

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Г.Н. Мехед

ГНОСТИКО-ФИЛОСОФСКИЕ МОТИВЫ В «ФАУСТЕ» Ф.М. КЛИНГЕРА

Мехед Глеб Николаевич – кандидат философских наук, доцент кафедры философии. Московский государственный технический университет им. Н.Э. Баумана. Российская Федерация, 105005, г. Москва, 2-я Бауманская ул., д. 5, стр. 1; e-mail: mekhed_gleb@mail.ru

Автор статьи обращается к сравнительно малоизвестному в России роману Ф.М. Клингера «Фауст, его жизнь, деяния и низвержение в Ад», прослеживая на его примере восходящие к раннему гностицизму исторические и концептуальные корни Фауста как архетипа европейской культуры. Концептуальное ядро гностицизма составляет проблема теодицеи, которая также находится в центре глубоких размышлений Фауста. Абсолютизм и болезненный перфекционизм Фауста заставляет его воспринимать мир через гностическую «оптику», как материю небытия и «завесу», отделяющую людей от подлинного сверхбытия – Бога, что впоследствии приводит Фауста к морально-психологической деградации и в конечном счете к творческому и духовному бесплодию. Автор демонстрирует, что сам образ Фауста – легендарного ученого, готового отдать душу за обладание абсолютной истиной, – мог возникнуть только как художественное переосмысление тех метафизических и эпистемологических проблем, которые пытались решить многие поколения европейских философов. Анализ текста романа помогает автору вскрыть воплощенную Клингером в образе Фауста глубокую и неразрывную связь между впервые возникающими в гностицизме проблемами и современной философией, в том числе критическим рационализмом.

Ключевые слова: история философии, литература, Фауст, Клингер, Кант, гностицизм, критический рационализм, теодицея

Философский роман «Фауст, его жизнь, деяния и низвержение в ад» Фридриха Максимилиана Клингера издавался в нашей стране всего три раза (1913, 1961, 2005) в одном и том же переводе А. Лютера 1913 года с небольшими редакциями¹. Долгое время считавшийся слишком вольнодумным и допущенный цензурой к публикации только перед Первой мировой войной, роман не нашел отклика у российского читателя. И хотя «Фауст» Клингера (между

¹ В данной статье используется издание романа на русском языке 1961 года в переводе А. Лютера в редакции О. Смолян. Тема адекватности перевода не затрагивается, поскольку она лежит скорее в области литературно-филологического анализа, а значит, выходит за рамки именно философской проблематики романа и, соответственно, данной статьи.

прочим, российского подданного, чей сын погиб на Бородинском поле) не был совершенно обойден вниманием у наших филологов², в современных философско-культурологических исследованиях этот замечательный роман и по сей день остается *raga avis*.

Необходимо отметить, что в России Клингера известен прежде всего как один из вдохновителей популярного в Германии второй половины XVIII века близкого к романтизму литературно-художественного течения «Буря и натиск», чье название происходит от одноименной пьесы Клингера 1776 года. Однако роман о Фаусте написан пятнадцатью годами позже в России, гораздо более зрелым автором, и существенно отличается по тональности и проблематике как от ранних произведений самого Клингера, так и от творчества его бывших союзников по «Бури и натиску», в число которых входили И.Г. Гаман, Ф. Шиллер и сам И.В. Гёте.

Можно восхищаться динамикой фабулы романа Клингера или образом главного героя, анализировать суровый и достаточно скупой стиль, выделять жанровые признаки или спорить о принадлежности к одному или другому литературному направлению. Однако задача этой статьи в том, чтобы, оставив литературоведческое исследование специалистам³, попытаться осмыслить затронутую романом Клингера метафизическую проблематику в контексте фаустовской темы, которая, как отмечал еще Шпенглер, является архетипичной для европейской культуры. При этом хотелось бы абстрагироваться от аллюзий, связанных с гетевской интерпретацией этого архетипа.

Сам образ Фауста восходит как минимум к двум античным прообразам. Это, во-первых, Аполлоний Тианский – полуреальный, полупоэтический персонаж начала первого тысячелетия нашей эры, пифагореец и маг, чья жизнь подробно описана Флавием Филостратом⁴. Любопытно, что к Аполлонию, как позднее и к Фаусту, отношение современников было весьма неоднозначным: одни восхищались его колдовскими способностями, другие полагали, что он состоял в сговоре со злыми демонами, ну а третьи, в основном люди ученые, считали обыкновенным шарлатаном⁵.

Вторым, не менее – если не более – легендарным античным прообразом Фауста был Симон Маг. Обращают на себя внимание параллели с деяниями Христа – излечение больных и воскрешение мертвых, – что дает возможность интерпретировать рассказы о Симоне как «языческий» ответ на историю Священного писания. При этом параллели между Фаустом и Симоном

² Смолян О.А. Фридрих Максимилиан Клингер и его роман «Фауст» // *Клингер Ф.М. Фауст, его жизнь, деяния и низвержение* в ад. М.; Л., 1961. С. 3–24; *Телетова Н.К.* Роман Ф.М. Клингера о Фаусте // *Гётевские чтения*. М., 1991. С. 80–89; *Александрова Н.К.* Фаустовская тема в философских романах Ф.М. Клингера // *Гётевские чтения*. М., 1991. С. 90–98; *Стадников Г.В.* Трагическая история Фауста в романе Фридриха Клингера // *Клингер Ф.М. Фауст, его жизнь, деяния и низвержение* в ад. СПб., 2005. С. 262–278; *Лагутина И.Н.* Образ России в романе Ф.М. Клингера «Фауст» // *Новые рос. гуманитар. исслед.* 2007. № 2. URL: http://www.nrgumis.ru/articles/archives/full_art.php?aid=52&binn_rubrik_pl_articles=253#Lag (дата обращения: 20.09.2016).

³ См.: *Nabholz J.* The Covenant with Hell in Klinger's "Faust" // *Monatshefte*. 1958. Vol. 50. No. 6. P. 311–319; *Ишимбаева Г.Г.* Фаустианская тема в немецкой литературе: Дис... д-ра фил. наук. М., 1999. С. 64–88; *Кирьянова С.В.* «Фауст» Ф.М. Клингера: в диалоге культур // *Вестн. БФУ им. Канта*. 2011. № 8. С. 114–118; *Красильникова М.В.* Жанровое своеобразие романа Ф.М. Клингера «Фауст, его жизнь, деяния и низвержение в ад» в контексте немецкой эпической традиции рубежа XVIII–XIX вв. Дис... кандидата филол. наук. Нижний Новгород, 2014.

⁴ *Флавий Филострат.* Жизнь Аполлония Тианского. М., 1985.

⁵ *Рабинович Е.Г.* «Жизнь Аполлония Тианского» Флавия Филострата // *Флавий Филострат.* Жизнь Аполлония Тианского. М., 1985. С. 249.

Магом встречаются довольно часто и берут свое начало еще в «народной книге», изданной Иоганном Шписом в 1587 году. Как отмечает В.М. Жирмунский, вероятнее всего, и сюжет с «гомункулусом», созданным гётевским Вагнером, восходит также к образу Симона, по преданию, пытавшемуся создать некоего искусственного человека при помощи магии⁶. Таким образом, в легендах о Симоне Маге уже отчетливо слышатся протофаустианские мотивы сотрудничества с потусторонней силой.

Однако Симон Маг был не просто магом и колдуном, но одним из создателей определенной философско-религиозной доктрины – гностицизма. «Интересно, хотя и далеко от нашей темы, – отмечает Г. Йонас, – то, что в латинском окружении Симон использовал прозвище Фаустус (“благодатный”): это в сопоставлении с его постоянным прозвищем “Чародей” и тем фактом, что его сопровождала Елена, которую он провозгласил возрожденной Еленой Троянской, ясно показывает, что мы здесь встречаемся с одним из источников легенды раннего Возрождения о Фаусте»⁷.

Против трактовки Симона Мага как прообраза литературного Фауста категорически возражал Куно Фишер в своей фундаментальной работе о «Фаусте» Гёте⁸. Фишер настаивает, что ни одно из подобных чисто внешних совпадений не может доказывать прямую связь между историческим и легендарным Фаустом и его прототипами, будь то Симон Маг, Киприан Антиохийский или Теофил. Можно согласиться с аргументацией Фишера в том, что очень часто подобные сопоставления бывают крайне надуманными и малообоснованными. Однако представляется, что в данном случае набирается слишком много «косвенных улик», чтобы просто проигнорировать их. Ведь связь между Симоном Магом как родоначальником гностицизма и образом Фауста – особенно в его интерпретации Клингером – скорее не чисто внешняя, а концептуальная. Чтобы четко осознать и зафиксировать эту связь, необходимо хотя бы кратко привести положения гностицизма.

В основе той версии гностицизма, которой придерживался Симон Маг, лежит идея о материальном мире как темнице духа, образовавшейся в результате случайной катастрофы в «высших сферах». Более того, непосредственным творцом нашего мира является злой и глупый Ялдабаоф – демиург, даже не подозревающий о существовании «горнего мира». В то же время некоторые из людей, в отличие от демиурга, обладают божественным светом, и их задача – как можно скорее вырваться из плена материи, вернуться к подлинному Богу. При этом, как считает Чёртон, концептуальное ядро гностицизма составляет «метафизическая проблема... как мог добрый Бог сотворить мир, в котором есть зло?»⁹. Это проблема, известная так же как проблема теодицеи, впоследствии долго разъедала христианскую культуру¹⁰ и мучила философов и богословов от Августина до Канта. Отметим, что важной, если не центральной, эта проблема становится и в «Фаусте» Клингера.

Явно или неявно, но гностицизм оказал сильнейшее влияние на всю европейскую цивилизацию. Дело в том, что гностицизм – смысловой источник, питавший корни практически всех христианских ересей, в том числе бого-

⁶ Жирмунский В.М. История легенды о Фаусте // Легенда о докторе Фаусте. М., 1978. С. 262.

⁷ Йонас Г. Гностицизм. СПб., 1998. С. 122.

⁸ Fischer K. Goethe's Faust. Vol. I. Manchester, 1895. P. 37–62.

⁹ Чёртон Т. Гностическая философия: От древнейших времен до наших дней. М., 2008. С. 118.

¹⁰ Мехед Г.Н. Проблема теодицеи в русской нравственной философии // Vox/Голос: Филос. журн. 2009. № 6. URL: <http://vox-journal.org/content/vox6mehed.pdf> (дата обращения: 20.10.2016); Мехед Г.Н. Проблема теодицеи в этике И. Канта и Ф.М. Достоевского // Философия и культура. 2013. № 7. С. 967–973.

мильской и катарской, а также всевозможные доктрины магии, алхимии, герметизма, каббалы. Как пишет Е.В. Афонасин, «именно гностицизм унаследовал большую часть того революционного заряда, который был так характерен для раннего христианства, однако сошел на нет после того, как христианство стало государственной религией»¹¹. По преимуществу ориентированные на тайный гнозис, представители этого течения всегда противопоставляли себя официальной доктрине церкви и любой официальной догматике.

Как отмечает Чёртон, гностические мотивы отчетливо прослеживаются в апофатическом богословии Псевдо-Дионисия Ареопагита, в философии Эриугены, Экхарта¹² и Альберта Великого – учителя Фомы Аквинского и автора одного из самых популярных средневековых трактатов по алхимии. Чёртон усматривает гностическое влияние также в работах Роберта Гроссестеста, одним из последователей которого был Роджер Бэкон¹³, считающийся пионером эмпирического научного метода и одним из прототипов Фауста. К прототипам Фауста со всей определенностью можно отнести и Джона Ди, считавшего себя учеником Бэкона. В классической работе Йейтс¹⁴ показана важная связь философии героического энтузиазма Джордано Бруно и герметизма, который, с определенными оговорками, также можно отнести к разновидности гностицизма.

Насколько оправдана подобная «расширительная» трактовка гностицизма? Не грозит ли это полным размытием самого понятия «гностицизм»? Проблема в том, что определение «гностицизма» все еще неустойчиво и границы его достаточно подвижны. Вероятно, говорить о гностицизме как о каком-то едином религиозно-философском направлении можно только в терминах «семейного сходства» в духе Л. Витгенштейна. Тем не менее представляется возможным выделить несколько постулатов, более или менее константных для всех версий гностицизма. Во-первых, постулат о творении мира в результате случайной космической катастрофы; во-вторых, радикальный дуализм духа и материи, света и тьмы; в-третьих, представление о возможности спасения с помощью гнозиса – некоего мистического знания – и вытекающий из этого представления определенный эсхатологический пафос. Если исходить из подобной «дефляционистской» трактовки, то можно смело утверждать, что как сам образ Фауста, так и проблематика произведения Клингера достаточно отчетливо перекликаются с гностицизмом.

Остается, однако, вопрос: связан ли как-то исторический Фауст с гностицизмом? О Фаусте именно как о реальном персонаже существует огромное количество легендарных, литературных и исторических сведений, зачастую противоречащих друг другу. Не претендуя на исследование биографии реального Фауста и очищение ее от легендарных наслоений¹⁵, обратимся к философской составляющей такого архетипа европейской культуры, как Фауст, сложившегося в Западной Европе к 70-м годам XVIII века, когда этот образ оказался чрезвычайно востребован немецкими «штюрмерами», поскольку выражал романтический прорыв человеческого разума за пределы установленных догм.

¹¹ Афонасин Е.В. Гнозис. Фрагменты и свидетельства. СПб., 2008. С. 6.

¹² Чёртон Т. Указ. соч. С. 140.

¹³ Там же. С. 148.

¹⁴ Йейтс Ф. Джордано Бруно и герметическая традиция. М., 2000.

¹⁵ См.: Fischer K. Goethe's Faust. Vol. I. Manchester, 1895; Жирмунский В.М. История легенды о Фаусте // Легенда о докторе Фаусте. М., 1978. С. 257–362; Новожиллов Д.М. Метаморфозы Фауста: Легенда и ее восприятие в XVI столетии. Дис... кандидата филол. наук. М., 2000; Руикби Л. Фауст. М., 2012.

В этом контексте важно отметить, что историческая фигура Фауста принадлежит переломной эпохе, и в этом также можно усмотреть своеобразный параллелизм с гностицизмом. Однако если формирование гностицизма пришлось на самый закат эллинизма, когда «солнце» разума отчаянно соскальзывало в пучину религиозного догматизма, то образ Фауста выходит на культурно-историческую сцену в лучах новой зари разума, который только-только начинал свое медленное, но верное освобождение от герметичной тьмы Средневековья. И этому в огромной степени способствовали два равновеликих события – изобретение книгопечатания и открытие Нового Света. Как отмечает Якушева, «легенда о Фаусте – отважном строптивце и экспериментаторе, эпикурейце и безбожнике, авантюристе и искателе знания в XVI–XVII вв., когда в умах людей и в общественной жизни разгорелась особенно острая борьба между диктатом догм и принципом свободы поиска, притягивала, как вкус запретного плода, всю Европу»¹⁶.

Глубокой эрозии в это время подвергается и сама идея об Абсолюте: множество ересей и толков разрушают ощущение единства и безусловности божественного закона для всех. Основание, на котором много веков утверждалась идея Бога, размывается. Не случайно, что именно на это время пришелся пик активности инквизиции и всплеск религиозных войн. Церковные догмы рушились под натиском новых идей и неумолимо надвигающейся научной революции. Это был переход из системы, где полностью доминировал, по выражению Швырёва¹⁷, «закрытый», догматический тип рациональности, в новую систему – «открытой», критической рациональности.

Очевидно, образ Фауста-алхимика и мошенника, одержимого поиском Философского камня, сложился не без влияния церковно-инквизиторской пропаганды. Стремление к знанию, к овладению миром через истину в качестве необходимого компонента предполагало критическое мышление. А оно невозможно без изрядной доли скептицизма. Стремление выйти за пределы, дозволенные официальной церковной доктриной, символизируемое образом Фауста, могло показаться средневековому сознанию крайне опасным, а значит, его следовало высмеять, опорочить и таким образом обезвредить. В этом отношении примечательна фраза из заключительного монолога Сатаны, который в романе Клингера фактически является представителем догматизма: «Так алхимик, после бесплодных попыток превратить в золото любые вещества, какие только есть на земле, успокаивается в конце концов у своего горнила над плавильником, наполненным его собственными эксcrementами»¹⁸.

Однако если внимательно приглядеться к легендам о Фаусте и проследить за эволюцией его образа в литературе и культуре, то за личиной сладострастного шарлатана, мошенника проступит совершенно другой лик – лик глубоко трагический и возвышенный, овеванный романтическим шлейфом, который сквозь века тянется за фигурой ученого, одержимого, как и София Ахамос, маниакальной страстью во что бы то ни стало познать Абсолют и готового ради этого вступить в сговор с самим дьяволом.

Образ Фауста-сладострастника, жаждущего богатств и наслаждений, все еще выходит на первый план у Марло в «Трагической истории доктора Фауста», хотя автором всячески подчеркивается смелость Фауста, с которой он бросает вызов «законам неба»:

¹⁶ Якушева Г.В. Фауст в искушениях XX века: Гётевский образ в русской и зарубежной литературе. М., 2005. С. 7.

¹⁷ Швырёв В.С. Рациональность как ценность культуры. М., 2003.

¹⁸ Клингер Ф.М. Фауст, его жизнь, деяния и низвержение в ад. М.; Л., 1961. С. 206.

Обломана жестоко эта ветвь,
 Которая расти могла б так пышно.
 Сожжен побег лавровый Аполлона,
 Что некогда в сем муже мудром цвел.
 Нет Фауста. Его конец ужасный
 Пускай вас всех заставит убедиться,
 Как смелый ум бывает побежден,
 Когда небес преступит он закон.¹⁹

При этом Фауст Марло одержим не столько познанием самим по себе, сколько той властью, которое оно дает, властью в буквальном смысле божественной: «Искусный маг есть всемогущий бог. / Да, закали свой разум смело, Фауст, / Чтоб равным стать отныне божеству»²⁰. Фауст Пушкина мается от скуки: «Мне скучно, бес»²¹. Фауст Гёте не только мается от скуки («Мы побороть не в силах скуки серой»²²), но пребывает в состоянии крайней степени отчаяния, балансируя на грани самоубийства, из-за разочарования как в науках («Пергаменты не утоляют жажды. / Ключ мудрости не на страницах книг»²³), так и в самом себе («Какой я бог! Я знаю облик свой / Я червь слепой, я пасынок природы, / Который пыль глотает пред собой / И гибнет под стопую пешехода»²⁴). Отчаявшись пробиться к истине, гётевский Фауст решает познать все прелести и наслаждения этого мира и бросается в объятия потусторонней силы, желая вкусить, наконец, от плодов пышно зеленеющего древа жизни...

Не таков Фауст Клингера. Все вышеперечисленные мотивы присутствуют и у него. Но далеко не от скуки и не из чистого любопытства, а тем более не из жажды власти бросается он в омут магии, а скорее из страсти и одержимости истиной. Более того, единственное, в чем не разочаровался Фауст и из-за чего готов биться об заклад с самим дьяволом, поставив на кон собственную душу, – это моральное достоинство человека: «Отправимся в путешествие, и я заставлю тебя, дьявола, поверить в нравственную ценность человека. Порою только одна эта вера и озаряла мучительную тьму моих исканий, только она хоть на мгновение успокаивала терзавшие меня сомнения»²⁵. Таким образом, Фауст Клингера, по крайней мере в самом начале, не разочаровался лишь в человечестве и жаждет доказать дьяволу превосходство истины и добра любой ценой. Однако при этом он все еще не готов расстаться с закрытым, тесным и догматичным, но зато уютным и понятным миром старой рациональности, и окунуться в открытый, просторный, но непонятный и страшный в своей безосновности мир новой рациональности.

Эта же амбивалентность наблюдается и в оценке писателем роли книгопечатания. С одной стороны, Клингер горячо поддерживает идею, созвучную духу Просвещения, самоосвобождения через знание, которое ассоциируется у него с изобретением книгопечатания. Поэтому он, в отличие от Гёте, отождествляет своего Фауста с Иоганном Фустом, первопечатником и сподвижником Гутенберга. Однако в то же время изобретение Фауста показано Клингером как некий побочный и во многом случайный продукт его занятий магией. Символично и то, что книгопечатание было первым плодом

¹⁹ Марло К. Трагическая история доктора Фауста // Легенда о докторе Фаусте. М., 1978. С. 244.

²⁰ Там же. С. 192.

²¹ Пушкин А.С. Сцена из Фауста // Пушкин А.С. Собр. соч.: в 10 т. Т. 2. М., 1959. С. 108.

²² Гёте И.В. Фауст // Гёте И.В. Избр. произведения: в 2 т. Т. 2. М., 1985. С. 148.

²³ Там же. С. 146.

²⁴ Там же. С. 149.

²⁵ Клингер Ф.М. Указ. соч. С. 59.

занятий Фауста магией, а вторым – открытие некоей формулы вызова дьявола, что обрекло Фауста на страшную участь. Примечательно, что больше всего радуется изобретению Фауста Сатана: «Скоро опасный яд знаний и поисков истины отравит все сословия. Безумие, сомнение, беспокойство и новые потребности распространятся повсюду, и я уже сомневаюсь, сможет ли мое необъятное царство вместить всех, кто испытает на себе действие этой сладкой отравы»²⁶.

Таким образом, Клингер подчеркивает двойственную природу Просвещения, что уже неоднократно отмечали исследователи²⁷: с одной стороны, знание служит для освобождения человека, и Фауст уподобляется Прометею, который дарует человечеству книгопечатание и свободу мышления, а сам вынужден расплачиваться за это тяжкими страданиями в аду. С другой стороны, сам этот «яд познания» смертельно опасен, так как окрыляемый им разум склонен воспарять все выше и выше, желая постигнуть непостижимое, и в конце концов сводит человека с ума. Поэтому Прометеев дар Фауста оборачивается для человечества своеобразным «троянским конем», и весь роман Клингера, по сути, является иллюстрацией на примере Фауста того, как действует этот мучительный «яд» познания, разъедающий все моральные ориентиры, – и именно поэтому трудно согласиться с теми исследователями, которые считают, что Клингер в своем романе отходит от темы познания, изображая Фауста не столько как ученого, сколько как «сильную личность»²⁸.

Неоднозначное отношение Клингера к идеям Просвещения и культуре Разума – и здесь, по-видимому, сказывается влияние Руссо – проявляется и в том, как он рисует сам образ Фауста, буквально одержимого поисками предельных основ знания. Роман Клингера начинается с фразы, не потерявшей своей актуальности и в наш век – век перманентного кризиса рациональности: «Долго сражался Фауст с мыльными пузырями метафизики, блуждающими огнями морали и призраками богословия, но найти твердые, незыблемые основы для мышления своего ему так и не удалось»²⁹.

Еще Платон считал поиск самоочевидных основ знания главной задачей и функцией высшей способности человеческого мышления – диалектики. Этот высокий пафос позднее проявляется и у Декарта, который выделил критерии истинности самоочевидных идей разума – ясность и отчетливость. По большому счету, поисками такой абсолютной основы – критерия истинности, или «архимедовой точки», по выражению Х. Альберта, проникнута вся европейская культура. Проблема обоснования знания напрямую вытекает из проблематичности классической теории истины: «с поиском истины, истинных мнений, убеждений или высказываний, – а тем самым и истинных теорий, – видимо, неразрывно связан поиск надежных оснований, поиск абсолютного обоснования, а стало быть, и поиск оправдания наших убеждений, поиск архимедовой опорной точки для области познания»³⁰.

В рамках подобной фундаменталистской стратегии предполагалось, что только апелляция к «архимедовой точке» гарантирует достоверность знания. Однако если проблематизировать сами «несомненные» послышки, выступающие в качестве «архимедовой точки», то, по мнению Альберта, перед нами откроются три одинаково неприемлемые альтернативы (знаменитая «три-

²⁶ Клингер Ф.М. Указ. соч. С. 37.

²⁷ См.: Телетова Н.К. Указ. соч.; Александрова Н.К. Указ соч.; Prosch F. F.M. Klinger's philosophische Romane. Eine literarhistorische Studie. Wien, 1882.

²⁸ Новожилов Д.М. Указ. соч. С. 143–144.

²⁹ Клингер Ф.М. Указ. соч. С. 25.

³⁰ Альберт Х. Трактат о критическом разуме. М., 2010. С. 35.

лемма Мюнхгаузена»): 1) регресс в бесконечность; 2) логический круг в дедукции (в процессе обоснования возвращаемся к тому, что требует обоснования); 3) прерывание процесса обоснования (произвольная отмена принципа абсолютного обоснования в определенной точке путем апелляции к самоочевидности, интуиции и здравому смыслу, аналогично введению *causa sui* и отмене каузальности). По сути, третья альтернатива, с точки зрения Альберта, означает апелляцию к догме, т. е. поиск архимедовой точки неизменно завершается догматизмом.

Как можно предположить, то состояние, в котором пребывает Фауст в самом начале романа, вызвано именно обнаружением им такой «трилеммы». Явно отбрасывая вторую альтернативу как самопротиворечивую, Фауст вынужден колебаться между релятивистским регрессом в бесконечность и догматизмом, к которому приводит произвольное прерывание процесса обоснования. Причем все три альтернативы, по сути, ведут по ту сторону рациональности, в область иррационального, где разум вынужден искать опору, тем самым предавая свои же принципы. Трагедия клингеровского Фауста в том, что он еще верит, что у знания, морали и реальности должны быть некие предельные основания – Истина, Добро и Бог, причем первые два – просто два аспекта Бога. Эволюция его образа в романе движется вдоль вектора от метафизического и морального абсолютизма к релятивизму и пессимизму.

И здесь надо отметить, что «трилемма Мюнхгаузена», сформулированная Альбертом, остается актуальной и в современной философии. Кризис классической рациональности, усугубленный теоремами Гёделя и открытиями квантовой механики, которые проблематизировали объективизм и реализм, лежащие в основе философского обоснования науки, не удалось преодолеть в полной мере до сих пор. В связи с этим в современной эпистемологии истина выступает скорее как некая метанаучная ценность, регулятивная идея, эталон, на который нужно ориентироваться и к которому должно стремиться, но дотянуться невозможно. Многие философы и ученые полагают, что в этой аморфности таится величайший риск для рационализма. Получается, что классический рационализм, доведенный до своего логического конца, оборачивается либо релятивизмом, либо иррационализмом. Но возможен ли выход, позволяющий сохранить рациональность?

Как известно, наиболее полно необходимость добровольного самоограничения разума как условия сохранения рациональности была обоснована Иммануилом Кантом – старшим современником Клингера. В эпилоге своего романа Клингер саркастически желает философам «победить своего величайшего противника, всеокрушающего Канта, для того, чтобы с их кафедры вечно могла греметь метафизическая бессмыслица»³¹. Достаточно полное знакомство Клингера с работами Канта не вызывает сомнений. Как отмечает Н.К. Гаврюшин, именно «Кант, по-видимому, открыл для Клингера наиболее законченный и убедительный способ спекулятивного рассмотрения религии и нравственности, которому так или иначе соответствовали образы его романов... Именно на этом пути закладываются основания клингеровской философии религии (здесь и далее курсив автора. – Г.М.), которая обнаруживает несомненное родство с религией в пределах только разума»³².

Некоторые критические идеи для своего «Фауста» Клингер мог почерпнуть также в работе Канта докритического периода «Грёзы духовидца, поясненные грёзами метафизика», в которой он на примере «духовидения»

³¹ Клингер Ф.М. Указ. соч. С. 208.

³² Гаврюшин Н.К. Два пути «разумной веры»: И.Г. Юнг-Штиллинг и Ф.М. Клингер // Вопр. философии. 2003. № 8. С. 144–156.

Сведенборга разбирает и отвергает ложные измышления и притязания разума. «Удовлетворить всякой любознательности и ставить пределы нашей жажде познания (курсив мой. – Г.М.) только там, где начинается невозможное, – вот старание, которое подобает учености, – пишет Кант. – Но из всех бесчисленных задач, которые сами собой возникают [перед человеком], избрать именно те, разрешение которых важно для него, – это заслуга мудрости (здесь и далее курсив автора. – Г.М.). Когда наука завершает свой круг, она естественно приходит к точке скромного недоверия и неохотно говорит о самой себе: *скольких вещей я не понимаю!* Но зрелый, обладающий опытом разум, ставший мудростью, устами Сократа среди ярмарки всевозможных товаров радостно восклицает: *сколько здесь ненужных мне вещей!* (курсив мой. – Г.М.)»³³.

Таким образом, уже в этой ранней работе Кант формулирует центральную идею критического рационализма – идею о необходимости самоограничения разума. «Грезы» духовидца возникают именно как следствие необоснованных претензий разума и его икаровских попыток приблизиться к трансцендентному «солнцу», проникнуть в ту область, которая находится за пределами его возможностей. Однако в этом противопоставлении рассудочной науки и сократической мудрости угадывается и другая мысль уже позднего Канта, а именно: только в практической области чистый разум становится полноценным, автономным разумом, так как сам творит всеобщие законы³⁴. Пользуясь этой метафорой, можно сказать, что в образе Фауста Клингера сочетаются противоречия, свойственные разуму, который еще только идет по пути к подлинной мудрости. Фауст достаточно умен и образован, чтобы «неохотно» признать: «*скольких вещей я не понимаю!*». Но он еще недостаточно мудр, чтобы радостно воскликнуть, подобно Сократу: «*сколько здесь ненужных мне вещей!*».

Следует отметить, что мучительная жажда познания возникла у Фауста не сразу. Изначально науки представлялись ему всего лишь «кратчайшим и самым легким путем к счастью и славе»³⁵. Таким образом, сквозь черты серьезного ученого и трагического персонажа все-таки проступают черты Фауста-шарлатана. Такое сближение двух ипостасей Фауста, как было показано выше, не случайно. Фауст Клингера противоречив и подвержен сильным страстям. Он тяжело страдает из-за своей нищеты, из-за невозможности прокормить свою семью. Его фантазия разжигает сладострастные мечты. Другим голосом в этом контрапункте, который управляет динамикой всего повествования, выступает чудовищная жажда познания. Несмотря на то, что в начале Фауст видит в науках только средство обогащения, «едва лишь он поддался их чарам, как безумная жажда познания истины запылала в его душе»³⁶. Фауст так страдал из-за невозможности познания первых начал, так жаждал найти «твердые, незыблемые основы для мышления своего», что готов был весь мир и свою душу принести в жертву этому знанию. «Очень рано границы человечества показались Фаусту слишком тесными, и с дикой силой он бился об них, пытаясь их раздвинуть и вырваться за пределы действительности»³⁷.

³³ Кант И. Грезы духовидца, поясненные грезами метафизика // Кант И. Собр. соч.: в 8 т. Т. 2. М., 1994. С. 261.

³⁴ Мехед Г.Н. Мораль как абсолютный предел разума в этике И. Канта // NB: Филос. иссл. 2014. № 5. С. 17–44. URL: http://e-notabene.ru/fr/article_12351.html (дата обращения: 10.09.2016).

³⁵ Клингер Ф.М. Указ. соч. С. 26.

³⁶ Там же.

³⁷ Там же.

Сам этот мотив трагической и пагубной страсти к трансцендентному, несомненно, восходит к гностицизму. Гностическая символика и метафоры «света» и «тени» щедро рассыпаны Клинггером по всему тексту романа. «Он вознегодовал и стал роптать на того, кто даровал ему способность видеть свет, но не дал силы, чтобы прорваться сквозь густой мрак»³⁸. «Фауст хотел знать, властвует ли всевышний над человеческим родом, и если властвует, то откуда проистекают эти мучительные противоречия. Он хотел осветить тьму, скрывающую от него призвание человека»³⁹. Но «его старания рассеять мрак приводили лишь к тому, что он делался все чернее и мучительнее»⁴⁰.

Тьма предстает у Клингера как некая завеса, отгородившая идеальный мир с его создателем от мира людей, заставляя вспомнить о покрывале майи. Фауст говорит Левиафану в первую их встречу: «Нет, я все равно пробьюсь сквозь тьму. Я хочу знать, что скрывает от нас темная завеса, которую рука тирана протянула перед нашим взором»⁴¹. При этом и сам Фауст прекрасно осознает ограниченность человеческого разума: «Человеку доступно лишь то, что он чувствует, вкушает и постигает, лишь это принадлежит ему. Все остальное – видения, которых он объяснить не может»⁴². Таким образом, Фауст ставит в вину Богу именно эту принципиальную неспособность человека отдернуть покрывало феноменального мира. Мир для Фауста – только темница разума.

И здесь стоит отметить, что, будучи одержимым жаждой познания последних пределов бытия, Фауст скорее противостоит гностицизму, так как последний в мифе о Софии, пытающейся найти свой таинственный источник, отсылает нас к своеобразной *docta ignorantia* в духе Сократа и Николая Кузанского: «восстановление Плеромы достигается принятием знания, что знание об изначальной глубине невозможно»⁴³. Иными словами, гностицизм, по крайней мере в мифе о Софии, подчеркивает метафизическую ответственность разума за космическую катастрофу, которая была спровоцирована именно его тягой к познанию последних основ и привела к появлению мира. Восстановить же мировое равновесие и вернуть свет из плена тьмы можно, только положив предел абсолютистским притязаниям разума.

Не меньше проблемы пределов познания мучает Фауста и проблема теодицеи, которая, как уже упоминалось выше, составляет концептуальное ядро гностицизма. Собственно говоря, проблема теодицеи есть некая эмблема непознаваемости Абсолюта. Многие исследователи сходятся в оценке того, что гностицизм возник именно как теоретический ответ на проблему теодицеи и решает ее, провозглашая ответственным за зло Демиурга – низшего бога. В христианстве же ситуация иная. Если Бог – абсолютное добро, то как возможно сопричастие добра со злом повсюду, а чаще – господство зла? Здесь, таким образом, выступает на первый план морально-философская составляющая проблемы теодицеи: природа добра и абсолютность моральных норм и ценностей.

Вопрос происхождения зла мучает и Фауста Клингера. Собственно говоря, жажда его познания направлена прежде всего на то, чтобы постичь источник зла в мире, созданном мудрым и добрым Творцом. Сатана и Левиафан разворачивают перед Фаустом масштабную картину теодицеи в духе

³⁸ Клинггер Ф.М. Указ. соч. С. 26.

³⁹ Там же. С. 27.

⁴⁰ Там же. С. 28.

⁴¹ Там же. С. 33.

⁴² Там же.

⁴³ Чёртон Т. Указ. соч. С. 121.

Лейбница. Как известно, Лейбниц считал, что Бог создал лучший из всех возможных миров, дополнив этой идеей представление, согласно которому пути господни неисповедимы, а зло каким-то неведомым образом всегда служит добру. Эту же версию теодицеи фактически высказывает и гётевский Мефистофель, представляясь Фаусту как: «Часть силы той, что без числа / Творит добро, всему желая зла»⁴⁴. При этом из дальнейшего развития сюжета поэмы становится очевидным, что и сам Гёте разделял подобный оптимистический взгляд. Как отмечает Элиаде, «для Гёте зло, так же как и заблуждение, плодотворны»⁴⁵, зло оказывается встроенным в общую механику мира, а следовательно – обосновано и оправдано.

О недопустимости подобного решения проблемы именно с точки зрения логики христианской морали предупреждал И. Кант⁴⁶, а позднее – С.Л. Франк⁴⁷. Жестоко высмеял подобную трактовку как противоречивую и даже безнравственную и Вольтер в своем «Кандиде». Многие аргументы Вольтера Клингер вкладывает в уста Фауста, когда тот разоблачает несправедливость, царящую в мире. В то же время те страсть и гнев, которые Фауст вкладывает в свою диатрибу против Бога, побуждали современников Клингера, как отмечает Ф. Прош⁴⁸, относиться к его книге как даже более опасной, чем «Кандид» Вольтера. «Мой сын повешен здесь за праведный поступок! – восклицает Фауст. – И за праведные дела моя семья должна влечить жалкое существование в нищете и плодить поколения подлых грешников. Что видел я в мире, кроме убийств, отравлений и гнусностей? Разве не везде видел я праведника угнетенным, а злодея – счастливым и награжденным? <...> Зачем зло? Откуда оно? Так захотел Предвечный. Может ли человек вырвать семя зла из сердец огромной массы людей или даже только из своего собственного сердца, если бог с умыслом поселил это семя в человеческом сердце?»⁴⁹. Получается, свобода воли – лишь иллюзия, поскольку земной путь человека полностью предопределен его природными склонностями, что опять-таки отчасти согласуется с гностицизмом, а отчасти с учением Канта о своеволии (*die Willkur*) как врожденной склонности ко злу в человеческой природе. Левиафан пытается переложить ответственность за зло на человечество, а катастрофические последствия поступков Фауста – на него самого. Но Фауст не сдаётся: «Ах, дьявол, разрежь мою грудь и запиши кипящей кровью моего сердца вон на той черной туче прекрасную теодицею, которую ты мне только что читал», – саркастически восклицает он. И далее: «Разве Предвечный не прославляет себя в разрушении, разве он не создает только ради разрушения?»⁵⁰.

Выходит, что наш мир – лишь филиал Ада, как открыто признает Мефистофель в пьесе Марло. Получается, правы гностики и гётевский Мефистофель: «Нет в мире вещи, стоящей пощады, / Творенье не годится никуда»⁵¹. Как верно отмечает М. Элиаде, комментируя «Фауста» Гёте, «деятельность Мефистофеля направлена не против Бога, но против Жизни»⁵². Таким образом, если у Гёте гностиком, по сути, является Мефистофель, то у Клингера

⁴⁴ Гёте И.В. Указ. соч. С. 172.

⁴⁵ Элиаде М. Мефистофель и адругин. СПб., 1998. С. 124.

⁴⁶ Кант И. О неудаче всех философских попыток теодицеи // Кант И. Собр. соч.: в 8 т. Т. 8. М., 1994. С. 138–157.

⁴⁷ Франк С.Л. Непостижимое. М., 2007.

⁴⁸ Prosch F. Op. cit. S. 4.

⁴⁹ Клингер Ф.М. Указ. соч. С. 197.

⁵⁰ Там же. С. 198–199.

⁵¹ Гёте И.В. Указ. соч. С. 172.

⁵² Элиаде М. Указ. соч. С. 125.

от имени гностицизма выступает именно сам Фауст. Но если деятельность Мефистофеля всегда приводит к благу, хоть и направлена ко злу, то Фауст Клингера, наоборот, все время стремится к благу, веря в нравственное достоинство человека и моральную свободу, но результаты его деяний, как замечает Набхольц⁵³, ужасны.

Именно на этом основывается гностическая по своему духу аргументация Фауста, и именно в этом суть его вопрошаний Бога о природе зла, которое оказывается как бы независимым от воли человека и даже самого Бога. Символично, что эти вопрошания Фауста так и остаются без ответа, а его стремление к познанию природы зла становится причиной его собственного крушения. Символично также и то, что по сравнению с поэмой Гёте в романе Клингера Бог ни разу не появляется и никак не проявляет себя на протяжении всего романа, в отличие от сил зла, щедро представленных в романе персонажами Сатаны, Левиафана и Молоха.

Но даже несмотря на все свои грехи и безумную гордыню, даже в аду, даже в ненависти к самому себе Фауст сохраняет способность ненавидеть зло больше самого себя и возмущается самим фактом существования зла. Он не видит, как можно оправдать зло, если мир – это творение милосердного Бога, а не жестокого *деспота*. Сам факт существования зла, по Фаусту, есть какое-то ужасное недоразумение. Он максималист и потому не может принять мир как диалектическое снятие вечной борьбы добра и зла, как нечто среднее, не белое, не черное, а серое.

Следует отметить, что гностическая идея происхождения мира в результате случайной катастрофы, позднее детально разработанная в концепции «швират-ха-келим» в каббале, фактически ставила вопрос не столько о виновности Бога, сколько о целесообразности существования данного, феноменального мира. Раз он не является ни сознательным творением Бога, как в христианстве, ни результатом эманации, происходящей из-за переполненности Абсолюта светом, как у Плотина, но лишь неким мутантом отчаянной страсти Софии к своему отцу, Бифосу, то наиболее логичной целью для обитателей этого мира должно стать его наискорейшее разрушение.

Достижение абсолютной истины в рамках гностицизма понимается как полное отождествление субъекта и объекта, слияние и растворение всего субъективного как искажающего и иллюзорного в объективном, в чистом бытии. Таким образом, это дуализм, но дуализм, стремящийся к монизму, к слиянию двух миров и растворению относительного в абсолютном. При этом феноменальный, относительный мир кажимости должен быть тем или иным способом уничтожен, чтобы душа могла пробиться к Абсолюту. Отчасти подобный взгляд напоминает учение Упанишад и адвайта-веданту Шанкары с тем важным отличием, что покрывало Майи и авидья устраняются индивидуальными усилиями души и йогическими практиками под контролем ведического знания. Европейский же дуализм зачастую трансформируется в настоящую страсть к разрушению физического мира, поскольку он воспринимается как преграда на пути к Абсолюту.

Как отмечает Афонасин, с христианской точки зрения «революционной выглядит гностическая эсхатология, отрицающая существующий мировой порядок и призывающая его разрушить»⁵⁴. По свидетельству Иринея Лионского, Симон Маг провозглашал, что пришел разрушить этот мир – темницу искр божественного света. Отсюда и мессианский мотив, прослеживаемый у

⁵³ Nabholz J. Op. cit. P. 315.

⁵⁴ Афонасин Е.В. Указ. соч. С. 6.

многих прототипов Фауста, в том числе и у реального Фауста, который, по свидетельствам аббата Тритемия, приехав в Вюрцбург, заявлял, что «ничего достойного удивления в чудесах Христовых нет, что он сам берется в любое время и сколько угодно раз совершить все то, что совершил Спаситель»⁵⁵.

Не чужд эсхатологическому пафосу и Фауст Клингера, который видит все в черном цвете и воспринимает мир как материю небытия, как «завесу», отделяющую людей от подлинного сверхбытия – Бога. И здесь следует упомянуть, что «апокалипсис» переводится с койне как «открываю, снимаю покров». Фауст потому и отвергает этот мир целиком и отказывает ему в самостоятельной ценности, что он есть лишь промежуточное бытие, препятствие на пути к высшему бытию. Он не видит добро в самом себе, в своей способности ужасаться и противиться злу; поэтому же он не видит и зла, проигрывая ему битву внутри себя, соблазняется именно внутренним злом. В результате последствия его действий ужасны для него самого и для других людей. Он начинает ненавидеть и презирать людей, желает их соблазнить, чтобы доказать их внутреннюю развращенность, и в результате губит (как получилось с отшельником).

Таким образом, метафизические искания Фауста приводят его не к творчеству, а к разрушению. Его творческий дух, зараженный тягой к трансцендентному Абсолюту, становится разрушительным: из абсолютиста Фауст превращается в аннигилиста, предвестника Эдуарда фон Гартмана и Филиппа Майлендера. Да, он изобрел печатный стан (хотя и благодаря магии), но он не способен к любви, потому что одержим только поиском внешнего Абсолюта, а когда понимает, что его не существует, начинает разрушать, сам превращаясь в дьявола (и Левиафан действительно подчеркивает, что все время делал только то, что приказывал ему сам Фауст). Именно поэтому он остается бесплодным, сын его погибает, и даже изобретение печатного стана в результате приписывают другому.

При этом важной особенностью финала, действительно ярко выделяющей роман Клингера на фоне других «Фаустов», является его неоднозначность, недоговоренность и в каком-то смысле открытость к разным интерпретациям. И здесь трудно согласиться с оценкой Г.В. Стадникова, согласно которой «Фауст Клингера безоговорочно осужден. Оправданий ему нет. Трагическая история Фауста – наглядный нравственный урок читателю: вступивший в союз с дьявольской силой человек теряет все»⁵⁶. С одной стороны, Клингер действительно осуждает Фауста за его развращенность и одержимость знанием, из-за которых вынуждены страдать тысячи невинных. С другой стороны, писатель не скрывает своего восхищения той силой и отвагой, которую Фауст демонстрирует даже на пороге Ада, обличая бога как жестокого деспота. Об этом же косвенно свидетельствует и обстоятельство, что Клингер доверяет произнести направленную против Фауста финальную диатрибу, наполненную благоразумной теодицей, морализаторством и конформизмом, не кому иному, как грозному Левиафану – ближайшему соратнику князя тьмы и отца лжи!

Но если оценка поступков Фауста Клингером амбивалентна, как амбивалентен и сам персонаж, то трагический смысл финала романа не вызывает сомнений. Фауст Гёте при всей его меланхолии и философском отчаянии в самом начале поэмы все-таки оказывается способен в ее конце вообразить хоть одно прекрасное мгновение, заслуживающее того, чтобы остановить ра-

⁵⁵ Якушева Г.В. Указ. соч. С. 7.

⁵⁶ Стадников Г.В. Указ. соч. С. 278.

ди него время – и, возможно, потерять душу. Пройдя через все искушения и прочувствовав «логику бытия», гётевский Фауст готов оставить сухое древо познания и утешается пышно зеленеющим древом жизни. В этом смысле можно сказать, что трагедия Гёте близка по своему мировоззрению к оптимизму Лейбница. Клингеровский же Фауст не только «возвращает билет», принципиально не принимая мира, что роднит его с пессимизмом Шопенгауэра и размышлениями Ивана Карамазова о цене мировой гармонии, но в отличие от последнего осуждает и самого творца – жестокого «деспота», ответственного уже за существование этой юдоли страданий.

Таким образом, Фауст Клингера – все-таки удивительный Фауст, особенно на фоне других своих литературных «собратьев». Пожалуй, никакой другой Фауст не выразил идеи гностицизма с такой художественной силой, как герой Клингера. Насколько сознательно писатель вложил в своего Фауста эти гностические идеи? Сам Клингер, если судить по всему корпусу его сочинений, вовсе не был ни гностиком, ни пессимистом. Но тем удивительнее то, что в образе именно его Фауста в полной мере нашли свое отражение если не сами гностические идеи, то, по крайней мере, гностические вопросы.

Уникальность романа Клингера еще и в том, что он, словно линза, сфокусировал веками терзавшие европейскую философию противоречия на легендарный историко-литературный сюжет о маге-чернокнижнике Фаусте, заключившем договор с дьяволом. На примере Фауста Клингер вполне в современном духе прослеживает логику философии, понимаемой как вопрошание о предельных вопросах бытия, и убедительно показывает, что желание во что бы то ни стало разрешить, т. е. непременно найти всеобъемлющие ответы на эти предельные вопросы, вместо того, чтобы сосредоточиться на осознании пределов познания, приводит разум лишь к тягостным сомнениям и парадоксам, подрывая саму рациональность.

Список литературы

- Александрова Н.К.* Фаустовская тема в философских романах Ф.М. Клингера // Гётевские чтения / Отв. ред. С.В. Тураев. М.: Наука, 1991. С. 90–98.
- Альберт Х.* Трактат о критическом разуме / Пер с нем., вступ. ст. и примеч. И.З. Шишкова. М.: Едиториал УРСС, 2010. 264 с.
- Афонасин Е.В.* Гносис. Фрагменты и свидетельства. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2008. 318 с.
- Гаврюшин Н.К.* Два пути «разумной веры»: И.Г. Юнг-Штиллинг и Ф.М. Клингер // Вопр. философии. 2003. № 8. С. 144–156.
- Гёте И.В.* Фауст / Пер. с нем. Б. Пастернака // *Гёте И.В.* Избранные произведения: в 2 т. Т. 2. М.: Правда, 1985. 704 с.
- Жирмунский В.М.* История легенды о Фаусте // Легенда о докторе Фаусте / Изд. подгот. В.М. Жирмунский. М.: Наука, 1978. С. 257–362.
- Йейтс Ф.* Джордано Бруно и герметическая традиция / Пер. с англ. Г.М. Дашевского. М.: НЛЮ, 2000. 528 с.
- Йонас Г.* Гностицизм / Пер. с англ. К.А. Щукина. СПб.: Лань, 1998. 384 с.
- Ишимбаева Г.Г.* Фаустианская тема в немецкой литературе. Дис. на соиск. учен. степ. д-ра фил. наук. М., 1999. 213 с.
- Кант И.* Грезы духовидца, поясненные грезами метафизика / Пер. с нем. Б.П. Бурдеса // *Кант И.* Собр. соч.: в 8 т. Т. 2. М.: ЧОРО, 1994. С. 203–266.
- Кант И.* О неудаче всех философских попыток теодицеи / Пер. с нем. Т.В. Васильевой // *Кант И.* Собр. соч.: в 8 т. Т. 8. М.: ЧОРО, 1994. С. 138–157.
- Кириянова С.В.* «Фауст» Ф.М. Клингера: в диалоге культур // Вестн. БФУ им. Канта. 2011. № 8. С. 114–118.

- Клингер Ф.М.* Фауст, его жизнь, деяния и низвержение в ад / Пер. с нем. А. Лютера, под ред. О. Смолян. М.; Л.: Гослитиздат, 1961. 227 с.
- Красильникова М.В.* «Фауст» Ф.М. Клингера: эпические и драматические характеристики главных персонажей // Пробл. истории, филологии, культуры. 2011. № 2(32). С. 268–273.
- Красильникова М.В.* Жанровое своеобразие романа Ф.М. Клингера «Фауст, его жизнь, деяния и низвержение в ад» в контексте немецкой эпической традиции рубежа XVIII–XIX вв.: Дис... кандидата филол. наук. Нижний Новгород, 2014. 213 с.
- Лагутина И.Н.* Образ России в романе Ф.М. Клингера «Фауст» // Новые рос. гуманитар. исслед. 2007. № 2. URL: http://www.nrgumis.ru/articles/archives/full_art.php?aid=52&binn_rubrik_pl_articles=253#Lag (дата обращения: 20.09.2016).
- Марло К.* Трагическая история доктора Фауста / Пер. с англ. Н.Н. Амосовой // Легенда о докторе Фаусте / Изд. подгот. В.М. Жирмунский. М.: Наука, 1978. С. 189–244.
- Мехед Г.Н.* Проблема теодицеи в русской нравственной философии // Vox/Голос: Филос. журн. 2009. № 6. URL: <http://vox-journal.org/content/vox6mehed.pdf> (дата обращения: 20.10.2016).
- Мехед Г.Н.* Проблема теодицеи в этике И. Канта и Ф.М. Достоевского // Философия и культура. 2013. № 7. С. 967–973.
- Мехед Г.Н.* Мораль как абсолютный предел разума в этике И. Канта // NB: Филос. исслед. 2014. № 5. С. 17–44. URL: http://e-notabene.ru/fr/article_12351.html (дата обращения: 10.09.2016).
- Народная книга. История о докторе Иоганне Фаусте, знаменитом чарошее и чернокнижнике / Пер. с нем. Р.В. Френкель // Легенда о докторе Фаусте / Изд. подгот. В.М. Жирмунский. М.: Наука, 1978. С. 35–119.
- Новожилов Д.М.* Метаморфозы Фауста: Легенда и ее восприятие в XVI столетии: Дис... кандидата филол. наук. М., 2000. 178 с.
- Пушкин А.С.* Сцена из Фауста // *Пушкин А.С. Собр. соч.*: в 10 т. Т. 2. М.: Гослитиздат, 1959. 784 с.
- Рабинович Е.Г.* «Жизнь Аполлония Тианского» Флавия Филострата // *Флавий Филострат. Жизнь Аполлония Тианского.* М.: Наука, 1985. С. 217–276.
- Рукби Л.* Фауст / Пер. с англ. Д. Кунташова. М.: Вече, 2012. 416 с.
- Смолян О.А.* Фридрих Максимилиан Клингер и его роман «Фауст» // *Клингер Ф.М. Фауст, его жизнь, деяния и низвержение в ад.* М.; Л.: Гослитиздат, 1961. С. 3–24.
- Соловьев Э.Ю.* Категорический императив нравственности и права. М.: Прогресс-Традиция, 2005. 416 с.
- Стадников Г.В.* Трагическая история Фауста в романе Фридриха Клингера // *Клингер Ф.М. Фауст, его жизнь, деяния и низвержение в ад.* СПб.: Азбука-классика, 2005. С. 262–278.
- Телетова Н.К.* Роман Ф.М. Клингера о Фаусте // Гётевские чтения / Отв. ред. С.В. Тураев. М.: Наука, 1991. С. 80–89.
- Флавий Филострат.* Жизнь Аполлония Тианского / Изд. подгот. Е.Г. Рабинович. М.: Наука, 1985. 330 с.
- Франк С.Л.* Непостижимое. М.: АСТ, 2007. 512 с.
- Чёртон Т.* Гностическая философия: От древнейших времен до наших дней / Пер. с англ. К.А. Зайцева. М.: РИПОЛ классик, 2008. 464 с.
- Швырев В.С.* Рациональность как ценность культуры. М.: Прогресс-Традиция, 2003. 176 с.
- Эшаде М.* Мефистофель и андрогин / Пер. с фр. Е.В. Баевской, О.В. Давтян. СПб.: Алетейя; Университетская книга, 1998. 386 с.
- Якушева Г.В.* Фауст в искушениях XX века: Гётевский образ в русской и зарубежной литературе. М.: Наука, 2005. 235 с.
- Fischer K.* Goethe's Faust. Vol. 1. Manchester: H.R. Walcott, 1895. 223 p.
- Nabholz J.* The Covenant with Hell in Klinger's "Faust" // Monatshefte. 1958. Vol. 50. No. 6. P. 311–319.
- Prosch F.* F.M. Klinger's philosophische Romane. Eine literarhistorische Studie. Wien: A. Hölder, 1882. 90 S.

The Gnostic roots of the philosophy of Friedrich Maximilian Klingler's *Faust*

Gleb N. Mekhed

Bauman Moscow State Technical University. 5/1, 2nd Baumanskaya Str., Moscow, 105005, Russian Federation; e-mail: mekhed_gleb@mail.ru

In this article, the author brings to an analysis the novel *Faust, His life, Deeds, and The Overthrow to Hell* by Friedrich Maximilian Klingler, relatively little known to Russian readers, and investigates the **Gnostic conceptual roots of Faust as an archetype of European culture**. Conceptual nucleus of Gnosticism consists in the problem of theodicy, which is also the focal point of Faust's most profound reflections. The absolutist propensity of Faust's thinking and his morbid perfectionism make him perceive the world through Gnostic optics as the matter of non-being and the 'veil' separating humans from the true and supreme being, God; this eventually results in his moral and psychological degradation and spiritual sterility. It can be argued that the figure of Faust, legendary man of science who is prepared to trade his soul for the possession of absolute truth, could only come into existence as a literary embodiment of the same metaphysical and epistemological problems that perplexed many generations of European philosophers. A close study of the novel's text helps the author reveal the indissoluble connection between the problems first faced by Gnosticism and the modern philosophy, in particular that of critical rationalism, symbolically expressed by Klingler in the figure of Faust.

Keywords: history of philosophy, fiction, Faust, Klingler, Kant, Gnosticism, critical rationalism, theodicy

References

- Afonasin, E. *Gnozis. Fragmenty i svidetel'stva* [Gnosis. Fragments and Testimonies]. St.Petersburg: St.Petersburg St. Univ. Publ., 2008. 318 pp. (In Russian)
- Albert, H. *Traktat o kriticheskom razume* [Treatise on Critical Reason], trans. by I. Shishkov. Moscow: URSS Publ., 2010. 264 pp. (In Russian)
- Aleksandrova, N. "Faustovskaja tema v filosofskih romanah F. M. Klingera" [The Theme of Faust in The Philosophical Novels of F.M. Klingler], *Gjotevskie chtenija* [Goethe's reading], ed. by S. Turaev. Moscow: Nauka Publ., 1991, pp. 90–98. (In Russian)
- Churton, T. *Gnosticheskaja filosofija: Ot drevnejshih vremen do nashih dnei* [Gnostic Philosophy: From Ancient Persia to Modern Times], trans. by K. Zajcev. Moscow: RIPOL-klassik Publ., 2005. 464 pp. (In Russian)
- Eliade, M. *Mefistofel' i androgin* [Mephistopheles and the Androgyne], trans. by E. Baevskaia and O. Davtyan. St.Petersburg: Aletejja Publ.; Universitetskaja kniga Publ., 1998. 386 pp. (In Russian)
- Fischer, K. *Goethe's Faust*, Vol. 1. Manchester: H.R. Walcott, 1895. 223 pp.
- Frank, S. *Nepostizhimoe* [The Unfathomable]. Moscow: AST Publ., 2007. 512 pp. (In Russian)
- Gavrjushin, N. "Dva puti 'razumnoj very': I.G. Jung-Shtilling i F.M. Klingler" [Two Ways of 'Rational Faith': I.G. Jung-Stilling and F.M. Klingler], *Voprosy filosofii*, 2003, No. 8, pp. 144–156. (In Russian)
- Goethe, J. "Faust", trans. by B. Pasternak, in: J. Goethe, *Izbrannye proizvedenija* [Selected works], Vol. 2. Moscow: Pravda Publ., 1985. 704 pp. (In Russian)
- Ishimbaeva, G. *Faustianskaja tema v nemeckoj literature* [The Theme of Faust in German Literature], Diss. Moscow, 1999. 213 pp. (In Russian)
- Jonas, H. *Gnosticizm* [The Gnostic Religion], trans. by K. Shhukin. St.Petersburg: Lan' Publ., 1998. 384 pp. (In Russian)

Kant, I. “Grezy duhovidca, pojasnennye grezami metafizika” [Dreams of a Spirit-Seer], trans. by B. Burdes, in: I. Kant, *Sobranie sochinenii* [Collected Works], ed. by A. Gulyga, Vol. 2. Moscow: CHORO Publ., 1994, pp. 203–266. (In Russian)

Kant, I. “O neudache vsekh filosofskikh popytok teoditsei” [On the Miscarriage of all Philosophical Trials in Theodicy], trans. by T. Vasil’eva, in: I. Kant, *Sobranie sochinenii* [Collected Works], ed. by A. Gulyga, Vol. 8. Moscow: CHORO Publ., 1994, pp. 138–157. (In Russian)

Kiryanova, S. “Faust’ F. M. Klingera: v dialoge kul’tur” [‘Faust’ by F.M. Klinger: in The Dialog of Cultures], *IKBFU’s Vestnik*, 2011, No. 8, pp. 114–118. (In Russian)

Klinger, F. *Faust, ego zhizn’, dejaniya i nizverzhenie v ad* [Faust, His Life, Deeds, and The Overthrow to Hell], trans by A. Luther, ed. by O. Smoljan. Moscow: Goslitizdat Publ., 1961. 227 pp. (In Russian)

Krasylnikova, M. “Faust’ F. M. Klingera: jepicheskie i dramaticheskie harakteristiki glavnyh personazhej [Epic and Drama Characteristics of Protagonists of F. M. Klinger’s ‘Faust’], *Problemy istorii, filologii, kul’tury*, 2011, No. 2(32), pp. 268–273. (In Russian)

Krasylnikova, M. *Zhanrovoe svoeobrazie romana F.M. Klingera “Faust, ego zhizn’, dejaniya i nizverzhenie v ad” v kontekste nemeckoj jepicheskoj tradicii rubezha XVIII–XIX vv.* [The Genre Originality of The Novel of F.M. Klinger’s “Faust, His Life, Deeds, and The Overthrow of Hell” in The Context of The German Epic Tradition of The Turn of XVIII–XIX Centuries], Diss. Nizhny Novgorod, 2014. 213 pp. (In Russian)

Lagutina, I. “Obraz Rossii v romane F.M. Klingera «Faust»” [The Picture of Russia in The Novel “Faust” by F.M. Klinger], *Novye rossijskie gumanitarnye issledovaniya*, 2007, No. 2 [http://www.nrgumis.ru/articles/archives/full_art.php?aid=52&binn_rubrik_pl_articles=253#Lag, accessed on 20.09.2016]. (In Russian)

Marlowe, C. “Tragicheskaja istorija doktora Fausta” [The Tragical History of the Life and Death of Doctor Faustus], trans. by N. Amosova, *Legenda o doktore Fauste* [The Legend about Dr. Faust], ed. by V. Zhirmunskii. Moscow: Nauka Publ., 1978, pp. 189–244. (In Russian)

Mekhed, G. “Moral’ kak absoljutnyj predel razuma v jetike I. Kanta” [The Morality as The Absolute Limit of Reason in Kant’s Ethics], *NB: Philosophical Studies*, 2014, No. 5, pp. 17–44 [http://e-notabene.ru/fr/article_12351.html, accessed on 20.10.2016]. (In Russian)

Mekhed, G. “Problema teodiceji v jetike I. Kanta i F.M. Dostoevskogo” [The Problem of Theodicy in The Ethics of Kant and Dostoevsky], *Filosofija i kul’tura*, 2013, No. 7, pp. 967–973. (In Russian)

Mekhed, G. “Problema teodiceji v ruskoj npravstvennoj filosofii” [The Problem of Theodicy In Russian Moral Philosophy], *Vox/Golos. Philosophical Journal*, 2009, No. 6 [<http://vox-journal.org/content/vox6mekhed.pdf>, accessed on 20.10.2016]. (In Russian)

Nabholz, J. “The Covenant with Hell in Klinger’s ‘Faust’”, *Monatshefte*, 1958, Vol. 50, No. 6, pp. 311–319.

“Narodnaja kniga. Istorija o doktore Ioganne Fauste, znamenitom charodee i chernoknizhnike” [The Folk Book. The History of The Doctor Iogann Faust, Renowned Magician and Necromancer], trans. by R. Frenkel, *Legenda o doktore Fauste* [The Legend about Dr. Faust], ed. by V. Zhirmunskii. Moscow: Nauka Publ., 1978, pp. 35–119. (In Russian)

Novozhilov, D. *Metamorfozy Fausta: Legenda i ee vosprijatie v XVI stoletii* [The Metamorphosis of Faust: The Legend and Its Perception in XVI Century], Diss. Moscow, 2000. 178 pp. (In Russian)

Prosch, F. *F.M. Klinger’s philosophische Romane. Eine literarhistorische Studie*. Wien: A. Holder, 1882. 90 S.

Pushkin, A. “Scena iz Fausta” [The Episode from Faust], in: A. Pushkin, *Sobranie sochinenii* [Collected Works], Vol. 2. Moscow: Goslitizdat Publ., 1959. 784 pp. (In Russian)

Rabinovich, E. (ed.) Flavij Filostrat, *Zhizn’ Apollonija Tianskogo* [Flavius Philostratus, The Life Of Apollonius Of Tyana]. Moscow: Nauka Publ., 1985. 330 pp. (In Russian)

Ruickbie, L. *Faustus*, trans. by D. Kuntashov. Moscow: Veche Publ., 2012. 416 pp. (In Russian)

Shvyryjov, V. *Racional’nost’ kak cennost’ kul’tury* [Rationality as a Cultural Value]. Moscow: Progress-Tradicija Publ., 2003. 176 pp. (In Russian)

Smoljan, O. "Fridrikh Maksimilian Klinger i ego roman 'Faust'" [Friedrich Maximilian Klinger and His Novel 'Faust'], in: F.M. Klinger, *Faust, ego zhizn', dejaniya i nizverzhenie v ad* [Faust, His Life, Deeds, and The Overthrow to Hell]. Moscow; Leningrad: Goslitizdat Publ., 1961, pp. 3–24. (In Russian)

Solovjev, E. *Kategoricheskiy imperativ npravstvennosti i prava* [The Categorical Imperative of Morality and Law]. Moscow: Progress-Tradicija Publ., 2005. 416 pp. (In Russian)

Stadnikov, G. "Tragicheskaja istorija Fausta v romane Fridriha Klingera" [The Tragic Story of Faust in The Novel Friedrich Klinger], in: F. M. Klinger, *Faust, ego zhizn', dejaniya i nizverzhenie v ad* [Faust, His Life, Deeds, and The Overthrow to Hell]. St.Petersburg: Azbuka-klassika Publ., 2005, pp. 262–278. (In Russian)

Teletova, N. "Roman F. M. Klingera o Fauste" [The Novel by F. M. Klinger of Faust], *Gjotevskie chtenija* [Goethe's reading], ed. by S. Turaev. Moscow: Nauka Publ., 1991, pp. 80–89. (In Russian)

Yakusheva, G. *Faust v iskushenijah XX veka: Gjotevskij obraz v ruskoj i zarubezhnoj literature*, [Faust in Temptations of Twenty Century: Goete's Character In Russian and Foreign Literature]. Moscow: Nauka Publ., 2005. 235 pp. (In Russian)

Yates, F. *Dzhordano Bruno i germeticheskaja tradicija* [Giordano Bruno and The Hermetic Tradition], trans. by G. Dashevskii. Moscow: NLO Publ., 2000. 528 pp. (In Russian)

Zhirmunskii, V. "Istorija legendy o Fauste" [The History of the Legend about Faust], *Legenda o Doktore Fauste* [The Legend about Doctor Faust], ed. by V. Zhirmunskii. Moscow: Nauka Publ., 1978, pp. 257–362. (In Russian)