



Дирк Кемпер
Гёте и проблема индивидуальности
в культуре эпохи модерна

Издательский текст

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=454325

Гёте и проблема индивидуальности в культуре эпохи модерна: Языки славянской культуры; М.;

2009

ISBN 978-5-9551-0339-6

Аннотация

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 Гёте, 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.

Содержание

Предисловие	4
Введение	7
А. Предварительные размышления	7
В. Проблема индивидуальности у Гёте	14
1. «Я! Ибо я для себя все»	14
2. «Individuum est ineffabile»[41]	18
3. «Воля, превышающая силы индивида, современна»	22
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
3. Теория внутреннего обязательства	41
В. «Страдания молодого Вертера»	51
1. Эксклюзивная индивидуальность	52
2. Система подтверждений в пространстве Я	57
3. Образ мира и образ Я в эпоху модерна	64
4. Проблема Вертера (1)	71
С. Апории автореференциальной концепции индивидуальности	73
1. Теория индивидуальности: Формирование индивидуальности и ее культурная интеграция	74
2. Проблема Вертера (2)	79
Конец ознакомительного фрагмента.	86

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 поссессивный 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 немыслимо 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 выстраи-

вают индивидуалистически-эссенциалистский концепт, предполагающий процесс самовосприятия, основанный на вере в неverifiedируемую 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 ограни-

чивается 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 Гёте 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 Гёте 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

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.

источник или порождающий принцип, origo той иерархической структуры, которая является необходимым 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

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 картезианский 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.

правильном различении того, что именно мы способны представлять себе вполне отчетливо⁶.

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 здравого смысла», 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 prima philosophia* (*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

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

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.

показать, что даже если бы Бог создал много миров, то между ними не было бы ни одного такого, где они не соблюдались бы¹¹.

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 обой-

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

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.

тись 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 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 Гете, 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.

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.

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 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

²⁶ Vgl. Luhmann: *Gesellschaftsstruktur und Semantik*.

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.

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 Гете.

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 («Scheidsung»).

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

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-экспе-

риментальный 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 сделать 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, подготовляясь 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 замещены 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,

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).

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 теологическом 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 воскресение 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, создан-

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

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 Schakespears Tag. In: GHb³ III, S. 521.

³⁷ WA I, 37, S. 131.

ной 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.

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 interio rem 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».

³⁸ WA I, 37, S. 134.

³⁹ WA I, 37, S. 132.

⁴⁰ WA I, 37, S. 132.

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 труднопостижимой 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 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 предваряется 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

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.

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.

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, перевешивает все остальное и не позволяет забыться 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 Гете, 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, Гете, 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 Гете 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 Гете 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.

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

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 [...]».

Вера в судьбу выступает в тесной связи с модусом самоописания личности. В дневнике от 14 июля 1779 г. Гете 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 Гете попытки дисциплинировать волю⁵², связанные с понятиями долга и чистоты⁵³.

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 предначертано.

Для того, чтобы это предначертание 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.

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 кружению хороших и плохих дней, страстей, привязанностей, влечений сделать то или иное. Замысел, исполнение, упорядочение, все меняется и движется по узаконенному кругу. Веселость, грусть, сила, гибкость, слабости, спокойствие духа, желания – так же. Когда я живу сдержанно, движенью 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 пути: 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.

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 предначертания. Терминологические колебания – от «судьбы» через «богов», иногда «Бога», до «гения» – показывают, что источник его предначертания 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, ориентация 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 предначертанного, 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.

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 *ἡμετέριον*, 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».

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

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 разворачивать 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 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 самоописания 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.

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*.

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

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, 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 осмысляется, 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.

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.

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.

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 *Антон Рейзер* 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 исхо-

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 составляет основу его существа. Благодаря приводящему 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 высветить 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. I. М., 1999. С. 251.)

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

дом, 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.

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 Гёте, 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 Гёте такой фоновой концепцией служила монадология Лейбница – широко известная домодернистская теория индивидуального бытия, предвосхитившая многие аспекты модернистской идеи индивидуальности. Письмо шестнадцатилетнего Гёте к сестре, где он кокетничает своими философскими познаниями⁸¹, а также другие документы⁸² показывают, что уже в ранней юности Гёте 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 необы-

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 по-братски 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 Гёте 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.

чайно 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,

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.

которому оно должно следовать, которому 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 лейбницевский 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

⁹⁶ 10. Mai 1771; MA 1.2, S. 199.

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

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

⁹⁹ Cp. 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.

воли. Однако полная гармония между волеием и долженствованием все же не возникает, так как:

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)

I. Индивидуальность абсолютизированного Я

A. «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 в своей сущности как естественный собственник своей личности и образующих ее предрасположений, способностей и свобод, получил развитие в антропологии и теории государства

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 и. ö.

со времен 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 поня-

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.

тии прав человека¹¹⁶. Так, положение о том, что каждый индивид есть «собственник самого себя»¹¹⁷, находит отражение и у Канта, в его философии государства.

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 to*, 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 достояние 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*

¹¹⁶ См. ниже: С. 52, прим. 32.

¹¹⁷ Kant: *Werke*, hg. Weischedel, VI, S. 149: «Выпасть из этого состояния равенства человек, живущий в правовом обществе, 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; FA I, 4, S. 283.

¹¹⁹ Götz IV, 1; FA I, 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».

*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 подскакали к Вартбургу, они решили запереть все ворота, что и принялись делать фореитеры с большой ловкостью и быстротой. Тогда сердце мое подсказало мне то, что вложил в него Господь и наставило мой бедный разум, чтобы я копьём сбил переднего фореитора с его лошади [...]¹²².

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

В драме Гете 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 обеспечива-

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

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 Wittemberg/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».

ется 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 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 посессионного 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, e) 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

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

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

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

¹³⁰ См. выше, раздел *Посессионный индивидуализм*.

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

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 значений, установленных германским правом эпохи Геца фон Берлихингена¹³⁴.

Предпринятая в драме Гете переориентация понятия свободы на собственное Я была бы в рамках позитивистского юридического дискурса эпохи имперского права абсолютно немыслима; 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 рефлексию 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

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.

¹³⁴ Cp. Dipper: *Ständische Freiheit*.

¹³⁵ Gundling: *Discours*, S. 63.

¹³⁶ Wolff: *Werke* II, 17, S. 88.

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. «Права человечества» становятся с этого времени, как писал в 1784 году Иоганн Август Шлетвейн, «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.

¹³⁷ Аделунг (в своем словаре) 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 Gewissenfreiheit?), 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, 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, 1, 3; FA 1, 4; S. 299.

¹⁴³ Ibid., S. 297.

¹⁴⁴ Ibid., S. 298.

¹⁴⁵ Ibid., S. 308 f.

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 – имя, свободу»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 посессионный 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.

«Отличные люди» среди князей для Геца те, кто не стремится «превратить рыцаря в придворного льстеца, чтобы с ним уживаться»¹⁵². Социально-политическая утопия, которую он рисует, предполагает мирное сосуществование атомизированных индивидов:

Разве мы не должны желать, чтобы побольше таких князей
правило одновременно? Чтобы почтение к императору, мир и дружба

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; FAI, 4, S. 327): «Я чувствую сам, что колебания невозможны. Он предупрежден о том, что я снова Вейслинген».

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.

¹⁵² Götz III, 19; FA I, 4, S. 352.

между соседями, любовь подданных стали драгоценнейшим семейным сокровищем, которое наследуют внуки и правнуки? Каждый сохранил бы свое и умножил, вместо того, чтобы, как сейчас, считать приобретением лишь то, что отнято у другого¹⁵³.

«Сохраним свое» – это не категория обладания¹⁵⁴. Подразумевается то, что соответствует тому или иному индивиду, на что он имеет право претендовать, именно то, «что человеку дано»¹⁵⁵. Но это «свое» не для всех одинаково, а есть то, «что тот или иной может делать по своей природе, по своим обстоятельствам, может и должен, что от него можно ожидать»¹⁵⁶. В утопии Геца идея индивидуальности менее всего эгалитарна, она носит сословный характер. Рыцарю подобает его изначальная свобода, горожанину – мир и возможность спокойно торговать, подданному – забота о своем господине. При таком положении вещей возможно мирное соседство изолированных (атомизированных) индивидов, которые «сохраняют и умножают свое», каждый для себя и признавая интересы других.

Как уже отмечалось, роль императора должна состоять не в ограничении индивидуальной свободы, а, напротив, в том, чтобы гарантировать принципы поссесивного индивидуализма и политического атомизма. Вопреки реальному этическому и государственному мышлению XVI века, согласно которому император должен был представлять такие ценности, как «общественная польза», «добрый полицейский контроль» или «интересы государства»¹⁵⁷, в драме Гете ему в уста вкладывается решительное признание системы политического атомизма, призванной обеспечивать благо отдельной личности:

О, – сказал он, – если бы у меня нашлись советники, которые направили бы мой беспокойный дух на счастье отдельных лиц!¹⁵⁸

Индивидуалистически окрашенное представление об атомизме напоминает определение Лейбница, по которому монады суть «истинные атомы природы»¹⁵⁹. Согласно Лейбницу, такие атомизированные индивиды обладают свободой в двух отношениях: с одной стороны, они владеют «свободой от», с другой – «свободой для». Их «свобода для» гарантирует реализацию индивидуального предназначения, их «свобода от» опирается на положение о том, что монада «не имеет окон» и потому свободна от внешних воздействий.

При таком понимании монады ставить вопрос о сущности, характере легитимации и происхождении соответствующих этому пониманию форм социальной организации значило бы полностью игнорировать логику, вытекающую из принципа предустановленной гармонии. Лейбницианская личность свободна как от необходимости, так и от свободы формулировать принцип общественного договора и в такой договор вступать, ибо своего всемогущего «правителя и отца»¹⁶⁰ она имеет в Боге:

Отсюда легко вывести заключение, что совокупность всех духов должна составлять Град Божий, т. е. самое совершенное, какое только возможно, государство под властью самого совершенного Монарха¹⁶¹.

¹⁵³ Ibid., S. 353.

¹⁵⁴ Cp. Adelung: *Wörterbuch*, Bd. 4, Sp. 40.

¹⁵⁵ Grimm: *Wörterbuch*, Bd. 16, S. 369.

¹⁵⁶ Ibid.

¹⁵⁷ Cp. Schulze: *Deutsche Geschichte*, S. 222–226.

¹⁵⁸ Götz IV, 4; FAI, 4, S. 364.

¹⁵⁹ Leibniz: *Monadologie*, § 3; hg. Herring, S. 27.

¹⁶⁰ Leibniz: *Monadologie*, § 84, S. 67.

¹⁶¹ Ibid., § 85, S. 67.

Но когда метафизическая конструкция предустановленной гармонии отпадает, остается лишь множество атомизированных, обладающих своей изначальной естественной свободой индивидов, которые в таком случае вынуждены, словно компенсируя утраченную веру в предустановленную гармонию, сами брать на себя организацию социальных форм общежития, чтобы по возможности сохранить и свою «свободу для», и свою «свободу от». В этом отношении учение об общественном договоре восполняет тот пробел, который остается после отказа от метафизического принципа предустановленной гармонии.

Принцип общественного договора и концепция свободы, основанная на принципе посессивного индивидуализма, соответствуют друг другу в особенности постольку, поскольку общественный договор во всех многочисленных его формулировках предполагает, что как изначальная свобода, так и естественное равенство индивидов восходят к природному состоянию и потому должны быть сохранены и в «*Status civilis*». Однако в ходе дальнейшего развития философии общества и государства свобода и равенство все больше вступают во внутреннее противоречие. От какой-то части свободы приходится добровольно отступаться, делегируя ее внешним инстанциям. Это нужно для того, чтобы создать гомогенные структуры законодательной, юридической и исполнительной власти, которые в свою очередь мыслятся как условие для обеспечения свободы в рамках цивилизованного гражданского общества. Но гражданская «*libertas civilis*» отнюдь не эквивалентна первоначальной, требующей реализации индивидуального предназначения «*libertas naturalis*», так как она вынуждена ограничивать область индивидуальной свободы соответственно сверхличным общественным интересам, т. е. уступать антииндивидуалистическому принципу. Именно централизация и гармонизация государственной власти и структур могут восприниматься как тенденции, противоречащие индивидуализму и индивидуалистической свободе, могут порождать реакцию против «*contrat sozial*» во имя идеи политического атомизма.

В области истории права эта реакция выражалась в защите локальных и территориальных законов, пример каковой дает рассматриваемая ниже история франкфуртского суда; в политической области она выражалась в высокой оценке партикулярных структур, служивших сохранению индивидуальной свободы. Как известно из *Поэзии и правды*, при первой встрече Гете с Карлом Августом во Франкфурте, на столе лежал еще не разрезанный экземпляр *Патриотических фантазий* Мезера, и Гете представляет дело так, что эта книга должна была стать своего рода учредительным документом его будущего политического сотрудничества с принцем Веймарским. Особенно Гете подчеркивает у Мезера следующую мысль:

Если Германской империи ставили в упрек раздробленность, анархию и бессилие, то с точки зрения Мезера множество мелких государств как нельзя лучше способствовало распространению и развитию культуры в соответствии с географическим положением и прочими особенностями отдельных земель (3, 544)¹⁶².

Партикулярные структуры рассматриваются здесь как опосредствующая инстанция, способная примирить всеобщую тенденцию к «распространению культуры» с индивидуальными особенностями и потребностями людей, проистекающими из того или иного конкретного положения вещей. Если централизованная абсолютная власть по необходимости склоняется к нивелированию индивидуальных особенностей, то партикуляризм сохраняет способность модифицировать культурное развитие применительно к каждому отдельному случаю. Значение «отдельного» в его индивидуальной специфике Гете подчеркивает и в письме к Цельтеру:

¹⁶² DuW III, 15; WA I, 28, S. 318.

Может быть, когда рассматриваешь политические перемены, более всего нам приходится сожалеть об исчезновении тех старых германских законов, которые, особенно на Севере, сохраняли за отдельным лицом право развиваться со всею возможной свободой и поступать праведно на свой собственный манер, не испытывая никакого давления со стороны целого¹⁶³.

Такому возвышению партикуляризма в точности соответствует выдвигаемое Гецем требование своей безусловной автономии и признания условности общих правовых норм, с той лишь разницей, что Гец высказывает его с намного большей прямоотой и резкостью:

Я не мятежник. Я ни в чем не повинен перед его императорским величеством, а до империи мне дела нет¹⁶⁴.

3. Теория внутреннего обязательства

Третьим конститутивным элементом понятия индивидуальности является в *Геце* право личности на выбор внутреннего обязательства. Гец убежден, что каждый человек обладает свободой лично, по своей воле, принимать обязательства перед той или иной политической системой. Отдельное лицо выступает тем самым как носитель права самостоятельно решать вопрос своей принадлежности к определенной правовой или государственной системе. Человек не рождается подданным системы, не подчиняется ее законам как внешней силе, но избирает ее по автономному решению. Следовательно, «от природы» индивид не обязан подчиняться никакому авторитету; он подчиняется авторитету общественных институтов и законов лишь постольку, поскольку он принимает свободное решение им подчиняться – такова основополагающая идея теории государства, основанной на принципах естественного права.

Тот факт, что подобная свобода выбора абсолютно абстрактна, что *de facto* человеку предоставлен, как правило, лишь выбор между приятием и неприятием существующей системы мироустройства, не имеет в нашем контексте решающего значения; речь идет лишь о том, на какой основе признается авторитет общественных правил. Если индивид – в идеале – приемлет существующий строй жизни на основании своего свободного и автономного решения, то отношение, связывающее его с авторитетной системой есть отношение внутреннего обязательства, и только такое отношение позволяет ему подчинить все свои этические ценности, все способы ориентации в действительности этому авторитету, возвысить его до верховного принципа, направляющего индивидуальную волю.

В *Максимах и рефлексиях* Гете сам со всей отчетливостью постулирует такое право на добровольное, внутреннее обязательство:

Ни одно общество не может быть основано ни на чем ином, кроме как на понятии равенства, но никак не на понятии свободы. Равенство я желаю находить в самом обществе, свободу, а именно нравственную, чтобы я захотел себя подчинить, я приношу с собой.

Общество, в которое я вступаю, должно, следовательно, мне сказать: ты должен быть всем нам равным, и оно может лишь прибавить: мы бы хотели, чтобы тебе нравилось быть также и свободным, то есть мы бы

¹⁶³ An Zelter, 27. Juli 1807; WA IV, 19, 377 f.

¹⁶⁴ Götz IV, 2; FAI, 4, S. 358 f.

хотели, чтобы ты *по собственному твоему убеждению, по внутреннему требованию свободной разумной воли* отказался от своих привилегий¹⁶⁵.

Тем самым Гете затрагивает характерную для Нового времени и в особенности для эпохи модерна проблематику. Каким образом канонизированные нормы политической системы могут стать авторитетными в условиях, когда они не освящены ни высшим авторитетом идеи (как в государстве Платона), ни авторитетом Бога? Ответ, следующий из концепции личного обязательства, носит специфически модернистский характер: если смысловые структуры, обеспечивающие авторитетность, более не заданы извне, они должны быть созданы изнутри; если отдельное лицо не имеет возможности признать авторитет высшей инстанции, чтобы свободно подчинить ей свою волю, то оно само должно создать для себя этот авторитет как свою внутреннюю систему нормативных ценностей. Та или иная модель миропорядка может быть убедительной на различных основаниях: как гарант общественной пользы, как общественный договор, обеспечивающий надежную правовую базу, как инстанция, гармонизирующая противоречивые утилитаристские интересы и т. д. Но приемлемость или убедительность системы в том или ином отношении еще не означает, что мы *захотим* следовать ее законам. Авторитетность системы предполагает не только рациональное ее признание, но и в первую очередь ее привлекательность для воли.

Однако в большинстве ситуаций право индивидуального выбора остается всего лишь отвлеченной теорией. Она конкретизируется и подвергается испытанию в переломные исторические эпохи, когда различные социальные системы норм и ценностей вступают в конкуренцию и тем самым создается возможность выбора между ними. Примером такой ситуации могут служить дискуссии о «легальных» и «легитимных» формах политической активности в период студенческих волнений конца шестидесятых – начала семидесятых годов XX века.

Возможность квалифицировать так называемое «насильственное изменение порядка вещей» как иллегальное, но легитимное, свидетельствует об актуальности рассматриваемой нами ситуации свободного выбора. Определение «иллегальный» относится к господствующей в государстве правовой системе. По отношению к ней молодежь решительно не желает признавать никаких внутренних обязательств (что получило риторическое воплощение в популярном слогане того времени: «legal-illegal-scheißegal»¹⁶⁶), тогда как категория «легитимный» обозначала новую, альтернативную систему правил, авторитетность которой субъект речи признает и готов принять перед нею внутреннее обязательство. За подобной аргументацией кроется предположение, что право на внутреннее обязательство или на его изменение принадлежит самой личности – в том случае, когда первоначально избранная система сама себя компрометирует, как то и произошло, по мнению студентов, с Федеративной республикой, вынужденной в те годы принимать чрезвычайные законы, прибегать к полицейским мерам против демонстрантов и т. п.

Так же и Гете, молодой юрист из Франкфурта, сознательно включает в свою драму подобный конфликт между действиями «легальными» и «легитимными» или же между законными и правовыми, когда он изображает рыцаря, который:

в ту незаконную эпоху решился действовать на свой страх и риск,
руководствуясь, если не законом, то правом [...] ¹⁶⁷.

Правда, в пору создания *Поэзии и правды* веймарский министр Гете несколько смягчает свои былые, столь смелые политические суждения, называя эпоху Геца фон Берлихингена

¹⁶⁵ *Maximen und Reflexionen* 951; MA 17, S. 882 (Выделено Д. К.).

¹⁶⁶ См. сборник «Slogans, Parolen, Schlagsätze» под рубрикой «Die siebziger Jahre» на интернет-странице Федерального управления (Zentralstelle für das Auslandsschulwesen), сервер «Deutsche Auslands Schularbeit Am Netz – DASAN» по адресу: <http://www.dasan.de/50j2/texte/schlagwort.htm>.

¹⁶⁷ DuW IV, 17; WA I, 29, S. 72.

временем «всеобщего беззакония» или даже «анархии»¹⁶⁸. Однако сама драма все же со всей определенностью тематизирует переломную историческую ситуацию с типичной для таких эпох конкуренцией социальных и политико-правовых систем. С особой прозорливостью это понял Жан-Жак Антуан Ампер, рецензент французского издания сочинений Гете 1826 года. Гете так высоко оценил его толкование драмы, что включил перевод рецензии Ампера в свою статью *Об искусстве и древности*. О Геце здесь читаем:

Ибо тот, кто хочет видеть точно, понимает, что в *Геце* нет ни одного слова, которое бы не било в цель; все направлено на достижение главного эффекта, все нужно для того, чтобы показать великий образ умирающего Средневековья. Можно сказать, что именно Средневековье и является подлинным героем этой замечательной драмы; мы видим, как тогда жили и поступали, и это вызывает наш интерес. Вся средневековая эпоха живет и дышит в этом Геце с железной рукой – в нем и сила, и правосознание, и чувство независимости, присущие этой эпохе, которая рассказывает о себе устами одного из своих представителей, защищает себя его рукой, гибнет и умирает вместе с ним¹⁶⁹.

О том, что эта эпохальная проблематика была хорошо знакома молодому Гете, свидетельствует сочинение 1769 года *Об имперской истории: историческая прогулка*, принадлежащее перу Гердера, важнейшего из учителей Гете в страсбургский период его творчества. Гердер не только описывает эпоху Готфрида фон Берлихингена как время больших исторических перемен, но и анализирует ее значение для современности, находя в ней истоки тех структур и принципов, которые окончательно утвердились в эпоху Гете:

И так далее до Максимилиана и Карла Пятого, до тех времен, которые я считаю центром всей истории после римлян, когда были заложены основы всех новейших европейских законов, и которые могут служить наилучшим материалом для исторического изучения. С того времени все начинается, все перемены в государственном строе, в литературе, в религии – человеческий дух заново рождается во всех странах Европы¹⁷⁰.

Когда, следовательно, Гете – несколько историзируя – замечает в *Поэзии и правде*, что «в Геце им был создан символ значительной эпохи в мировой истории», что он изобразил «поворотный момент в истории государства»¹⁷¹, это вместе с тем означает, что в зеркале этого прошлого он стремился отразить и проблематику своего собственного настоящего, своей современности:

Комплекс этот был взят не из воздуха, а почерпнут из самой жизни, и потому местами несколько модернизирован [...] В то время вообще наметился и быстро возрос интерес к эпохе между XV и XVI столетиями. Мне попались сочинения Ульриха фон Гуттена, и я был поражен, что в *наше*

¹⁶⁸ DuW IV, 19; WA I, 29, S. 162.

¹⁶⁹ Jean Jacques Antoine Ampere: (Euvres dramatiques de Goethe, traduites de l'allemand. In: *Globe*, Bd. 3, Nr. 55 v. 29. April 1826 u. Nr. 64 v. 20. Mai 1826. Ампер рецензировал издание сочинений Гете в переводе Фредерика Альберта Александра Штапфера (Oeuvres dramatiques de J. W. Goethe. Trad. de l'allemand par Albert Stapfer. 4. Bde. Paris 1825). Гете перевел рецензию Ампера для третьего номера пятого тома (1826) и первого номера тома шестого (1827) своего сочинения *Об искусстве и древности* (*lieber Kunst und Alterthum*); WA I, 41.2, S. 177–198, 201–204, hier S. 186.

¹⁷⁰ 3. Kritisches Wäldchen; Herder: *Sämtliche Werke*, hg. Suphan, III, S. 470 f. – На значение этого места указывал Генрих Мейер-Бенфей; ср. Meyer-Benfey: *Goethes Goetz von Berlichingen*.

¹⁷¹ DuW IV, 19; WA I, 29, S. 162 – Ср.: DuW III, 13; WA I, 28, S. 206: «этот поворотный пункт в немецкой истории».

время на поверхность вновь всплыло нечто сходное с тем, что происходило тогда (3, 599–600)¹⁷².

В драме Гете Гец со всей решительностью и с большим пафосом отказывается принять внутренние обязательства перед нарождающейся системой абсолютизма и формирующимся в этой системе строем жизни; он не приемлет ту же систему, которой с неменьшим воодушевлением объявляет войну – на уровне эстетических правил – и бурный гений Гете.

Именно эта проблематика, широко разработанная в экспозиции и являющаяся ключом ко всей драме, дает основание для того, чтобы рассматривать конец Готфрида фон Берлихингена в перспективе философии личности и философии права XVIII века.

Введением в указанную проблематику служит появляющийся во второй сцене первого акта образ брата Мартина, драматический портрет Мартина Лютера.

Индивидуальность этого персонажа, такая, какой она дана ему от природы, томится под гнетом церковных законов, обетов его ордена:

А что же не обременительно на сем свете? По мне, самое обременительное – не сметь быть человеком. Бедность, целомудрие, послушание – вот три обета, из которых каждый, взятый в отдельности, кажется наиболее противным природе. Как же невыносимы все они, взятые вместе!¹⁷³

Брат Мартин аргументирует здесь не теологически, что соответствовало бы исторической ситуации Лютера, а с точки зрения антропологии, абсолютно в духе XVIII века. В центре его аргументации стоит требование «сметь быть человеком», т. е., на языке XVIII столетия – следовать антропологически понимаемому «назначению человека», суть которого заключается в неотчуждаемом праве индивида распоряжаться самим собою и тем самым в свободе. Если же человек все же вынужденно передает свои права кому-то другому, подчиняясь, например, правилам монашеского ордена, то он поступает против своей природы, запирает себя – именно так называет брат Мартин свой орден – в «клетку»¹⁷⁴. Требуя отказа от неотчуждаемого права личности, монастырская система сама себя разоблачает, и потому брат Мартин, со своей стороны, готов отказать ей во внутреннем обязательстве. Новая, альтернативная система порядков и ценностей, которую он внутренне приемлет, определяется понятием «природа»; в ней брат Мартин с восторгом узнает структуру порядков, введенных самим Богом, его подлинный «орден». Ибо лишь в природе, в существе человека находит он воплощение Божьей воли, против которой бессильны все монастырские правила:

О, если бы Господу было угодно даровать плечам моим силу снести тяжесть доспехов, и руке моей – мощь, дабы сбить с коня врага! Нет, никакие обеты не смогли бы помешать мне вновь вступить в орден, учрежденный создателем моим!¹⁷⁵

Выбор между двумя ценностными системами предстоит совершить и Гецу. Внутренне он связан лишь со старинной средневековой общественной системой, признававшей свободу рыцарского сословия и соответственно право рыцаря вести войны ради сохранения и утверждения своих притязаний. Однако окружающий Геца мир все больше склоняется к признанию системы зарождающегося абсолютизма, предполагающей централизацию как законодательной, так и исполнительной властей в соответствии с *Corpus juris* Юстиниана. Сопер-

¹⁷² DuW IV, 17; WA I, 29, S. 72 f. (выделено Д. К.)

¹⁷³ Götz I, 2; FAI, 4, S. 287.

¹⁷⁴ Götz I, 2; FAI, 4, S. 287.

¹⁷⁵ Götz I, 2; FAI, 4, S. 287.

ничество этих систем и лежит в основе изображаемого Гете драматического конфликта между средневековым обществом и обществом Нового времени. Однако и на этом уровне тематизируются различные концепты индивидуальности. Они друг другу противопоставлены, с одной стороны, как индивидуализирующее судейство и деиндивидуализирующее право, с другой – как внутреннее и внешнее обязательство личности по отношению к праву.

Принцип старинного индивидуализирующего судейства юрист Гете показывает на примере франкфуртского суда шоффенов. Оценку этой модели судейства дает объявившийся при дворе епископа Бамбергского ученый юрист Олеарий, «доктор обоих прав»:

А все оттого, что в суде шоффенов, уважаемом повсеместно, судейские места заняты исключительно людьми, не знакомыми с римским правом. Считается достаточным точное знание внутреннего и внешнего положения города, приобретенное путем опыта и долгой жизни. Вот горожан и крестьян и судят на основании старых обычаев да немногих статutow¹⁷⁶.

Принцип франкфуртского судопроизводства базируется на индивидуализации: властью судить наделяется не тот, кто получил формальное юридическое образование и, соответственно, изучил отвлеченное Римское право, а тот, кто обладает «достоинством судьи» на основании своего «возраста и опыта». Квалификация судьи определяется не способностью точно и механически применять отвлеченную систему правил, а индивидуальной способностью выносить справедливое суждение, опираясь на локальную правовую традицию. Такая судейская практика не требует владения сложным и обширным аппаратом *Corpus juris*; для нее достаточно «немногих статutow», принятых в данной местности и только здесь имеющих силу. Все это служит скорее практическому восстановлению справедливости, чем обеспечению абстрактного принципа законности.

Критика Олеариуса и направлена, прежде всего, на принцип индивидуализации. Закону положено быть сверхиндивидуальным; величайшая угроза для закона исходит как раз из возможности его личного толкования, его индивидуального применения:

Кроме того, воля и мнения человеческие крайне неустойчивы. Что сегодня одному кажется правильным, то другой на завтра будет порицать; таким образом, замешательство и несправедливость неизбежны. Все это определяют законы; и законы – неизменны¹⁷⁷.

Еще больше, чем этот деиндивидуализирующий характер нового права, отталкивают Геца те формы, в которых оно утверждается. Старинное право – по крайней мере, такова его оценка в драме Гете – предполагает внутреннее свободное решение индивида ему следовать; право же новое налагает обязательства извне, отрицая тем самым первоначальную личную свободу и личный произвол. Более того: сверхличный закон, обязывая внешне, разрушает обязательство внутреннее.

Когда Вейслинген, вторично изменивший Гецу, с раскаянием вспоминает о своем «рыцарском долге и честном слове»¹⁷⁸, Адельгейда, представляющая интересы Бамбергского двора, успокаивает его, приводя в качестве аргумента именно то обстоятельство, что новые законы освобождают от внутреннего долга чести:

¹⁷⁶ Götzl, 4, FAI, 4, S. 302.

¹⁷⁷ Götz I, 4, FA I, 4, S. 302. – О том, что Гете – практикант при имперском суде – слишком хорошо знал, как трудно давалось введение и осуществление принципа законности, свидетельствует сцена 10 акта II, где выразительно показано, что выносимые таким способом приговоры на практике теряли смысл вследствие затяжек, коррупции и многих других причин. Ср. также рассказ Гете об истории имперского суда в *Поэзии и правде* (DuW III, 12).

¹⁷⁸ Götz II, 6; FAI, 4, S. 321.

Говорить о долге, когда долг этот есть не что иное, как насильственно вынужденное обещание! Разве законы наши не освобождают от таких клятв?¹⁷⁹

Тот же аргумент использует позднее и ратсгер Гейльброна, возражая на обвинение Геца в том, что он обещал ему рыцарское заточение и нарушил свое обещание. «Мы не обязаны держать слово, данное разбойнику»¹⁸⁰, – отвечает ратсгер Гецу, подразумевая, что нарушение принципа законности влечет за собой и свободу нарушить данное нарушителю слово.

Предательство по отношению к слову чести, к внутреннему обязательству, совершенное не только гейльбронскими советниками, но и присутствующими в ратуше советниками императора, подготавливает переход Геца в стан восставших крестьян, предшествующий его окончательному падению в последнем акте драмы. Мы видим здесь, как функционирует описанный выше процесс принятия новых обязательств: когда действующий правовой порядок, которому личность подчиняется добровольно, дает сбой, допуская нарушение ее изначальной свободы, допуская открытое беззаконие (или то, что так героем воспринимается), то обязательства, принятые на себя личностью, возвращаются обратно к ней – она обретает право выбирать свой закон заново. Правда, вначале Гец отказывается возглавить восстание, ссылаясь на свои обязательства перед императором:

Значит, я должен нарушить свое рыцарское слово, данное императору, и самовольно выйти из заточения? [...] скорей бы я дал убить себя как собаку, чем стал бы во главе такого войска¹⁸¹.

Однако немного позже он ставит выше своего слова тот принцип неотчуждаемости свободы, которым руководствуются и крестьяне, ибо ему кажется, что власть императора как гаранта этой свободы сама себя дезавуировала:

Зачем вы восстали? Чтобы вернуть себе права и вольности? Чего же вы неистовствуете и опустошаете страну? Если вы откажетесь от всех злодеяний и будете вести себя как порядочные люди, которые знают, чего хотят, тогда и я буду поддерживать ваши притязания и на восемь дней стану во главе вас¹⁸².

Если в большинстве случаев Гете точно следует своему историческому источнику то здесь, когда Гец признает «права и свободы» крестьян в качестве оправдания их бунта, автор пьесы позволяет себе существенное отклонение от автобиографии исторического Геца. Последний, напротив, отчаянно защищается от подозрения, будто бы он нарушил свое обязательство, данное императору, и признал законность крестьянского восстания: он, якобы, ждал письменного указания от своего курфюрста, но так и не получил его вследствие интриг; тем не менее, хотя крестьяне угрожали жизни его близких, он не решился нарушить свое слово и восстания не возглавил:

И я, все еще надеясь добиться чего-то хорошего, отправился на другой день с тяжелым сердцем к ним в лагерь и множество раз пожелал себе лучше находиться в самой жуткой темнице, где-нибудь в Турции или пусть на краю света, где угодно, куда заведет меня Господь, который меня и вызволит; так вот, пришел я в банду – один Бог знает, каково было у меня на душе – они взяли моего коня под уздцы, велели мне спешиться и, когда

¹⁷⁹ Götz II, 6; FAI, 4, S. 321.

¹⁸⁰ Götz IV, 2; FAI, 4, S. 359.

¹⁸¹ Götz V 2; FAI, 4, S. 371 f.

¹⁸² Götz V, 2; FAI, 4, S. 372.

я вошел в их круг, стали уговаривать меня стать их главарем; но тут я без обиняков полностью от этого отказался, так как не мог поступиться своей честью и долгом, ибо прекрасно понимал, что мои поступки и их поступки, их сущность и моя сущность так же далеки друг от друга, как небо от земли. Этого я не мог себе позволить, ибо честью отвечаю перед Богом, Его императорским величеством, курфюрстом, перед графами и господами, как и перед простыми рыцарями, друзьями и врагами, заключившими союз всех имперских сословий. Вот почему я просил их меня от предводительства избавить, но все было напрасно, короче, я должен был их возглавить [...]»¹⁸³.

Согласно автобиографии Геца, обязательства его «перед Богом, императорским величеством, курфюрстами, графами и властителями», т. е. верность господствующему правопорядку, заставляли его до последнего противиться настояниям крестьян; он сопротивлялся до тех пор, пока уважение к тому же правопорядку и тем же властям, причем в лице конкретных его представителей, не дает ему возможность пойти на уловку:

Все майнцские советники тоже просили меня, как и Макс Штумпф, чтобы я принял все же это предводительство, пойдя навстречу их милостивому господину и всем князьям, и имперскому дворянству высшего и низшего ранга, ибо так я мог бы предотвратить множество несчастий. На это я отвечал, что, если крестьяне откажутся от своих намерений, решат покориться своим господам и верховной власти, признают те права и обязанности, которые требуют, чтобы они работали на барщине, как велит старинный обычай, и будут вести себя как добрые, послушные подданные и как подобает малым мира сего, – тогда я попробую управлять ими в течение восьми дней¹⁸⁴.

Различия в способе аргументации фиктивного и исторического Геца весьма примечательны. Первый, говоря о том, что хочет «восстановить права и свободы», обличает злоупотребления со стороны власти, позволившей себе недобросовестное урезание законных свобод, что легитимирует борьбу за их восстановление. Исходя из этой предпосылки, фиктивный Гец ведет спор лишь о средствах и путях борьбы. Требования же Геца исторического – чтобы «крестьяне отказались от своих намерений» – содержит в себе отрицание бунта как такового и всякой возможности его оправдания. Об обосновании такой возможности исторический Гец даже не думает.

Соответственно меняются и требования, предъявляемые к восставшим. «Поступать как порядочные люди, которые знают, чего хотят» – таково требование вымышленного Геца. На языке XVIII века слово «wacker» (порядочный) означает также «tüchtig, trefflich, gut» (трудолюбивый, надежный, добрый)¹⁸⁵, или означает человека, «который исполняет свой долг бодро и деятельно»¹⁸⁶. Совершенно иначе поступает исторический Гец, требующий послушания властям и со всей определенностью поясняющий, что крестьяне должны снова признать условия подчинения и господства и работать на барщине, как то «велит старинный обычай».

Различие между легальностью и легитимностью – или на языке Гете – между тем, что «законно» и тем, что «правомочно» – такое различие едва ли могло быть понятно историческому Гецу. Дело в том, что германское право еще опиралось на метафизические основания,

¹⁸³ Berlichingen: *Lebens-Beschreibung*, S. 205–207.

¹⁸⁴ Berlichingen: *Lebens-Beschreibung*, S. 207.

¹⁸⁵ Grimm: *Wörterbuch*, Bd. 27, Sp. 227.

¹⁸⁶ Adelung: *Wörterbuch*, Bd. 4, Sp. 1328.

значение которых в XVIII веке уже утрачивается или блекнет, сохраняясь в лучшем случае в форме принципов естественного права. «Бог есть само право, и потому он любит право»¹⁸⁷, — гласит Саксонское зеркало. Уже метафора зеркала, программная для правоведческой литературы XIII–XVI веков и восходящая к образу *speculum* в латинской литературе, образно отражает идею репрезентации, свойственную христианской картине мира в целом, а в данном случае применяемую к одной частной области действительности — к области права. В четырех дошедших до нас рукописях Саксонского зеркала на эти метафизические основания яснее всего указывают иллюстрации, открывающие пролог: все они призваны символически пояснить представление о божественном происхождении права, представленного, например, в символах голубя с нимбом, который вдохновлял писца на его труд (Ольденбургская рукопись, Вольфенбюттельская рукопись), или в образе восседающего на троне Бога, который протягивает два одинаковых меча — один Папе, другой императору (Дрезденская рукопись).

Свидетельства подобного отождествления права с Богом встречаются и в жизнеописании исторического Геца. Объясняя свое поведение во время Крестьянской войны, он пишет: «я знал, что готов за все ответить перед Богом и правом»¹⁸⁸, а в другом месте определяет «греховные, своевольные и насильственные действия» как такие, которые совершаются «вопреки Богу, праву и всему надлежащему»¹⁸⁹. Далее Гец все снова и снова указывает на то, что Бог был за него именно тогда, когда он впутывался в обсуждение законов¹⁹⁰. О том, что в сознании людей эпохи Берлихингена Божья помощь означала также и признание правомерности совершаемых действий, подчеркивал, в особенности, Мезер в его восторженном прославлении кулачного права, явившемся одним из важнейших источников для Гете:

В таких случаях наши предки требовали, чтобы обе спорящие стороны вступали друг с другом в поединок на копьях, а затем признавали правоту за той, которой Бог даровал победу. По их мнению, война была Божьим приговором или высшим судом, который мог принимать решения тогда, когда ни одна из партий не желала признавать земного судьи¹⁹¹.

Хотя власть и право, рассматриваемые в метафизическом контексте, подвержены злоупотреблениям до такой степени, что по германским законам подданные даже вправе отказываться служить своим господам¹⁹², сам правопорядок как таковой не терпит никакой альтернативы в виде высшего авторитета, с которым человек мог бы связать свои поступки, и не подлежит никакому сомнению. Таким образом, проблема, введенная Гете на примере брата Мартина и затем углубленная в образе Геца, — коллизия, требующая выбора между легальной и лично избранной системой ценностей, между действиями легальными и легитимными, — так же принадлежит эпохе модерна (эпохе молодого Гете), как и проблематика посессивного индивидуализма.

Свидетельством актуальности пьесы Гете является также характер ее восприятия современниками. Хотя продолжающийся кровавый разгул крестьянского восстания и раз-

¹⁸⁷ Цит. по репродукции титульного листа вольфенбюттельской иллюстрированной рукописи, приведенном в каталоге выставки под названием: *Gott ist selber Recht. Die vier Bilderhandschriften des Sachsenspiegels*, S. 59.

¹⁸⁸ Berlichingen: *Lebens-Beschreibung*, S. 227.

¹⁸⁹ Berlichingen: *Lebens-Beschreibung*, S. 159 f.

¹⁹⁰ Ср., напр., Berlichingen: *Lebens-Beschreibung*, S. 147 f.: «и не могу думать иначе, как только так, что всемогущий Бог оказывал мне свою милость, помощь и милосердие не только в моих спорах, но и во всех моих опасных предприятиях, наездах и войнах против высших и низших сословий, которых вел я так много, и всегда заботился обо мне более, чем я сам о себе».

¹⁹¹ Moser: *Patriotische Phantasien*, Bd. 4, S. 267.

¹⁹² В Швабском зеркале (*Schwabenspiegel*) 1260/75 гг. по этому поводу читаем: «Мы должны служить своим господам потому, что они нас защищают. А если они оставляют страну без защиты, то им не должно служить» (*Schwabenspiegel*, hg. Eckhardt, Bd. 2, S. 215).

венчивает в конце пьесы действия Геца как ошибочные, хотя и Гец, и Елизавета ясно осознают, что благородные мотивы поведения рыцаря остались непонятыми, пьеса именно в силу современности заключенных в ней концептов посессивного индивидуализма и внутреннего обязательства содержала в себе значительный заряд социального протеста. Когда Гец, претерпевший очевидную несправедливость и нарушение своей личной свободы, чувствующий себя обманутым в своей доверии к признаваемой им власти, из благородных побуждений (в конечном счете он ведь хотел положить конец жестоким бесчинствам восставших крестьян и ввести их восстание в правовые рамки) объявляет войну господствующему правопорядку, он становится прообразом всех благородных разбойников и праведных бунтарей, которые столь характерны для литературы последней трети XVIII столетия. С точки зрения принципа законности (легальности) идея «справедливого разбойника» представляет собой *contradictio in adiecto*; она имеет смысл лишь в том случае, если наряду с легальным образом действий признается также и легитимный, и эта легитимность возводится к первоначальной и никаким правопорядком, никакими правовыми актами не отменяемой свободе личности.

Именно такое ощущение неприкосновенности индивидуальной свободы, такая обостренная чувствительность в отношении несправедливостей правовой системы резко возрастают – в том числе на фоне сильного влияния принципов естественного права – в последней трети XVIII века. Тот факт, что проблематика драмы была подсказана автору его современностью и лишь спроецирована на эпоху Берлихингена, Гете не сумел скрыть даже в *Поэзии и правде*. После десятилетий участия в управлении абсолютистским княжеством, в течение которых Гете, – несомненно, по внутреннему убеждению – проводил в жизнь принцип легальности, ему было непросто публично признать свою причастность к литературному направлению, которое принципу легальности противопоставляло принцип посессивного индивидуализма. Однако именно мучительные усилия, предпринимаемые им для того, чтобы представить свой прежний характер мышления как явление упадка, порожденное смягчающей эпохой мира, чтобы по возможности уменьшить свою роль в истории «Бури и натиска» – именно эти усилия показывают со всей очевидностью, насколько актуальной была проблематика права и проблематика личности, воплощенные в *Геце*:

В этом кругу немецких поэтов, становившемся все более многочисленным [...]. развивалась некая тенденция, которую я затрудняюсь точно назвать. Пожалуй, ее можно обозначить как потребность в независимости, всегда возникающую в мирное время, то есть именно тогда, когда мы, собственно, не являемся зависимыми [...] Напротив, в мирное время свободолюбие все больше и больше завладевает человеком: чем он свободнее, тем больше жаждет свободы. Мы не хотим терпеть никакого гнета, никто не должен быть угнетен, и это изнеженное, более того – болезненное чувство, присущее прекрасным душам, принимает форму стремления к справедливости. Такой дух и такие убеждения в то время проявлялись повсюду, а так как угнетены были лишь немногие, то их тем более тщились освободить от всякого гнета. Так возникла своего рода нравственная распря – вмешательство отдельных лиц в дела государственные; явившаяся результатом похвальных начинаний, она привела к самым печальным последствиям [...].

Внешнего врага в наличии не было; посему были изобретены тираны, и князья с их министрами и придворными служили прототипом таковых; сначала им придавались только общие черты, позднее ставшие более определенными и конкретными. Тем самым поэзия яростно примкнула к вышеупомянутому вмешательству в государственное право; читая

стихотворения той поры, мы не сможем не удивляться, что все они проникнуты единой тенденцией; стремлением ниспровергнуть любую власть, все равно – монархическую или аристократическую. Что касается меня, то я продолжал пользоваться языком поэзии для выражения своих чувств и фантазий. [...] От мании того времени, в какой-то мере захватившей и меня, я вскоре попытался избавиться, изобразив в *Геце фон Берлихингене* прекрасного, благомыслящего человека, который в смутное время решает подменить собою исполнительную власть и закон, но приходит в отчаяние, видя, что его поступок представляется императору, которого он любит и почитает, двусмысленным, даже изменническим (3, 451–452)¹⁹³.

¹⁹³ DuW III, 12; WA I, 28, 139–142.

В. «Страдания молодого Вертера»

На примере *Геца фон Берлихингена* мы могли показать лишь отдельные грани современной концепции личности и ее проблематики, поскольку этот исторический сюжет из домодернистского прошлого вобрал в себя лишь отдельные аспекты модернистского сознания. Если одни черты героя драмы неопровержимо свидетельствуют о значении посессиивного индивидуализма, то другие не менее отчетливо отсылают к домодернистской эпохе исторического Геца. Каковы эти до-модернистские черты? Отвечая на этот вопрос, мы временно покажем, что наиболее существенные, специфически модернистские аспекты проблемы индивидуальности получают развитие лишь в *Вертере*.

Хотя в конце драмы Гец сам сознает, что его приверженность образу жизни и самосознанию свободного рыцаря представляет собой анахронизм, он все же ни минуты не сомневается в правильности своего миропонимания. Его уверенность основана, в первую очередь, на том, что он понимает свою личность как часть социальной системы средневекового рыцарства, в которой ему отведено определенное и четко очерченное место, что означает и наличие определенных традиционных прав, таких, например, как право совершать рыцарские набеги. Эта социальная роль Геца не является результатом его личного выбора, не порождена его сознанием, она завещана ему и за ним сохраняется по вековой традиции. Свойства его личности во многом определены его принадлежностью к социальному сословию, его верностью отведенной ему социальной роли.

Для Вертера ничего подобного не существует. Напротив, образ, который он создает о самом себе, рождается из протеста против ролевых реакций, которые от него ожидаются, и его отношение к социальному строю жизни определяется уже не его общественным положением, а стремлением вырваться за рамки того места, которое ему традиционно отведено в сословном обществе. Вот почему традиционные пути самоопределения и самоидентификации перед Вертером закрыты – он не может больше найти самого себя на том месте, которое отведено ему его социальной средой. Если же образ Я и образ мира, это Я в себя включающего, не могут более быть созданы путем обращения к внешним условиям жизни, то остается лишь путь, ведущий вовнутрь самого себя, в то внутреннее пространство личности, где должен состояться процесс ее самообретения. В *Вертере* такой характерный для эпохи модерна поворот к внутреннему миру имеет программное значение: «Я уйду в себя и открываю целый мир»¹⁹⁴, – пишет Вертер, резюмируя свои размышления об ограниченности и ничтожестве возможностей самореализации в мире внешнем.

Поворот «in interio rem hominem» и отказ следовать традиционным социальным обязательствам – таковы ключевые моменты воплощенного в *Вертере* нового индивидуального самосознания, о которых и пойдет речь в дальнейшем. Наш тезис заключается в том, что в тексте романа этот концепт обнаруживает свою двойственность: с одной стороны, он ведет к экспериментальной радикализации и к светлому торжеству нового индивидуального чувства (которое одновременно является и специфическим чувством молодости), с другой же, развертывание этого концепта выявляет заключенные в нем проблемы и опасности. На первой ступени исследования мы обратимся к анализу нового чувства индивидуальности, на втором этапе будут рассмотрены проблемы и апории, обуславливающие и объясняющие кризис и крах Вертера.

¹⁹⁴ 22. Mai 1771; MA 1.2, S. 203.

1. Эксклюзионная индивидуальность

Итак, модернистская индивидуальность, каким образом она себя осмысляет? Прежде всего, специфически модернистским является модус ее самоопределения, который Никлас Луман называет переходом от инклюзионной к эксклюзионной индивидуальности¹⁹⁵. «Решающей чертой модерна»¹⁹⁶ в осевой период около 1800 года Луман считает глубокие изменения в формах социальной дифференциации. В предшествующих общественных системах дифференциация носила стратификационный характер, то есть происходила на основе разделения общества на слои, касты и сословия. Они определяли принцип связи отдельного лица с его социальным окружением; они регулировали его права и обязанности, предопределяли систему оказываемых обществу и получаемых от него услуг и гарантировали тем самым интеграцию в ту или иную частную подсистему. Осуществлялась такая интеграция в семье или в доме, причем отдельный человек чувствовал себя принадлежащим только к одной определенной подсистеме, то есть к своему социальному слою или сословию.

Конститутивным принципом этого традиционного отношения между индивидом и обществом является инклюзия, полная и длящаяся, как правило, всю жизнь включенность индивида в ту или иную подсистему стратифицированного общества. Результатом этих отношений выступает определенный тип домодернистской индивидуальности, которую Луман связывает с понятием инклюзии, именует инклюзионной индивидуальностью¹⁹⁷. Личное самосознание означает в этом случае осознание своего места в подсистеме, т. е. – в кричащем противоречии с нашими сегодняшними представлениями – не что иное, как осознание своей заданной извне включенности в отведенную структуру. Так оценивает себя, например, Гец, идентифицирующий свою личность по ее принадлежности социальному сословию свободного рыцарства.

На совершенно иных основаниях строится система современного общества, в которой господствует функциональная дифференциация. По мере разложения застывших стратификационных структур зарождается новое чувство свободы, новое представление о внесословных правах человека, увеличивается социальная мобильность, возрастает свобода выбора своего жизненного пути и т. д. Однако все эти возможности открываются перед личностью лишь постольку, поскольку она способна довольно длительное время оберегать себя от притязаний и требований, предъявляемых обществом. Конститутивный принцип такой позиции – эксклюзия, которая, с другой стороны, именно и позволяет индивиду включаться в более дифференцированные, более разнообразные отношения с обществом, выступая по отношению к нему в различных функциях. Если сословные или стратификационные отношения допускали доступ лишь к одной социальной подсистеме, то в современном обществе, с которым личность связана по функции, она имеет возможность вступать в функциональные связи с различными подсистемами одновременно, так как связь с одной из них, не исключает связи и с другими. Так, характер и степень причастности к системе общественного труда не детерминирует более характер и степень причастности к системе распределения политической власти (всеобщее избирательное право), не предопределяет с железной необходимостью степень причастности к системе культуры (опыты компенсации социального неравенства на пути организации общеобразовательной школы, образовательных учреждений для

¹⁹⁵ Влияние Лумана на исследование проблемы личности ощущается повсюду: ср. напр., Voßkamp: *Individualität, Biographie, Roman*. О плодотворности подхода Лумана именно в исследованиях творчества Гете свидетельствуют следующие работы: Willems: *Das Problem der Individualität als Herausforderung an die Semantik im Sturm und Drang*. – Fotis: *Das Individuum und sein Jahrhundert*. – Fotis: «*Individuum est ineffabile*». – Pott: *Literarische Bildung*.

¹⁹⁶ Ср. Luhmann: *Gesellschaftsstruktur*, Bd. 3, S. 149–258 (Kap.: Individuum, Individualität, Individualismus), зд.: S. 155.

¹⁹⁷ Ср. Luhmann: *Gesellschaftsstruktur*, Bd. 3, S. 160.

рабочих) и т. д. Лишь на этом фоне и могло возникнуть наше современное понимание индивидуальности, та индивидуальность, которую Луман называет эксклюзивной. Лишь теперь под индивидуальностью начинают подразумевать нечто уникальное, своеобразное, прежде всего нечто отдельное от социальной структуры и ей предшествующее – не следствие включенности в общество, а его предпосылку. Именно такой концепт личности впервые оказывается способным оправдать социальную девиантность, различные формы отклонения от социальной нормы, объяснить и узаконить возможность того, что личность отвергает социальные ожидания и избирает путь, резко отклоняющийся от предписанного.

Проецируя терминологию Лумана на первое письмо Вертера, можно утверждать, что его начало эффектно вводит мотив социальной эксклюзии:

Как счастлив я, что уехал!¹⁹⁸

Откуда Вертер уехал, от чего он освободился или почувствовал себя свободным? Первый ответ на этот вопрос читатель находит в упоминании о любовных отношениях Вертера с некоей «бедной Леонорой»¹⁹⁹, но очень скоро убеждается в том, что речь идет о более принципиальных вещах. Ключом к пониманию этого уже в начале романа становится сигнальное слово «одиночество»; Вертер наслаждается своим одиночеством, называя его «бальзамом для своего сердца»²⁰⁰. Под одиночеством подразумевается при этом не отрешенность отшельника, ибо Вертер живет в городе²⁰¹ и ведет переговоры по поводу наследства своей тетушки, а социальная ситуация абсолютной предоставленности самому себе, которая позволяет откладывать или прямо отвергать любые притязания, предъявляемые ему извне.

В первом же письме Вертер легкомысленно отмахивается от всех дальнейших вопросов, связанных с хлопотами о наследстве:

Короче говоря, я ничего не хочу об этом писать, скажи моей матушке, все будет хорошо²⁰².

Как мы увидим, по ходу романа эксклюзивная позиция героя приобретает все более радикальное выражение.

С другой стороны, когда Вертер поступает на службу к посланнику, т. е. пытается занять по отношению к окружающему его миру позицию инклюзии, эта единственная его попытка заканчивается полным крахом. Неудовлетворенность, заставляющую его в конце концов просить об отставке, Вертер объясняет тем, что он не может примириться с таким положением, в котором его индивидуальные способности и таланты остаются невостребованными, и от него ждут лишь бездушного формализма; он не желает последовать совету графа фон С. и «с этим примириться»²⁰³. Ответственность за свою «досаду»²⁰⁴ он возлагает на тех, чьим аргументам и уговорам он в данном случае последовал:

И в этом повинны вы все, из-за ваших уговоров и разглагольствований впрягся я в это ярмо. Труд!²⁰⁵

¹⁹⁸ 4. Mai 1771; MA 1.2, S. 197.

¹⁹⁹ 4. Mai 1771; MA 1.2, S. 197.

²⁰⁰ Ibid., S. 198.

²⁰¹ В аналогичном смысле Гете пользуется словом «одиночество» в письме к И. И. Ризе от 28 апреля 1766, посланном из Лейпцига (WA IV, 1, S. 44): «Вы живете в довольстве в М., а я так же здесь. В одиночестве, в одиночестве, совсем одиноко. Дорогой Ризе, от этого одиночества в моей душе поселилась какая-то печаль».

²⁰² 4. Mai 1771; MA 1.2, S. 198.

²⁰³ 24. Dez. 1771; MA 1.2, S. 248.

²⁰⁴ Ibid.

²⁰⁵ Ibid., S. 249.

Употребляя выражение «вы все», герой риторически вырывается за рамки коммуникативной ситуации, ибо под «всеми» подразумевается здесь не только адресат писем Вильгельм, но и семья, и учителя, все педагогически озабоченное окружение, подтолкнувшее его к тому, чтобы принять предлагаемую обществом возможность инклюзии в гражданскую «*vita activa*». Испытав социальное унижение в обществе гостей графа, Вертер еще больше заостряет свои обвинения, но его гнев направлен в первую очередь на себя самого; он обвиняет себя в непоследовательности, в том, что не осмелился до конца вести себя «по своему разумению», временно поддавшись типичному для своей среды искушению инклюзии:

У меня была неприятность, из-за которой мне придется уехать отсюда: я скрежещу зубами от досады! Теперь уж эту дьявольскую историю ничем не исправишь, а виноваты в ней вы одни, вы же меня подстрекали, погоняли и заставляли взять место, которое было не по мне. Вот теперь получили и вы, и я! (6, 57)²⁰⁶

Однако при ближайшем рассмотрении должность, служба, если и явились причиной досады Вертера, то лишь весьма опосредствованной. Причину досады следует искать в самом Вертере, точнее, в его попытке вступить в функциональные отношения с обществом и вместе с тем сохранить свою эксклюзивную позицию, свои притязания на то, чтобы другие видели в нем не носителя социальной функции, но человека, индивидуальную личность. В основе вертеровского неприятия общества лежит не столько консерватизм феодальных отношений, как то было принято подчеркивать в исследованиях семидесятых годов, сколько уже намечающиеся в социальной практике XVIII века признаки функциональной дифференциации.

В своих отношениях с посланником, которого Вертер характеризует как «педантичнейшего глупца»²⁰⁷, «невыносимого» и «комичного»²⁰⁸, он настаивает на том, чтобы его и на службе не только воспринимали как неповторимую личность, но и позволяли ему поступать соответственно своей индивидуальности. Вплоть до стилистических тонкостей защищает он свою манеру работать «легко и споро», по принципу «сразу набело, как есть, так есть»²⁰⁹, жалуясь на то, например, что посланник требует от него соблюдения в деловых документах и переписке нормативного канцелярского стиля и не прощает ему тех элизий и инверсий, «которые я иногда допускаю»²¹⁰. Вертеру даже в голову не приходит, что его индивидуальный стиль может не соответствовать той профессиональной функции, которую он на себя принял, поступив на службу. In *mise* здесь уже содержится вся проблема его отношений с посланником, министром и графом фон С, проблема, состоящая именно в том, что Вертер не желает становиться носителем какой-либо определенной, навязанной ему извне социальной роли и функции.

Его иллюзию о том, что такая позиция действительно совместима с практической деятельностью, питает само функционально дифференцированное отношение к нему со стороны министра и графа. На жалобу посланника, что Вертер исполняет свои обязанности «как ему вздумается», министр отвечает «мягким порицанием»²¹¹, но сопровождает его личным письмом, в котором с симпатией, по-отечески, советует Вертеру исправить те индивидуальные отклонения, которые ему присущи, — «моя чрезмерная обидчивость..., мои сумасброд-

²⁰⁶ 15. März 1772; MA 1.2, S. 253.

²⁰⁷ 24. Dez. 1771; MA 1.2, S. 248.

²⁰⁸ 17. Febr. 1772; MA 1.2, S. 252.

²⁰⁹ 24. Dez. 1771; MA 1.2, S. 248.

²¹⁰ 24. Dez. 1771; MA 1.2, S. 248.

²¹¹ 17. Febr. 1772; MA 1.2, S. 252.

ные идеи о полезной деятельности»²¹². Тем самым министр выдерживает принцип ролевой и функциональной дифференциации между профессионально-публичным и своим индивидуальным отношением к Вертеру, но последний этого не понимает, полностью доверяя лишь частному письму, лишь из него черпая не только утешение, но и признание своей правоты. Напротив, фиктивный издатель романа резко подчеркивает разрыв между общественной и частной сферой, замечая, что чувствует себя не вправе придать гласности содержание столь личного письма министра²¹³.

Не замечая ролевого характера поведения графа, Вертер постоянно думает лишь о том, что граф поддерживает с ним личные отношения и ведет с ним доверительные беседы. Он не понимает, что граф может высоко ценить его как собеседника и вместе с тем, подобно другим, считать, что ему, как человеку «низкого происхождения», не место на официальном приеме.

В этой связи более понятной становится и та досада, на которую Вертер жалуется Вильгельму и другим окружающим его людям. Дело не только в том, что он наталкивается на сословные границы; принять их абстрактный, отвлеченный от своей личности характер для него труда не составляет. Поскольку граф обращается к нему не как к служащему низшего ранга, а как к личности, проявляя даже понимание и сочувствие, просьба покинуть общество дворян не вызывает у Вертера никакого чувства унижения. До определенного момента, до тех пор, пока Вертер чувствует, что к нему относятся как к конкретной личности, он не обижается и резюмирует все происшедшее в словах «И все было отлично»²¹⁴. Обида как таковая возникает лишь тогда, когда он осознает, что в глазах присутствующих происшедший инцидент означает сведение его личности к социальной функции, а его попытка игнорировать свою социальную роль, отстоять свою ценность незаурядного человека делает его смешным:

Вот до чего доводит заносчивость, когда люди кичатся своим ничтожным умишком и считают, что им все дозволено [...] ²¹⁵.

Лишь в этой ситуации, после того, как Вертеру отказано в социальном признании его индивидуального проекта, после того, как проект этот подвергся осмеянию, зарождается у него чувство обиды: «Тут только эта история задела меня за живое»²¹⁶.

Вся тематика эпизода, повествующего о служебной неудаче Вертера, предвосхищена в предложении, где впервые упоминается посланник: «Я не особенно люблю субординацию»²¹⁷. Речь идет не о неприятии сословной иерархии как таковой; в отношении министра, чья должность свидетельствует о его дворянстве, и в отношении графа это Вертера ничуть не смущает, тем более что тот и другой представляются ему лучшими представителями своего сословия. Неприемлемой субординация становится для него тогда, когда она задевает его личное достоинство, требуя подчинения ролевой норме и профессиональной функции; в этом Вертер видит угрозу своей индивидуальности, угрозу деградации человеческой личности.

На этом примере мы видим, что концепту индивидуальности присуще внутреннее противоречие. Процесс формирования нового концепта эксклюзивной индивидуальности на переходе от общества со стратификационной дифференциацией к обществу с функциональной дифференциацией убедительно показан Луманом. Модель, в наибольшей степени отве-

²¹² 17. Febr. 1772; MA 1.2, S. 253.

²¹³ К вопросу о «возрастании документальной аутентичности», «усилий, направленных на драматизацию повествования» см.: Voßkamp: *Erzählte Subjektivität*, S. 342.

²¹⁴ 15. März 1772; MA 1.2, S. 255.

²¹⁵ 15. März 1772; MA 1.2, S. 255.

²¹⁶ 15. März 1772; MA 1.2, S. 255.

²¹⁷ 20. Juli 1771; MA 1.2, S. 228.

чающую современному обществу и в нем наилучшим образом работающую, представляет собой новый двухступенчатый модус проектирования своей самости: когда на первом этапе – этапе развития индивидуальности – индивид защищается от внешнего принуждения, занимая радикальную позицию эксклюзии, он тем самым подготавливает себя к тому, чтобы на втором этапе, уже достигнув определенной степени индивидуализации, сделать шаги навстречу обществу и перейти на позицию инклюзии, пробуя включиться в различные социальные подсистемы.

Однако пример Вертера, а еще отчетливее пример Вильгельма Мейстера, показывает, что в период зарождения нового концепта индивидуальности ему было свойственно глубокое диалектическое противоречие между восторженным признанием новых возможностей для реализации личной свободы и отчаянным сопротивлением тем угрозам, которые несла с собой функциональная дифференциация общества. Образно говоря, за защитным валом эксклюзивной позиции вызревало не то, что отвечало бы требованиям функциональной дифференциации, не дифференцированное в самом себе индивидуальное самосознание, позволяющее личности вступать в разнообразные функциональные отношения с обществом, но, напротив, претензия на тотальность своего индивидуального развития. Проблема возникает от того, что становление личности начинает восприниматься ею как абсолютная ценность, а не как средство интеграции в социальную систему.

Абсолютизация идеи самовоспитания явственно звучит в словах Вильгельма Мейстера, когда он заявляет, что с юношеских лет мечтал о том, чтобы «воспитать себя самого, совершенно такого, каков я есмь»²¹⁸. Это стремление – прежде всего сформировать свою собственную, какой бы она не виделась, индивидуальность, затрудняет последующее включение в общественную жизнь, ибо ни одна социальная подсистема не нуждается в личности, понимаемой как целое. Вот почему общество с его социальной дифференциацией может, несмотря на все предоставляемые им возможности, восприниматься личностью как угроза, как чуждая сила, препятствующая саморазвитию человека в его тотальности. Такова не только реакция Вертера, но и аргументы Вильгельма Мейстера, которые он приводит в споре с кузеном Вернером, представителем бюргерской нормы существования. Неприятие Вильгельмом современного, построенного на функциональных связях общества объясняет его обращение к тому консервативному идеалу индивидуального развития, который он находит в формах социальной организации дворянства, или, точнее, на них этот идеал проецирует²¹⁹.

Уже *Вертер* подсказывает решение и второй из обозначенных нами проблем – проблеме иерархической организации ценностей. Такие ценности, как практическая деятельность или общественное служение, Вертеру, конечно, прекрасно известны, но ему известно и то, что реализовать их он мог бы лишь ценой включения в систему социальных отношений. И, оберегая собственную индивидуальность, он все другие ценности бескомпромиссно отвергает.

Педагогическая мысль эпохи Гете осознавала эту проблему со всей ясностью. Представители утилитарной системы воспитания решительно противились абсолютизации индивидуальности, выдвигая требование общественной пользы и отстаивая педагогические принципы, ограничивающие возможности самовоспитания личности²²⁰. Более утонченные способы нейтрализации указанного конфликта предполагала возникшая в 1800 годы идея всеобщего образования, но и здесь перевес оставался на стороне общества и его потребностей, поскольку целью всеобщего образования являлось не формирование собственно инди-

²¹⁸ WML V, 2; WA I, 22, S. 149. Выделено Д. К.

²¹⁹ См. об этом подробнее в разделе *Быть и казаться*.

²²⁰ В конце данной главы этот аспект будет рассмотрен на примере Петера Вийома.

видуальности, а воспитание человека вообще – при ориентации на абстрактно-рационалистическое представление о человеке как носителе родовых признаков.

2. Система подтверждений в пространстве Я

Понятие эксклюзии, точно характеризую новый, возникающий в последней трети XVIII века принцип самоопределения личности, не дает, однако, представления о тех свойствах, о том содержании, которое заключает в себе эта столь настойчиво оберегающая свою независимость личность. Отвергнуть внешние определения еще не значит найти определения внутренние, источники, питающие нашу самость и характеризующие личность в ее неповторимости. Путь, на котором Вертер убеждается в существовании своего Я, начинается в романе с обращения героя к своему внутреннему миру, «in interio rem hominem»: «Я возвращаюсь в самого себя и нахожу целый мир!»²²¹

Центральной ценностью самопознающего Я выступает насыщенное разнообразным содержанием понятие «сердце», предполагающее способность чувствовать и предчувствовать, а в более широком значении подразумевающее и основанное на эмоциях отношение к действительности, и, наконец, средоточие человеческой воли. О сердце как о живом центре человеческого Я нередко говорится в уменьшительной форме, как о какой-то драгоценности, обладающей собственной жизнью и собственной волей:

Потому-то я и лелею свое сердечко как больное дитя, ему ни в чем нет отказа. Не разглашай этого! Найдутся люди, которые поставят мне это в укор²²².

Этот мотив, введенный уже в самом начале, проходит затем через весь роман и сохраняется в неизменном виде даже при описании кризиса во второй части:

Я хочу быть поближе к Лотте – вот и все. Я смеюсь над собственным сердцем – и потворствую его воле²²³.

В обеих цитатах обращает на себя внимание риторическое удвоение субъекта речи. Вертер говорит о своем сердце как о некоей отдельной от него сущности со своей собственной волей, требованиям которой он сам, как бы слабейший из двоих, может только подчиняться в своих поступках и желаниях. Одновременно этот персонализированный центр Я окружается любовью и заботой как самая глубокая и самая дорогая область собственной личности, как «больной ребенок».

В таком четком разделении субъекта на «Я» и «сердце» проявляется методическая и гносеологическая проблема, возникающая при всякой попытке определить вслед за Августином свое «Я» посредством анализа «внутреннего человека». «Я» функционирует в таких конструкциях одновременно как субъект познания (рефлектирующий автор писем) и как его объект (вертерово «сердце»). Подобная ситуация дает основание для того, чтобы метафорически характеризовать подлежащий познанию, но, возможно, вообще не поддающийся строгому понятийному описанию объект при помощи таких выражений, как «внутренний человек» (Августин), «внутренний мир» (по выражению Вертера, см. выше), личный «демон» (например, *daemonion* в стихотворении *Первоглаголы. Орфическое*), или именно как «сердце», что подчеркивает коннотацию с эмоционально-волевым началом.

²²¹ 22. Mai 1771; MA 1.2, S. 203.

²²² 13. Mai 1771; MA 1.2, S. 200.

²²³ 18. Juni 1772; MA 1.2, S. 260.

Следуя голосу своего сердца, Вертер обретает не только ориентир для своих поступков, но и способность самопознания во всей полноте своей личности. О подруге своей юности он вспоминает как о:

большой душе, в присутствии которой [...] я полностью раскрывал чудесную способность своего сердца приобщаться к природе²²⁴.

Стать всем, чем может стать человек, означает не что иное, как полностью осознать и реализовать свою собственную сущность. В этом идеальном состоянии значение слова «сердце» меняется: оно означает уже не объект познания, а его субъекта, который «вбирает в себя» природу с помощью особой, только ему присущей способности души, с помощью чувства. В таком состоянии человек не ищет больше ядро своего Я в своем сердце, но, полагаясь на сердце, обретая в его глубинах источник своей силы, становится собою самим в полной мере. Идеал Вертера питается стремлением к почти мистическому единству человеческой личности, в котором будет преодолено то строгое разграничение между Я-субъектом и Я-объектом, которого, как показывает, в частности, пример диетологии, столь решительно требовала философия Просвещения.

Для того, чтобы выразить и реализовать всю полноту сердца, нужна любовь, которая выступает, однако, не столько в качестве причины, сколько в качестве катализатора личностного развития, ибо эйфория любви служит Вертеру средством самопознания, и в конечном счете – именно в этом и заключается опасность для его Я – любит он свою собственную личность:

Любит меня! Как это возвышает меня в собственных моих глазах! [...] Как я благоговею перед самим собой с тех пор, как она любит меня!²²⁵

Личностный проект Вертера обретает более отчетливые контуры, если поставить вопрос о том, чего он более не желает, какова та альтернативная программа поведения, современная или уходящая в прошлое, от которой он критически или полемически отказывается. К предметам такой имплицитной полемики относится в *Вертере* медицинское и философское учение, получившее в XVIII веке распространение под названием «диететики», а также учение о безусловном превосходстве так называемых высших познавательных сил над низшими.

Рецепция и критика диетологии осуществляется в *Вертере* на двух различных уровнях. С одной стороны, вертерова «смертельная болезнь»²²⁶ может интерпретироваться, как это и делает Карл Реннер²²⁷, в контексте медицинской диететики в связи с признаками ипохондрии²²⁸. Гете сам предвосхищает такое толкование, когда в своей известной сатире на пародию Фридриха Николаи он характеризует болезнь своего героя – пусть в ироническом преломлении – как «ипохондрию»²²⁹ и высмеивает образ мыслей своих критиков – поборников диететики²³⁰, припоминая рецепт, который прописывает Вертеру Николаи, – хорошенько

²²⁴ 17. Mai 1771; MA 1.2, S. 202. — Ср. 17. Mai 1771; MA 1.2, S. 201: «мне это крайне приятно, только не нужно при этом забывать, что во мне таятся другие, без пользы отмирающие силы, которые я принужден тщательно скрывать».

²²⁵ 13. Juli 1771; MA 1.2, S. 226. — Ср. 4. Mai 1771; MA 1.2, S. 198: «Сад [...] планировало чувствительное сердце, искавшее наслаждений самим собой».

²²⁶ 12. August 1771; MA 1.2, S. 235.

²²⁷ Ср. Renner: *Goethes Roman «Die Leiden des jungen Werthers» und die Diätetik der Aufklärung*. Passim. — Иное толкование выражения «смертельная болезнь» («Krankheit zum Tode») см. напр.: Flaschka: *Goethes «Werther»*, S. 221 ff.; Meyer-Kalkus: *Werthers Krankheit zum Tode*.

²²⁸ В соседстве с онанизмом.

²²⁹ Nicolai auf Werthers Grabe; WA I, 5/1, S. 159.

²³⁰ Наряду с Николаи к ним относится также Кристиан Фридрих фон Бланкенбург, автор рецензии на *Вертера* в Новой библиотеке изящных наук и свободных искусств (*Neue Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freyen Künste*, 18. Bd., 1775, 1. Stck., S. 46–95).

прочистить желудок²³¹. Опорой для подобных интерпретаций служит медицинская диететика XVIII века, представлявшая собой, по определению Маркуса Герца, автора Медицинского справочника 1782 года:

Учение об образе жизни, необходимом для поддержания здоровья, в расширительном смысле – учение о телесной нравственности, высшей ценностью для которой является максимальная продолжительность физической жизни²³².

Как свидетельствует резкий рост специальной литературы, медицинская диететика переживала особенно бурный расцвет, начиная с 1780 года²³³. Но более ранняя диететика эпохи Просвещения акцентировала еще один аспект, касавшийся не столько медицинской психосоматики в смысле «учения о телесной нравственности», сколько философско-этического учения о душе, но на основе телесного здоровья. Представителем этого раннего направления следует считать Иоганна Августа Унцера, издававшего в 1760–1769 годах своего рода моральный еженедельник под названием *Врач. Еженедельный медицинский журнал*.

Прежде всего против этого представляемого Унцером направления направлены полемические пассажи, образующие в *Вертере* второй уровень рецепции диететики.

Рассуждая о *Влиянии душевных движений на человеческое тело вообще*, Унцер исходит из постулатов этического характера. Вслед за Платоном он утверждает, что инстинкты суть «крылья» разума, движущая сила души, без которых невозможно представить себе человеческую жизнь. Инстинкты же он классифицирует в зависимости от того, находятся ли они под властью разума или носят чувственный, угрожающий этому господству характер. Он напоминает своим читателям о том, что:

их желания или их неприязнь всецело основываются либо на четких доводах разума, в котором находят себе опору решения мудрые и свободные, либо их источник – всего лишь темные и смутные представления. Последние вызывают те смутные и сильные желания или неприятия, которые именуются чувственными; когда они достигают высокой степени напряжения, их называют страстями, аффектами или душевным волнением²³⁴.

Затем Унцер подробно останавливается на тех способах подавления или преодоления страстей, которые предлагались различными философами, чтобы прийти к выводу, что все эти рецепты немного стоят, ибо в действительности человек слишком легко поддается соблазнам своего «сердца»:

Как только они [наши вожделения] удовлетворены, мы пресыщаемся; но не успевают сердца наши пресытиться, мы уже вновь испытываем голод. Сердце – единственный механизм, который не прекращает работать до тех пор, пока его снова не заведут²³⁵.

И единственное средство этому противиться, которое Унцер может порекомендовать, есть постоянный контроль над своим сердцем:

²³¹ О значении этого рецепта в диететике ср., напр.: Herz: *Grundriß*, S. 491 f.

²³² Herz: *Grundriß*, S. 450.

²³³ Литературу вопроса см.: Ersch: *Literatur und Median*, Sp. 112–126, Nr. 1157–1282.

²³⁴ Unzer: Die Wirkung der Gemüthsbewegungen in den menschlichen Körper überhaupt. In: *Der Arzt*, 1. Bd., 1. Tl., 24. Stck., S. 322–335, hier 323.

²³⁵ Unzer: Die Wirkung der Gemüthsbewegungen in den menschlichen Körper überhaupt. In: *Der Arzt*, 1. Bd., 1. Tl., 24. Stck., S. 333.

Я могу лишь дать совет всегда внимательно следить за своим сердцем и накладывать на свои побуждения и страсти такие ограничения, чтобы они не могли причинить большого вреда ни нравственности, ни здоровью²³⁶.

Признание Вертера – «я лелею свое сердечко как больное дитя; ему ни в чем нет отказа» – предстает в этом контексте как провокативное выворачивание наизнанку сути диетологического учения. Тем самым Вертер представляет выразительный пример декадентской изнеженности и упадка современной культуры, на которые так любили жаловаться апологеты диететики²³⁷. Столь же вызывающим образом Гёте обращает в свою противоположность и диетологическое требование о том, чтобы рефлектирующий разум господствовал над сердцем, этим вторым центром личности, в котором сосредоточены эмоции и желания. Унцер настаивает на неукоснительном контроле над сердцем со стороны разума, «который приучает сердце слушаться голоса мудрости»²³⁸, утверждая тем самым – с точки зрения Вертера – перманентную дезинтегрированность Я, в котором одна часть господствует, а другая является объектом контроля.

С презрением отвергая это консервативное представление о здоровье души на основе господства разума, Вертер настойчиво подчеркивает свои симпатии к безумию:

Ах вы, разумники! [...] Страсть! Опьянение! Помешательство! [...] Я не раз бывал пьян, в страстях доходил до грани безумия и не раскаиваюсь ни в том, ни в другом, ибо в меру своего разумения я постиг, почему всех выщающихся людей, совершивших нечто великое, нечто в с виду непостижимое, издавна объявляют пьяными и помешанными (6, 40)²³⁹.

Человеку, привязанному к просветительскому идеалу разума, Вертер бросает в лицо вдохновенные речи, содержащие целую программу альтернативного поведения. По мнению Аделунга, «безумие» есть «как нарушение требований здравого рассудка, так и отречение от него»²⁴⁰, т. е. под безумием понимается не клинический случай, а моральный порок, означающий отказ от подчинения господству разума, которое мыслится как залог духовного здоровья. Безумие означает, с подобной точки зрения, другое разума, его отсутствие, нечто, существующее за его рамками, ускользающее от его власти и потому несущее в себе потенциальную ему угрозу. Вертер же придает понятию безумия положительный смысл, подразумевает под ним состояние, в котором человек обретает необычайную силу и могущество и способен взорвать разумную норму жизни или, как говорится в другом фрагменте романа, – «границы человеческой природы»²⁴¹.

При таком положительном переосмыслении безумия «страсть» характеризует новое отношение субъекта и объекта. Отказываясь от претензии господствовать с помощью разума над миром и над эмоциональной сферой своего собственного Я, субъект переходит от актив-

²³⁶ Unzer: Die Wirkung der Gemüthsbewegungen in den menschlichen Körper überhaupt. In: *Der Arzt*, 1. Bd., 1. Tl., 24. Stck., S. 333 f.

²³⁷ Ср. в частности, Unzer: *Vom Einflüsse der Tugend in der Gesundheit*. In: *Der Arzt*, 1. Bd., 2. Tl., 46. Stck., S. 628–633, hier 628: «Первое население земли, и все народы древнего мира имели, без сомнения, лучшие нравы, чем мы, изнеженные, расслабленные, погрязшие в роскоши и похоти». – Zuckert: *Von den Leidenschaften*, 1768 (2. Aufl.), S. 44 f.: «Наши предки обладали перед нами преимуществом выносливой сильной природы [...] Мы, нынешние, сделаны из более рыхлого материала и стали такими изнеженными [...]»; цит. по: Dessoir: *Geschichte der neueren deutschen Psychologie*, Bd. 1, S. 440.

²³⁸ Unzer: *Vom Einflüsse der Tugend in der Gesundheit*. In: *Der Arzt*, 1. Bd., 2. Tl., 46. Stck., S. 628–633, hier 632.

²³⁹ 12. Aug. 1771; MA 1.2, S. 234. – Ср. 6. Juli 1771; MA 1.2, S. 224: «мы должны поступать с детьми, как Господь поступает с нами, позволяя нам блуждать в блаженных грезах и тем даруя нам наивысшее счастье».

²⁴⁰ Adelung: *Wörterbuch*, Bd. 4, S. 1343.

²⁴¹ Ср. 12. Aug. 1771; MA 1.2, S. 237: «Друг мой, вскричал я, человек всегда останется человеком, и та крупица разума, которой он, быть может, владеет, почти или вовсе не имеет значения, когда свирепствует страсть и ему становится тесно в рамках человеческой природы».

ной роли к пассивной. Согласно этимологическому значению слова *παθαίνω*, – по выражению Аделунга, душа «становится тогда более страдательной, чем следовало бы»²⁴² – «страсть» означает подвластность как созидательным, так и разрушительным желаниям, во всяком случае – неподвластность законам разума.

Слово «опьянение» переносит акцент на свободу от оков всестороннего диетологического подчинения разнообразных способностей человека рассудочному идеалу гармонии, подразумевает свободное оргиастическое самовыражение по ту сторону так называемого душевного здоровья.

Наряду с диететикой Вертер полемизирует прежде всего с важнейшим принципом просветительского мышления – разделением познавательных способностей человека на высшие и низшие. Намекая на платоновский образ пещеры, Вертер отвергает идеал знания, приобретаемого исключительно посредством рассудка и разума:

Вильгельм, что нам мир без любви! То же, что волшебный фонарь без света. Едва тыставишь в него лампочку, как яркие картины запестреют на белой стене! И пусть это будет только мимолетный мираж, все равно мы, точно дети, радуемся, глядя на него, и восторгаемся чудесными видениями (6, 34)²⁴³.

В восторг Вертера приводит не то, что возникает при свете разума, а те картины, что мелькают в *laterne magica* любви, не утверждаемые рационалистической философией Просвещения «*idea clarae et distinctae*», а, напротив, «чудесные видения» и «мимолетный мираж», т. е. не что иное, как те обманчивые образы, которые разоблачает в своей аллегории Платон²⁴⁴.

Разумеется, речь идет не о каком-то целостном гносеологическом учении, а лишь о риторическом утверждении того факта, что наряду с ясными образами сознания человеку открыты также и другие возможности постижения мира, более насыщенные и – что в данном контексте особенно важно – решающие для формирования его личности – формы самопознания. И здесь возникает вопрос – почему Вертер с такой настойчивостью стремится к самоопределению исключительно на основе «сердца», способности чувствовать?

К числу фундаментальных предпосылок просветительского образа мысли относится аксиома о единстве и неделимости разума, будь то объективный, целесообразно действующий принцип космической жизни или внутренняя способность субъекта, представляющая индивидуализацию разума объективного²⁴⁵. Разум мыслится как нечто единое и неизменное, тождественное для всех людей во все времена. Отдельный человек может быть причастным к разуму в различной степени, может развивать в себе разумное начало, но само это начало мыслится как всеобщее. В нашем контексте отсюда следует, что отношение к разуму не может служить критерием индивидуального своеобразия, по крайней мере в том случае, когда речь идет о личности, претендующей на индивидуальность в смысле неповторимости, ибо разум всегда сверхиндивидуален. С его помощью мы можем различать не индивидуальности, а лишь степень и характер их причастности к универсальному разуму, но это не

²⁴² Adelung: *Wörterbuch*, Bd. 2, S. 2010.

²⁴³ 18. Juli 1771; MA I.2, S. 227.

²⁴⁴ Plat. Rep. 515b: «Τί δέ τόν παραφερομένον; ού ταύτόν τοῦτο». Используемое Гете словосочетание «мимолетные миражи» представляет собой буквальный перевод греческого «*τόν παραφερομένον*» от *παραφερομένω* (пассивная форма: быть приносимыми мимо, проходить мимо).

²⁴⁵ Ср. Spinoza, *Ethik*. II, prop. XLIV u. coroll. II; *Ethik*, hg. Bartuschat, S. 189, 191: «В природе разума заложена способность рассматривать вещи не как случайные, но как необходимые». «В природе разума заложена способность воспринимать вещи в определенном аспекте вечности». – также и у Лейбница (*Monadologie* 29; hg. Herring, S. 39) разум позволяет нам «познавать необходимые и вечные истины». – По Христиану Вольфу (Psychol. Empiri. § 275, 483, zit. nach Eisler II, S. 633) разум есть «*facultas, nexum veritatum universalium perspicendi*».

есть критерий индивидуального своеобразия. Конечно, образ собственного Я и своего мира может быть сформирован и на этой основе, и наука XVIII века дает тому множество примеров, однако результат подобного самоопределения личности весьма ограничен. Когда физик, математик, биолог или также тот, кого в согласии с представлениями той эпохи называли философом, определяет свойства своей личности в зависимости от зафиксированной в его научных трудах степени причастности его к разуму, речь идет не о самоописании, представляющем собой документ индивидуального развития, а об общей истории самоописания и самопостижения разума. Формула, открытая ученым, новый вид, открытый биологом, аксиома, выведенная философом, не содержат в себе, по представлениям рационалистической эпохи, ничего индивидуального, ничего такого, в чем выражалась бы личность ее творца; все *эти* открытия принадлежат общему, со многих сторон направляемому процессу развития науки. Если бы результат научного труда нес на себе печать личности ученого, это бы воспринималось даже как недостаток. Иными словами: результаты научной деятельности, взятые в их отношении к индивидуальности ученого, не экспрессивны и не должны таковыми быть, что и отличает их, например, от произведений искусства, которые, начиная с эпохи модерна, мыслятся как формы самовыражения личности художника.

Переключая принцип своего самоопределения с рациональной на эмоциональную доминанту, Вертер радикально меняет парадигму восприятия личности, что получает программное выражение, например, в письме от 9 мая:

Он [князь] и во мне больше ценит ум и дарования, чем сердце, хотя оно – единственная моя гордость, только оно источник всего, всей силы, всех радостей и страданий. Ведь то, что я знаю, узнать может всякий, а сердце такое лишь у меня (6, 62)²⁴⁶.

Личным достоянием человека является, следовательно, только его сердце; оно и только оно одно определяет «все». Рассудок, таланты, знания – то, на чем основывает свою оценку человеческой личности посланник, – не заключают в себе ничего индивидуализирующего; все, что Вертер умеет делать с их помощью, мог бы и всякий другой.

* * *

И в этом случае Вертер страдает, следовательно, от того, что в профессиональной сфере его воспринимают не как индивидуальную личность, но по признаку его соответствия выполняемым им функциям. Интересно, что именно из этого вертеровского требования – ставить и в профессиональной деятельности личность выше, чем квалификацию, – пытался исходить герцог Карл Август, когда в 1776 году он вопреки сомнениям министра фон Фрича настаивал на том, чтобы Гете был введен в Тайный совет веймарского герцогства. Этот эпизод заслуживает анализа в специальном экскурсе.

Третьего сентября 1775 года Карл Август унаследовал власть от своей матери и занялся сразу же после своей помолвки преобразованием правительственных учреждений согласно плану модернизации государства. Предполагалось, что фон Фрич будет совмещать свою прежнюю деятельность в Тайном совете с должностью председателя президиума правительства. Но фон Фрич воспользовался этим предложением для того, чтобы просить герцога, с его точки зрения слишком неопытного и, главное, слишком самонадеянного, о своем увольнении от должности члена Тайного совета. В прошении от 9 декабря 1775 года он обосновывает свое решение тем, что он «слишком непреклонен и недостаточно соответ-

²⁴⁶ 9. Mai 1772; MA 1.2, S. 259.

ствуем тем вкусам, которые нынче господствуют»²⁴⁷. То, что Фрич осторожно называет господствующими придворными вкусами, было в значительной степени связано с дружбой между герцогом и Гете и с месячным пребыванием последнего в Веймаре. Какие слухи молва распространяла о фактических и вымышленных эксцессах двух друзей в первые месяцы после приезда Гете в Веймар, хорошо известно. Большого доверия, чем моралистические упреки Клопштока²⁴⁸ или известные возмущенные высказывания Иоганна Генриха Фосса²⁴⁹, заслуживают доверительные сообщения Виланда Мерку, отразившие симпатию и озабоченность человека, являвшегося хорошо информированным свидетелем происходивших событий. Через несколько недель после прошения Фрича об отставке Виланд, еще под впечатлением примирительной беседы с Гете, сообщает в относительно нейтральном тоне: «Карл Август разучился без него и ходить, и плавать»²⁵⁰, но приблизительно полугодом позднее он выражается уже яснее: «Верно, что в первые месяцы Гете у многих (но не у меня) вызывал возмущение своими тогдашними манерами и вел себя как одержимый дьяволом»²⁵¹. К числу «скандализированных» принадлежал, очевидно, и фон Фрич, который во время беседы с герцогом в 1776 году выдвинул в ответ на намерение герцога ввести Гете в Тайный совет на должность ассистента-советника следующий аргумент:

В ответ я не постеснялся [...] по пункту 3-му высказаться против представления д-ра Гете Тайному консилиуму, ссылаясь частью на его неспособность соответствовать этой значительной должности, частью на то, что таковое намерение опечалит множество верных слуг герцога, которые за долгие годы труда на благо государства заслужили эту честь не в меньшей степени и чувствовали бы себя недооцененными²⁵².

Примечательно, что консервативный министр дважды берет под защиту модернистский принцип квалификации²⁵³ при назначении на высокие государственные должности – во-первых, когда он с поразительной откровенностью указывает на отсутствие у Гете необходимых способностей, во-вторых, когда взвешивает, какое влияние возымеет нарушение квалификационного принципа на мотивацию других, более опытных чиновников. На сословный принцип (недворянское происхождение Гете) Фрич даже не намекает²⁵⁴, последовательно продолжая – и во втором обращении к герцогу от 11 мая 1776 года – настаивать на своих прежних аргументах²⁵⁵ и даже предлагая в полном соответствии с современ-

²⁴⁷ Цит. по: Beaulien-Marconnay: *Anna Amalia*, S. 144. —В связи с последующим изложением см. также: Düntzer: *Goethes Eintritt in Weimar*, passim; Andreas: *Carl August von Weimar*, S. 235 ff.; Hahn: *Jacob Friedrich von Fritsch*, S. 56 ff.; Sengle: *Das Genie und sein Fürst*, S. 11 ff.

²⁴⁸ Ср. Klopstock an Goethe, 8. Mai 1776; zit. nach FA II, 2 (29), S. 738: «Герцог, если он и дальше будет так пьянствовать [...], проживет недолго».

²⁴⁹ Voß an Ernestine Boie, 14. Juli 1776; zit. nach FA II, 2 (29), S. 737: «Происходят страшные вещи. Герцог как безумный мчится с Гете по окрестным деревням, напивается и делит с Гете одну девицу».

²⁵⁰ Wieland an Merck, 16. Januar 1776; zit. nach Bode (Hg.): *Goethe in vertraulichen Briefen I*, S. 158.

²⁵¹ Wieland an Merck, 24. Juli 1776; zit. nach Bode (Hg.): *Goethe in vertraulichen Briefen I*, S. 194.

²⁵² Беседа в записи Фрича; цит. по: Beaulien-Marconnay: *Anna Amalia*, S. 145 f.

²⁵³ В отличие от старого чисто сословного принципа.

²⁵⁴ Такой аргумент едва ли понравился бы герцогу, т. к. к новым вкусам при веймарском дворе относилось и игнорирование сословных различий, насколько это допускалось социальными условиями эпохи. Ср. характеристику придворной атмосферы в книге Тюмлера: Tümmeler: *Carl August von Weimar*, S. 23: «Условности, в том числе сословные различия презирались [...], словно бы именно там и тогда готовилась новая эпоха европейской истории – эпоха буржуазного равенства, свободы и прогресса».

²⁵⁵ Цит. по: Beaulien-Marconnay: *Anna Amalia*, S. 167: «[...] понеже я весьма далек от мысли о том, чтобы усомниться в наличии у д-ра Гете, человека, коего Ваше Высочество почтило своей дружбой, хотя бы одного из тех благородных качеств, которые находит в нем Ваше Высочество, вместе с тем, я при всем превосходном о нем мнении не могу представить его себе уже сейчас в качестве полезного члена первой и почетнейшей Коллегии в правительстве Вашего Высочества, или же я буду вынужден с прискорбием полагать, что Ваше Высочество так низко ценит Свою Тайную Коллегию, что изволит ввести в нее

ным функционально-квалификационным подходом сгладить обиду обойденных чиновников «успокоительным поощрением»²⁵⁶. Уже в прошении от 24 апреля фон Фрич со всей определенностью говорит о том, что следствием его убеждений должна стать отставка:

Так, мне не остается ничего другого, как почтительнейше и вместе с тем со всей решимостью человека, знающего в чем состоит его долг перед Вашим Высочеством, перед другими и перед самим собой, декларировать, что я не могу оставаться долее в составе Коллегии, членом коей с настоящего времени должен стать д-р Гете, что я не смогу более с пользой служить Вашему Высочеству и с честью выполнять свои обязанности и потому предпочитаю лучше сложить к ногам Вашего Высочества все мои прежние полномочия и верноподданически просить Ваше Высочество о всемилостивейшей отставке от всех должностей, кои я до сих пор занимал²⁵⁷.

Словно намекая на возможность спора о правильности квалификационного принципа, герцог в ответе своему первому министру настаивает на принятом решении: «Было бы ошибкой не предоставить человеку гениальному такого места, где он мог бы применить свои необычайные таланты»²⁵⁸. Позиция фон Фрича представляется ему оскорбительной не только для чести Гете, но и для своей собственной: «[...] как если бы для Вас было неприлично заседать в одной коллегии с человеком, которого я, как Вам это известно, почитаю своим другом»²⁵⁹.

Естественно, верх одерживает герцог, в руках которого была сосредоточена вся полнота абсолютной власти, но небезынтересно, какими аргументами он при этом пользуется. Фон Фрич был прав: профессиональные познания Гете в государственных делах были настолько общими и смутными, что, вероятно, уступали и знаниям, и опыту любого из тех потенциальных его конкурентов, о которых заботился министр. Но герцог поступает именно так, как желал бы того по отношению к себе Вертер, противопоставляющий аргументу квалификации и профессионализма аргумент гениальности и дружбы. В их единстве гениальность и дружба образуют вертеровский идеал «сердца», в котором он видит «единственную свою гордость». Таким образом, Карл Август до известной степени реализует тот принцип, по которому тоскует Вертер, – вводит индивидуальную шкалу ценностей и в сферу профессиональных подсистем общества с их ориентацией на функциональные связи.

Этот пример показывает, что концепт индивидуальности рождается из сопротивления требованию функциональной дифференциации общества, ибо парадокс состоит в том, что именно консервативный министр Фрич оказывается в данном эпизоде тем человеком, который отвергает раздачу государственных должностей по сословному принципу и встает на защиту современного квалификационного принципа, отвечающего условиям функциональной дифференциации.

3. Образ мира и образ Я в эпоху модерна

Эмоции питают не только индивидуальное самосознание Вертера, они определяют также его отношение к миру в целом. Если в цитированном выше фрагменте об этом гово-

человека, пусть честного и подающего большие надежды, но еще неопытного в государственных делах, предоставив ему должность, на которую донныне могли рассчитывать лишь лица, зарекомендовавшие себя долговременной верной службой на благо Вашего Высочества».

²⁵⁶ Цит. по: Beaulien-Marconnay: *Anna Amalia*, S. 169.

²⁵⁷ Цит. по: Beaulien-Marconnay: *Anna Amalia*, S. 157.

²⁵⁸ Цит. по: Beaulien-Marconnay: *Anna Amalia*, S. 160.

²⁵⁹ Цит. по: Beaulien-Marconnay: *Anna Amalia*, S. 161.

рится еще относительно неопределенно – Вертер называет свое сердце «источником всего, всей силы, всех радостей и страданий», – то во второй книге романа именно построение картины мира на основе эмоции становится главной темой критического самоанализа Вертера. Здесь он прямо говорит о том, что его эмоции всегда были для него той «священной животворящей силой, которая помогала мне создавать вокруг себя миры»²⁶⁰.

Но почему личность сама творит мир «вокруг себя», как возникает эта система связей и отношений, в рамках которой осуществляется личное самоопределение, система, на которую индивид себя проецирует и в которой он чувствует себя словно у себя дома? Письмо от 22 мая последовательно раскрывает эту проблематику по двум линиям. Вначале указывается на те трудности и противоречия, которые возникают, когда личность пытается осмыслить систему связей, обозначаемую словом «мир», и свое в ней место путем обращения к всеобщему сверхиндивидуальному принципу (разум) и внешней действительности. Альтернатива, выдвигаемая Вертером, – это уход во внутреннее пространство души, где человек находит не только свое собственное Я, но и окружающую, обуславливающую его существование систему связей, тот самый мир, который является собственностью его Я, который ему принадлежит:

Я теряю дар речи, Вильгельм, когда наблюдаю, какими тесными пределами ограничены творческие и познавательные силы человека, когда вижу, что всякая деятельность сводится к удовлетворению потребностей, в свою очередь имеющих одну только цель – продлить наше жалкое существование, а успокоенность в иных научных вопросах – всего лишь бессильное смирение фантазеров, которые расписывают стены своей темницы яркими, пестрыми фигурами и заманчивыми видами. Я ухожу в себя и открываю целый мир! Но тоже скорее в предчувствиях и смутных вожделениях, чем в живых, полнокровных образах (6, 13)²⁶¹.

Таким образом, и научно-познавательная и практически-преобразующая деятельность человека «ограничены тесными пределами» до тех пор, пока они служат лишь тому, чтобы «продлить наше жалкое существование» во внешнем мире. Человек, определяемый извне, не способен вырваться из круга своих материальных потребностей, а в качестве субъекта познания он обречен довольствоваться иллюзиями относительно могущества и широты своего разума. В том, что касается последних философских и теологических вопросов бытия – из контекста следует, что под «иными научными вопросами» подразумевается именно это²⁶², – людям дано лишь себя успокаивать, реальное знание им недоступно. Свет разума ничего не освещает, человек лишь сам создает себе иллюзию своей разумности, расписывая стены своей темницы «яркими образами» (вариант платоновской аллегории) и воображая, что так он выходит за границы, положенные его знанию. Несомненно, что речь здесь идет о высших познавательных способностях, которым Вертер далее противопоставляет способности низшие, говоря, что обращение к внутреннему миру, обеспечивает знание в форме «предчувствий и смутных вожделений».

Путь вовнутрь, обретение мира «in interiore homine», явственно подсказан традицией Августина и содержащимся в его *Исповеди* учением о памяти²⁶³. Согласно этому учению, человек овладевает окружающим его миром лишь постольку, поскольку уходит в себя, ибо только самоанализ, приводя к пониманию самого себя и границ своего Я, обеспечивает,

²⁶⁰ 3. Nov. 1772; MA 1.2, S. 266. – Анализ этого высказывания см. ниже в разделе *Проблема Вертера (I)*.

²⁶¹ 22. Mai 1771; MA 1.2, S. 203.

²⁶² В письме от 22 мая 1771 эти вопросы формулируются и более явно: «[...] взрослые тоже не знают, откуда пришли и куда идут» (MA 1.2, S. 203).

²⁶³ Об Августине см. ниже в разделе *Автобиографическая наррация*.

в конечном счете, и познание Бога. В отличие от Вертера Августин излагает свое учение в строгой логической форме и бесконечно далек от вертеровских надежд на способность к «предчувствиям и смутным вожделениям», но в плане культурно-историческом *Исповедь* заключает себе идеи, без которых позиция Вертера была бы невозможна. Решающий момент заключается в интериоризации мира как иерархического порядка, с которым человек соотносителен, с которым он должен вступить в отношение, чтобы понять самого себя, в который он должен включиться, чтобы осознать свою индивидуальную особость. У Августина Я и мир разделены не навсегда и ненадолго, полярность внешнего и внутреннего снимается в пространстве внутреннего человека. Если у Платона, например, отдельное лицо берется в отношении к внешнему порядку оптического логоса, с которым оно стремится согласовать свое внутреннее Я, то Августин обнаруживает этот порядок в самом себе, устанавливая гармонию Я и мира посредством философского самоанализа.

Важное отличие от *Вертера* состоит в том, что у Августина существование независимого от человека миропорядка гарантировано и не подлежит никакому сомнению; лишь та точка, в которой этот миропорядок постигается, переносится во внутренний мир. Но само постижение божественного миропорядка и осознание места в нем своего Я происходит и у Августина с опорой на высшие познавательные способности. *Вертер* Гете решает эту проблему в совершенно ином, принципиально изменившемся философском контексте. На исходе эпохи Просвещения любая ссылка на традиционный порядок вещей становится сомнительной, ибо все попытки систематического описания миропорядка подвергаются развенчанию как произвольные конструкции, лишённые онтологического фундамента и объективного значения. Аналитический разум повсюду усматривает психологические мотивы, подозревая всякое систематическое построение в том, что оно представляет собой проекцию субъективных страхов, потребностей или непримиримых гносеологических противоречий – подобно тому, как делает это и сам Гете, разоблачая в гимне *Прометей* веру в антропоморфных богов²⁶⁴. Знание последних вопросов доступно нам, по мысли Вертера, лишь в форме успокоительной иллюзии, «пестрых фигур и заманчивых видов», которыми фантазер расписывает стены своей тюрьмы – именно потому, что к подлинному знанию он неспособен.

Столь глубокие исторические перемены в вопросе об отношениях между Я и миром прямо влияют на решение проблемы личности в *Вертере*. Открытая проблема (личность) уже не может быть решена с опорой на проблему уже разрешенную (мир); обе части отношения подлежат переосмыслению и пересозданию. Проект личности и проект мира и теперь остаются взаимосвязанными и взаимосо-отнесенными, но ни один из них не поддается корректировке с оглядкой на другой, ибо ни один не вызывает большего доверия. Успешное осуществление одного означает также и успех другого, и, напротив, если один подвергается сомнению или терпит крах, то же происходит и с другим. Общая нестабильность, присущая такому положению, усугубляется и тем, что в качестве порождающего принципа того и другого проекта выступают теперь не высшие, а низшие познавательные способности субъекта – образ Я и образ мира определяется на основе «предчувствий и смутных вожделений».

Такова, если формулировать отвлеченно, проблема современной личности, поставленная в *Вертере*; ее детали будут конкретизированы в ходе дальнейшего анализа.

Точкой отсчета может служить знаменитый, состоящий из ряда условных предложений синтаксический период в письме от 10 мая, где Вертер с особой отчетливостью формулирует свое пантеистическое мировоззрение. В нашем контексте важен, однако, не столько

²⁶⁴ Ср. WA 1, 2, S. 76: «Я не знаю никого беднее под солнцем, чем вы, боги. Вы пробавляетесь жертвоприношениями и дыханием молитв, лишь ими питая свое величие. Вы бы голодали, не будь на свете детей и нищих, этих безнадежных глупцов».

аспект содержания, сколько сама синтаксическая и логическая структура данного периода, ярко выявляющая противоречия в проблематике взаимообусловленности Я и мира.

Когда от милой моей долины поднимается пар и полдневное солнце стоит над непроницаемой чащей моего темного леса и лишь редкий луч проскальзывает в его святая святых, а я лежу в высокой траве у быстрого ручья и, прильнув к земле, вижу тысячи всевозможных былинки, когда я чувствую, как близок моему сердцу крошечный мирок, что снует между стебельками, эти неисчислимы, непостижимые разновидности червячков и мошек, и чувствую близость Всемогущего, создавшего нас по своему образу и подобию, веяние Вселюбящего, судившего нам парить в вечном блаженстве, когда взор мой туманится и все вокруг меня и небо надо мной запечатлены в моей душе, точно образ возлюбленной, – 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!» (6, 9)²⁶⁵

По синтаксической форме мы имеем дело с кондициональным периодом, в котором анафорические подхваты с помощью союза «когда» (wenn) создают параллелизм обуславливающих элементов, а затем слово «тогда» (dann) вводит предмет, ими обусловленный. Часть периода, где формулируются условия, имеет трехступенчатую структуру. Первое «когда» вводит типические признаки идиллического пространства, «locus amoenus» – долина, сияющая в лучах солнца, вокруг густые леса, журчащий ручей и свежая трава. Вся последующая кондициональная конструкция призвана, кажется, показать, какими внешними факторами обусловлены внутренние ощущения героя, но уже в первом условном предложении чувство мира и чувство своего Я почти сливаются воедино. Картина дана с точки зрения Вертера: «моя милая долина», «мой лес», ручей – тот самый, на берегу которого «я лежу», и былинки, которые «я вижу».

Создается впечатление, что речь идет не столько о восприятии внешнего мира, сколько о конституировании субъективного мира чувств, о его сотворении, и именно это впечатление закрепляется в следующем условном предложении, центром которого становится сигнальное слово «сердце» – порождающий принцип этого на эмоциях построенного мироздания. Особая познавательная способность сердца – чувство – сначала включает в сферу восприятия «маленький мирок», но одновременно вызывает и ощущение взаимосвязанности всех явлений большого мира, отчего чувство природы сливается с чувством божественного всеприсутствия. На уровне синтаксиса подобная эманация одного чувства из другого и обоих из глубины переполненного сердца²⁶⁶ передается посредством хиазма («Чувствую [...] крошечный мирок [...] и чувствую близость Всемогущего»). Маленький мирок не просто репрезентирует божественное мироздание в его принципиальной открытости человеческому познанию (как учила в то время, напр., физическая теология), но чувство Бога, его всеприсутствия выступает как эманация определенного мироощущения, которое, как будет показано, неразрывно связано с соответствующим ему личным самосознанием, на нем основано и вне него немислимо.

²⁶⁵ 10. Mai 1771; MA 1.2, S. 199.

²⁶⁶ Образ переполненного сердца характерен для эмоционально насыщенного языка эпохи пиетизма (ср. Langen: *Wortschatz*, 22 f.). Во второй редакции 1787 года Гёте еще усиливает пиетистическую интонацию, дополняя пассаж образом сердца, переливающегося через край (FA I, 8, S. 107): «wie faßte ich das alles in mein warmes Herz, fühlte mich in der überfließenden Fülle wie vergöttert» [все это запечатлелось в моем горячем сердце, от полноты чувств оно, кажется, переливалось через край, и я чувствовал себя на небесах]. Ср. Langen: *Wortschatz*, 330 f., 444.

Третья условная конструкция обнаруживает, что природа (все вокруг меня), как и предвечная сущность (небо надо мной), располагаются не во внешнем мире, а в мире внутреннем, в мире «души», благодаря чему весь период читается как экспликация признания: «Я ухожу в себя и открываю целый мир!».

Все эти условия являются предпосылкой – в соответствии с лейбницианским вокабуляром²⁶⁷ – к стремлению Вертера воплотить пережитое им единство малого мира природы и большого мира предвечной сущности в художественном образе, так, чтобы его внутренний мир (зеркало души) стал отражением божественного миропорядка (зеркалом предвечного Бога). Смысл всего кондиционального периода заключается, следовательно, в том, что при условии состоявшегося, насыщенного чувством проекта мира, запечатлевающего в себе интуицию миропорядка, личность, когда она творит проект своего Я, также стремится к тому, чтобы включить это Я в целое мироздание, привести его в гармонию с миром. Если это удастся, Я укореняется в жизни, находит свое место во всеобъемлющей гармонии мира. Тем самым она, с одной стороны, в целом растворяется и потому не нуждается более ни в каком отдельном самообосновании, с другой же – именно благодаря этой включенности получает возможность полностью развиваться.

На первый взгляд, это построение отвечает платоновскому идеалу гармонии между Я и онтическим логосом²⁶⁸, однако при ближайшем рассмотрении позиция Вертера обнаруживает явные черты модернизма. Дело в том, что в отличие от Платона система мироздания, лежащая в основе вертеровского проекта мира, не выступает для самого Вертера в качестве его надежной предпосылки, но, напротив, сама является производной от этого проекта и возможна лишь постольку, поскольку этот проект может быть осуществлен. И когда мироощущение, оправдывающее такую модель мира и такую модель Я, меняется, когда меняется состояние души, то между тем и другим может возникнуть глубокая трещина, мир и Я могут вступить в глубокое противоречие.

На опасность колебаний и перемен, внезапной мутации, которую уже невозможно скорректировать, указывает письмо от 18 августа 1771 года, являющееся, как о том свидетельствует множество частных переключек и отсылок, параллель к цитированному отрывку из письма от 10 мая. Характер аргументации и риторический аппарат этого письма обнаруживает квазиэмблематическую структуру: первое предложение образует *inscriptio*, центральная часть – своего рода *pictura*, развернутую в форме обширной *amplificatio*, а последнее предложение представляет собой обобщающую сентенцию, выступая в качестве *subscriptio*. В письме раскрывается перемена чувства:

Могучая и горячая любовь моя к живой природе, наполнявшая меня таким блаженством, превращавшая для меня в рай весь окружающий мир, теперь стала моим мучением и, точно жестокий демон, преследует меня на всех путях (6, 43)²⁶⁹.

Сердце, этот порождающий, конституирующий принцип, творит мир, делает его таким, каким Вертер его воспринимает. Речь идет не об эмоциональной окрашенности миро-восприятия²⁷⁰, а именно о «сотворении» мира, о его конституировании из глубины перепол-

²⁶⁷ См. выше, раздел *Монадология Лейбница*.

²⁶⁸ Ср. Taylor: *Quellen des Selbst*, S. 226.

²⁶⁹ 18. Aug. 1771; MA I.2, S. 238.

²⁷⁰ С этой проблематикой, а также с рассмотренным кондициональным периодом, переключаются 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

ненного сердца или – если обратиться к изменившейся ситуации письма от 18 августа – из глубины сердца отчаявшегося. Не случайно понятие созидания мира, столь важное для всей эстетики эпохи «Бури и натиска», открыто сформулировано Вертером в одном из позднейших писем: «священная животворящая сила, которая помогала мне созидать вокруг меня миры»²⁷¹.

В рассматриваемом отрывке амплификация состоит из двух частей, связанных параллелизмом. Первая часть развертывает позитивное содержание зачина, in-scriptio, напоминая и интерпретируя тему удавшегося проекта создания мира из письма от 10 мая; вторая часть содержит его полную переоценку. Тесная связь между двумя письмами подчеркнута в первой части путем воспроизведения синтаксических структур более раннего письма («Бывало, я со скалы оглядывал [...]; бывало, я смотрел на горы [...]; все, все заключал я тогда в моем трепетном сердце» [...])²⁷². Важнее, однако, не обилие подхватываемых элементов, а то толкование, которое эти – и здесь также обнаруживающие трехступенчатое построение – обусловливающие элементы получают в описании душевного состояния, условием которого они являются:

все, все заключал я тогда в мое трепетное сердце, растворялся в
бесконечном изобилии, и величественные образы безбрежного мира жили,
все одушевляя, во мне!²⁷³

Во второй редакции *Вертера*, относящейся к 1787 году (*Goethes Schriften*, Bd. 1, Leipzig: Göschen), Гете внес в это предложение существенные изменения:

все, все заключал я тогда в свое трепетное сердце, чувствовал
себя точно божеством посреди этого переполнявшего меня изобилия, и
величественные образы безбрежного мира жили, все одушевляя, во мне!²⁷⁴

Мысль о божественности собственной личности в этом контексте отнюдь не нова, она возникает в обеих редакциях в заключительном предложении всего абзаца:

Ах, как часто в то время стремился я унести на крыльях
журавля, пролетавшего мимо, к берегам необозримого моря, из пенистой
чаши Вездесущего испытать головокружительное счастье жизни и на миг
приобщиться в меру ограниченных сил моей души к блаженству Того, кто
все созидает в себе и из себя!²⁷⁵

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». К письму Вертера от 10 мая 1771 г см., напр., письмо Гете к Каролине Фабрициус (?) от 27. 6. 1770; WA IV, 1, S. 235 f.: «И когда я смотрел, как слева текла по зеленой равнине река, такая тихая и пугающая в сумерках, а по правую руку над мною нависала с горы тяжелая тень букового леса, когда тихо и таинственно летали среди кустов на темных скалах яркие птицы, – в сердце моем настала такая же тишь, как в природе, и все заботы дня забылись как сон, их даже и не вспомнишь». К письму Вертера от 18 авг. 1771 г. см. письмо Гете к Ризе (An Riese, 28. April 1766; WA IV, 1, S. 44): «es ist mein eimiges Vergnügen, /Wennichentferntvonjedermann, /Am Bache, bei den Büschen liegen, /An meine Lieben denken kann / So vergnügt ich aber da bin, so fühle ich dennoch allen Mangel des gesellschaftlichen Lebens. Ich seufze nach meinen Freunden und meunen Mägden, [...] und wenn ich fühle daß ich vergebens seufze /Da wird mein Herz von Jammer voll, /Mein Aug wird trüber, /der Bach rauscht jetzt im Sturm vorüber, /Der mir vorher so sanft erscholl. /Kein Vogel singt in den Gebüsch, /Der grüne Baum verdorrt /der Zephir der mich zu erfrischen /Sonst wehte, stürmt und wird zum Nord, /Und trägt entrissne Blüten fort. /Voll zittern flieh ich dann den Ort; /Ich flieh und such in öden Mauern /Einsames Trauern».

²⁷¹ 3. Nov. 1772; MA 1.2, S. 266.

²⁷² 18. Aug. 1771; MA 1.2, S. 238.

²⁷³ 18. Aug. 1771; MA 1.2, S. 238.

²⁷⁴ FA I, 8, S. 107.

²⁷⁵ 18. Aug. 1771; MA 1.2, S. 239.

Выразительно варьируя миф о Прометее или об «alter deus», Гете связывает здесь отношением параллелизма творческое могущество Бога, который «все созидает в себе и из себя», и творческие силы души, способной «мир превратить в рай». Именно эта параллель получает максимально отчетливое выражение во второй редакции с ее мотивом обожествления или, точнее, самообожествления Вертера.

Вертер чувствует себя «точно божеством»²⁷⁶ потому, что он способен весь мир обрести в себе, *in interiore hominem*, и сообщить ему движение «из себя». Он тоже творец, созидатель мир «из священных, животворящих сил», хотя он и не в силах отобразить свое творение в образах искусства. Апофеоз чувствующей, творческой личности здесь важнее, чем торжество художника.

Однако в письме от 18 августа этот апофеоз уже в прошлом. Если в письме от 10 мая Вертер всецело растворялся в гармонии божественного миропорядка, то здесь, в ретроспективном толковании, его чувство становится тем, что герой Ваккенродера Берглингер обозначит позднее понятием «самонаслаждения»²⁷⁷: Вертер наслаждается не творением божьим, а своим собственным, и своей собственной творческой способностью. Именно этот аспект подчеркивает формулировка второй редакции.

Для обоснования изменений в вертеровском проекте мира этот момент – решающий, ибо самопроизвольный миропорядок, не оправданный более высшим принципом, лишен прочности и может легко разрушиться, может перейти в свою противоположность. Такой проект антипорядка и показан во второй части амплификации, объясняющей, почему «могучая и горячая любовь Вертера к живой жизни» стала теперь его «мучением», «источником его страданий». Введением в эту часть служит метафора театра:

Передо мной словно поднялся занавес, и зрелище бесконечной жизни превратилось для меня в бездну вечно отверстой могилы²⁷⁸.

Эта метафора указывает на иллюзорность субъективного творения, на то, что все сотворенное есть лишь личный проект, антипорядок. Пессимизм и отчаяние Вертера проистекают не из философских терзаний по поводу основных вопросов *conditio humana*, его мучают «не великие всемирные бедствия, не потопа, смывающие ваши деревни, не землетрясения, поглощающие ваши города»²⁷⁹ (т. е. не события наподобие Лиссабонского землетрясения, заново выдвинувшее для современников проблему теодицеи), а исключительно «разрушительная сила», разрывающая его собственное «сердце»²⁸⁰. Что составляет суть этого нового проекта мира, рождающегося не из полноты сердца, а из страха и мрака, показывает завершающее письмо *subscriptio*:

А я не вижу ничего, кроме всепожирающего и всеперемалывающего чудовища²⁸¹.

В пространстве антипорядка закономерно терпит крах и вертеровский проект собственной личности, ибо и он имеет своим источником все тот же сердечный мрак. Я становится частью разрушительного антипорядка, где:

²⁷⁶ Выделено Д. К.

²⁷⁷ Wackenroder: HKAI, S. 225.

²⁷⁸ 18. Aug. 1771; MA 1.2, S. 239.

²⁷⁹ 18. Aug. 1771; MA 1.2, S. 239.

²⁸⁰ 18. Aug. 1771; MA 1.2, S. 239.

²⁸¹ 18. Aug. 1771; MA 1.2, S. 240.

нет мгновения, которое не пожирало бы тебя и твоих близких, нет мгновения, когда бы ты не был, пусть против воли, разрушителем²⁸².

4. Проблема Вертера (1)

На фоне уже сказанного мы можем теперь ясно сформулировать, в чем, собственно, заключается причина страданий молодого Вертера: они проистекают не непосредственно из несчастной его любви к Лотте, а из той неспособности создать стабильную, оправдывающую собственное существование Вертера как личности картину мира, которая была бы для него опорой и в ситуации переживаемой им несчастной любви. Любовная драма глубоко влияет на состояние его души, но причина его страданий в тех колебаниях и скачках, которые он чувствует в сердце, пытаясь создать образ своего Я и картину мира, в которую это Я могло бы вписаться. Со всей определенностью об этом свидетельствует самоанализ Вертера в письме от 3 ноября 1772 года:

А я, увы, слишком ясно понимаю, что вся вина во мне самом – впрочем, какая там вина! Все равно, во мне самом источник всяческих мучений, как прежде был источник всяческого блаженства. Ведь я все тот же, но раньше я упивался всей полнотой ощущений, на каждом шагу открывал рай и сердце имел достаточно вместительное, чтобы любовно объять целый мир. А теперь мое сердце умерло! Оно не источает больше восторгов [...]. Я страдаю жестоко, ибо я утратил то, что было единственным блаженством моей жизни, исчезла священная животворящая сила, которая помогала мне созидать вокруг меня миры! (6, 71)²⁸³

Не любовь Лотты, но «священная животворящая сила, которая помогала мне созидать вокруг меня миры» осознается Вертером как «источник всяческого блаженства», утрата которого становится «источником всех мучений». Прометеевская сила творчества и животворения, благодаря которой он создает не новых людей, а самого себя и весь окружающий мир, мутирует, превращаясь в «силу разрушительную»²⁸⁴, которая губит его сердце и вместе с ним положительный образ его Я и его мира. Синтаксическая структура следующего вслед за приведенной цитатой условного предложения²⁸⁵ отчетливо напоминает оба уже рассмотренные кондициональные периоды в письмах от 10 мая и 18 августа.

Гибель творца закономерно влечет за собой и гибель его творения, созданного Вертером мира:

И зачем же мне стыдиться в тот страшный миг, когда все существо мое содрогается между бытием и небытием, когда прошедшее, точно молнией, озаряет мрачную бездну грядущего, и все вокруг гибнет, и мир рушится вместе со мной? (6, 72)²⁸⁶

Самоанализ Вертера, образующий густую сеть эквивалентных образов, отсылок и переключек, отчетливо мотивирует его крушение и отречение от самого себя – тем более, что обретенное и сформулированное им понимание своей ситуации не влечет за собой практических последствий. Ибо Вертер не борется с осознанной им причиной своих страданий, он

²⁸² 18. Aug. 1771; MA 1.2, S. 239.

²⁸³ 3. Nov. 1772; MA 1.2, S. 266.

²⁸⁴ 18. Aug. 1771; MA 1.2, S. 239 f.

²⁸⁵ Ср. письмо от 3 ноября 1772 г., MA 1.2, S. 266 f.: «Когда я смотрю в окно и вижу, как солнце разрывает туман [...] когда эта дивная природа мертва для меня как прилизанная картинка [...]».

²⁸⁶ 15. Nov. 1772; MA 1.2, S. 268.

решительно отвергает все средства, которые могли бы ему помочь справиться с опасностью утраты своего Я²⁸⁷ и утраты мира²⁸⁸.

Для обоснования нашего тезиса о том, что существо проблематики *Вертера* заключается не в любви, а в описанной нами проблеме формирования образа личности и картины мира (что объясняет, в конечном счете, и самоубийство Вертера), важны еще две цитаты. В письме от 22 мая 1771 года связь между проблемой конституирования мира и защищаемым Вертером правом личности на самоубийство обнаруживается особенно ясно:

Но если кто в смирении своем понимает, к чему все это ведет [...], кто все это понимает, тот молчит и строит свой мир в самом себе и счастлив уже потому, что он человек. И еще потому, что при всей своей беспомощности в душе он хранит сладостное чувство свободы и сознание, что может вырваться из темницы, когда пожелает (6, 13)²⁸⁹.

Хотя обе части этого высказывания связаны между собой лишь свободной сочинительной связью («И еще потому»), очевидно, что между ними существует строгая логическая зависимость. Только утверждаемая в первой части способность человека «строить свой мир», — а тем самым и свое Я, — «в самом себе», наделяет его и правом покинуть пределы этой конструкции в том случае, если она в ее кажущейся неизменности покажется индивиду «темницей».

Такую точку зрения разделяет и сам Гете, который в письме от июня/июля 1774 года характеризует проблему *Вертера* следующим образом:

История заглавия: В *Страданиях молодого Вертера* я изображаю молодого человека, наделенного даром глубоко и чисто чувствовать и истинной проницательностью, который забывается в мечтательных сновидениях, губит себя бесплодными размышлениями до тех пор, пока зарождающиеся в нем несчастные страсти, в особенности бесконечная любовь, не расшатывают его сознание и он не пускает пулю себе в лоб²⁹⁰.

Любовная драма Вертера выполняет, таким образом, лишь служебную роль или, как отмечалось выше, несет функцию катализатора душевных страданий героя и его краха, в основе которых лежит его собственное саморазрушительное отречение от внешнего мира (мечтательные сновидения) и распад его хрупкого, на непрочном фундаменте выстроенного (бесплодные размышления) внутреннего мира.

²⁸⁷ В связи с мотивом утраты своего Я см. 30 июля 1771; MA 1.2, S. 230: «я начинаю шалить и дурачиться, проделываю разные шутки и проказы». — 22. Aug. 1771; MA 1.2, S. 240: «Когда мы потеряли себя, все для нас потеряно». — 10. Sept. 1771; MA 1.2, S. 246: «Даже спокойный Альберт потерял самообладание, а я совсем не помнил себя». — 17. Febr. 1772; MA 1.2, S. 253: «Великая вещь — душевное спокойствие и довольство собой. Только не было б, милый друг, это сокровище столь же хрупким, сколь оно ценно и прекрасно». — 21. Aug. 1772; MA 1.2, S. 261: «Во мне поминутно происходят какие-то перемены. [...] Когда я забываюсь в мечтах [...]». — 30. Nov. 1772; MA 1.2, S. 269: «Нет, нет, мне не суждено прийти в себя. На каждом шагу я сталкиваюсь с явлениями, которые выводят меня из равновесия». — 6. Dez. 1772; MA 1.2, S. 273: «Чего стоит человек, этот хваленый полубог! [...] И если он окрылен восторгом или погружен в скорбь, что-то останавливает его и возвращает к трезвому, холодному сознанию именно в тот миг, когда он мечтал раствориться в бесконечности».

²⁸⁸ К мотиву утраты мира см.: 24. Juli 1771; MA 1.2, S. 228: «мой изобразительный дар так слаб, а все так зыбко и туманно перед моим духовным взором, что я не могу запечатлеть ни одного очертания». — 30. Aug. 1771; MA 1.2, S. 241: «воображение вызывает передо мной лишь ее образ, все на свете существует для меня лишь в сочетании с ней». — 30. Aug. 1771; MA 1.2, S. 242: «Вильгельм, я часто не знаю, существую ли я на свете!». — 20. Jan. 1772; MA 1.2, S. 251: «Я словно нахожусь в кукольном театре, смотрю, как движутся передо мной человечки и лошадки, и часто думаю, не оптический ли это обман? Я тоже играю на этом театре, вернее, мною играют, как марионеткой, порой хватаю соседа за деревянную руку и отшатываюсь в ужасе».

²⁸⁹ 22. Mai 1771; MA 1.2, S. 204.

²⁹⁰ An G. F. E. Schönborn, 1. Juni bis 4. Juli 1774; WA IV, 2, S. 171.

С. Апории автореференциальной концепции индивидуальности

В предшествующем изложении мы опирались на предложенные Луманом термины «инклюзия» и «экслюзия». Они позволили нам представить радикально эксклюзивную позицию Вертера в качестве одной (наряду с хрупкостью его основанного на эмоциях личностного проекта и его проекта мира) из причин его гибели.

Радикальная поза эксклюзивности не позволяет Вертеру принять никакой помощи извне: он просит «избавить» его от книг²⁹¹, отвергает советы, исходят ли они от самого Вильгельма или от третьих лиц²⁹²; о религии, принципами которой он мог бы руководствоваться в своих поступках, он говорит, что хотя он и готов ее чтить, но считает, что она не для него²⁹³; что же касается обретения стабильности в форме *vita activa*, то унижение, испытанное в доме графа, отрезало ему путь к социальной самореализации. В этом *отношении Вертер* может рассматриваться как художественный опыт проверки эксклюзивной позиции, в ходе которого последняя не только утверждается, но и выступает в качестве своего рода *experimentum crucis*, выявляющего противоречия крайнего индивидуализма.

Однако подход Лумана не дает объяснения того, каким образом эксклюзивная индивидуальность вообще может состояться. Как уже отмечалось, эксклюзия характеризует, по существу, позицию отрицания, означает отказ личности подчиниться требованиям той социальной группы или слоя, к которым она принадлежит.

Однако объявление того, что неприемлемо, или того, чем человек быть не хочет, еще не объясняет, каким же образом индивидуализм в этом отвоёванном им для себя пространстве формируется и себя реализует. Каждая страница романа Гёте свидетельствует о том, что эксклюзивная позиция имеет своим источником глубочайшую потребность личности в самореализации и именно по этой причине она становится предметом размышлений. Не менее очевидно, однако, что эксклюзивная позиция Вертера является не результатом длительной и зрелой рефлексии, а выражает его волю, смысл которой Вертер осознает лишь с большим трудом и, в конечном счете, безуспешно.

Наш тезис заключается в том, что представление Гёте о современной эпохе как об эпохе воления, сформулированное лишь в поздний период его творчества, воплощено уже в *Вертере*; исходя из этого убеждения, мы пытаемся выяснить значение воли в истории формирования модернистского концепта индивидуальности. Вопрос может быть поставлен следующим образом: что управляет процессом, который в конечном итоге должен обеспечить человеку возможность определять свое Я как нечто изначально другое и в своем роде единственное и отстаивать его неповторимость перед лицом требований, ожиданий и рекомендаций со стороны общества?

²⁹¹ Ср. 13. Mai 1771; MA 1.2, S. 200: «Ты спрашиваешь, прислать ли мне мои книги? Милый друг, ради Бога, избавь меня от них. Я не хочу больше, чтобы меня направляли, ободряли, воодушевляли; сердце мое достаточно волнуется само по себе [...]».

²⁹² Ср. 8. Aug. 1771; MA 1.2, S. 230: «избавьте меня от людей, которые требуют покориться неизбежной судьбе». — 15. Nov. 1772; MA 1.2, S. 267: «Благодарствую, Вильгельм, за сердечное участие, за доброжелательный совет и прошу лишь об одном — не тревожься. Дай мне перетерпеть. Как я ни измучен, у меня достанет сил выстоять».

²⁹³ Ср. 15. Nov. 1772; MA 1.2, S. 267: «Но может ли она, должна ли она [религия] быть этим для каждого? [...] Ведь говорит же сын Божий, что те лишь пребудут с ним, кого дал ему Отец? А что, если я не дан ему?».

1. Теория индивидуальности: Формирование индивидуальности и ее культурная интеграция

Текст Гете дает для подобной постановки вопроса все основания. На первом плане в нем всегда сердце, для Вертера – всеопределяющая инстанция, но вместе с тем в романе присутствует и система аргументации, постоянно устанавливающая связь между свойствами сердца и человеческими желаниями, сферой действия воли. Само понятие «сердце» открыто интерпретируется как орган и средоточие желаний, *voluntas*: «Я смеюсь над собственным сердцем – и потворствую его воле»²⁹⁴. Основательнее мы рассмотрим этот вопрос в главе «Проблема Вертера (II)», здесь же ограничимся некоторыми предварительными размышлениями на тему о том, насколько современная концепция индивидуальности может интерпретироваться как характерное выражение эпохи утверждения воли.

Культура Просвещения – и не только она – весьма скептически относится к области желаний, к сфере воли, поскольку последняя не подчинена контролю разума. Неуправляемая воля, хотя и признается в онтогенетическом аспекте в качестве изначального мотива человеческих поступков, подлежит укрощению, должна быть подчинена авторитету высшей инстанции, и именно в этом заключается задача этики. Такие традиционные инстанции, как космический миропорядок или воля и заветы Бога, постепенно утрачивают в эпоху Просвещения свой авторитет и замещаются – в *interiore hominem* – требованием господства разума. Свое наиболее последовательное выражение этот процесс замещения получает в кантовской теории морального долга, не терпящего вмешательства склонностей.

Неуправляемая воля представляла собой, однако, проблему и для теории познания, в которой она рассматривалась как принцип, угрожающий абсолютному торжеству разума. Декарт разъяснял:

И также я думал о том, что все мы были когда-то детьми, прежде чем стали мужчинами, и долгое время нами управляли наши инстинкты и наши учителя, которые часто друг другу противоречили и, быть может, не всегда давали нам наилучшие советы, и что от этого мы почти лишены возможности выносить абсолютно правильные и обоснованные суждения, какие были бы возможны в том случае, если бы мы с момента нашего рождения полностью владели нашим разумом и всегда руководствовались им одним²⁹⁵.

Условием выхода человека из состояния несамостоятельности, в которой он сам повинен (Кант), является, следовательно, не только деконструкция авторитета традиции, но не в меньшей степени и освобождение человека от влияния неуправляемой воли. Необходимость подчинения воли рациональному знанию провозглашается Декартом одним из трех основополагающих принципов современного мышления, когда оно, взрывая старое здание традиций, конструирует новое здание рационализма²⁹⁶:

Мой третий принцип заключался в том, чтобы [...] скорее изменять свои желания, чем миропорядок и вообще привыкнуть к мысли, что ничто кроме наших мыслей не находится в нашей полной власти²⁹⁷.

Однако подобная рационализация образа человека встречала и возражения, имеющие в нашем контексте особое значение, ибо они – как мы видим это и у Гете – подчеркивали роль

²⁹⁴ 18. Juni 1772; MA 1.2, S. 260.

²⁹⁵ Discours II, 1; Descartes: *Philosophische Schriften*, hg. Specht, II, S. 21/23.

²⁹⁶ К метафорике деструкции и конструкции ср. Discours III, 1; Descartes: *Philosophische Schriften*, hg. Specht, II, S. 37.

²⁹⁷ Discours III, 4; Descartes: *Philosophische Schriften*, hg. Specht, II, S. 43.

воли в системе культурных явлений. Например, Джо-ванни Батиста Вико, которого сегодня считают основоположником культурологии²⁹⁸, анализировал в своей *Новой науке* (*Scienza nuova*) явления культуры с точки зрения желаний, которые в них проявляются:

Для того, чтобы выявить природу вещей человеческих, эта наука обращается к анализу мыслей в их отношении к человеческим потребностям или выгодам в общественной жизни; таковы два не иссякающих источника естественного права народов²⁹⁹.

На языке Вико естественные источники прав народов – то же, что естественные источники культуры.

Гипотеза Вико о том, что во всех культурных феноменах – к числу которых может быть отнесена и индивидуальная позиция эксклюзии – находят выражение прежде всего «человеческие потребности», подводит нас к вопросу о значении воли в процессе формирования индивидуальности.

Онтогенетический примат воли и желаний, признаваемый также и Декартом, не подлежит сомнению. Ребенок начинает хотеть и испытывать желания намного раньше, чем мыслить; именно неотрефлексированная и неуправляемая воля является первоначальным мотивом его поступков. У взрослых же эта сфера изначальных инстинктивных желаний вплетена в дифференцированную и широко разветвленную систему мотивов, в которой воля и желания выступают в разнообразных формах зависимости. В течение нашей жизни мы учимся эти импульсы укрощать и направлять, трансформировать и модифицировать.

Рационалистическое мировоззрение просветителей не дает ответа на вопрос о том, как этот процесс протекает, как мы учимся управлять своими желаниями. Идея прямолинейного усиления власти разума представляется нам неубедительной, как и убеждение в том, что такое усиление само по себе влечет за собой корректировку требований неуправляемой воли.

С нашей точки зрения, силы, способные управлять волей, следует искать в самой сфере воли и желаний и ставить вопрос о том, каковы те, создаваемые самой волей инструменты, при помощи которых мы можем удовлетворить наши желания. Таковы, согласно нашей гипотезе, идеалы, знания, умения и практическая мораль. Именно эти четыре инструмента служат нам для того, чтобы управлять нашей волей, ее ограничивать, а возможно, и преодолевать. Остановимся сначала на функциях этих инструментов, предназначенных для обслуживания воли.

Идеалы складываются в нашем сознании на нескольких иерархических уровнях, которые, говоря несколько упрощенно, образованы нашими представлениями о счастье, нашими представлениями о хорошей и праведной жизни и, наконец, представлениями об утопии. В то время как один человек почитает за счастье исполнение своих желаний, другой понимает под счастьем свободу и покой, обретаемые в результате преодоления желаний; если первый исповедует гедонистический идеал хорошей жизни, то второго привлекает деонтологизированный концепт жизни правильной, подчиненной этическому закону; одни люди делают ставку на социальную утопию справедливости и равенства или на утопию идеальной гармонии с природой, другие – на христианское учение об избавлении.

Но, как бы ни разнились между собой идеальные представления о счастье, благосостоянии, независимости, свободе, мудрости и т. д., они все выполняют одинаковую функцию по отношению к воле, поскольку служат для ее ориентации и концентрации. Всякий повседневный опыт учит тому, что мы должны упорядочивать свои желания, устанавливать их

²⁹⁸ О Вико см. ниже в разделе *Эксперименты в теории культуры: Вико, Кассирер*.

²⁹⁹ Vico: *Prinzipien I*, S. 153, § 347. – Ср. S. 92, § 141: «Человеческая воля, по своей природе весьма ненадежная, укрепляется и достигает определенности в зависимости от общих всем людям человеческих потребностей и стремления к выгодам, являющихся двумя источниками естественных прав народов».

последовательность. Не все можно получить сразу и одновременно, ради некоторых вещей нам приходится долго трудиться и отказываться от чего-то другого. Иными словами, идеалы, если рассматривать их с точки зрения их происхождения из воли, поддаются описанию как объекты и цели наших желаний, необходимые нам прежде всего при условии, что реализация желаний требует длительного времени.

Так и формирование наших знаний изначально связано с волей. Мы нуждаемся в определенных знаниях о мире, чтобы быть способными совершать поступки и реализовать наши желания. Воля выступает при этом как решающий мотив: легче и быстрее всего постигается то, что служит удовлетворению потребностей, реализации желаний. В школьной практике существует понятие «предмет склонности», а в университетской, особенно в сфере занятий гуманитарными предметами – «учеба по склонности»; эти понятия указывают на значение волюнтативного момента в процессе приобретения знаний.

Именно воля мотивирует и выбор изучаемого предмета: ученика, выросшего в условиях господства англоязычной поп-культуры и компьютерной реальности, не нужно убеждать в необходимости изучать английский язык, как правило, он и сам этого хочет, тогда как убедить учащихся в необходимости изучения латыни стоит учителю больших усилий, во всяком случае если учащийся не подготовлен к нему культурной атмосферой и интересами своей семьи. Совершенно очевидно, наконец, что в качестве мотивации к получению образования часто выступают внешние факторы – желание добиться определенного социального положения, уровня доходов, престижа, получить место в определенной социокультурной среде.

Но связь между волеием и познанием этим не исчерпывается. Наряду со знаниями о мире, мы нуждаемся в познании мироустройства, чтобы легитимировать свои поступки. Мы всегда стремимся гармонизировать наши желания с ценностными представлениями, определяющими нашу картину мира. Только знание того, что то, чего мы желаем, хорошо и правильно, позволяет нам направлять наши усилия на реализацию своих желаний.

Познание представляет собой, таким образом, – *sub specie voluntatis* – теоретическую базу для реализации желаний, а их практическую стратегию образуют сформировавшиеся на основе знаний умения и навыки.

От этической позиции, формирующейся на основе выбора определенной модели мира и соответствующей системы ценностей, следует отличать практическую мораль, которой человек следует в повседневном поведении. Между тем и другим неизбежно некоторое противоречие, так как наши актуальные желания и потребности не всегда согласуются с теоретически признанными нами принципами. В сфере практической морали мы склоняемся к оправданию того, что, в сущности, недопустимо. Мы быстро находим причины для того, чтобы оставить свою машину в запрещенном для парковки месте или нарушить правила уличного движения. С невероятной изобретательностью мы способны перекраивать нашу практическую мораль, когда этого требует наша воля, наши желания. Как известно, это обстоятельство радикально обобщил Шопенгауэр, утверждавший, что дело не в нашем желании добра, а в том, что мы называем добром то, чего желаем.

С другой стороны, мы позволяем себе подобную оправдательную акробатику лишь в определенных, довольно узких рамках, ибо одновременно стремимся сохранить в неприкосновенности принцип легальности. Мы желаем жить в безопасности, чувствовать, что защищены от преступлений, от насилия, обмана и потому подчиняем, как правило, наши желания господствующим в нашей культуре правовым и ценностным нормам. Иными словами: наша практическая мораль управляет нередко не только нашими действиями, но и предоставляет нам стратегию оправдания нашей воли.

Если, с одной стороны, идеалы, знания и практическая мораль могут интерпретироваться как инструменты воли, то, с другой, мы обнаруживаем во всех трех областях тенден-

цию или необходимость подчинять наши непосредственные желания осуществлению желаний высшего порядка или же первые подавлять.

Для того, чтобы облегчить нам или сделать возможным этот труд по упорядочению нашей воли, управлению нашими желаниями, по их подавлению или преобразованию, всякая культурная система или подсистема заготавливает особые способы подтверждения или санкционирования именно тех идеалов, знаний и морально-практических реакций, которые предпочитает именно она.

Не подлежит сомнению, что существуют многочисленные общественные идеалы, на которых мы выросли и которые мы готовы принимать и перенимать. Преобладающее значение имеют при этом, пожалуй, не столько такие высшие, абстрактные цели, как свобода или защита прав личности, сколько иерархически организованные идеальные представления, способствующие практической реализации этих высших целей, – например, благосостояние и социальный успех, карьера, публичное или институционализированное признание. Все это обиходные идеальные представления, и нам кажется, что с их помощью мы сможем добиться, скажем, независимости или реализовать свою личность.

Вокруг таких привилегированных идеальных представлений складываются системы подтверждения и санкционирования, облегчающие возможность эмоциональной к ним привязанности. Наиболее интересные и, возможно, наиболее эффективные варианты легитимации располагаются на уровне культурных кодов.

Тот, кто стремится, например, к идеалу благосостояния, находит подтверждение (внутреннее и со стороны других людей) этого идеала в причастности к определенным знаковым и символическим системам. Марка автомобиля, лейбл известной фирмы на одежде и многое другое выступают символом того обстоятельства, что перед нами один из привилегированных в данном обществе идеалов. Внутреннее и внешнее подтверждение их значимости представляют собой своего рода вознаграждение за умение откладывать свои желания, распределять их по степени важности или подавлять. Идеал социальной успешности получает, например, символическое подтверждение в правах посещать определенный клуб, заниматься наиболее престижными видами спорта, отдыхать в определенной местности.

Тоньше функционирует система подтверждения ценности полученных знаний или выработанного мировоззрения. К ней относится, например, реализуемая личностью возможность перенимать и усваивать себе привилегированные в данной культуре образ мысли и манеру поведения (вспомним такие оценки, как «образованный, культурный человек»), особенности речи, стиль общения. О том, что и в этом случае мы имеем дело с одним из культурных кодов, свидетельствует, в частности, распространенность востребованных именно привилегированной частью общества семинаров по риторике и культуре речи, где изучают не Цицерона и Квинтилиана, а усваивают определенные поведенческие модели.

Насколько притягательны формирование и усвоение привилегированного хабитуса, показывает и тот факт, что родители нередко выбирают для своих детей школу, исходя не из способностей ребенка, а из представления о господствующих в данной школе атмосфере и среде, т. е. из самопрезентации доминирующего или ожидаемого образа учителя, черты которого должны, как ожидается, воплотиться и в ученике.

С еще большей очевидностью принцип подтверждения и санкционирования проявляется в зависимости шансов на жизненный успех от полученного образования. Знания и навыки, которые высоко ценятся обществом, все еще являются пропуском к престижным должностям и постам, хотя мы и являемся свидетелями постепенного обесценивания образовательного капитала по сравнению с капиталом финансовым. И все же хабитус, вырабатываемый на основе знаний, сохраняет за собой и в этой области высокую символическую ценность. Способность к коммуникации, базирующаяся на знаниях и духовном опыте, обес-

печивает доступ к определенным формам дискурса, например, в сфере культуры (в более узком смысле) и науки.

В сфере практической морали принцип подтверждения и, в первую очередь, санкционирования обнаруживается с максимальной очевидностью. Нормативной единицей, на которую ориентированы наши законы и права, выступает не просто «хороший» (с точки зрения господствующей этической системы представлений) человек, но лишь законопослушный гражданин. Система, управляющая нашей волей, имеет в данном случае не столько функцию подтверждения, сколько санкционирования. Этот культурный код определяется властью законодательной; знаковая система санкционирования – достаточно напомнить о символическом значении лишения гражданских прав – находится в ведении власти судебной. В качестве символического культурного капитала может выступать, с другой стороны, и отсутствие санкции, что хорошо чувствует, например, каждый бывший осужденный, когда он пытается получить работу.

Наш исходный вопрос состоял в следующем: благодаря каким индивидуальным и культурным трансформациям изначальная и неуправляемая воля ребенка преобразуется в волю взрослого человека? Ответ следует искать в намеченной нами лишь в немногих чертах комплексной системе культурных подтверждений и санкций.

Приведенные соображения подтверждают наш тезис о том, что индивидуальность формируется и обретает определенную форму в процессе интеграции в окружающую культуру. Лишь разнообразные способы подтверждения социально привилегированных идеалов, знаний, навыков и моральных установок позволяют индивиду разобраться в том, что задевает его сильнее всего, что в наибольшей степени соответствует его чувствам и желаниям, что соответствует, в конечном счете, его личности. Он приобретает социальный опыт, который помогает ему понять, может ли он, и в какой степени он может упорядочить свои противоречивые желания для того, чтобы реализовать идеал более высокого уровня. Он осознает, в каком подтверждении он нуждается: стремится ли он к максимально широкому признанию или же довольствуется подтверждением в рамках узкой культурной подсистемы, в рамках своей субкультуры или контркультуры (какими часто являются молодежные культуры). Постигая в ходе конфронтации с системами санкционирования индивидуальное своеобразие своей личности, он либо отвергает это своеобразие как результат неправильного развития, либо находит для него подтверждающую санкцию. Столкновение с различными системами подтверждения в альтернативных или конкурирующих подсистемах культуры заставляет его делать выбор и находить на определенное время свое место в одной из них. Все эти процессы образуют экспериментальное пространство непрерывных изменений, которые проявляются вовне как смена групп, избранных социальных ролей и опробованных форм жизни, символических кодов, мод, молодежных субкультур и т. д. Принципиальная необходимость в закреплении личностного проекта возникает лишь тогда, когда личность предпринимает первые шаги на пути инклюзии, выбирая, например, профессию или профессиональное образование.

Итак, наиболее существенными представляются два момента. Во-первых, процесс формирования индивидуальности базируется в значительной степени на опыте обращения с собственной волей. Во-вторых, культура представляет собой систему, которая управляет этим личным опытом, откладываящимся в форме привилегированных идеалов, знаний, умений и морально-практических установок, при помощи их подтверждения или санкционирования.

Выдвигая на передний план значение воли, мы вовсе не принижаем значения разума, который несомненно представляет собой важнейший инструмент формирования личности, выполняющий задачу иерархического упорядочения и трансформации несогласованных между собой желаний. Разум способен отвлечь идеалы, акты познания, применение

умений и практическую мораль от их волюнтаристических источников и тем самым осуществить глубоко укорененный в европейской традиции идеал самоопределения в смысле утверждения рационального начала. Смещение акцента, к которому мы здесь стремимся, заключается в том, чтобы показать, что разум функционирует не как вневременная автономная сила, но в свою очередь подчинен системам подтверждения и санкционирования, выработанным в той или иной культуре. В повседневной жизни напоминание «Ты же разумный человек!», которое часто употребляется нами в тех ситуациях, когда индивидуальная воля вступает в открытый конфликт с культурно-привилегированными идеалами, знаниями и моделями поведения, означает не обращение к некоей вневременной и общезначимой инстанции, а весьма конкретный призыв подчиниться тем механизмам подтверждения и санкционирования, которые предпочитает актуальная культурная система.

Анализ избираемых той или иной культурой приемов управления разумом и учреждаемых с этой целью систем подтверждения и санкционирования мог бы стать перспективным направлением будущих культурологических исследований.

2. Проблема Вертера (2)

Исходной точкой размышлений Вертера *conditio humana* является изначально неуправляемая воля ребенка. В первой части романа символом веры Вертера выступает волюнтаризм, его идеал – человек, определяемый своей волей:

Все ученнейшие школьные и домашние учителя согласны в том, что дети не знают, почему они хотят чего-то, но что взрослые не лучше детей ошупью бродят по земле и тоже не знают, откуда пришли и куда идут, точно так же не видят в своих поступках определенной цели, и что ими также управляют при помощи печенья, пирожного и розог, – с этим никто не хочет согласиться, а на мой взгляд, это вполне очевидно.

Спешу признаться тебе, помня твои взгляды, что почитаю счастливыми тех, кто живет не задумываясь, подобно детям, нянчится со своей куклой, одевает и раздевает ее и умильно ходит вокруг шкафа, куда мама заперла пирожное, а когда доберется до сладкого, то уплетает его за обе щеки и кричит «Еще!» (6, 13)³⁰⁰.

Естественный волюнтаризм ребенка не опосредствован рефлексией, ибо дети не нуждаются в объяснении причин своих желаний. Вертер переосмысляет эту исходную точку онтогенезиса в качестве фундаментального и неизменного условия человеческого бытия. Даже философ, гордящийся своим интеллектом, лишь бессмысленно бродит, по мнению Вертера, среди своих собственных иллюзий, не умея ответить на последние вопросы бытия, на вопрос о том, откуда мы вышли и куда идем³⁰¹. Вертер убежден в том, что в силу принципиальной ограниченности познания истинный смысл бытия, человеческих устремлений и действий непостижим и потому, в конечном счете, человек всегда остается таким, каков он есть – существом, которое всецело определяется своими желаниями. Тем самым Вертер отрицает самую возможность или необходимость прибегать к каким-либо инструментам для реализации воли, для ее ограничения или настройки на определенные цели, в том числе и к такому важнейшему, столь высокого ценимому эпохой Просвещения инструменту, как разум. Исходя из этих убеждений, Вертер отказывается трудиться над преобразованием своей воли и провозглашает своим идеалом детскую непосредственность восприятия жизни,

³⁰⁰ 22. Mai 1771; MA I.2, S. 203.

³⁰¹ См. выше в разделе *Образ мира и образ Я в эпоху модерна*.

которую он, намеренно провоцируя читателя, облекает в форму бесхитростного требования «Еще!».

Вертера восхищает та «простодушная настойчивость желаний»³⁰², которую он наблюдает у деревенских детей, и он старается оправдать свое восхищение авторитетом *Библии*:

Да, милый Вильгельм, дети ближе всего моей душе. Наблюдая их, [...] таких чистых и цельных, я не устаю повторять золотые слова Учителя: «Если не обратитесь и не будете как дети!». И вот, друг мой, хотя они равны нам, хотя они должны служить нам примером, мы обращаемся с ними как с подчиненными. У них не должно быть своей воли! Но разве у нас самих нет воли? Откуда же наша привилегия? – Оттого, что мы старше и разумнее! Боже правый, ты с небес видишь только старых детей, да малых детей; и Сын твой давно уже возвестил, от которых из них тебе больше радости (6, 26)³⁰³.

Ссылаясь на *Евангелие от Матфея* (18, 3: «и будете, как дети»), Вертер мало озабочен их богословским смыслом. Библейская цитата лишь орнаментирует метафору детства, восходящую прежде всего к Руссо и его философии естественного состояния. В *Евангелии от Матфея* и в других фрагментах *Нового завета*, на которые ссылается Вертер, «ребенок», «дети» обозначают тех социально бесправных и интеллектуально бессильных, для кого, как сказано в *Новом геттингенском комментарии*, «между человеком и Богом не стоит никаких собственных достижений или представлений»³⁰⁴. Никакой идеи естественного состояния в смысле первобытного волюнтаризма здесь нет и следа.

Для Вертера же «дети божьи» – это именно те, кто определяется своей волей («Они не должны иметь воли!»), причем совершенно независимо от того, считаются ли они детьми или взрослыми. Исходя из этой логики, Вертер и для себя желает, чтобы с ним обращались как с одним из детей Божьих³⁰⁵, которым «Господь позволяет блуждать в блаженных грезах и тем дарует [...] наивысшее счастье»³⁰⁶. Но когда жизнь проходит «в блаженных грезах», это значит, что ни рассудок, ни разум не имеют власти над волей:

Друг мой! – вскричал я. – Человек всегда останется человеком, и та крупица разума, которой он, быть может, владеет, почти или вовсе не имеет значения, когда свирепствует страсть и ему становится тесно в рамках человеческой природы (6, 39)³⁰⁷.

Склонность Вертера абсолютизировать неуправляемую «детскую» волю отчетливее всего показана в первой редакции 1774 года («Потому-то я лелею свое сердечко как больное дитя, ему ни в чем нет отказа»³⁰⁸ – «Я смеюсь над собственным сердцем – и потворствую его воле»³⁰⁹); во второй редакции 1787 года эта склонность становится кроме того предметом размышлений героя, анализирующего свой дневник:

³⁰² 27. Mai 1771; MA 1.2, S. 207. — В контексте описания детского волюнтаризма именно слово «желать» употребляется особенно часто. Ср. 16. Juni 1771; MA 1.2, S. 210: «заставила братьев слезть с козел, причем оба они на прощание пожелали поцеловать ей руку».

³⁰³ 29. Juni 1771; MA 1.2, S. 218.

³⁰⁴ Das Neue Testament Deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk, 1. Tlbd., S. 111 f. – Ср. также комментарий к Mt 19, 14; Mk 10, 15; Lk 18, 17.

³⁰⁵ Ср. в частности начальный и заключительный пассажи письма от 8 июля 1771 г (MA 1.2, S. 224): «Какие мы дети! [...] Какое же я дитя!»

³⁰⁶ 6. Juh 1771; MA 1.2, S. 224.

³⁰⁷ 12. Aug. 1771; MA 1.2, S. 237.

³⁰⁸ 13. Mai 1771; MA 1.2, S. 200.

³⁰⁹ 18. Juli 1772; MA 1.2, S. 260.

Сегодня мне попался в руки мой дневник [...] и меня поразило, как я ясно все время видел свое состояние и тем не менее поступал не лучше ребенка, и теперь еще ясно вижу все, но даже не собираюсь образумиться (6, 37)³¹⁰.

Именно крайний волюнтаризм определяет от начала до конца отношение Вертера к Лотте, причем тем явственнее, чем больше нарастает его отчаяние³¹¹. Кульминацией этого волюнтаризма становится, наконец, напоминающая фаустовское «Но я хочу!»³¹² формула: «И все же – я хочу»³¹³.

Проблема Вертера заключается, таким образом, в абсолютизации и изоляции своей воли, что не позволяет ему серьезно отнестись к тем идеалам, знаниям или морально-практическим установкам, которые предоставляет ему окружающая культурная среда. Правда, все эти три сферы в романе присутствуют, но только как объект критики и отрицания. Рассмотрим три примера: идеал благосостояния, открытия современной диететики и морально-практическая установка на обеспечение собственного существования в форме *vita activa*, отвечающей требованиям гражданского общества.

Вертер тонко чувствует, что в обществе заготовлен канон поведения, согласно которому надлежит развиваться его членам:

Много можно сказать в пользу установленных правил [в искусстве], примерно то же, что говорят в похвалу общественному порядку. Человек, воспитанный на правилах, никогда не создаст ничего безвкусного и негодного, как человек, позволяющий сформировать себя согласно законам и порядкам общежития, никогда не будет несносным соседом или интересным злодеем. Зато, чтобы мне ни говорили, всякие правила убивают подлинное чувство природы и способность правдиво изображать ее! (6, 15)³¹⁴

Выражение «позволяющий сформировать себя» отчетливо подчеркивает, насколько обостренно реагирует Вертер на любые попытки навязать себе определенную модель поведения, руководить собою извне. Тот, кто концентрирует свою волю на идеале благосостояния, получит признание культурной системы, в которой этот идеал принадлежит к числу привилегированных, но с точки зрения Вертера этот успех означает не обретение самого себя, а лишь утрату своей личности. Согласно своему одностороннему или рудиментарному личностному проекту Вертер чувствует себя художником, и полагает, что если бы он в своем творчестве придерживался правил, то утратил бы «подлинное чувство природы» подобно тому, как член общества, который бы подчинил свои желания идеалу благосостояния, потерял бы свою индивидуальность.

Подобную же опасную оппозицию между изначальным индивидуальным чувством и требованием его трансформации по законам культуры Вертер конструирует и применительно к понятиям, выдвинутым просветительской диететикой. По точному определению Шопенгауэра, диететика представляла собой учение о том, «что подобно, тому, как следует закалять свое тело, приучая его сопротивляться непогоде, лишениям и перегрузкам, следует закалять и свою душу, чтобы сделать ее нечувствительной к несчастью, опасностям, утратам, несправедливости, коварству, предательству, высокомерию и глупости человеческой»³¹⁵. В широком смысле предметом диететики являлся тот процесс «самовоспитания»³¹⁶,

³¹⁰ 8. August 1771. Abends; FA I, 8, S. 89.

³¹¹ Ср. 30. Okt. 1772; MA 1.2, S. 266: «Ведь человек по природе своей захватчик! Хватают же дети все, что им нравится».

³¹² V. 1785; WA I, 14, S. 85.

³¹³ 26. Nov. 1772; MA 1.2, S. 269.

³¹⁴ 26. Mai 1771; MA 1.2, S. 205.

³¹⁵ WWW II, 16; Schopenhauer: *Sämtliche Werke* II, S. 205.

³¹⁶ Kirchner/Michaelis: *Wörterbuch der Philosophischen Grundbegriffe*, S. 145: «Диететикой называется искусство жизни,

который мы пытались выше описать как работу по преобразованию воли. В студенческие годы Гете, как показывают его письма 1767 года, испытывал к этому учению некоторый интерес³¹⁷.

Вертер противится принципам диететики, видя в них опасность для самого дорогого, что есть в его жизни, – для любви, которую он питает в своем сердце:

Представь себе юношу, который всем сердцем привязан к девушке, проводит подле нее целые дни, растрчивает все силы, все состояние, чтобы каждый миг доказывать ей, как беззаветно ей предан. И вдруг появляется некий филистер, чиновник, занимающий видную должность, и говорит влюбленному: «Милый юноша! Любить свойственно человеку; но надо любить по-человечески! Умейте распределить свое время: положенные часы посвящайте работе, а часы досуга – любимой девушке. Сосчитайте свое состояние, и на то, что останется от насущных нужд, вам не возбраняется делать ей подарки, только не часто, а так, скажем, к рождению, к именинам» и т. д. Если юноша послушается, из него выйдет дельный молодой человек, и я первый порекомендую всякому государю назначить его в коллегия, но тогда любви его придет конец, а если он художник, то конец и его искусству (6, 15)³¹⁸.

Вертер, полагающий достоинство своей личности исключительно в эмоциях, опасается того, о чем писал применительно к идеалу стоицизма Кант: «Человек должен следовать своего рода диететике, помогающей ему поддерживать моральное здоровье. Здоровье есть, однако, лишь негативно определяемое состояние блага, как таковое оно не ощутимо»³¹⁹.

Точка зрения просветительской диететики заключалась в том, что здоровье души есть *tranquillitas animi*, т. е. именно отсутствие слишком сильных негативных или позитивных эмоций. Для Вертера такая точка зрения решительно неприемлема; счастье он видит в том, чтобы «ах! [...] отдать себя целиком, проникнуться блаженством единого, прекрасного, великого чувства!»³²⁰.

Опасность, которую Вертер описывает в выше приведенном пассаже, связана в его сознании с ясным пониманием той роли, которую играет система подтверждения (благо-склонность князя), вознаграждающая того, кто сумеет подчинить свои чувства и желания диететическим идеалам.

Труднее всего Вертеру принять морально-практические ожидания общества, даже обязательства перед ним, и согласовать свое личное существование с принципом гражданской активности:

В большинстве своем люди трудятся по целым дням, лишь бы прожить, а если остается у них немножко свободы, они до того пугаются ее, что ищут, каким бы способом от нее избавиться (6, 11–12)³²¹.

В этом высказывании вновь звучит мысль о том, что всякая зависимость от привелигированных в культуре идеалов, знаний и установок угрожает индивидуальности³²². Это тем

т. е. учение о разумном и здоровом образе жизни или о самовоспитании».

³¹⁷ An seine Schwester, 12–14. 10. 1767; WA IV, 1, S. 116: «Я живу, строго придерживаясь диеты, но у доктора Квета и доктора Меримана здесь такая большая клиентура, что я до сих пор не могу попасть к ним на лечение». – An Behrisch, 2./3. 11. 1767; WA IV, 1, S. 127: «Я живу по твоему совету так диетически, как боязливый юноша по предписаниям своего врача».

³¹⁸ 26. Mai 1771; MA 1.2, S. 205 f.

³¹⁹ *Die Metaphysik der Sitten II*, § 53; Kant: Werke, hg. Weischedel, IV, S. 625 f.

³²⁰ 21. Juni 1771; MA 1.2, S. 217.

³²¹ 17. Mai 1771; MA 1.2, S. 201.

³²² Ср. более поздний фрагмент в письме от 24 дек. 1771 (MA 1.2, S. 250): «Больше всего бесят меня пресловутые

важнее, что на раннее письмо от 17 мая еще не оказывает влияния патология отчаянной страсти, и мы можем рассматривать позицию Вертера как выражение нового, ориентированного на эксклюзивность представления о молодости.

Видимо, не существует другого, более раннего текста, в котором бы так же отчетливо, как в *Вертере*, получило отражение наше сегодняшнее, современное представление о том, что есть молодость, и именно этим обстоятельством объясняется, скорее всего, исключительное влияние этой книги. Чувство молодости, воплощенное в образе Вертера, характеризуют три элемента: посессивно-индивидуалистическая уверенность в своем праве на самоопределение, неприятие (позиция эксклюзивности) любых ограничивающих это право социальных рекомендаций в сочетании с культом абсолютной свободы и, наконец, еще не вполне сложившийся личностный проект, который определяется, по преимуществу, тем, чего человек не желает. Именно в наши дни мы видим на примере так называемых «вечных мальчиков» ту самую тенденцию к максимальному пролонгированию периода юности, которая столь явственно характеризует уже Вертера – открытое нежелание молодежи вступать в систему социальных отношений, останавливаясь на какой-то определенной профессии и беря тем самым на себя определенные социальные обязательства. Учеба в университете, например, нередко рассматривается современной молодежью не как подготовка к будущей специальности, а лишь в качестве способа продлить образ жизни, присущий юности.

Под грузом нарастающих страданий Вертер все яснее чувствует проигрышность своей позиции, которая обусловлена именно тем, что желание не находит себе точку опоры. Даже то существование за письменным столом, которое ведет Альберт, даже судьба поденщика начинают казаться ему счастливее, ибо дают то, чего он лишен, – «проснувшись утром, иметь на предстоящий день хоть какую-то цель, стремление, надежду»³²³. Но страх потерять преимущества юности все же перевешивает:

А потом, как подумаю хорошенько да вспомню басню о коне, который прискучив свободой, добровольно дал себя оседлать и загнать до полусмерти – тут уж я совсем не знаю, как должен я поступить! (6, 45)³²⁴

Во всяком случае, переход от категории желания к категории долженствования намекает на возможность признания социальной инклюзии, и соответственно Вертер все чаще задумывается о службе у посланника. Однако после того, как опыт интеграции терпит крах, его представление о социальной жизни меняется в том же направлении, что и его образ божественной природы, которая превращается для него в маску «вечно пожирающего, вечно перемалывающего нас чудовища». Во второй редакции Гете этот аспект дополняет:

Когда солнце встает утром и обещает ясный день, я не могу удержаться, чтобы не воскликнуть: вот Божий дар, который они постараются отнять друг у друга. Они все отнимают друг у друга. Здоровье, доброе имя, радость, покой! И чаще всего по недомыслию, тупости и ограниченности, а послушать их, так с наилучшими намерениями. Иногда я готов на коленях молить их не раздирать с такой яростью собственные внутренности (6, 56)³²⁵.

Неспособность вступить в успешный контакт с социокультурной системой подтверждений заставляет Вертера глубоко страдать. То, чего недостает ему самому, он находит в Лотте или, точнее, на нее проецирует. Его чрезвычайно привлекают внутренняя гармо-

общественные отношения. Я сам не хуже других знаю, как важно различие сословий, как много выгод приносит оно мне самому; пусть только оно не служит мне препятствием, когда на моем пути встречается хоть немножко радости, хоть искра счастья».

³²³ 22. Aug. 1771; MA 1.2, S. 240.

³²⁴ 22. Aug. 1771; MA 1.2, S. 240.

³²⁵ 8. Februar 1771; FAI, 8, S. 137.

ния– Вертер восхищается ею под именем «естественности», – благодаря которой Лотта может занять в жизни свое место, несмотря на то, что социальная роль Лотты была навязана ей внешними обстоятельствами – смертью ее матери. В Лотте Вертер находит именно те идеалы, знания и практически-моральные установки, за обретение которых он безуспешно борется: воспринимая диететический идеал *tranquillitas animi* как угрозу своему Я, он вместе с тем восхищается присущим Лотте «спокойствием духа»³²⁶. Лишенный способности следовать практически-моральному принципу *vita activa*, Вертер с восторгом отмечает в Лоте ее «твердость [...] и деятельную натуру»³²⁷. Она не теряет своего Я в своей ограниченности, в своей «домашней жизни», которая, пусть она «далеко не райская», является для нее «источником несказанных радостей»³²⁸. Вот почему возле нее Вертер чувствует, что «каждая частица его души потрясена»³²⁹.

В отличие от Лотты, Вертер знает лишь одну инстанцию, подтверждающую ценность его личности, – свое собственное Я. Все другие социокультурные системы подтверждения («деньги», «почести») он непримиримо отвергает:

Мне не очень-то по нутру субординация, а тут еще все мы знаем, что человек [посланник] он дрянной. Ты пишешь, что матушка хотела бы определить меня к делу. Меня это рассмешило. Разве сейчас я не активен? И не все ли равно в конце концов, что перебирать: горох или чечевицу. Все на свете самообман, и глуп тот, кто в угоду другим, а не по собственному призванию и тяготению трудится ради денег, почестей или чего-нибудь еще (6, 34)³³⁰.

Но сделать свои страсти, потребности или собственное «сердце», в котором заключено для Вертера «единственное счастье»³³¹, единственной подтверждающей и легитимирующей инстанцией означает не что иное, как попытаться управлять своей волей с помощью своей же воли.

В этом и заключается главная апория концепции индивидуальности, представленной в *Вертере*. Мы можем говорить об односоставном концепте индивидуальности, поскольку единственная инстанция, которую формирующаяся индивидуальность приемлет и на которую ориентируется, есть собственное Я. В этих условиях сколько-нибудь удовлетворительный личностный проект едва ли может быть реализован. Ибо индивидуальность мыслится в эпоху модерна не как онтологическая данность, но как нечто становящееся в процессе самосознания, осознания своего Я в его отношениях с символическими системами данной культуры и общества; именно потому она должна – и это особенно важно – поддаваться восприятию и изображению именно в отношении к ним.

Индивидуальность должна вступить в коммуникацию, т. е. быть такой, чтобы ее можно было реализовать и представить себе в контексте культурной символической системы – пусть даже это будет индивидуальность аутсайдера, авангардиста, пусть это будет позиция социальной девиантности. Но когда индивидуальность лишена той лицевой стороны, которая соприкасается с символической системой культуры – сколь бы враждебным не был этот

³²⁶ 16. Juni 1771; MA 1.2, S. 208 — Ср. 17. Februar 1772; MA 1.2, S. 253: «Великая вещь – душевное спокойствие и довольство собой. Только б не было, милый друг, это сокровище столь же хрупким, сколь оно ценно и прекрасно».

³²⁷ 16. Juni 1771; MA 1.2, S. 208.

³²⁸ 16. Juni 1771; MA 1.2, S. 211.

³²⁹ 16. Juli 1771; MA 1.2, S. 226.

³³⁰ 20. Juli 1771; MA 1.2, S. 228.

³³¹ 10. August 1771; MA 1.2, S. 231.

контакт – она обречена соответствовать горькому открытию Вертера: «Быть непонятыми – наша доля»³³².

Прежде чем мы перейдем к двусосновной модели индивидуальности, нам бы хотелось еще указать на ту особую остроту и актуальность, которую изображенная у Гете внутренняя противоречивость личности имела в его эпоху. Вернемся сначала к Лейбницу, чтобы убедиться в том, насколько характерна была проблематика Вертера для всей эпохи модерна. Как уже указывалось, лейбницианский концепт индивидуальности допускал возможность удвоения этического ориентира, сосуществование всеобщего нравственного закона и индивидуального предназначения. В системе предустановленной гармонии никакой конфликт между двумя ориентирами был немыслим, и Лейбниц их различия не замечает. Но в *Вертере* культурно-исторический фон уже совершенно иной. Гордо сравнивая себя с Христом, герой Гете заявляет:

Ведь говорит же Сын Божий, что те лишь пребудут с ним, кого дал ему Отец? А что, если я не дан ему? Что если, как подсказывает мне сердце, Отец хочет меня оставить себе? [...] И если Господу, сошедшему с небес, горька была чаша на человеческих его устах, зачем же мне проявлять гордыню и притворяться, будто для меня она сладка? И зачем мне стыдиться в тот страшный миг, когда все существо мое содрогается между бытием и небытием, когда прошедшее, точно молнией, озаряет мрачную бездну грядущего, и все вокруг гибнет, и мир рушится вместе со мной? (6, 72)³³³

Вместе с христианской верой в существование высшего смысла – чувство Вертера, что он принадлежит «Отцу», но не «Сыну», сводит религиозность к смутному предчувствию непостижимого – исчезает не только «мир» Вертера, но, в особенности, тот принцип божественного миропорядка, который его оправдывал. Трудно представить себе более резкий контраст, чем контраст между предустановленной гармонией Лейбница и колеблющимся проектом личности и мира в сознании Вертера. Вот почему то, что для Лейбница не составляло проблемы – закон индивидуального предопределения или то, что подразумевает под ним со своей субъективной точки зрения Вертер, – становится в романе Гете причиной катастрофы. У Гете личность решительно отвергает всеобщий нравственный закон (выраженный, например, в этическом требовании гражданской активности, в требовании уважать брак или в запрете самоубийства), чтобы следовать лишь своему личному предназначению, лишь внутреннему закону своей индивидуальности, между тем как этот внутренний закон не дан ему более от Бога, а сам он не в силах ни подтвердить его, ни нести за него ответственность.

³³² 17. Mai 1771; MA 1.2, S. 202.

³³³ 15. November 1771; MA 1.2, S. 267 f.

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.