

# ЗАРУБІЖНА ЛІТЕРАТУРА ТА КОМПАРАТИВІСТИКА

УДК: 830.09-1

Борис Шалагінов

## «ФАУСТ» Й.В.ГЕТЕ ЯК УТОПІЯ

*На матеріалі етико-естетичних позицій Шіллера, Новалиса, Гельдерліна, Фіхте, Гемстергейса та самого Гете (на основі другої частини «Фауста») розкриваються загальнотипологічні і специфічно неповторні риси «німецької утопії» на рубежі XVIII-XIX ст.: раціоналістичний характер, втілення родової сутності людини, ідеї універсальної цілісності, ідеї природи як вищого законодавця, ідеї розвитку, та головне - її персоналістична, а не суспільна спрямованість.*

### 1

Термін «утопія» запровадив у літературний дискурс Томас Мор (1516), поняття утопії набуло важливого філософсько-соціального змісту у XX ст., історія ж мрії про ідеальний устрій людського життя сягає античної давнини і пов'язана, зокрема, з Платоном та іншими філософами.

Не мають підстав твердження, за якими «утопія» виникає ще в первісному мисленні, зокрема в міфології та фольклорі (казковий образ «молочних річок з кисільними берегами» і т.п.). Важливо відрізнити «утопію» від міфу. Історія людини починається з Того моменту, коли наш далекий пращур відкрив, що крім живого, реального світу існує його образ у свідомості - *поняття*, яке починає жити немовби самостійним життям. Рання міфологія і є виявом цієї відносної «незалежності» світу понять від світу емпіричної дійсності. Первісна людина погано усвідомлювала межу між ними, чим і пояснюється віра в міфологічні образи як реальні, дійсні. Вони контамінували в собі елементи емпіричного досвіду й уривки свідомості, які вступали у примхливий смисловий «симбіоз». Це й дало підставу Жоржу Сорелю протиставити міф утопії як явище «авторитарне», «анонімне», «емоційне», «інтуїтивне», «популярне» явищу «елітарному», «умоглядному», «раціональному», «абстрактному» [1,152]. Міфологічний світ пронизував реальний, вони не були відділені один від одного. Кожний грек

вірив, що може щохвилини зустріти німфу чи навіть Бога, а в справжності спілкування з живим Богом у дельфійському храмі Аполлона ніхто з греків не сумнівався. Світ казки тільки побільшував дистанцію між емпіричною дійсністю та сферою вічної досконалості, проте й він належав ментально до царини міфологічного мислення (про що свідчить шільний симбіоз казкового й міфологічного елементів, зокрема, в «Одіссеї» Гомера).

«Держава» Платона була спробою осмислити ідею досконалого суспільства людей окремо від міфологічних уявлень про «царство блаженних богів». Вона стала виявом високого рівня рефлексії, бо Платон повинен був «очистити» сферу понять не тільки від нашарувань емпіричних вражень, а й позбавити її домішків міфологічних образів. Це стало можливим унаслідок грандіозного повороту в бік антропоцентричного світосприйняття, започаткованого софістами і Сократом.

Відзначимо той вражаючий факт, що Платон у своїй «протоутопії» виходив за межі пануючої парадигми часу, яка відводила вищій досконалості своє місце у часовому потоці, а саме - у вигляді «золотого віку» в минулому. Але він не відносив свій ідеальний устрій до майбутнього, відтак спроба зблизити між собою платонізм і християнство через нібито спільність уявлень про вищу досконалисть у платонівській «утопії» та в утопії «царства Божого» є непереконливою. Ідеалізм Платона справив значний вплив на німецьку думку

рубежу XVIII - XIX століть своєю орієнтованістю на послідовне розгортання чистої ідеї, яка сама породжує свої фантоми, тобто на те, що Шелінг і Гете називали потенціванням. Подібно до того, як «ідеї», що з них Платон конструював свій світ вищої досконалості, незмінно сусідять реальності, так і в уявленні німців на зламі століть ідеал вищої досконалості - «утопія» - має цілком реальний характер. На думку Новаліса, Шелінга і Гете, «утопія» може здійснюватися негайно, зараз же. Ця переконаність німців у реальності «утопії» має додаткові причини, на яких ми згодом зупинимось.

Антична ідея вищої досконалості відродилася в XVI ст. Гуманісти нерідко діяли як секретарі коронованих чи духовних осіб і свою діяльність спрямовували на конкретні питання вдосконалення державного устрою. За зразок їм правили, зрозуміло, ідеї античного державотворення, у тому числі й «протоутопічні». Відродження антропоцентричного світобачення підвело гуманістів до спроб уявити картину досконалого людського існування в земних умовах, чи в умовах уявної цивілізації *en pendant* християнській картині «царства Божого». Суть полягала у тому, що у своїх утопіях «не-небесного» існування гуманісти принципово відкидали ідею гріховності людини як обтяжливу, тобто норматизували, як і за античних часів, *родову* природу людини. Це зрозуміло, бо сама «ідея» (поняття реально існуючого об'єкта) припускає тільки родову природу. І коли «утопісти» XVI ст. і вводили у свою розповідь про чудесні заморські краї емпіричний матеріал (побут, звичаї, подекуди характери), що надавало їхнім творам виразно конкретного звучання, то основне їх відкриття полягало в іншому. Ідея вищої досконалості людини (і суспільства) пов'язувалася ними не з якоюсь історично конкретною формою конфесійності, політичного устрою, світогляду, з расою чи національністю, звичаями чи традиціями тощо, а зі втіленою в реальності, повністю розкритою родовою природою всіх форм життя, яку вони розуміли як надісторичну. Щоправда, характерно й те, що ця досконала цивілізація, як і «царство Боже», мала самодостатній характер без історичного початку й культурних предтеч. Сумлінна праця, яка примножувала добробут мешканців острова «Утопії» Т. Мора, зображувалася як вічний

*status quo* його устрою поза конкретним історичним («цивілізаційним») часом.

Іманентне розгортання ідеї як основи вищої досконалості зумовило суто раціональний характер «утопії» та утопічного мислення. Мешканці «Утопії» роблять тільки те, що має свою доцільність і вищий продуктивний смисл. Відхилень у царину «випадковостей», яка визначає собою неповторність емпіричного земного буття, в «утопічному» краї немає. Відхилення від норми здорового глузду становить норму поезії. Випадковість, яка руйнує родову норму об'єкта, є знахідкою для поета. Ми знаємо, як суворо поставився до поезії Платон у своїй «Державі». Вища досконалисть, що ґрунтується на родовій природі ідеї, субстанціонально чиста й однорідна. Її можна помислити тільки у плані абсолютних категорій.

Англійська, французька й італійська «утопії» мали одну суттєву ознаку: вони змальовували життя в досконалій країні, яка сприймалась як неможлива в реальних, існуючих умовах. Це була країна-мрія. Згадаймо «Ельдорадо» в «Кандиді» Вольтера! Символом такої утопії може слугувати ірландська сага про відкривача далекої щасливої країни Брана, який розсипався на порох, шойно його нога торкнулася рідної землі. Жодних точок дотику між утопічною досконалістю й емпіричною дійсністю бути не могло!

Європейська утопія XVI ст. виникла як інтелектуальний напівхудожній, напівфілософський жанр, позашлюбне дитя політології. Втілені в ній образи вищої досконалості не могли бути рекомендовані для впровадження в життя. Вони взагалі не могли бути втілені в життя. Хоч як це дивно, але й конкретні поради, з якими Нікколо Макіавеллі звертається до Лоренцо Медічі у трактаті «Державець», теж були утопією, бо їх неможливо було наслідувати. Вони розкривали родову природу державця, тобто досліджували «ідею» досконалого державця в усій її родовій повноті.

Чим же пояснюється такий жвавий інтерес до «утопічного» жанру в XVI-XVII ст.? Невже тільки схильністю до абстрактного мислення і прагненням до евристичних імпульсів? Який конкретний вихід мали тоді ці утопії в реальну політичну дійсність? Адже лише у XVIII ст. «утопія» поступово стає основою конкретних політологічних розробок (Ж.-Ж. Руссо «Про суспільний договір»), аж

поки події 1789 - 1794 рр. не скомпрометували її як вид мислення й літературний жанр. Уже якобінці змушені були доповнити свою «утопію» міфологією (культ «Вищої істоти»). Це потверджує спостереження Ж. Сореля, який визнавав могутню русійну силу саме за міфом, але відмовляв їй в утопії: «Дайте мені міф, і я переверну людство!» [1,152]

Назрівання революційної ситуації у Франції в XVIII ст. втягло «утопію» в орбіту свого впливу. «Випробування» утопії в умовах політичної революції нібито засвідчило неспроможність утопічного мислення, що спонукало вже в науково-прикладній сфері шукати можливості втілення в життя абстрактних ідей вищої досконалості (*К. Маркс*. «Розвиток соціалізму від утопії до науки»). Але такий поворот не зміг повністю знищити ідею утопії. Ще на рубежі XVIII-XIX ст. у Німеччині означився *інший* шлях розвитку утопії, що відрізнявся від французького та англійського. У Німеччині логіка утопії також привела до міфу, але своїм шляхом. Міфічні й утопічні мотиви визначали розвиток усього німецького інтелектуального життя аж до початку XX ст. (Вагнер, Ніцше, Манн, Шпенглер).

## 2

Утопія в німецькому мисленні окреслювала норму родової сутності людини, яка в силу поступового філософсько-естетичного розвитку була визнана за вищу. Форми буття емпіричної людини, що на них акцентувала сенсуалістична філософія, розглядалися як необхідні, але не суттєві, лише як елементи *окремого*. Могутній поштовх до такої орієнтації дала філософія Г. Лейбніца, в якій окрема людина, суспільство, з одного боку, і Всесвіт, Бог, з другого, визнавалися рівноправними, рівноцінними й самодостатніми «монадами». З огляду на це німці підносили примат родової сутності людини, яка (сутність) визнавалася тотожною вищій сутності природи і Бога. Всі вияви людського життя оцінювалися - естетично і філософськи - з погляду їх відповідності цій високій тотожності.

З цієї причини в німецькій культурі зародився культ античності, осмисленої не тільки естетично, а й філософськи (Вінкельман, Лессінг). Ентузіастичне зближення імен Арістотеля і Шекспіра в «Гамбурзькій драматургії» Лессінга не було випадковим епізодом

у німецькій естетиці. Такі епохи, як античність, середні віки й Відродження, постійно існували у свідомості як веймарських класиків, так і еньських романтиків у вигляді міцного непорушного симбіозу. Крізь призму цього симбіозу вони сприймали філософію своїх духовних учителів (Кант), або розробляли новітні її відгалуження (Фіхте, Шелінг).

Ми можемо визначити головний напрям духовних пошуків у Німеччині на рубежі століть як розробку універсальної Утопії. Її окремими відгалуженнями були: філософія І. Канта («Критика практичного розуму», «Про вічний мир») і Й. Фіхте («Основні риси сучасної доби»); перейняті ностальгією за колишньою досконалістю естетичні пошуки Ф. Шіллера («Про наївну і сентиментальну поезію», «Листи про естетичне виховання», «Боги Еллади»); релігійно-політична утопія Новаліса («Християнство, або Європа»); спроба філософсько-естетичної утопії у Гельдерліна («Смерть Емпедокла»); персонально-етична утопія Гете, Новаліса, Гельдерліна, які у власній особистості намагалися втілити високі вимоги філософсько-етико-естетичного імперативу. До цього ряду безумовно належить і «Фауст» Гете, де в художній формі письменник намагався втілити домінуючі напрями духовних пошуків і цим самим відобразити свою добу.

В загальних рисах німецьку утопію можна схарактеризувати так: вона ґрунтується на ідеї універсальної цілісності, яка включає в себе людину, природу, Всесвіт. Це виводить її за рамки традиції існуючих в Європі утопій, що обмежувалися розкриттям лише суспільного буття людини як родового.

Німецька утопія ґрунтується на ідеї розвитку, яка була утверджена як продуктивний елемент у німецькому мисленні трактатом Й. Г. Гердера «Ідеї до філософії історії людства» (1784 - 1792) і розвинена у філософії природи і тотожності Шелінга. Виявляється, що предтечею вищої досконалості є сама природа, яка існує об'єктивно, самозароджується й перебуває в безупинному розвитку. Людина та її соціальна й політична історія розглядаються Гердером як один із вищих, - а отже, закономірних етапів розвитку природи. Ця теорія, як і філософія тотожності Шелінга, ліквідувала «розрив» між реальним буттям людини й утопічним царством вищої досконалості. Абсо-

лютна ідея як основа утопії існувала не паралельно до емпіричного буття людини і не відірвано від нього, а ніби зароджувалася в реальності. Одним своїм кінцем райдуга утопії впиралася у землю і мовби виростала з неї. Німецький утопізм був перейнятий духом історизму, еволюціонізму, саморуку світу. Німці плекали ідею закономірності всіх етапів еволюції природи й суспільства на шляху до вищої досконалості. Вони розглядали історію як співприсутню сучасності. Цей рух мав завершуватися сліпучо яскравою точкою - станом повного духовного саморозкриття людини і злиттям зі своєю вищою сутністю, яка в земних умовах змушена лише розчинятися в емпіричній буденності. Шелінг вважав, що історія людської свідомості увінчується міфом, де буття розкриває свою вищу сутність у символах, які виступають у гранично чуттєвих формах. Історія веде людину до повного злиття з природою, але уже на вищій точці спіралі, з природою, що повертає собі свою одухотвореність у своєму найкращому вияві - людській свідомості, і у відповідь наділяє людину всією нероздільною повнотою чуттєвості. Таке повернення людини до природи, або до своєї справжньої сутності, і означатиме досягнення повної гармонії, настання «золотого віку». Німецька утопія, виходячи з ідеї універсальної еволюції, заперечувала все раптове, революційне, примусове (Новаліс: «Природа не робить стрибків» [2, 301]), а в суспільному житті - втручання людини у споконвічний і налагоджений рух всесвітньо-історичного колеса.

Ми впізнаємо в німецькій утопії і знайому нам ідею «родового» життя, зокрема «родової людини». Отже, утопія не стільки формує уявлення про конкретні риси людини та її поведінку у суспільстві, скільки розкриває стан *належного* - того в її бутті, що відповідає імперативу природи. Так, Фіхте вважав, що суспільне буття відповідає родовій (природній) сутності людини, а державне - суперечить. Тема природи посідає винятково важливе місце в німецькому мисленні, вона репрезентує життя одночасно як живу нерозчленовану цілокупність й абстрактну наукову істину, постає як законодавчий центр, що зближує розумове і чуттєве, філософію і поезію. Природа, що її в якості вищого законодавства німецька утопія вводить у свою орбіту, власне, не є утопією; це - найвища *реальність*. Отже, ви-

ростаючи з реальності природи, німецька утопія ніби відкриває для себе можливість перерости в інші виміри реальності (духовні) і тим самим немовби перестати бути утопією.

Цей парадокс стає зрозумілим, коли розглянемо ще одну характерну особливість німецького утопізму - орієнтованість на особистість. Німецька утопія - це утопія не суспільства (а для ряду мислителів - не держави!), а свідомості, окремої людини. Утопічна гармонія постає насамперед як гармонія особистості з природою як вищою реальністю, якій вона (особистість) повертає через свою духовність її (природи) вищу духовність. Це гармонія особистості з власною родовою сутністю.

### 3

У працях німецьких мислителів рубежу XVIII - XIX ст. сучасність сприймається як трагічна, дисгармонійна. «Великий розкол проходить крізь усі починання людей», - писав Й. Геррес [3, 59]. Новаліс вважав, що, порівняно з минулим, наш час «становить собою більш одноманітну і більш сіру картину» [4, 19]. Й. Г.Фіхте характеризував сучасність як «час (...) забуття (...) пануючого розумного інстинкту і розуму взагалі у будь-якій формі, (це) час цілковитої байдужості до будь-якої істини, (час) цілковитої, позбавленої якогось стримуючого начала розпусти - стан завершеної гріховності» [5, 228-229]. Ф. Шіллер скрушно констатував, що «тепер панують (матеріальні) потреби й підкоряють своєму тиранічному ярму морально зіпсуте людство. (Матеріальна) користь стала великим ідолом часу, якому служать усі сили й підкоряються всі обдарування. На цих грубих терезах заслуги мистецтва не мають ваги, і воно, втративши підтримку, зникає з галасливого ринку століття» [6, 202]. Ф. Шлегель називає свою епоху «хімічною», оскільки вона виражається у розпаді, розщепленні. Його хвилює і невизначеність її історичної долі: «Як можна було б визначити, чи є епоха справді індивідом (тобто має самостійне призначення - *Б.Ш.*), чи тільки перетином колізій інших епох, і де вона тоді починається, а де закінчується? Тоді слідом за хімічною мала б іти органічна епоха» [7, 313-314].

Гете також оцінював свою епоху скептично: «Як мізерно все виглядає у нас, німців!», «Ми, німці, люди вчорашнього дня», «...всі ми, врешті-решт, ведемо жалюгідне ізольоване життя...» (Лист до Еккермана, 3 травня 1827).

«Я передбачаю час, коли людство не радувати-ме вже Творця, і він змушений буде знов усе зруйнувати, щоб оновити своє творіння. Я твердо переконаний, що все йде до цього...» (в розмові з Еккерманом, 23 жовтня 1828).

Разом із тим, у дусі часу, німці намагалися зрозуміти свою добу в динаміці, в історичній зміні. Так, Фіхте послідовно досліджує п'ять епох у розвитку людства, що його він розуміє як розвиток свідомості, духовності. Сучасність він відносить до найгіршої, третьої епохи, але попереду ще дві, коли людство поступово відродиться до нового життя. Історію продовжить «епоха розумної науки - час, коли істина визнаватиметься найвищим і найулюбленішим началом, тобто час початку прощення», і нарешті увінчає її «епоха розумного мистецтва, коли людство впевнено закарбує в ньому відбиток свого розуму. Це стан повного прощення і освячення» [5, 229]. Геррес теж оптимістично дивиться в майбутнє. Він переконаний, що «відшукають те (...), що знаходиться попереду на великій відстані від людства і приховано; до нього прагнуть усі, хай і з протилежних кінців, і возз'єднаються в ньому у своїх прагненнях, і знайдуть усі протилежності поєднаними. Між людьми - це кохання, в науці і мистецтві - це ідеал. Ідеал мусить витати над головами тих, хто бореться за пізнання і красу, всі повинні прагнути поглядом до цієї світлої зірки» [3, 60]. К. Брентано також вірить у настання для Німеччини «періоду здоров'я», коли все процвітатиме, але цілком органічно, «несвідомо, так, як у житті кожної здорової людини: човники безсмертної природи пропливають крізь неї, а вона, і не усвідомлюючи, що тисячу разів зумовлена, живе у безкінечній свободі, живе і тільки живе» [3, 345].

Гете також оцінює свою добу стосовно до майбутнього. За його словами, «дев'ятнадцяте століття не просто продовжуватиме минуле, а безперечно стане початком нової ери. Бо такі значні події, які потрясли світ у перші його роки, не залишаться без великих наслідків, хоча вони проявляться не відразу, як не відразу рослина з насіння дає пагін і плід» (у розмові з Еккерманом 25 серпня 1829) [8, 199].

Німецька утопія виникла не як конструкція уявного щасливого (ідеального) інобуття суспільства у віддаленому майбутньому, а як спроба протиставити бездуховності свого часу духовне інобуття, вказуючи на реально

безмежні можливості людської свідомості. Цей перехід можна розпочати негайно, зараз, обираючи за поле духовної перебудови свою власну особистість. Новаліс пише своєму братові: «Я говорю не про повітряні замки. В нас або ніде інде мусить лежати підґрунтя для всього». В іншому листі: «Науки набувають для мене дедалі більшого інтересу. Я їх вивчаю заради високої мети, з піднесеної точки зору» [2, 85, 109]. Коли в результаті цієї величезної роботи зникне в людині «все випадкове, індивідуальне», настане «тисячолітнє царство», а «всі гріхи будуть прощені» [2, 83, 84].

Ідеальна людина як втілення утопічної мети - це родова людина. «Коли ми говоримо про себе, - пише Новаліс, - ми ведемо мову про родову й окреме. Наше «Я» є і загальне, і окреме. Випадкова, одинична форма існування нашого «Я» припиняється тільки для окремого, смерть кладе край тільки егоїзму» [2, 84].

Гете також вважав, що родова людина відповідає ідеї людини, як її задумала природа, а отже, й належить до світової душі, *ентелехії*, яка є невід'ємною частиною світової гармонії. «Я не сумніваюся у продовженні нашого існування, оскільки природа не може обійтися без ентелехії. Але не всі ми безсмертні однаковою мірою, і хто хоче в майбутньому проявити себе як велику ентелехію, мусить уже сьогодні бути нею» (в розмові з Еккерманом, 1 вересня 1829).

На думку Новаліса, людська душа як відображення родової природи Всесвіту тотожна йому і, отже, містить у собі Всесвіт. «Ми мріємо про подорож крізь Всесвіт. Але хіба Всесвіт міститься не в нас? Глибини нашого духу нам не відомі. Всередину веде шлях, повний таємниць. В нас або ніде знаходиться вічність з її світами, минуле і майбутнє» [2, 134]. Отже: «Ми повинні спробувати створити внутрішній світ, який є справжнім аналогом зовнішнього...» [2, 159].

Таким чином, німецька утопія формувалася як шлях подолання емпіричної людини в напрямку до трансцендентної душі, як шлях подолання «окремого», «випадкового», «індивідуального» в напрямку до «родового», «ідеального». Це була утопія *індивіда*, спрямована у суб'єктивно-містичну сферу. Цим самим утопія знаменувала рішучий розрив зі своїм бездуховним часом: «Грубий філістер уявляє небесні радощі у вигляді ярмарку, весілля, подорожі, балу. Він перетворює небо на гарну

церкву з приємною музикою, прикрасами, стільцями в партері для простого люду, каплицями під шпильями для привілейованої публіки» [2, 135].

У німецькій утопії активно розроблявся образ особистості, який би відповідав ідеалу родової людини. Початкові імпульси виходили від Шіллера. У нього ми знаходимо ностальгічне сприйняття античності як доби, що ошчасливила людей, але більше ніколи не повернеться. Такими для Шіллера були греки, що жили в гармонії з природою, суспільством, космосом і богами. Своє реальне життя вони вважали закономірним віддзеркаленням Космосу, який сприймали як втілення ідеальної гармонії і впорядкованості. Шіллер перший у німецькій літературі зв'язує ідеально щасливу людину з гармонійною дитинною простотою і повнотою світовідчужування («Боги Еллади»). Сучасна людина, на думку Шіллера, «живе у розладі з собою, а суспільство викликає в неї лише невтішні враження. Тож ми не знаємо настійливішого прагнення, ніж тікати зі світу таких людей...» [6, 333]. Поет вважає, що людина, не знаходячи гармонії і повноти життя в емпіричній реальності, мусить прагнути гармонізувати свою свідомість.

Разом із тим, за Шіллером, гармонізація свідомості (створення індивідуальної утопії) під силу тільки поетично налаштованій душі, поетові. Поет виступає як деміург власної душі і цим самим - нового, гармонійного світу. Юний Новаліс, котрий із захопленням слухав лекції Шіллера в Єні, згодом напише: «Ми (поети - *Б.Ш.*) виконуємо місію: ми покликані до створення землі» [2, 135]. Це твердження узгоджується зі словами Шіллера: «Краса мусить вивести людину на істинний шлях», «Красу треба зрозуміти як необхідну умову існування людства» [6, 225, 228]. У цьому Шіллер виступає як кантіанець. Кант стояв біля витоків німецької утопії, коли писав, що естетична сфера «примирює» суперечність («антиномію») між духом і природою, волею і необхідністю, почуттям і здоровим глуздом тощо.

Отже, утопічне «тисячолітнє царство» (Новаліс) родових індивідів має бути тільки поетичним царством, де законодавцем виступатиме мистецтво, поезія. «Пройнята духовністю, держава сама по собі стане поетичною. Чим більше духу і духовного спілкування, тим більше воно наближається до поетичного», - вважає Новаліс. І далі: «Гете тепер

є справжнім правителем поетичного духу на землі» [2, 136, 137]. Характерно, що ці слова були написані задовго до публікації першої частини, і тим більше - повного тексту «Фауста». Вони свідчать, що німецька утопія осмислювалася в одному напрямі такими різними мислителями, як Новаліс і Гете.

У Шіллера ми вперше знаходимо й ідеалістично осмислену природу, яка також стала важливим елементом німецької утопії. «Стародавні греки відчували натурально, ми ж відчуваємо натуру (як щось чуже - *Б.Ш.*)... Наше прагнення до натури можна порівняти з тугою хворого за здоров'ям» [6, 333]. Природу Шіллер розглядає як принцип усього давньогрецького світорозуміння. Грек відчував себе частиною природи, своє персональне і полісне життя сприймав як відображення вічних законів природи та всесвіту і радісно їх приймав:

В смертний час ніхто не знав жахання.

Бо кістяк за горло не стискав;

Зцілувавши з уст життя дихання,

Геній тихо світоч опускав.

(«Боги Еллади», перекл. М. Лукаша)

Природа стає важливим образом у поезії Ф. Гельдерліна. Можна припустити, що трагедія «Смерть Емпедокла» була задумана як утопічний твір, який мав би оспівувати відкриття мудрецем високої *персональної* істини у злитті з *природою*. Емпедокл відмежовується від «грубих філістерів» (Новаліс) - своїх співгромадян, але в цьому полягає і його особиста драма. Він не може узгодити два свої ества - трансцендентне і емпіричне: розкривши таїну природи, залишатися поза природою, і жити серед людей, будучи їм духовно чужим. Адже саме трансцендентне знання, мудрість віддаляє його від людей. Він робить вибір *індивідуалістичного* характеру: залишає людей і через добровільну смерть возз'єднується з природою. Проте трагічна розв'язка виводить твір за межі утопії. Просвітлення, духовна гармонізація героя після смерті сприймаються як надто умовний акт. Трагічне виступає тут як втілення безвиході. Але філософсько-естетичні пошуки на межі століть ішли в іншому напрямі. Всесвіт не може бути символом безвиході. Смерть не призводить до ніщоти. Природа має єднати людей, а не роз'єднувати, як вийшло у Гельдерліна. Ця остання поетична обставина і при-

звела, очевидно, до того, що поет не зміг закінчити твір так, як задумав.

Нарешті важливо вказати на ще один суттєвий елемент німецької утопії - кохання. Новаліс писав у своїх «Фрагментах»: «Кохання є кінцева мета світової історії - єдність Всесвіту» [2, 311]. Шлях утвердження в німецькому мисленні ідеї кохання як вияву вищої трансцендентної сутності людини потребувало б окремого дослідження. Серед важливих джерел тут вказують на вплив голландського філософа Франса Гемстергейса [9, 163], праці якого вийшли в перекладі німецькою наприкінці 1790-х років. Його широко пропагував Гердер, старший друг Гете. У творі «Алексис, або Про золотий вік» Гемстергейс пише про єдність Універсуму, досягнути яку можна за допомогою «морального органу», іншими словами - через кохання. Адекватно висловити цю єдність можна мовою не науки, а поезії. Не виключено, що певні імпульси могли йти й від філософії Платона [10], для котрого любов була одним із виявів Космосу. В напружених філософських пошуках на рубежі століть Платон і неоплатоніки відігравали важливу роль. Одним із перших проповідників платонізму в Німеччині був іще Вінкельман, який користувався високим авторитетом у представників усіх німецьких філософсько-естетичних шкіл і напрямів. Відлуння вчення про космічне кохання ми знаходимо в знаменитій оді Шіллера «До радості» і в написаному тим же самим розміром вірші Гельдерліна «Гімн любові».

#### 4

У «Фаусті» Гете ми бачимо всі характерні риси німецької утопії. Насамперед це *поетична* утопія, бо, як тоді вважалося, тільки поет спроможний досягнути світ як цілісність. Поезія -

Це та гармонія, що лине із грудей  
І обійма весь світ, природу і людей. [11]

Поезія надає світові гармонійності, коли створює його, і відкриває приховану гармонію, коли досягає його.

Гете як поет вводить у свою утопію символічний зміст. Фауст і Мефістофель - це символи, що відбивають природу людини і світобудови; разом із тим вони наділені людськими характеристиками і виступають як художні образи. В цій поетичній багатовимірності - принципова відмінність від англо-французької утопічної традиції.

Намір розширити задум «штюрмерського» твору про доктора Фауста в певному трансцендентному напрямку виник у час творчого зближення з Шіллером, котрий всіляко до цього заохочував: «...Вимоги до «Фауста» є одночасно і філософськими, і поетичними». Гете погоджувався з ним, називаючи свій твір «світом символів, ідей, видінь» (листи 332, 333) [12, 364-365].

У 1800 р. Гете розробляє у схематичній, радше філософській, ніж поетичній, формі ідею майбутнього твору: 1. Ідеальне прагнення (Фауста - *Б.Ш.*) злитися з природою через діяльність і почуття. 2. Поява Духа як генія світу і діяльного начала. 3. Суперечка між формою і безформним. 4. Перевага (відається) безформному змісту. 5. Перед порожньою формою. 6. Зміст приносить із собою форму. 7. Форма ніколи не існує без змісту. 8. Ці суперечності не об'єднати, а розвести ще більше. 9. Чітке, холодне прагнення науковості: Вагнер. 10. Несвідоме, тепле (прагнення науковості): учні. 11. Життєві насолоди, які особистість шукає ззовні: у несвідомій пристрасі - Перша частина. 12. Насолода осмислена у красі: Друга частина. 13. Насолода у творчості зсередини. Епілог і хаос на шляху до Пекла [13, 499].

Ми знаходимо тут головні категорії, що були в центрі філософського осмислення доби. Це індивід і природа, антиномії форми й змісту, діяльного (творчого) і споглядального (чуттєвого) начал, свідомого і несвідомого в досягненні природи, спонукальних зовнішніх (емпіричне життя) і внутрішніх (духовне життя) імпульсів. Звертає увагу поділ твору на дві частини, що також спирається на принцип антиномії. Це протиставлення емпіричного і духовного буття, несвідомої пристрасі й високої краси. Однак в епілозі Гете ще не наважується відкинути традиційне закінчення середньовічного сюжету, за яким Фауст засуджується на пекельні муки. Проте сама логіка антиномій схилила його, як ми бачимо, до прощення Фауста. Адже епілог синтезує обидві частини. Синтез емпіричного і духовного начал має здійснитися у творчості, де форма - від першого, а духовний зміст - від другого. Очевидно, цим самим Фауст і досягає злиття з природою, про що йдеться у першій тезі. Так усі його життєві шукання набувають сенсу, і він приходить до досягнення вищої істини - не абстрактно, а через повноту власного досвіду. Зрозуміло, що засудження персонажа

руйнувало б увесь смисл твору, і Гете врешті-решт від цього відмовився.

Як ми бачимо, Гете роздумував над можливостями індивіда знайти гармонію власного об'єктивного і суб'єктивного ества через повноту емпіричного досвіду, одухотвореного ідеєю. Цю гармонію індивід знаходить у злитті з природою, яка є цариною чуттєвого й духовного, реального й ідеального, окремого й родового. Практично це і є основною парадигмою німецької утопії.

«Фауст» - це утопія індивіда, індивідуальної свідомості. Вона розкривається як життя героя, суб'єктивність якого формується і розгортається у спілкуванні не тільки (і не стільки) з соціальним середовищем, а й з усією об'єктивною (розгорнутою за межами індивідуальної свідомості) реальністю, яка розуміється як універсальна і цілісна: світ людських відносин і природи, світ історичний, міфологічний, поетичний, світ реальний і уявний, світ позаісторичний (вічний).

Специфічним елементом утопії «Фауста» стає розвиток. Духовний світ Фауста подається в постійному динамічному становленні. У першій сцені це вже досить стара людина, після омолодження герої проживає ще одне життя. На початку II частини, (акт 5) він «старий, аж древній». Своє «перше» життя Фауст присвятив осягненню дійсності через книжки, «друге» - переживанню реального буття. Перше привело його до розчарування у собі, розумі й житті, друге - до жаданої істини. Він зрозумів, що мусить співвідносити своє власне буття з універсальною істиною живої природи, а не з людською істиною природи, відбитою в схоластичних науках. Гете зображує шлях героя як своєрідну спіраль. Другий виток вичерпує повністю його шукання, він вмирає цілком щасливий. В епілозі його душа підноситься в емпіреї, ніби ілюструючи слова Гете про ентелехію природи, до якої герой прилучився ще за життя.

Винятково важливу роль в утопічному задумі твору відіграє кохання. Чуттєвий «ерос» у стосунках Фауста з Маргаритою поступається місцем піднесеному «філос» у взаєминах із Геленою (II частина, акт 3); цим досвідом вичерпується становлення його суб'єктивної індивідуальності. Проте світова «ентелехія» потребує виходу за межі власної суб'єктивності. Фауст переживає почуття вищої любові, пов'язаної зі зреченням усього

індивідуалістичного, «любов як прагнення безсмертя» [14, 206-207] - «агапе». Це творче самовтілення через самознищення. У «Західно-східному дивані» поет висловив цю думку афористично: «Вмири, щоб вічно жити!» (пер. П. Тимочка). Біля Небесної брами душу Фауста зустрічає душа Маргарити, їх обох бере під своє покровительство Богоматір втілення високої любові й «вічної жіночності».

Маргарита (Гретхен) постає у творі як омріяний романтиками образ чистоти, наївності і простоти. Новаліс: «Невинність - це моральний інстинкт», «Чим довше людина залишається дитиною, тим довше її життя». «Де діти - там золотий вік», «Доброчинність - це проза, невинність - поезія» [2, 30.2, 304, 311]. Гретхен перебуває у стані тієї ідилічної внутрішньої гармонії, яку Шіллер знаходив у житті стародавніх греків і яку він ностальгічно оспівував. Фаусту судилося «ї життя розбить зухвало», коли вона «в невинності дитинній на тихому альпійському лужку жила собі в своїй хатині, як у малесенькім світку». Троянська красуня Гелена (II, 3) також втілює ідеал простоти і близькості до природи; Вінкельман описав це як «шляхетну простоту і спокійну велич», поширивши ці слова на все давньогрецьке мистецтво. Важливо звернути увагу на те, що після закінчення I-ої частини, центром якої стала любовна драма Маргарити, поет продовжив роботу над твором написанням 3-го акту другої частини - про зустріч Фауста й Гелени. Але взаємини героя з троянською красунею скінчилися драматично: загинув їх син Евфоріон, а сама Гелена назавжди зникла. Ще одне звернення поета до світу патріархальної простоти, моральності й гармонії з природою ми знаходимо на початку II частини (акт 5). Це міфологічні персонажі Філемон і Бавкіда. Фаусту довелося зруйнувати і їхнє ідилічне щастя, коли він готував під будівництво смугу землі вздовж моря. Гете роздумував над драматичною долею тієї простоти й незайманості, яка не припускала жодної внутрішньої динаміки, жодного подальшого розвитку. Гретхен, Гелена, Філемон і Бавкіда ніби втілювали консервативну незмінність власного духовного симбіозу з середовищем.

В історіософських роздумах єнських романтиків і веймарських класиків повернення до первозданної ідилії простоти і наївної гар-

монії вже мислилося як неможливе. Ми знаємо, як стримано поставився Гете до трагедії Новалиса «Християнство, або Європа», де побачив спробу механічно перенести в сучасність ідеалізоване минуле. Сам Новалис наполегливо шукав діалектичний шлях для своєї утопії [9, 224-256]. Життя, що перебуває у стані постійного становлення, приречене руйнувати життя, що застигло у стабільній, але не здатній до змін гармонії. В цьому полягає «трагічна вина» Фауста.

Гете зіставляє у творі суспільний і державний стан людини (зокрема в епізодах, пов'язаних із Цісарем - II частина, акти 1 і 4). Перший він (слідом за Руссо і Фіхте) вважав притаманним природі людини, а органічність другого, на відміну від Канта, заперечував. Держава практично не сприяє духовному розвитку особистості. В цьому могли відбитися його враження від Французької революції кінця століття. Ми знаємо, що до аналогічного висновку прийшов і Шіллер. Георг Зіммель пояснював нехить Гете до політики й інших виявів державного життя так: держава визнає лише одну гармонію -

повний симбіоз підлеглого з соціальним середовищем, яке створюється руками людини, тобто волонтаристично. Сен-сімонізм також вимагає відмови від «індивідуалізму» на користь суспільного, державного, волонтаристичного. Однак життєве покликання людини від початку має індивідуалістичний характер, бо полягає в необхідності самореалізації, саморозкриття у співвіднесеності з абсолютними (тобто природними), а не волонтаристичними (тобто державними) законами.

В Епілозі, що його поет задумав як самостійну частину «діалектичної» тріади, Фауст знову вирушає у свої духовні мандри. Його дух підноситься на новий рівень вічних пошуків і зливається з тотожним собі «вищим суб'єктом» - Абсолютом. Тут, за задумом поета, людина повертається до першовитоків свого «Я» - до своєї найвищої, найчистішої, божественної сутності. У зустрічі зі своєю власною божественною сутністю, неспороможною до кінця розкритися в емпіричному бутті, і полягає істина, яку шукав Фауст. На цій оптимістичній ноті завершується утопія Гете.

1. Шестаков В. Понятие утопии и современные концепции утопического // Вопросы философии, - 1980. - № 10.

2. Новалис сам о себе. В изложении Герхарда Шульца. - Урал-ЛТД, 1998.

3. Эстетика немецких романтиков. - М., 1987.

4. Новалис. Генрих фон Офтердинген. Фрагменты. Ученики в Саисе. - СПб.: Евразия, 1994.

5. Фихте И. Г. Несколько лекций о назначении ученого... - Минск: Попурри, 1998.

6. Шиллер Ф.. Статьи по эстетике. - М.; Л.: Асадемия, 1935.

7. Шлегель Ф.. Эстетика. Философия. Критика. - М., 1983. - Т.1.

8. Walter V. Goethe in Gespräch. - Berlin; Weimar, 1967.

9. Див.: Габитова Р. Философия немецкого романтизма. - М., 1978.

10. Див. розділ «Плотін і німецький ідеалізм» // Лосев А. История античной эстетики. Поздний эллинизм. - М., 1980.

11. «Фауст» Гете цитується в перекладі М. Лукаша за виданням: К.: Дніпро, 1981.

12. Гете И.В., Шиллер Ф. Переписка: В 2 т. - М., 1988.

13. Goethe. Faust. Gesamtausgabe. - Im Insel-Verlag. - 1964.

14. Див.: Платон. Бенкет.

**Shalaginov Borys**

## GOETHE'S «FAUST» AS AN UTOPIA

*Based on the ethic-esthetic views of Schiller, Novalis, Hoelderlin, Fichte, Hemsterheiss and Goethe himself (especially part II of «Faust») the general typological and specifically distinctive features of the «German utopia» at the break of the XVIII-XIX c. are clarified: the rational character, the embodiment of the gender essence of man, the idea of the universal integrity, of Nature as the supreme legislator, of the development, and the main item - the personal, and not social orientation.*