



И. Тольц

Фауст и фаустианское: актуальные аспекты одной полемики

В начале должен быть поставлен вопрос: можно ли вообще говорить о том, что в духовной жизни современного мира фаустианское вообще играет какую-либо роль? Не остается ли по-прежнему верным известный тезис, сформулированный Хансом Шверте в 1962 году в его книге «Фауст и фаустианское»: «Фаустианское мертво!»¹

Фаустианское предстает как специфически немецкая идеологема, нашедшая самое фундаментальное отображение в книге Шверте. Ее фундаментальная значимость, с моей точки зрения, не превзойдена вплоть до сегодняшнего дня. При обращении к книге Шверте нельзя не заметить, несмотря на более чем 40-летнюю удаленность во времени, ее идейную сдержанность в противоположность публикациям на тему Фауста после 1933 года, в которых фаустианская идеология предстает во всей своей экстремальной форме.

Согласно Шверте, слово «фаустианское» имело вначале нейтральный притяжательный характер: оно обозначало все принадлежащее образу Фауста. Потому как версии «Фауста» из XVII и раннего XVIII веков представляли его образ в стилистике страха и предостережения, то понятие фаустианского имело отрицательную коннотацию. Положение дел изменилось со знакомства публики с «Фаустом» Гёте, а именно после опубликования фрагмента 1790 года и первой части в 1808 году. Довольно быстро представители духовной элиты возвели «Фауста» Гёте в ранг национального, мирового и общечеловеческого творения, понимая заглавный образ как представителя всего человеческого. Однако уже скоро нашлись несогласные с этой оценкой. Так, с критикой образа Фауста выступили как католическая, так и протестантская церкви. Противостояние критики и одобрения привело к тому, что Фауст стал выступать одновременно в двух противоположных значениях — с одной стороны, «фаустианское» как воплощение добра, с другой — зла. У самого Гёте понятие «фаустианского» отсутствует. Для периода с 1840 по 1870 год Шверте отмечает двойственное отношение к понятию «фаустианского».

Доминирование положительной оценочности в отношении «фаустианского» совпадает с началом эпохи кайзерского рейха (1870—1871). Если до этого на щит поднимали Шиллера как пророка национального единения, а Гёте воспринимался скорее со скепсисом как воплощение непатриотического космополитизма, то теперь Гёте стал использоваться, прежде всего, из-за Фауста, в интересах великодержавной идеологии, под знаком объединения духа и власти, Гёте и Бисмарка. Довольно известные германисты, Герман Grimm, Густав фон Лёпер, Эрих Шмидт или Вильгельм Шерер, например, изображали Фауста как нордического человека действия, близкого эпическому Зигфриду: Фауст вступает на «путь к высотам» с тем, чтобы в конце его, благодаря своему деятельному стремлению к «жажде познания как наслаждения», пережить очистительное просветление. Так Фауст стал «великим уставом германского типа»², образчиком человека дела и власти вильгельмовской эпохи. Иные акценты были поставлены Освальдом Шпенглером в его культурно-философском пророчестве «Закат Европы» (1919). В сентименталистском духе он снабдил «фаустовское» чертами немецкого идеала, понимая Фауста как воплощение немецкого нрава и немецкой чувствительности. Шпенглер пишет: «Фаустовское — это такой тип бытия, который ведом внутренней жизнью в ее глубочайшей осознанности, который всматривается сам в себя; это — глубочайше личностная культура воспоминаний, рефлексий, ретроспекций и проспекций, совести»³. В обеих версиях, как в активистской, так и в созерцательной, «фаустовское» превратилось в пустую идеологию, не имевшую прямого отношения к собственно поэтическому творению Гёте.

Подобное использование поэтического произведения оказывалось, как правило, отражением тенденции перфекционистского завершения, целью которого является доведение до логического конца развития образа Фауста, будь оно связано с акцентированием деятельной устремленности Фауста или его жажды познания. В любом случае в конце концов тому, «кто жизнь в исканиях провел», уготована участь спасения: он будет вознагражден за мысль и дело, устремленные к высшему. Бесспорно и то, что наряду с этим специфически немецким путем с его идеологией господства — именно этот путь привел к синдрому «фаустианского», как правило, на националистической или расистской основе, — существовало другое направление исследования, стремившееся к непредвзятому анализу эстетико-философской субстанции поэтического текста на солидной историко-филологической основе. Но это направление не определило общий настрой по отношению к образу Фауста. И после Первой мировой войны идеология «фаустианского» не утратила своей силы: напротив, во времена Веймарской республики она оказалась созвучна различным теориям общества — от консервативных до реакционных.

Против подобных тенденций выступил Вильгельм Бём в своей книге «Фауст не-фаустовский», вышедшей в год прихода фашистов к власти: в ней Бём ставит целью не больше ни меньше как коррекцию догмы о «фаустовском человеке». В свете его интерпретации Фауст предстает как «слепой к реальности, неистовый утопист»⁴, которого Гёте только через его смерть защитил от нового «падения в слепоту». Критический акцент Бём делает на «непреодолимом титанизме» Фауста, принятом в общей оценке этого образа: в своем стремлении Фауст оказывается способен «наслаждаться будущим как готовым настоящим»⁵. «Так называемый "фаустовский человек", — заключает Бём — есть собственно Гомункул, которого мировоззренческий предрассудок, лишенный поэтического инстинкта, сделал продуктом реторты, поддавшись заблуждению, основанному на поверхностном понимании мифологии»⁶.

Возражение Бёма против идеологии «фаустовского» было высказано в самый неподходящий момент и стало настоящим импульсом к переосмыслению только после Второй мировой войны. После захвата власти фашистами «Фауст» Гёте был вновь поставлен на службу «фаустовской», теперь уже неприкрыто агрессивной, человеконенавистнической идеологии. Pars pro toto — один пример. Незадолго до конца войны осенью 1944 года появилась работа лейпцигского философа Ганса Фолькельта, написанная им в августе того же года, под названием «"Народ свободный на земле свободной". — Фауст Гёте и жизненная цель Германии». Уже на первой странице Фолькельт провозглашает: гётевский Фауст «как образ фаустовской устремленности к высшему желанию и фаустовской неисчерпаемой активности к его достижению показывает нам свободный могущественный народ под сильным руководством в его упорном труде и борьбе и с его богатой, цветущей культурой как наградой за его усилия». По Фолькельту, высшее земное назначение Фауста — это сверхчеловек: «Фаустовский сверхчеловек никогда не прекращает усилия, направленные на то, чтобы в своем чувстве, мысли и воле все время взрывать границы человечески возможного и устремляться к бесконечному»⁷. Поэтому пропуск Фауста в небесный мир есть «самое возвышенное оправдание фаустовского человека»⁸. «Высшей идеей главного произведения Гёте стало возвышенное водительство высшей силы»⁹. Фолькельт, правда, понимает, что Фауст на пути к такому водительству возлагает на себя бремя вины, особенно из-за выполненного по его приказу изгнания Филемона и Бавкиды и совершенного при этом Мефистофелем и его подручными их убийства. Но он при этом возлагает бóльшую часть вины именно на подручных Мефистофеля. Фауст проклиная его и их «за глухоту к его словам», а Фолькельт комментирует это так: «Гёте не хочет непосредственно возложить всю вину на великого вожда, если его подчиненные неправильно, даже зловредно неправильно, выполняют его приказы». Этот рок, про-

должает Фолькельт, всегда относится к «трагедии вождя»¹⁰. Текст Фолькельта предстает как одна из последних идеологических мобилизаций с целью стабилизации нацистского господства. В финале его опуса воля Фауста и воля фюрера совпадают друг с другом: «В его деле нет ему ничего дороже, чем завоевание жизненного пространства и свободы для своего народа»¹¹.

Сам ход истории довел подобное понимание «фаустовского» *ad absurdum*, что стало причиной того, что долгое время «фаустовское» воспринималось как нечто, не имеющее значение. В устремленности Фауста по-прежнему акцентировалась положительная перспектива усовершенствования жизни, но при этом не бралось во внимание специфически немецкое и тем самым «фаустовское» в его образе. Книга Шверте стала своеобразным завершением эпохи предшествующих нордических теорий Фауста, и ее диагноз «фаустовское мертво» представлялся тогда исторически оправданным.

Тенденция понимания образа Фауста как отражающего стремление к усовершенствованию жизни была свойственна и для литературной критики ранней ГДР. Научным фундаментом для дальнейшей инструментализации «Фауста» в этом ключе послужили работы Дьердя Лукача, появившиеся во время его жизни в ссылке в Москве¹². Исторический контекст их возникновения точно реконструировал в своем обширном исследовании Михаэль Йегер¹³. Несмотря на то, что Лукач не указывает конкретно на фаустовскую идеологию, его работы представляют собой радикальный отход от этой идеологии, поскольку для него идеология фашизма является извращенным вариантом той культуры мышления, которая, по его мнению, сформировалась в традиции немецкого романтизма под знаком иррационализма и субъективизма и которая, начиная с Ницше, находилась в состоянии упадка и декаданса. В конце ее пути был окончательный отказ от разума и гуманности. Будучи вооруженным инструментарием гегельянской диалектики и пользуясь, кроме того, марксистской телеологией прогресса, Лукач интерпретировал образ Фауста, с одной стороны, как представителя бюргерской эпохи и отнес все его преступления на счет капиталистической бесчеловечности, стигматы которой несет на себе Фауст. С другой стороны, однако, Лукач не лишил Фауста традиционного потенциала исследовательской энергии и продуктивной жизненной активности, который, однако, может быть реализован только лишь в условиях общественного порядка за рамками буржуазного уклада, как это видится Фаусту в его предсмертных грезах. По этой причине Фауст получает спасение сверху, как это изображено в сцене «Горные ущелья»: по Лукачу, спасение Фауста следует понимать в гегельянском ключе как единство преодоления и сохранения.

Историко-философская конструкция Лукача, взятая сама по себе, обладала сильно действующей субстанцией, если даже бесспорно то, что ему не доставало истинного понимания художественного мира Гёте, и то, что ирония Гёте, его талант аллегорической выдумки, его эстетический принцип переменчивых отражений в целом оставались для Лукача недоступными. Начавшаяся в ГДР после 1956 года критика Лукача касалась не его эстетики, но была вызвана, прежде всего, его политическими взглядами и направлена против его понимания демократии, которое отразилось в его роли в антисоветском восстании; лишь только проведенная позже реабилитация Лукача оказалась реабилитацией его философски фундированной эстетики. Именно утопическое визионерство Фауста и положительный акцент на его образе в работах Лукача стали после Второй мировой войны очень популярными в ГДР, что сопровождалось тривиальным использованием его взглядов на самых разных уровнях, начиная от праздничных речей политиков и заканчивая историко-литературными работами.

В непосредственном политическом использовании интерпретация «Фауста» Лукачем была задействована в так называемой «теории осуществления», согласно которой ГДР приступила к переводу представленного в конце второй части утопического потенциала в реальность исторической практики, то есть к осуществлению в политике реального социализма видения о «свободном народе на свободной земле». Если хотите знать, как будет дальше, то читайте коммунистический Манифест и вторую часть «Фауста» Гёте, таково по общему смыслу не раз высказанное мнение Вальтера Ульбрихта, которое по сути своей осталось господствующим и после его снятия в 1971 году. Конечно, германисты в ГДР проявляли и более дифференцированное отношение к делу¹⁴: они допускали, что «Фауст» Гёте возник в условиях буржуазно-капиталистического порядка и утопическое видение Фауста в финале не может быть один к одному перенесено на почву другого общественного устройства, что в финале трагедии присутствует трагическая ирония. Но при всем при этом почти никто не прощался с господствующей догмой о неизбежности политического и производственного прогресса. Даже когда после 1968 года началось осторожное встречное движение литературоведов обоих немецких государств, их взгляды на Гёте разделялись в особой остроте в контексте интерпретации «Фауста», особенно в отношении сцены с Филемоном и Бавкидой. Свидетельством этого являются дебаты о «Фаусте» во время научной конференции Общества Гёте в рамках Головного собрания в 1981 году, возникшие после доклада Вольфганга Хейзе, профессора истории эстетики Гумбольдтского университета (Берлин), в секции, которой руководил Хайнц Шлаффер из Штутгарта¹⁵. В то время как Хейзе посчитал инициированное Фаустом убийство двух стариков диалектическим преодолением прошлого, ценой

за осуществляемый Фаустом прогресс — в дискуссии прозвучало выражение Маркса о том, что потомки наслаждаются «нектаром из черепов убиенных» предков, — Шлаффер назвал это убийство преступлением, которое показывает сущность Фауста как представителя эпохи буржуазного модерна, а Гёте как критически настроенного поэта, ставящего диагноз этой эпохе. Сегодня это мнение Шлаффера разделяют большинство исследователей.

Согласно итогам проведенного мною анализа, в интерпретациях «Фауста» во времена ГДР понятие «фаустовского» не употреблялось. Что же касается ФРГ, то оно было вне закона до выхода в свет книги Шверте. Однако в 1970-е годы в ГДР понятие «фаустовского» вновь возвращается в общественное сознание в связи с полемической позицией Б. Брехта по отношению к немецкой классике. Полемика, вынесенная на страницы журнала «Sinn und Form», имеет свою предысторию, начавшуюся еще во времена жизни Брехта в изгнании, когда он выступил против односторонне догматической теории Лукача о единой линии развития великих реалистов. Согласно Лукачу, эта линия ведет от Гёте через Бальзака к Томасу Манну; вне этого развития он помещает как представителей литературно-художественного романтизма, так и значительных авторов литературного модерна. Возражая Лукачу, Брехт выступал за широту и многообразие писательского реализма и считал, что модернисты также связаны с традицией, однако эти связи не поддаются регламентации. Вернер Миттенцвейг, выступавший в 1970-е годы против классикоцентризма гэдээровских германистов, думал, что в лице Брехта он имеет союзника по отношению к «фаустовскому», поскольку, согласно Миттенцвею, уже в 1920-е годы — например в пьесе «Святая Иоанна скотобоен» и в своих комментариях к пьесе — Брехт проявил обостренно критическое отношение к «фаустовскому», которое Миттенцвейг приравнивал к идейному содержанию «Фауста» Гёте. Гюнтер Хартунг, германист из Халле, исправил заблуждение Миттенцвейга, свидетельствующее о широко распространенном незнании корней «фаустовского»: Хартунг указал на Освальда Шпенглера как адвоката «фаустовского» и тем самым освободил Брехта от подозрения во враждебности к образу Фауста Гёте. Похоже, что Хартунг был незнаком с книгой Шверте, так как в его формулировке «фаустовский человек» — это «идеологема духовной традиции немецкого империализма, в которой отражена высшая точка буржуазного использования драмы Гёте в своих целях, поскольку в этой традиции присутствует не само произведение, а выведенное из него определенное представление. Освальд Шпенглер, по всей видимости, автор понятия, понимал под "фаустовским человеком" моральное выражение бессознательно действующей души европейской культуры послеантичного периода; для духовной интерпретации жизни через посредство самой себя эта фаустовская душа выдвинула практическую регулятивную идею, которой в своих путях вверх и вниз

подчинен европейский человек»¹⁶. После идеологизации Хартунгом понятие «фаустовского» было в ГДР окончательно табуизировано.

Ну а как обстоит дело с понятием «фаустовского» на сегодняшний день? Время от времени оно в своем первоначальном значении — «относящееся к Фаусту, свойственное Фаусту» — встречается в литературоведческих исследованиях¹⁷. Кроме того, «фаустовское» ведет некую самостоятельную жизнь в педагогике, где оно употребляется для лучшего разъяснения фаустовской жажды знаний и деятельностной активности. Иначе обстоит дело с этим понятием в исследовательском труде Алвина Биндера, вышедшем в 2003 году. В нем не содержится какой-либо рефлексии по поводу критического осмысления понятия у Шверте: выводы Шверте предполагаются как уже известные читателю, поскольку Биндер по поводу интенций Гёте в драме в предисловии пишет следующее: «В поэтическом эксперименте он подверг анализу фаустовскую идеологию и показал ее проявление с использованием некоторых возможностей общественного и технического плана грядущих времен»¹⁸. Гёте как критик «фаустовского» — так бы я обобщил смысл не совсем четкого высказывания Биндера: тем самым я даю ключевое слово для характеристики положения дел с отношением к «фаустовскому».

Особую роль берет на себя «фаустовское» в контексте традиции толкования, ведущей от творения Гёте к роману о Фаусте Томаса Манна. Репрезентативна в этом контексте появившаяся в 1968 году книга Вили Ясперса «Фауст и немцы». Фауст подразумевает здесь всю традицию литературного материала и трактовки образа — от «Народной книги о Фаусте» до Томаса Манна и либретто «Фауста» Ганса Эйслера. Однако основной акцент автор делает на трагедии Гёте. Не предпринимая попытки анализа пьесы, Ясперс объявляет «Фауста» Гёте совершенным продуктом литературно-художественного самовыражения «немецкого мандарина», появившимся на перепутье того развития, которое привело не к просвещению и разуму, а к немецкой катастрофе. Вина лежит на фаустовской традиции немецкой духовной истории и на культуре/извращении культуры понимания, названной Ясперсом «фаустничеством», отголоски которого он находит и в истории после Второй мировой войны. И поэтому совсем неслучайно то, что аргументация Ясперса соприкасается с Гольдхагеном, больше того, опирается на исторический труд Гольдхагена. Ясперс пишет: «Демон "фаустовского" был и остается больше, чем просто лозунг, на что указано и в тезисах Даниэля Й. Гольдхагена. Это, как видно, почувствовал и Франк Ширмахер, один из издателей "Франкфуртер Альгемайне Цайтунг", который в своей статье от 15-го апреля 1996 г. в рамках дебатов с Гольдхагеном задал вопрос, проникнутый испуганным предчувствием: "Что и холокауст тоже из фаустовского стремления?"»¹⁹

В оценке Ясперса «фаустовское» предстает не как *Signum* = знак извращенного гуманизма, повлиявшего на общественное сознание в период с 1870 по 1945 год, но как в худшем смысле нечто, определяющее историю в целом, в том числе и немецкую духовную историю. И Гёте, по Ясперсу, является одним из творцов такого типа мышления. Конечно, вполне законно связывать идеологию «фаустовского» и ее историческое осуществление во времена нацистского варварства. Следует, однако, решительно возразить по поводу тезиса Ясперса, не высказанного им напрямую, но следующего из всей его книги, о том, что уже в самом «Фаусте» Гёте заложено то зло, которое во времена нацизма стало ужасающей реальностью. В подобном контексте Ясперсу удастся довольно легко довести линию связи до романа о Фаусте Т. Манна, хотя сам писатель подчеркивал, что его роман не имеет ничего общего с «Фаустом» Гёте, что его следует назвать скорее романом о Ницше, чем о Фаусте. Но все же, в конечном счете, основное предположение Томаса Манна о том, что развитие Германии к фашизму находится в причинно-следственной связи со специфически немецким духовным развитием и что оно тоже виновно в исторической реальности нацистского варварства, втягивает также и «Фауста» Гёте в большую традицию, ведущую от Фауста начала Нового времени, заключившего союз с Чертом, через Ницше и Вагнера к бесчеловечности национал-социализма. Подобная аргументация заключена и в книге Лукача «Разрушение разума». Все это пришлось кстати и для аргументации Ясперса, согласно которой немецкая духовная история проникнута первородным грехом мандаринизма, то есть грехом сговора с властью имущими, прототипом чего оказывается как раз Гёте, а итогом — путь, ведущий к гибели.

Другую связь между Гёте и Томасом Манном сконструировал Николас Бойл, отразив это в своем докладе, прочитанном в марте 2004 года перед Мюнхенским обществом Гёте²⁰. Уже заголовок доклада «Драма образованного бюргерства» характеризует направление его социально-исторической аргументации. Бюргерство, связанное с философией и практикой образования, существовало уже в XVIII веке и уже тогда проявило себя как значимый фактор реальной политики, а также как социальный базис для образа Фауста Гёте. В отличие от Ясперса, который исходит из далеко ведущей идентичности автора и образа, Бойл представляет себе «фаустианское» как патологию Фауста, что, по его мнению, имплицитно также критический взгляд автора на созданный им образ. Возникновение фаустианской идеологии Бойл относит к эпохе германского рейха периода Вильгельмов, ограничивает ее действие, однако, лишь границами круга образованного и активного в образовательной среде бюргерства: «...то, что у Гёте относится к патологии Фауста, было воспринято как система идей, как идеология; его трагедия, трагедия самого себя разрушающего

образованного человека, стремящегося к наслаждению плодами своего капитала без долгого пути трудового созидания, оказалась полностью незамеченной, а амбивалентная трагедия была односторонне переосмыслена и превращена в триумфальное воспевание героя, пусть даже аморального. <...> Потому как «фаустианское», то есть идеология абсолютной свободы и тотального самоутверждения, которой Фауст предается благодаря сделке с Мефистофелем и которая в литературном изображении Гёте превращает его жизнь в трагедию, и есть как раз идеология образованного бюргерства, наиболее полно раскрывающаяся в эти годы»²¹. В этом смысле, так утверждает Бойл, читатель вынужден отличать образ Фауста от фаустианской идеологии: «критика фаустианского понимания жизни»²² пронизывает всю пьесу.

В своем понимании образа Фауста как ярлыка для обозначения патологии просвещенного бюргерства Германии и в своем подчеркивании эстетической дистанции Гёте по отношению к фабуле пьесы Бойл также создает предпосылки для сравнения «Фауста» Гёте и романа Томаса Манна, потому что и в его романе образованный бюргер — в данном случае из 1900-х годов — «подвергается соблазну идеей жизни в фаустовской манере»²³. Томас Манн в период Веймарской республики «пришел постепенно к пониманию того, что "гуманизм", который он так высоко ценил... скрывал в себе побег ядовитого растения, которое он, сам того не зная, наверное, сам и вырастил». Ту «Германию, в которой он вырос», Томас Манн не мог «отвергнуть»²⁴. Разговор Леверкюна с Чертом есть «изображение Томасом Манном последнего шага культуробразующей бюрократии на пути к высшему предательству, а именно — к союзу просвещенного бюргерства, по причине неправильной оценки собственного значения, с теми силами, которые по природе своей всегда с враждебностью и презрением противостояли его "гуманистическому наследию"»²⁵. Вопрос о том, может ли этот тезис, серьезность исторической оценки которого подлежит обсуждению, иметь отношение к идее романа, остается открытым. Но, несмотря на все сказанное, взгляд Бойла на немецкую традицию Фауста намного более дифференцирован, чем у Ясперса. «Следует ли отважную жизнь Леверкюна, — спрашивает Бойл, — считать метафорой немецкой истории, ну скажем, метафорой предполагаемой коллективной склонности немцев к нигилизму, от вины которого, однако, они оказываются, несмотря на все причиненное зло, очищены искусством или даже одной только энергией собственного отрицания? Подобный вывод был бы невыносим»²⁶.

«Критика фаустианского понимания жизни» в самом Фаусте — эта формулировка Бойла позволяет перебросить мост к публикации Ганса-Юргена Шингса, появившейся в начале 2000-х годов. По Шингсу, «безудержная универсализация образа Фауста в угоду той или иной господ-

ствующей идеологии»²⁷ началась уже при жизни Гёте. Среди известных характеристик этого образа — «представитель человечества», «евангелие об освобождении человека через неутомимый труд», «духовная основа германской нации», «германский устав жизни», «национальный эпос ГДР»²⁸. Смесь идеологизации и спекулятивного сочинительства рождает «фантом, миф о "фаустианском"»²⁹. Шингс констатирует в лапидарном стиле: «Идеологии сменялись, а инструментализация Фауста оставалась, следуя старым образцам»³⁰. Фауст как «представитель человечества»: этой «идеологеме истока» Шингс противопоставляет другую формулу: «Фауст — представитель Нового времени?» Под знаком диагноза и критики модерна, то есть Нового времени, что особенно видно во второй части «Фауста», Шингс, следуя Гёте, расценивает произвол воли как «бога нового времени» и показывает на примере событий 4-го и 5-го актов, насколько образцово, последовательно и разрушительно Фауст почитает этого «бога нового мира», настолько сильно определяющее влияние этого бога в фаустовском проекте «обладания миром». А пафос Фауста в заключительном видении узнается, по Шингсу, в конце концов, как «пафос современного утописта»; для этой утопии характерен «сомнительный, довольно иллюзорный статус», «видение будущего в сен-симонистском духе»³¹.

Конечно, работа Шингса, идеи которой соответствуют обширным исследованиям Йохена Шмидта³² и Михаэля Йегера, основывается на методическом постулате о том, что при исследовании «Фауста» следует отбросить в «постидеологическом отрезвлении» фаустианский балласт идеологического влияния его идей и вернуться собственно к тексту. При таком взгляде можно говорить сегодня лишь о дистанцированном рассмотрении понятия «фаустианского».

С тем же правом можно согласиться и с Альбрехтом Шёне (Шингс его одобрительно цитирует), когда тот в своем комментарии «Фауста» утверждает, что «черно-бело-красные, а также коричневые и красные краски, которыми закрашен гётевский текст... в конце концов, поблекнут»³³. В меньшей мере я могу согласиться с Шёне, когда он *in punkto* «идеологизация» разом утверждает: «С этим покончено»³⁴. Я совсем не уверен, что время новых ретуширований текста Гёте раз и навсегда прошло. Об этом свидетельствует и недавно вышедшая книга Оскара Негта³⁵.

И в конце остается вопрос, где следует проводить границу между ретушью и собственно интерпретацией текста и каковы должны быть критерии разграничения. И как этот вопрос соотносится со следующим утверждением Гёте в его описании истории учения о цвете: «О том, что мировая история время от времени должна переписываться заново, в наши дни, пожалуй, уже нет никакого сомнения. Необходимость этого возникает не из того, что открывается много нового, а из того, что появляются новые

взгляды, что человек, находящийся в содружестве с развивающимся временем, приводится им к тем точкам зрения, благодаря которым прошлое открывается в новом виде и подлежит новым оценкам»³⁶.

В сегодняшнем мире, где приоритетны естественные науки, взгляд публицистов и эссеистов все сильнее и сильнее устремляется к проблематике Гомункула во второй части «Фауста», в образе которого вольно или невольно отразилось эстетическое предвидение Гёте всего конфликтного потенциала самой идеи создания искусственных форм жизни. Идет ли в этом случае речь о новом идеологическом ретушировании или об открытии проблемы, до сих пор незамеченной и подлежащей теперь исследованию по причине ее исторической актуальности? Ответ на этот вопрос я оставляю открытым. «Человек, находящийся в содружестве с развивающимся временем», которое будет потом уже не нашим временем, должен будет с оглядкой на историю также искать ответ на этот вопрос.

Пер. с нем. В. Гильманова

¹ Schwerte H. Faust und das Faustische. Ein Kapitel deutscher Ideologie. Stuttgart, 1962. S. 240.

² Schwerte H. Op. cit. S. 160, 173, 177.

³ Цит. по: Böhm W. Faust der Nichtfaustische. Halle, 1933. S. 15.

⁴ Böhm W. Op. cit. S. 79.

⁵ Ibid. S. 80.

⁶ Ibid. S. 83.

⁷ Volkelt H. "Auf freiem Grund mit freiem Volke stehn". Goethes Faust und Deutschlands Lebensanspruch. Leipzig, 1944. S. 18 f.

⁸ Ibid. S. 20.

⁹ Ibid. S. 12.

¹⁰ Ibid. S. 21.

¹¹ Ibid. S. 23.

¹² Эти исследования были опубликованы в книге, появившейся только после Второй мировой войны: Lucacs G. Goethe und seine Zeit. Bern, 1947.

¹³ Jaeger M. Fausts Kolonie. Goethes kritische Phänomenologie der Moderne. Würzburg, 2004.

¹⁴ Ср.: Mieth G. Fausts letzter Monolog. Poetische Struktur einer geschichtlichen Vision // Goethe-Jahrbuch 97 (1980). S. 90—102; Hamm H. Goethes "Faust". Werkgeschichte und Textanalyse. Neubearbeitung. Berlin, 1997.

¹⁵ См.: Heise W. Die Idee der Entwicklung im Spiegel von Goethes "Faust II" unter besonderer Berücksichtigung der Versuchsdebatte. Vers. 10128—10195 // Goethe-Jahrbuch 99 (1982). S. 89—104; Ibid. S. 339—341.

¹⁶ Hartung G. Ein Meinungsstreit um Brecht kritisch betrachtet // Weimarer Beiträge 25 (1979). S. 142.

¹⁷ См.: *Otto N. Eke*: Faustisches im Schatten Goethes. Nikolaus Lenaus vormärzlicher Faust — eine Erinnerung // *Literatur des Vormärz*. Bielefeld, 2001. S. 243—260.

¹⁸ *Binder A.* Faustische Welt. Interpretationen von Goethes "Faust" in dialogischer Form. Münster (u. a.), 2003.

¹⁹ *Jaspers W.* Faust und die Deutschen. Berlin, 1998. S. 31.

²⁰ *Boyle N.* Bildungsbürgerliches Trauerspiel. Goethes Faust und Thomas Manns Faustus-Roman // *Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts*. 2004. S. 178—196.

²¹ *Ibid.* S. 189.

²² *Ibid.* S. 187.

²³ *Ibid.* S. 190.

²⁴ *Ibid.* S. 190.

²⁵ *Ibid.* S. 194.

²⁶ *Ibid.* S. 192.

²⁷ *Schings H.-J.* Faust und der "Gott der neuern Zeit". Goethe als Kritiker des Faustischen // *Goethe-Jahrbuch 43* (der Goethe-Gesellschaft in Japan, 2001). S. 33.

²⁸ *Ibid.* S. 34.

²⁹ *Ibid.* S. 33.

³⁰ *Ibid.* S. 34.

³¹ *Ibid.* S. 42.

³² *Schmidt J.* Goethes Faust. Erster und Zweiter Teil. Grundlagen — Werk — Wirkung. München, 2001.

³³ *Schings H.-J.* Op. cit. S. 35.

³⁴ *Goethe J. W.* Sämtliche Werke. Briefe, Tagebücher und Gespräche. I. Abteilung: Sämtliche Werke. Bd. 7/2. Faust. Kommentare. Von Albrecht Schöne. Frankfurt a/M, 1994. S. 40.

³⁵ *Negt O.* Die Faust-Karriere. Vom verzweifelt Intellektuellen zum gescheiterten Unternehmer. Göttingen, 2006. В этой книге поэтическое творение вновь поставлено на службу идеологии, не останавливающейся перед достаточно грубой актуализацией образа Фауста. Показательно в этом плане то, что понятие «фаустианского» употребляется без всякой критической рефлексии: «Именно в этом решающее различие между Кантом и Фаустом; фаустианский образ жизни направлен даже на завоевание "звездного неба над нами", а восхищение и благоговение направляет на тот тип субъекта, который обладает способностью к реализации этого властного устремления. Кант же ограничивается просто восхищением и благоговением».

³⁶ *Goethe.* Die Schriften zur Naturwissenschaft / Leopoldina-Ausgabe. Weimar, 1947. Bd. 1. Abt. 6. S. 149.

