «Короче говоря, воля, превышающая силы индивида, современна (moderne)»⁸⁰.

составляет основу его существа. Благодаря привходящему познанию, он в течение опыта узнает, что он такое, то есть узнает свой характер. Таким образом, он познает себя в силу качеств своей воли и в соответствии с ней, а не хочет вследствие своего познания и в соответствии с ним; согласно этому старому взгляду, человек должен только сообразить, каким ему больше всего хочется быть, и таким он станет; в этом и состоит свобода воли. Она заключается, собственно, в том, что человек – это дело собственных рук при свете познания. Я же говорю: человек есть дело собственных рук до всякого познания, и последнее только приводит, чтобы осветить его. Поэтому он не может решиться быть таким или иным и не может стать другим; нет, он есть раз и навсегда, и постепенно познает, что он такое. Согласно прежней теории, он хочет того, что познает; на мой взгляд, он познает то, что хочет». (Шопенгауэр А. Собр. Соч.: В 6 т. Т. 1. М., 1999. С. 251.)

⁷⁷ См. ниже, раздел *Творческая история. Стадия 1814—1877*, а также раздел *Иоганн Генрих Юнг-Штилинг*.

⁷⁸ WA I, 42/II, S. 419.

⁷⁹ WA I, 42/II, S. 425.

⁸⁰ Shakespeare und kein Ende!; WA I, 41 / I, S. 62.

С. Монадология Лейбница как предмодернистская концепция индивидуальности

Последующие аргументы в пользу модернистской природы той концепции индивидуальности, которую мы находим у Гете, требуют обращения к фону, на котором выявляется модернистская специфика этой природы, то есть к домодернистской концепции, ее подготовившей. Ни один новый концепт не поддается пониманию без учета предшествующего, так как всегда включает его в качестве имплицитно отвергаемого или модифицированного фона.

На раннем этапе развития эпохи Гете такой фоновой концепцией служила монадология Лейбница – широко известная домодернистская теория индивидуального бытия, предвосхищавшая многие аспекты модернистской идеи индивидуальности. Письмо шестнадцатилетнего Гете к сестре, где он кокетничает своими философскими познаниями⁸¹, а также другие документы⁸² показывают, что уже в ранней юности Гете был хорошо знаком с этой концепцией, потому ли, что натолкнулся на многочисленные популярные ее переложения, или потому, что уже в ранние годы изучал сочинения Лейбница, о чем, впрочем, не сохранилось никаких свидетельств.

Метафизика Лейбница, его понимание порядка бытия, отчетливо домодернистская. Такова система универсума, состоящего из монад, которые представляют собой нематериальные, частью духовные сгустки энергии, возникшие по воле Бога как *points metaphysiques* и лишь по воле Бога могущие исчезнуть. Наделенные от Бога индивидуальностью, они определены их творцом как в своем происхождении, так и в своем предназначении. Неизменные по сущности и предназначению, они могут существовать без окон, то есть не подвергаясь влиянию других монад и не оказывая на них влияния. Как в синхронном, так и в диахроническом измерении, их существование регулируется по принципу предустановленной гармонии, которая является выражением божественной воли и зеркалом целесообразности и совершенства творения. Исходя из убеждения в том, что Бог обладает свободой выбора, имея в своем распоряжении «бесконечное число возможных миров», а также полагая, что все возможное получает право на существование «в меру содержащегося в нем совершенства», Лейбниц делает вывод, что Бог:

сотворил лучший из всех миров, тем более что Бог не только принял решение создать вселенную, но и Вселенную, из всех наилучшую [...]»⁸³

Эта предустановленность является, с одной стороны, точнейшим выражением порядка бытия, ибо он есть не только структура, но и наисовершеннейшая последовательность событий, а, с другой стороны, такая метафизическая рамка создает предпосылку для необычайно

⁸¹ Vgl. An seine Schwester, 6./7. Dez. 1765; WA IV, 1, S. 19–20: «Мы, ученые, чтим – что! Нет, мы, ученые, чтим вас, других, и девушек, так – так, как чтят монады. Поистине, с тех пор, как я научился тому, что частичку света можно разделить на тысячу частиц, с тех пор, говорю я, я стыжусь того, что старался понравиться девушке, которая, может быть, и не подозревала, что бывают такие зверушки, которые могут станцевать менуэт на острие иглы. Transeat. И все же, чтобы ты видела, как побратски я поступаю, я отвечаю на твои глупые письма. Ваша маленькая компания, может быть, и очень хороша; передай от меня привет обоим девицам – ах, черт! Я противоречу сам себе. Ты видишь, сестрица, что насчет монад – это несерьезно».

⁸² Ср. запись в альбоме, адресованную Фридриху Максимилиану Морсу, от 28 августа 1765 года (WA I, 4, S. 179), в начале которой содержится несомненный намек на теодицею Лейбница: «Такова картина мира/Что считают наилучшей [...]» – ср. также «Взгляд в вечность, в письмах к Циммерману; том третий и последний. Цюрих, 1773» в *Frankfurter Gelehrten Anzeigen* от 3 ноября 1772, № 88, С. 697–701 WA I, 37, S. 257: «Ньютон и Лейбниц имеют общепризнанные достоинства». – Отец Гете имел в своей библиотеке 1) Leibniz, Gerh. Wilh.: *Theodicee*. Hannover 1774. 8° 3; 2) Kapp, Jh. Erh.: *Sammlung einiger vertrauter Briefe, welche zwischen Leibnitz und Jablonski, u. a. Gelehrten, über die Vereinigung der luzherischen u. reformierten Religion gewechselt worden sind*. Lpz. 1745. 8° 194 – Ср. Mahnke: *Leibniz und Goethe*; Sickel: *Leibniz und Goethe*.

⁸³ Leibniz: *Theodicee*, § 196; hg. Buchenau, S. 239.

высокой оценки индивидуального бытия, характер которой мы попытаемся обобщенно представить в четырех пунктах.

Во-первых, концепт монады обязан своим появлением мышлению, которое базируется не на согласованности общего, а на различии индивидуального:

Точно так же каждая монада необходимо должна быть отлична от любой другой. Ибо никогда не бывает в природе двух существ, которые были бы совершенно одно как другое и в которых нельзя было бы найти различия внутреннего или же основанного на внутреннем определении⁸⁴.

Исходя из этого положения, Лейбниц дает новое решение фундаментальной философской и теологической проблеме единства Логоса перед лицом множественности отдельных вещей. Множество актов творения или полаганий индивидуальных сущностей является по его системе конкретизацией божественного творения, так что источник множества индивидуальных вещей находится в самой божественной воле. Каждая монада возникает «так сказать, каждый миг, вследствие непрерывных молниеносных излучений божества»⁸⁵, а тем самым и каждый человеческий индивид в его особенности, его индивидуальности представляет собой в каждом случае особую идею Бога. Следствием такого хода мысли явился новый дискурс о человеке, центральной категорией которого выступает теперь не коллективное лицо «человек» как родовое существо, являющееся исходной точкой и целью своего предназначения, а понятие монады и индивида, концентрирующее в себе бытие индивидуальное. В системе научного знания конца XVIII века этот новый дискурс находит себе соответствие в стремлении эмпирической психологии «в большей степени сосредоточить внимание человека на самом человеке и продемонстрировать ему ценность его индивидуального существования»⁸⁶, а также в соответствующих усилиях педагогики или правоведения разработать индивидуальный подход, интегрирующий в типологическую казуистику индивидуальную ситуацию субъекта действия и его поступка.

Второй момент, свидетельствующий о повышении ценности индивидуального бытия, вытекает из положения Лейбница о том, что каждая простая субстанция подчиняется особому закону своего предназначения. Хотя монада не имеет окон и ни в коей мере не определяется извне, она все же подвержена изменениям, из чего Лейбниц заключает, «что естественные изменения монад определяются их внутренним принципом, так как внешняя причина не может оказывать влияния на их внутреннюю сущность»⁸⁷. Поскольку, однако, изменение предполагает как то, что меняется, так и то, что остается неизменным, даже «простая субстанция монады должна содержать в себе множество свойств»⁸⁸, которые Лейбниц определяет с помощью понятия перцепций как сознательные или бессознательные представления, чувства и ощущения. В таком понимании процесс изменения или «деятельности внутреннего принципа» монады «может быть обозначен как стремление»⁸⁹. В контексте предустановленной гармонии общая направленность этого стремления предстает, однако, несвободной, ибо все развитие монады или индивида уже предопределено во всеобщем порядке событий мира; но открытым остается вопрос о том, осуществляется ли это предопределение при тех или иных конкретных изменениях лишь частично или целиком, и насколько индивид способен осознавать свое предназначение. Во всяком случае, тезис о предустановленной гармонии предполагает, что каждое индивидуальное бытие имеет свое предназначение, которому оно должно следовать, которому

⁸⁴ Leibniz: *Monadologie*, § 9; hg. Herring, S. 29.

⁸⁵ Ibid. § 47. S. 47.

⁸⁶ Moritz: *Werke*, hg. Günther, I, S. 36.

⁸⁷ Leibniz: *Monadologie*, § 11; hg. Herring, S. 31.

⁸⁸ Ibid. § 13. S. 31.

⁸⁹ Ibid. § 15. S. 33.

оно может также доверять, так как, по Лейбницу, оно «имеет право требовать, чтобы Бог принимал его в расчет уже при изначальном упорядочении других существований»⁹⁰.

Третий момент возрастания ценности индивидуального бытия связан с тем, что оно не только всевозможными способами участвует в общем порядке бытия, но и с тем, что этот порядок, весь без исключения, содержится и отражается в зеркале каждой монады. Сотворенная и предустановленная Богом гармония всех монад, вплоть до космического миропорядка в целом означает, что:

любая простая субстанция имеет отношения, которыми выражаются все прочие субстанции, и, следовательно, монада является постоянным живым зеркалом универсума⁹¹.

Онтологически оправданной репрезентации всего мироздания в каждом отдельном существе принципиально соответствует порядок вещей внутри субъекта познания и ощущения, «ибо, поскольку каждая монада есть своего рода зеркало универсума, а универсум упорядочен наисовершеннейшим образом, то порядок должен быть и в самом представляющем, то есть, значит, в перцепциях»⁹². Тот факт, однако, что порядок этот несовершенен и не присутствует непосредственно в мышлении, объясняется, с одной стороны, тем, что к перцепциям относятся, наряду с ясными представлениями, также чувства, ощущения и бессознательное, с другой же стороны, тем, что каждая монада эксплицитно наделена своей собственной точкой зрения на миропорядок⁹³.

В таком представлении о душе как о зеркале универсума, которое словно бы охватывает собою весь мир, можно видеть один из философских корней эстетики «Бури и натиска», как и более позднего представления Морица о прекрасном, которое совершенно в самом себе. В связи с репрезентацией великого творения в малом, каковым является человек, и, соответственно, художник, мы находим у Лейбница не только относительно традиционное понимание божественного творения как произведения искусства⁹⁴, но уже и концепцию творческого духа как «*alter deus*»:

Наряду с другими отличиями, между обыкновенными душами и духами [= «разумные живые существа», «разумные души»] имеется еще и такое, что души суть вообще живые зеркала или отражения универсума, творений, духи же суть, кроме того, отображения божества, или первотворца природы. Они способны распознавать систему универсума и воспроизводить из нее кое-что в опытах собственного системотворчества; ибо каждый дух есть в своей области своего рода маленькое божество⁹⁵.

На этом фоне становится понятным, почему лейбницеvский образ зеркала души цитируется в форме явного интертекстуального вкрапления в *Вертере*. В пантеистическом письме от 10 мая 1771 года Вертер тоскует по чувству уверенности в существовании предустановленной гармонии, которое позволило бы ему открыть образ божественного миропорядка, отраженный в зеркале его души:

⁹⁰ Ibid. § 15. S. 49.

⁹¹ Ibid. § 56. S. 51.

⁹² Ibid. § 63. S. 57.

⁹³ Ср. Ibid. § 57. S. 53: «Итак, имеется – соответственно бесконечному множеству простых субстанций – как бы такое же множество различных миров, которые суть, однако, лишь один-единственный мир, различным образом преломившийся в каждой из монад».

⁹⁴ Ibid. § 65. S. 57.

⁹⁵ Ibid. § 83. S. 65.

Тогда, дорогой друг, меня часто томит мысль: «Ах! Как бы выразить, как бы вдохнуть в рисунок то, что так полно, так трепетно живет во мне, дать отражение моей души, как душа моя – отражение предвечного Бога!»⁹⁶

Четвертый аспект темы возвышения индивидуальности у Лейбница вытекает из трудностей согласования принципа предустановленности с принципом свободы. В мире предустановленной гармонии предопределению должна следовать и воля, что заставляет Лейбница оценивать как несоответственную устройству этого мира знаменитую ситуацию Буриданова осла, которому, если бы он не обладал способностью свободного выбора, пришлось бы погибнуть от голода, находясь перед двумя охапками сена одинаковой величины⁹⁷. По Лейбницу, этот пример может иллюстрировать к тому же ложное представление о свободе, которое возникает, когда свободу отождествляют с индифферентностью. Случайность и свобода воли являются, по его мнению, элементами самого мира событий и как таковые – частью божественного решения сотворить мир именно этот и никакой другой⁹⁸.

С одной стороны, феномен свободы воли проистекает из трудности или невозможности постичь или даже воспринять все многообразие факторов, влияющих на принятие решения. Среди таких факторов – перцепции самого различного свойства, сознательные и бессознательные, которые к тому же могут быть весьма сложно опосредствованы. Вот почему в своей очень дифференцированной психологии Лейбниц исходит из того, что решения, принимаемые волей, никогда не определяются одним только разумом, на них всегда влияют еще и страсти⁹⁹.

С другой стороны, индивид обладает свободой хотя и не отвергать полностью того, что ему предназначено, но все же временно этого не желать. Общее направление усилия не избирается произвольно или по свободному решению, но отнюдь не исключено, что,

поскольку для доведения этого усилия до полноты необходимо время, оно может быть ослаблено и даже изменено новым представлением или склонностью, которое его затемняет, отвращает от него ум и даже заставляет иногда составлять противоположное суждение¹⁰⁰.

Таким образом, обусловленность воли не предполагает, по Лейбницу, непосредственного давления, которое бы принципиально отрицало свободу; скорее она вызывает склонность, склоняет, но не принуждает («*incliner sans necessiter*»¹⁰¹) к необходимости, «поскольку быть чем-либо определенным есть нечто иное, чем быть вынужденным или испытывать насилие»¹⁰². Аспект предустановленной гармонии, благодаря которому возникает склонность к необходимости, Лейбниц именует «*принципом справедливости*», заключающемся в том, что «добродетель и порок сами несут в себе свое вознаграждение и наказание в силу естественного порядка вещей»¹⁰³.

Свобода индивида состоит, следовательно, в том, что необходимость, обусловленную порядком вещей в мире, он может осознавать как находящуюся в большем или меньшем соответствии с его собственной волей или интерпретировать как выражение собственной воли. Однако полная гармония между волением и долженствованием все же не возникает, так как:

⁹⁶ 10. Mai 1771; MA 1.2, S. 199.

⁹⁷ Ср. Leibniz: *Theodicee*, § 48; hg. Buchenau, S. 121 f.

⁹⁸ Ср. Leibniz: *Theodicee*, § 50; hg. Buchenau, S. 122 f.

⁹⁹ Ср. Leibniz: *Theodicee*, § 51; hg. Buchenau, S. 123 u. ö.

¹⁰⁰ Ibid., § 311, S. 316.

¹⁰¹ Ibid. § 288, S. 303.

¹⁰² Leibniz: *Abhandlung* II, 21, § 13; hg. Cassirer, S. 154.

¹⁰³ Leibniz: *Theodicee*, § 74, S. 136.

только божественная воля всегда руководит суждениями разума, все же мыслящие создания находятся во власти каких-либо страстей, или по крайней мере не всецело руководствуются такими представлениями, которые я называю адекватными идеями¹⁰⁴.

Это суждение может быть понято как ограничение индивидуальной воли, но оно же может вместе с тем и служить обоснованием самых крайних притязаний индивида на обладание свободой воли – если извлечь его из контекста лейбницевой метафизики. Дело в том, что учение о предустановленной гармонии имплицитно не только подвластность индивида необходимости исполнять свое предназначение, но и его право неукоснительно требовать осуществления того, что диктует ему внутренний закон именно его собственной личности. Согласно этому требованию учение об ответственности за свои действия приобретает еще один, совершенно новый аспект: к этическим императивам, ориентированным на человека вообще, как родовое существо, и вообще ко всем сверхиндивидуальным нормам, как, например, нормам кодифицированного общественного права, добавляется новая руководящая человеческими поступками и к ним обязывающая инстанция – закон индивидуального предопределения.

В мире лейбницевой предустановленной гармонии эта двойственность остается чисто логической и не влечет за собой больших последствий. Но когда метафизическое обоснование мировой гармонией отпадает, это удвоение обязывающей инстанции, которая, с одной стороны, стремится ограничить индивидуальность, требуя ее подчинения всеобщему благу, а, с другой, оправдывает осуществление индивидуального предназначения, становится жгучей проблемой, которую философия позднего Просвещения ставит во всей ее остроте. К этой проблеме мы еще вернемся в связи с анализом «Вертера»¹⁰⁵.

Следует, однако, подчеркнуть, что как бы не обосновывался индивидуальный закон, сама тенденция к его соблюдению сохраняет свое значение на всем протяжении эпохи модернизма, и тогда, когда вера в метафизическую гармонию, способную примирить все разнообразие индивидуальных предназначений, уже рушится.

¹⁰⁴ Ibid. § 310, S. 315.

¹⁰⁵ См. ниже, раздел *Проблема Вертера* (2)

І. Индивидуальность абсолютизированного Я

А. «Гец фон Берлихинген»

Логическим следствием обоснованной Лейбницем претензии каждой монады следовать своему собственному внутреннему закону становится предположение, что каждый индивид должен обладать свободой для того, чтобы эту претензию реализовать. Там, где полагается Я как носитель внутреннего предназначения, должна полагаться и свобода его самореализации. У Лейбница источник этой свободы переносится из области внешнего господства во внутренний мир личности, в «*interiorem hominem*»; в этом заключается мировоззренческий переворот, характеризующий переход к Новому времени.

Если в рамках учения о предустановленной гармонии новое понимание свободы не представляет собою еще никакой проблемы, то будучи извлечено из этого контекста, оно порождает ряд напряженных конфликтов между противоречащими одно другому притязаниями на личную свободу. Такие противоречия несет в себе драма молодого Гете *Гец фон Берлихинген*, свидетельствующая о том, что вне рамок системы Лейбница претензия личности на свободу нуждается в новом обосновании.

Едва ли стоит еще раз возвращаться к тому факту, что *Гец* не является исторической драмой о прошлом, но лишь пользуется историческим костюмом для того, чтобы выдвинуть на первый план проблемы своего времени¹⁰⁶. Скорее следует поставить вопрос о том, каковы те актуальные проблемы современной личности, которые решаются в этой драме на историческом фоне. Тезис, который мы в дальнейшем собираемся развить, заключается в следующем: Гете вкладывает в образ Геца идею личности, которая XVI веку еще чужда, ибо свое первое философское обоснование она получает лишь во второй половине века XVII, и только в последней трети XVIII века – не в последнюю очередь благодаря самому Гете – распространяется в качестве модуса личного самоопределения. С точки зрения Гете, подобная проекция современной проблемы на прошлое не требовала слишком глубокой переработки исторического материала, так как в конце XVIII века эпоха Берлихингена воспринималась как исходная точка собственной современности, что позволяло Гете именно там искать истоки своего нового идеала индивидуальности¹⁰⁷. Смыслообразующим элементом этого представления об индивидуальности выступает концепт посессивного индивидуализма, а также производный от него принцип политической атомизации и неотчуждаемого права личности признавать или не признавать ту или иную систему общественного порядка по собственному выбору.

1. Посессивный индивидуализм

Концепт посессивного индивидуализма¹⁰⁸, согласно которому индивид определяется своей сущности как естественный собственник своей личности и образующих ее предрасположений, способностей и свобод, получил развитие в антропологии и теории государства со вре-

¹⁰⁶ См., напр., Mayer: *Goethe*, S. 110: «*Гец* представляет собой критику современности в чистом виде, которая, хотя и учитывает исторические обстоятельства шестнадцатого века в Германии, все же всецело направлена на эпоху Гете».

¹⁰⁷ К обоснованию динамической концепции модернизма см.: Kemper: *Ästhetische Moderne als Makroepoche*.

¹⁰⁸ Понятие было введено в кн.: Crawford Brough Macpherson: *The Political Theory of Possessive Individualism*. Toronto 1962, в дальнейшем цит. по немецкому переводу: *Die politische Theorie des Besitzindividualismus. Von Hobbes bis Locke*. 3. Aufl. Frankfurt a. M., 1990. К определению см. С. 15 и 295 далее; к вопросу о дальнейшей разработке понятия посессивного индивидуализма в англо-американской научной литературе ср., напр., Stone: *The Family, Sex and Marriage*, S. 234 u. ö.

мен Томаса Гоббса и Джона Локка. Определение Локка во *Втором трактате (Second Treatise)* гласит:

Каждый человек владеет правом собственности на свою личность. Никто не имеет на нее права, кроме него самого. Мы можем утверждать, что функции его тела и дела его рук суть в буквальном смысле слова его собственность¹⁰⁹.

Наряду с обладанием собственными способностями и результатами их применения, право собственности на свою личность включает еще два других элемента: неограниченное право распоряжаться собственной жизнью и изначальную, неприкосновенную свободу¹¹⁰. Последняя является, по Локку, и важнейшим определяющим элементом естественного состояния человека:

Это – состояние абсолютной свободы управлять своими действиями в границах законов природы и распоряжаться своей личностью таким образом, какой представляется человеку наилучшим, ни у кого не испрашивая на это разрешения и не испытывая никакой зависимости от чужой воли¹¹¹.

В «*Status naturalis*» эта «естественная свобода» не терпит никаких ограничений, так как своим законом человек делает исключительно «закон природы»¹¹². Но такая свобода личности сохраняется во всей своей непреложности и в «*Status civilis*», ибо «главная цель, для которой люди создают государство, [...] есть сохранение их собственности»¹¹³. Вот почему даже «высшая власть не может отнять у человека часть его собственности без его собственного согласия»¹¹⁴, если она хочет избежать опасности, предать свою собственную цель, цель всякого правления.

Таким образом, согласно концепции посессивного индивидуализма свобода, как и жизнь, не обязаны своим существованием обществу; они являются изначальной собственностью, сохранение которой должно быть высшей целью любого общественного договора. Отчуждаемым является лишь то или другое применение способностей индивида, которые могут предоставляться на службу обществу в процессе обмена взаимными услугами. Так возникает картина общественной жизни, в которой множество свободных индивидов стараются примирить свои интересы на рынке собственности¹¹⁵. Несущим фундаментом этой теории служит антропологический постулат, согласно которому человек становится человеком лишь в силу своей первоначальной свободы и независимости. В отношении зависимости он вступает добровольно и признает их лишь постольку, поскольку они отвечают его личным внутренним интересам.

Теория государства и права XVIII века выводила из этой концепции различные следствия, но заряд посессивного индивидуализма неизменно сохранял свою действенность. В последней трети столетия он приобретает все большее значение в связи с дискуссией о понятии прав человека¹¹⁶. Так, положение о том, что каждый индивид есть «собственник самого себя»¹¹⁷, находит отражение и у Канта, в его философии государства.

¹⁰⁹ Locke: *Zwei Abhandlungen*, II, § 27; hg. Euchner, S. 216.

¹¹⁰ Ср. Locke: *Zwei Abhandlungen*, II, § 87, S. 253: «его собственность, а, следовательно, его свободу и достояние»; ebd., § 123, S. 278: «защиту их жизни, их свободы и их состояния, всего того, что я включаю в общее понятие *собственности*».

¹¹¹ Locke: *Zwei Abhandlungen*, II, § 4, S. 201.

¹¹² Locke: *Zwei Abhandlungen*, II, § 22, S. 213.

¹¹³ Locke: *Zwei Abhandlungen*, II, § 124, S. 278.

¹¹⁴ Locke: *Zwei Abhandlungen*, II, § 138, S. 288.

¹¹⁵ Макферсон (*Besitzindividualismus*, S. 68 ff.) говорит о «рыночных отношениях собственности» (*Eigentumsmarktgesellschaft*), которые, по его мнению, образуют теоретический фундамент либерально-демократического государства.

¹¹⁶ См. ниже: С. 52, прим. 32.

¹¹⁷ Kant: *Werke*, hg. Weischedel, VI, S. 149: «Выпасть из этого состояния равенства человек, живущий в правовом обще-

Именно этот антропологически обоснованный пафос свободы определяет самосознание Геца. Его жалоба в первом же монологе – «Да, нелегко достается иному его малость жизни и свободы»¹¹⁸, содержит *in mise* то, о чем пойдет речь в драме, а именно о борьбе отдельной личности за свою неотчуждаемую свободу против угрожающих ей тенденций иного правового и общественного устройства. Жить как подобает человеку и обладать свободой самоопределения – для Геца эти ценности неразрывно связаны, образуют, почти как у Локка, *Hendiadyoin*. Даже в состоянии внешней несвободы, в плену, свобода остается неприкосновенной как достоинство человека, обеспеченное антропологическими законами. Поэтому Елизавета, пытаясь утешить Геца, скорбящего о своих взятых в плен товарищах, говорит:

Свою награду они получили – она родилась вместе с ними, это – свободное, благородное сердце. Пусть они в плену, они свободны!¹¹⁹

За таким пониманием свободы (как того, что дается от рождения), кроется выдвинутое теорией «естественного права» понятие «*libertas naturalis*», выступающее в качестве «*ius conatum*». В дальнейшем будет показано, что это понятие, как оно в данном случае мыслится, т. е. в его противопоставленности традиционно соотносительному с ним понятию господства, в высшей степени характерно для XVIII века.

Гец сам формулирует свои убеждения, открыто ссылаясь на понятие изначальной и неотчуждаемой свободы. Он упрекает Вейслингена:

Свободой и благородством рождения ты равен лучшим сынам Германии. Ты независим, подчинен лишь императору [...]. Ты забываешь свое достоинство благородного рыцаря, который зависит лишь от Бога, императора и самого себя [...]¹²⁰.

Бог, император и он сам – вот те единственные инстанции, которым готов подчиниться Гец, ибо все они понимаются им как источники его собственной свободы.

Обращение к Богу кажется на первый взгляд стертой риторикой, поскольку на всем протяжении драмы Гец ни разу не связывает свою судьбу непосредственно с волей Божьей и не интерпретирует миропорядок как непосредственное ее воплощение. Тем самым Гете игнорирует характернейшую черту изображаемой им эпохи и мировоззрения Геца фон Берлихингена как исторического лица, чья автобиография явилась одним из главных источников драмы. В отличие от Гете, исторический Гец, автор *Жизнеописания господина Геца фон Берлихингена (Lebens-Beschreibung Herrn Gözens von Berlichingen)*¹²¹, подчеркнуто рассматривает свой земной путь в его прямой зависимости от божественного произвола, о чем, в частности, свидетельствует следующее описание одного из его юношеских подвигов:

И вот, когда мы подсказали к Вартбургу, они решили запереть все ворота, что и принялись делать форейтеры с большой ловкостью и быстротой. Тогда сердце мое подсказало мне то, что вложил в него Господь и наставило

стве, может не иначе, чем вследствие собственного преступления, но не вследствие договора или военного насилия (*occupatio bellica*); ибо никакой правовой акт (его собственный или кого-либо другого) не может лишить человека права быть собственником самого себя и перевести его в разряд домашнего животного». – Ср. *ebd.*, VI, S. 145: «Свобода, воплощенная в человеке, принцип которой по отношению к устройству общества я формулирую так: Никто не может меня принудить быть счастливым на его манер (как он представляет себе благо других людей), но каждый имеет право искать свое счастье на том пути, который кажется верным ему самому, однако, лишь в том случае, если это не вредит свободе других стремиться к той же цели, к свободе каждого, поскольку она совместима с возможностью всеобщего закона (т. е. с правами других на свободу)».

¹¹⁸ Götz I, 2; FAI, 4, S. 283.

¹¹⁹ Götz IV, 1; FAI, 4, S. 356.

¹²⁰ Götz I, 3, FA I, 4, S. 297 – Ср. там же, S. 299: «Как я ни мал, но я сучок в вашем глазу, так же, как Зикинген и Зельбиц. Все это потому, что мы твердо решили лучше умереть, чем быть обязанными жизнью кому-либо, кроме Бога, или служить верой и правдой кому-либо, кроме императора».

¹²¹ В дальнейшем цитируется по Нюрнбергскому изданию 1731 г, которым пользовался и Гете.

мой бедный разум, чтобы я копьём сбил переднего форейтора с его лошади [...]¹²².

Писториус, издатель жизнеописания в редакции 1731 года, сопровождает это место комментарием, ещё усиливающим идею божественного промысла цитатой из Августина: «Mentium Rex, Deus est»¹²³.

В драме Гёте от этого колорита эпохи и колорита личности сохраняется лишь очень немного, и связь с Богом получает в контексте обозначенной темы свободолюбия иной смысл, указывая на принцип «libertas christiana», во сходящий к посланию апостола Павла: «Итак стойте в свободе, которую даровал нам Христос, и не подвергайтесь опять игу рабства» (Гал. 5, 1)¹²⁴. Под «свободой от» это новозаветное понятие подразумевает свободу от грехов, от требований ветхозаветного закона и подвластности смерти¹²⁵; «свободой для» оно провозглашает «libertas Spiritus» внутреннего человека, изначальную свободу христианина, которая основывается не на собственной, неуправляемой извне воле личности, а на новом взаимоотношении между Богом, человеком и миром. Христианская свобода предполагает свободу желать и делать то, что желает, творит или творил Бог – прежде всего благодаря своему вочеловечению во Христе. Никакой утраты своей личности и ее предназначения это не означает; напротив, лишь таким образом может быть обеспечена возможность обретения личной свободы в перспективе грядущего спасения.

С одной стороны, такое понимание свободы освобождает человека от внешних, посторонних требований долга – «Нет уже ни Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужеского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе

Иисусе» (Гал. 3, 28)¹²⁶; с другой же стороны, именно это ставит человека в новую, внутреннюю зависимость от воли Божьей. Из обновленной, ибо внутренней, зависимости от Бога – и это решающий для нашей последующей аргументации момент – вытекает, согласно апостолу Павлу, и долг послушания светской власти: «Всякая душа да будет покорна высшим властям, ибо нет власти не от Бога; существующие же власти от Бога установлены» (Рим. 13, 1).

Отсюда выводила понятие свободы культура Средневековья. Свобода есть добровольное подчинение воле Божией, служение под знаком божественного руководства, а отнюдь не абсолютная свобода личной воли в смысле современного, модернистского понимания свободы. Такому пониманию свободы в точности соответствует ее юридическая трактовка в законодательстве средневековой Германии. Согласно этой трактовке, свобода обеспечивается властью, которая защищает и милует, предоставляя каждому свои права, так что действительной свободой обладает лишь тот, кто подчиняется своему господину¹²⁷.

Опираясь на учение апостола Павла, Лютер начинает свое сочинение 1520 года *О свободе христианина* предложением: «Человек христианской веры – свободный господин над всеми вещами и никому не подвластен»¹²⁸. Тезис, этому предложению диалектически противопоставленный – «Христианин есть послушный слуга всех вещей и подчиняется всякому», – Лютер

¹²² Berlichingen: *Lebens-Beschreibung*, S. 54. – Ср., напр., также на с. 81: «И после того, как я более шестидесяти лет провел в войнах, сражениях и всяких опасностях, я не могу усомниться в том, что это Всемогущий, Вечный, Милосердный Бог чудесным образом стоял за меня, осыпая меня своими великими милостями».

¹²³ Berlichingen: *Lebens-Beschreibung*, S. 54, Anm. 115.

¹²⁴ Все цитаты из Библии Лютера приводятся по изданию 1545 года: «Biblia/Das ist:/Die gantze Heilige Schrifft: Deutsch/Auffs new zugerichtet/D. Mart. Luth. /Begnadet mit/Kurfürstlicher zu Sachsen Freiheit./Gedruckt zu Wittenberg/Durch Hanns Luft/M.D. XLV.».

¹²⁵ Ср. Рим. 5–8.

¹²⁶ Ср. также: Кол. 3, 11: «где нет ни Еллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, скифа, раба, свободного, но все и во всем Христос».

¹²⁷ Ср.: Grandmann: *Freiheit*, insbes. S. 26–28.

¹²⁸ Luther: *Kritische Gesamtausgabe*, VII, S. 21.

обосновывает этической заповедью, гласящей, что человек «будучи вполне свободным, должен по собственной воле быть слугою, помогать своему ближнему, жить его жизнью и участвовать в его делах по примеру Бога во образе Христа»¹²⁹. Хотя Лютер и подчеркивает, что Христос, обладая всей полнотой внутренней свободы, добровольно подчинился устройству мирской жизни, хотя он и защищает свое понимание свободы от попыток поставить его на службу социальной революции (*Против разбойничающих и убивающих крестьянских банд*, 1925), в исторической перспективе все же не подлежит сомнению, что концепт «libertas christiana» наряду с восходящей к естественному праву идеей «libertas naturalis» уже у него заметно вытесняется современным толкованием свободы в духе посессивного индивидуализма. Вот почему в приведенном выше фрагменте¹³⁰ Гец ссылается на Бога как на первичную инстанцию, гарантирующую его неотчуждаемую внутреннюю свободу.

Так же и император не является в драме Гете той инстанцией, которая могла бы ограничить свободу личности. Напротив, с точки зрения Геца, его роль сводится к функции политического обеспечения личной свободы. При некоторой односторонности, с которой эта позиция утверждается в драме, по существу она вполне соответствует той трактовке имперских законов, которая господствовала в правоведении второй половины XVIII века. По традиции германского права свобода обосновывалась как привилегия в рамках отношений господства и подчинения. Свидетельством этого служит *Новое германское государственное право* Иоганна Якоба Мозера. Пятый том, посвященный правам и обязанностям имперского правительства, имперским законам и происхождению империи, включает главу под названием *О правах и обязанностях императора в отношении имперских сословий, а также других непосредственных членов империи*, в которой Мозер пишет:

§ 11. Император также обязан: а) сохранять права имперского рыцарства, б) эти права подтверждать, с) их защищать, d) не предоставлять никаких привилегий, ведущих к их нарушению, е) и ограничивать те, что уже предоставлены¹³¹.

Однако последней инстанцией, гарантирующей Гецу его свободу, является его собственное Я. Но если апелляция к Богу и императору еще ведут свое происхождение из XVI века, то патетическая ссылка на собственную личность, присутствующая уже в начале драмы и получающая еще более отчетливую форму в ходе ее дальнейшего развития, не имеет с эпохой исторического Геца ничего общего. Идея свободы коррелирует здесь не с господствующей политической властью, выступающей ее источником и гарантом, как того требовал бы исторический контекст, а с индивидуальным Я героя. Согласно старинному германскому праву сущность свободы отдельного лица, как и свободы корпоративной, определялась через ее отношение к господствующей власти, ибо лишь последняя могла гарантировать свободу и даже ее учреждать. Правда, например, в *Саксонском зеркале* Эйке фон Репгова звучит мысль о том, что в старину «все люди были свободны»¹³², однако, как видно из контекста данного высказывания, оно лишь предполагает существование первоначальной свободы до установления какого-либо правового или государственного порядка, так что и такое, основанное на христианских представлениях, а не на естественном праве¹³³ понимание свободы ни в коей мере не выпадает из области знаний, установленных германским правом эпохи Геца фон Берлихингена¹³⁴.

¹²⁹ Luther: *Kritische Gesamtausgabe*, VII, S. 35.

¹³⁰ См. выше, раздел *Посессивный индивидуализм*.

¹³¹ Moser: *Staatsrecht*, Bd. 5, S. 128.

¹³² *Sachsenspiegel*, hg. Sachße, S. 249: «Do men ok recht satte erst do en was nen denest man. alle lüde waren uri do unse uorderen her to lande quamen». [В то время, когда впервые утвердилось право, не было слуг. Все люди были свободны, когда наши предки поселились на этих землях.]

¹³³ Cp. Grandmann: *Freiheit*, insbes, S. 50 ff.

Предпринятая в драме Гете переориентация понятия свободы на собственное Я была бы в рамках позитивистского юридического дискурса эпохи имперского права абсолютно немислима; принцип личной свободы требовал философского обоснования, каковым могла служить лишь идея естественного права, – либо в смысле требования таких внешних условий, которые обеспечивали бы возможность следовать собственной воле, либо как проекция на естественное состояние человечества. То и другое возникает лишь в философии XVIII века. В 1734 году Николаус Иеронимус Гундлинг, автор *Подробного рассуждения о естественном и государственном праве*:

В наши дни люди суть *inaequales*. Если же, однако, рассматривать их естественным образом, не вдаваясь в рефлексии по поводу этого факта, то выясняется, что изначально они были *aequales*. [...] Когда я говорю: *homines a natura sunt liberi*, то подразумевается, что они суть *aequales*, ни один не имеет над другим *Imperium* или *dominium*. Ибо *dominium* и *Imperium* возникают *ex pacto*. От природы люди живут *ex communione*. [...] *Libertas* состоит, следовательно, в том, что я могу делать, что захочу, *possum facere, quod placet*. Не имеет места никакой *lex humana*, который мог бы ограничить мое *desiderium*. Мы не хотим провозгласить свободу человека от *lex divina*¹³⁵.

Почти тогда же Кристиан Вольф в своем *Jus naturae* отождествляет естественное состояние человека с «*Status libertatis*»:

*Quia homo in statu originario liber est, status autem libertatis est, in quo homini libertas competit; status originarius status libertatis est. Non tamen cum statu libertatis prorsus idem est: libertas enim confert liberum omnium jurium exercitium, independens scilicet a voluntate alterius. Juris quippe exercitium in hoc consistit, ut facias, quod jure tuo facere potes. Per ipsa vero jura ista determinatur status originarius*¹³⁶.

30

31

32

Однако наряду с этой традицией, провозглашающей «*Status naturalis*» природным и разумным основанием естественного права, в философии Просвещения еще долгое время сохраняет влияние и традиция, идущая от Томаса Гоббса, который противопоставлял естественное состояние и «*Status civilis*», видя в первом «*bellum omnium contra omnes*». Так продолжается до тех пор, пока эти отрицательные коннотации не начали исчезать в результате распространения идиллически-идеализирующего толкования Руссо. В плане истории формирования понятий постепенное утверждение принципа естественного права находит выражение во все большем распространении таких понятий как «права человека»¹³⁷ и права народов.

¹³⁴ Ср. Dipper: *Ständische Freiheit*.

¹³⁵ Gundling: *Discours*, S. 63.

¹³⁶ Wolff: *Werke* II, 17, S. 88.

¹³⁷ Аделунг (в своем слове) в томе третьем 1798 года этого понятия еще не употребляет, но Кампе (*Wörterbuch*, Bd. 3, S. 267) дает в 1809 году следующее определение: «Как разумное и свободное существо каждый человек обладает естественными правами». – Grimm (*Wörterbuch*, Bd. 12, Sp. 2064) приводит ряд свидетельств, относящихся к последней трети XVIII века. – В дискуссии о прусском религиозном эдикте 1788 года права человека выступают уже в качестве общепринятого аргумента. Ср. Что есть свобода совести? (*Was ist Gewissensfreiheit?*), S. 18 u. ö.; [Villaume:] *Freimüthige Betrachtungen*, S. 31 (Размышления свободомыслящего); Schreiben an den Fürsten von *** (Письмо князю***), S. 8; [Riem.] *Ueber Aufklärung* (О просвещении), S. 7–8, 34; *Apologie des Königlich-Preußischen Religions-Edicts* (Апология прусского королевского указа о религии), S. V–VI, 8, 67, 70, 72, 73, 77, 97, 101, 125, 138, 143; [Schütz:] *Ueber Wahrheit und Irrthum* (Об истине и заблуждении), S. 57; *Preßfreiheit*,

«Права человечества» становятся с этого времени, как писал в 1784 году Иоганн Август Шлеттейн, «единственно истинным основанием всех законов, порядков и конституций»¹³⁸.

Важное следствие выводит отсюда, например, Леопольд Фридрих Фриденсдорф, который пишет: «Естественная свобода человека есть высшее благо, которым он обладает. Она коренится в его существе»¹³⁹.

Стараясь проследить это развитие, мы продвинулись далеко в последнюю треть XVIII века, чтобы показать, что устанавливаемое Гецем отношение между свободой и своим Я определяется актуальным контекстом эпохи создания драмы, т. е. представляет собою пример модернистской проблематики, спроецированной на эпоху исторического Геца фон Берлихингена. В жизнеописании Геца, все же служившем для Гете главным историческим источником, понятие свободы вообще не встречается¹⁴⁰. Лишь сознание укорененности свободы в существе человека, твердая уверенность в том, что человек ею искони обладает, может объяснить вдохновенную апелляцию Геца к своему личному Я, когда он измеряет «*достоинство* свободного рыцаря»¹⁴¹ исключительно его верностью самому себе и, значит, своей свободе.

Но если свобода коренится так глубоко в человеке, если роль ее столь велика, то понятно, что ее утрата не может не ставить под угрозу самое идентичность личности. Отказаться от своей свободы, как то делает, по мнению Геца, Вейслинген, принимая сторону епископа Бамбергского, это означает отказаться и от своей индивидуальности, в конечном счете, ее уничтожить. Свободная личность превращается всего лишь в «орудие»¹⁴² – вот что происходит, когда Вейслинген «принижает себя до уровня вассала»¹⁴³ и становится «придворным шаркуном при своенравном и завистливом попе»¹⁴⁴. Многократные переходы Вейслингена из одного лагеря в другой находят отражение в диалектике утраты и обретения личной идентичности. Его возвращение в стан Геца имеет характер обретения им своего собственного Я, возврата к своей изначальной свободе:

Гец, дорогой Гец, ты вернул меня мне самому [...] Я чувствую, что свободен, как птица в воздухе [...] я хочу порвать все те постыдные связи, которые меня унижали¹⁴⁵.

И соответственно вторичная измена Гецу влечет за собой и кризис идентичности:

Я слишком измучен тем, что я есть, и мне все равно, за что меня можно принять¹⁴⁶.

Подобным же образом и Гец, дав клятву отказаться от рыцарских набегов, чувствует, что его личная идентичность находится под угрозой. Утрата изначальной свободы для него еще болезненнее, чем физическое увечье – потеря руки. «Они все у меня отняли – именье, сво-

Satire, Religionsedikt, Aufklärung (Свобода печати, сатира, религиозный указ, Просвещение), S. 27.

¹³⁸ Schlettwein: *Rechte der Menschheit*, S. 121 ff.

¹³⁹ Fredersdorff: *System des Rechts*, S. 153.

¹⁴⁰ Само слово употребляется только однажды, в форме косвенной речи, при передаче требований восставших крестьян (Berlichingen: *Lebens-Beschreibung*, S. 209): «И стало известно, что крестьяне, за ним записанные, пришли с посланием и говорили, что они хотят напомнить, что воюют за свои свободы».

¹⁴¹ Выделено Д. К.

¹⁴² Götz, I, 3; FA I, 4; S. 299.

¹⁴³ Ibid., S. 297.

¹⁴⁴ Ibid., S. 298.

¹⁴⁵ Ibid., S. 308 f.

¹⁴⁶ Götz II, 6; FA I, 4, S. 320. – В результате этого кризиса Вейслинген полностью переоценивает свою личность, идентифицируя себя с уже ранее принятой противоположной стороной. Он чувствует, что в своей истинной сущности он открыт Гецу (Götz II, 9; FA I, 4, S. 327): «Я чувствую сам, что колебания невозможны. Он предупрежден о том, что я снова Вейслинген».

боду»¹⁴⁷, – констатирует он, и делает вывод: «мы выбиты из колеи»¹⁴⁸. Проблема идентичности существенно обостряется, когда, присоединившись к восставшим крестьянам, Гец – по крайней мере внешне – изменяет и самому себе. Явно подхватывая уже цитированную реплику, Гец в заключительном акте подводит итог: «Они изувечили меня мало-помалу – лишили руки, свободы, имущества и доброго имени»¹⁴⁹. Но последствия теперь еще трагичнее: «Умри, Гец, ты пережил самого себя, ты пережил благороднейших»¹⁵⁰. Дело не только в том, что пережило себя рыцарское сословие. Наряду с драмой исторической разворачивается и драма личности, результатом которой становится распад личной идентичности главного героя. Реплика Елизаветы, обращенная к Гецу в сцене «Темница», не оставляет на этот счет никаких сомнений:

Ты сжигаешь себя изнутри¹⁵¹.

2. Политический атомизм

В плане социальной философии антропологически фундированный посессивный индивидуализм влечет за собой атомизацию общественной структуры. Изначальная свобода личности предполагает и свободу от социальных связей, ибо это высшее благо человек получает не от общества, как не от него получает он и свои способности, и свой характер. Общественные отношения складываются лишь после того, как отдельное лицо предлагает эти способности на обмен на социальном рынке собственности. Согласно этому взгляду, индивид обладает первичным правом собственности на свою личность, он существует сам по себе, сохраняет, несмотря на все связи, в которые он, преследуя свои интересы, вступает, свою атомарную сущность, и это состояние не подлежит никакому пересмотру. Потому от общества он ожидает в первую очередь заботы о возможно более мирном, ничем не нарушаемом сосуществовании отдельных индивидов. Власть, устанавливающая порядок этого сосуществования, должна уважать отдельного человека на его орбите, в том положении, которое он занимает, и не пытаться превратить его в функцию господствующей системы.

¹⁴⁷ Götz IV, 5; FAI, 4, S. 367.

¹⁴⁸ Ibid., S. 368.

¹⁴⁹ Ibid., V, S. 386.

¹⁵⁰ Ibid., S. 388.

¹⁵¹ Ibid., S. 386.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.