

УДК 82.0

doi 10.17072/2073-6681-2022-2-120-130

## Аксиологическая трансформация этических понятий в немецком натурализме. Драма А. Хольца «Семья Зелике»

**Алла Персиевна Склизкова**

**д. филол. н., профессор кафедры русской и зарубежной филологии**

**Владимирский государственный университет им. А. Г. и Н. Г. Столетовых**

600000, Россия, г. Владимир, ул. Горького, 87. burelomy@list.ru

SPIN-код: 7872-4300

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1481-1133>

Статья поступила в редакцию 08.10.2021

Одобрена после рецензирования 14.02.2022

Принята к публикации 22.03.2022

### Информация для цитирования

Склизкова А. П. Трансформация аксиологических понятий в немецком натурализме. Драма Хольца «Семья Зелике» // Вестник Пермского университета. Российская и зарубежная филология. 2022. Т. 14, вып. 2. С. 120–130. doi 10.17072/2073-6681-2022-2-120-130

**Аннотация.** Статья посвящена проблеме взаимодействия между этическими воззрениями прошлого и аксиологическими концепциями на рубеже XIX–XX вв., что бросает свет на общую проблематику модерна, связанную с его генеральным принципом взаимосвязи эпох. Этому соответствуют и цели работы: показать, как этические понятия минувших лет получают аксиологическое толкование; раскрыть поэтическое своеобразие глобального синтеза этики и аксиологии на примере драмы А. Хольца «Семья Зелике». В ходе анализа выявлено, что под влиянием философии жизни, афишировавшей повседневность, и осмысления современных философских исканий, выделявших учение о ценностях в качестве основы всякой деятельности, в среде натуралистов формируется фундамент новой этики, которой и становится для них аксиология. Натуралисты, стремясь осознать жизнь, отвергая прежний принцип нормативности, придают жизни ценностный смысл. Инновационная роль нравственных выводов мыслящего субъекта приводит к воцарению в душе этического чувства, которое, будучи подвергнуто аксиологическому анализу, своеобразно и субъективно. Было установлено, что аксиологический критерий применяется натуралистами и для перетолкования этического понятия блага. Оно неотделимо от проблемы зла, проявление которого натуралисты усматривают в законах среды и наследственности. В драме А. Хольца «Семья Зелике» взаимосвязь зла (погружение в среду) и добра (победа над ненавистью и воцарение любви) поэтически воплощается через смену представлений о прекрасном (*schön*) и безобразном (*schrecklich*). Герои драмы выводят из бытия личное аксиологическое суждение, основанное на трансформации этических критериев, – благо таится в среде, страдания приводят к нравственной регенерации, мистерия добра вершится в самый трагический жизненный момент.

**Ключевые слова:** аксиология; этическая составляющая; ценностный акцент; нравственное сознание; модернизм; натурализм; этическая традиция; среда; наследственность.

### Введение

Принятое в германистике восприятие модерна как большого исторического периода, который берет начало с XVIII в. и продолжается до настоящего времени, позволяет не только

выявить в самом его генеральном принципе (взаимосвязь эпох) некий взгляд с позиции истории, но и осознать историю в качестве единого непрерывающегося процесса. Он связан как с постижением прошлых понятий, так

и с их модернизацией, прежние концепции в каждую микроэпоху модерна исторически осмысливаются и перетолковываются. В результате история как «бездременное настоящее» (*Zeitlose Gegenwart*), по определению Э. Курциуса, предстает как дух времени, благодаря которому тесно сопрягаются достаточно далекие друг от друга временные пласты [Curtius 1993].

Подобное сопряжение наиболее отчетливо предстает в натурализме как первой фазе модерна на рубеже XIX–XX вв. В теоретических декларациях и художественных текстах натуралистов возникает тот культурный синтез художественных и философско-исторических систем прошлого, который, как полагает немецкий социолог и философ, автор концепции «рефлективной модернизации» У. Бек (Ulrich Beck, 1944–2015), касается «нетленного обращения к нетленным сокровищам традиции» [Beck 1986: 92] и составляет максимум эпохи.

М. Браунек (M. Brauneck) еще в 1987 г. в предисловии к натуралистическим манифестам отмечал сложность и противоречивость этого литературного направления, подчеркивал его неоднозначность, спорность, отмечал, что в связи с трактовкой натурализма необходимо поставить новые вопросы, которые, с его точки зрения, неисчерпаемы [Naturalismus 1987]. Думается, что они остаются таковыми до сих пор, в натурализме кроется много неясного и не совсем понятного. Натуралистов с самого начала упрекали в излишней политизации [там же: 324], в чрезмерном внедрении в литературу негативных сторон действительности, в избыточном подчеркивании патологических процессов [там же: 325], в отсутствии трагедийного пафоса [там же: 290]. Причем подобные упреки раздавались в большинстве случаев со стороны тех художников слова, которые достаточно долгое время находились в тесном контакте с натуралистами, принимали их ведущие теоретические положения, соглашались с их мировоззренческими выводами. Так, П. Ернст (P. Ernst, 1860–1933) сам писал натуралистические драмы, но в 1898 г. отвернулся от натурализма, посчитав, что «представление о действительности создать невозможно» [там же: 270]. Р. Демель (R. Demel, 1863–1920) примыкал к кругу натуралистов, но порицал их форму и художественные средства [там же: 288]. Г. Бар (H. Bahr, 1863–1934) вносит свои представления о диалектическом развитии жизни в берлинский круг натуралистов, становится вместе с О. Брамом (O. Brahm) редактором «Свободной сцены» (*“Freie Bühne“*). Однако он называл натурализм заблуждением, подчеркивая при этом, что без него искусство не может двигаться вперед [там же].

Скорее всего, новая проблема, которую предлагал поставить М. Браунек, должна быть связана с переосмыслением натуралистами этических воззрений прошлого, с их трансформацией, которая базируется на аксиологическом подходе. Этические и аксиологические понятия, бесспорно, трудно определить как синонимы, но при разговоре о макроэпохе модерна не следует подчеркивать и их антонимичную сущность. Этика и аксиология на рубеже XIX–XX вв. представляются звеньями единого историко-культурного процесса, когда возникает комплексное чувство целого и создаются возможности для глобального синтеза. Думается, что в ракурсе такого глобального синтеза могут быть представлены этические и аксиологические понятия. Немецкий литературовед С. Вьета, называя интерференцию и интеграцию главными процессами модерна, подчеркивал, что именно они приводят к внутренней коммуникации времен [Vietta 2001]. В данном случае такой коммуникационной наполненностью обладают этика, возникшая, как известно, в античности, и аксиология, началом истории которой можно считать появление в 1856–1864 гг. книги Р. Г. Лотци «Микрокосм». На рубеже веков кажущиеся полярности между этикой и аксиологией снимаются, наука о добре (этика) вступает в тесный контакт с наукой о ценностях (аксиологией). Этика осмысливается аксиологически, не только не утрачивая при этом свою добрую, нравственную природу, но, напротив, благодаря ценностному суждению о себе самой еще больше ее приобретая.

Таким образом, размышления об аксиологической трансформации этических понятий в немецком натурализме находятся в прямой зависимости от восприятия модерна как непрекращающегося культурного процесса. В нем вершится непрестанная модернизация прежних литературно-философских тенденций, историко-культурные концепции прошлого заново воспринимаются и перетолковываются. Ярким доказательством подобного перетолкования является философия жизни, идеи которой столь повлияли на натуралистов конца XIX – начала XX в.

### **Осмысление натуралистами этических концепций прошлого**

Оно вершится под значительным впечатлением от рассуждений представителей философии жизни, в первую очередь от работы Ф. Ницше «По ту сторону добра и зла». Немаловажным является и постижение натуралистами теоретических исканий В. Виндельбанда (W. Windelband, 1848–1915), В. Вундта (W. Wundt, 1832–1920) и Э. Геккеля (E. Haeckel, 1834–1919).

Что касается Ницше, то натуралисты, особенно ранние, далеко не во всем соглашаясь с ним, тем не менее вслед за Ницше подчеркивают необходимость пересмотра этических задач. Так, в ведущем органе натуралистического движения между 1885–1890 гг. «Общество» (“Gesellschaft”) акцентируются этические понятия, которые, считает М. Конради (M. Conradi, 1846–1927), вырабатываются под пером «духовного аристократа» Ницше, как называет его Конради [Naturalismus 1987: 39]. Натуралисты солидарны с автором «По ту сторону добра и зла», практически полностью разделяют его мысли о необходимости «переворота и радикальной перестановки всех этических положений прошлого» [там же: 32], которые не должны быть «правилами поведения и рецепторами», иначе они окажутся «пропитаны запахом старых домашних средств и старушечьей мудрости» [Ницше 2016: 203]. Подобно Ницше натуралисты утверждают новые этические понятия [Naturalismus 1987: 56], говорят о новой точке зрения на гуманность [там же: 69], акцентируют необходимость новой эстетики, которая, по их мнению, базируется на новой этике [там же: 176].

Такой новой этикой оказывается для натуралистов аксиология. Она становится для немецких художников слова необходимым компонентом этики, из которой на рубеже веков устраняется оценочный момент, различные модальности не могут быть приемлемы, прежние понятия подлежат коррекции с точки зрения ценностных ориентиров.

В этом плане следует обратить пристальное внимание, помимо влияния Ницше, и на этико-аксиологические размышления, представленные в целом в философской мысли на рубеже веков. К примеру, для В. Виндельбанда «философия может существовать в дальнейшем только как учение о ценностях, которые <...> образуют основу всякой культурной деятельности» [Виндельбанд 1910: 48]. В дальнейшем В. Вундт (1832–1920), подчеркивая важность этической проблемы для современной жизни, утверждал, что «этике необходимо отвести в истории философии первое место, именно из нее вытекают все философские воззрения» [Вундт 1903: 85].

Как видно, философские размышления, касающиеся доминирующей роли ценностей, не уводят в сторону от прежних этических воззрений, а подчеркивают необходимость их мировоззренческой корректировки. Дело заключается не только в том, что этические концепции прошлого, по мысли Г. Гадамера, «были очищены от всех эстетических и чувственных

моментов» [Гадамер 1988: 83], а в принципиально иной позиции. Изначальная непоколебимость и незыблемость этических понятий, которая рекламировалась в домодернистской традиции (в античности, нравственных сентенциях религиозных мистиков) и отчасти в раннем модерне (идеалистических и романтических суждениях), не могла в период смены столетий приниматься на веру мыслящим субъектом. Индивид, подвергая этику аксиологическому толкованию, невольно приходит к мысли, что этические понятия не могут быть изначально заданы, они порождаются самой жизнью и только в ней обретают свой смысл.

Не случайно на периферии XIX–XX столетий возобновляется философский разговор о жизни, истоком которого является романтическая эпоха. Так, Фр. Шлегель (Friedrich Schlegel, 1772–1829), акцентируя расширенное понятие жизни, усматривает подобное расширение в гармонизации сознания, связанного с выходом «заблудившейся души» из земной действительности [Шлегель 1983: 348]. Вот тот пункт, который позволяет выявить существенную разницу, касающуюся представлений о жизни, между двумя переходными эпохами. Интериоризация мира (путь вовнутрь), столь существенная для романтиков, сменяется экстериоризацией (путь наружу). Заблудившаяся душа призвана обрести кров, найти безопасное убежище, надежное пристанище в той действительности, от которой так опрометчиво отреклась.

В философии жизни на рубеже конца XIX – начала XX в. афишируется повседневность, та, которая ранее не принималась в расчет. Ценности извлекаются отныне из жизненной практики, из бытия, которое становится ценностью само по себе. Этическая значимость жизни рекламируется, ее ценностная составляющая абсолютизируется, многозначный смысл истолковывается через, как образно пишет немецкий историк культуры и философ В. Дильтей (W. Dilthey, 1833–1911), «таинственный лик жизни, улыбочивые уста, скорбно взирающие очи. И в этом лике хотят читать все поколения мыслящих и творческих людей, и этому исканию нет конца» [Дильтей 2001: 490]. Как видно, жизнь на рубеже веков призвана из самой себя философствовать. Об этом разными голосами говорят представители философии жизни, будь то призыв Г. Риккерта (Heinrich Rickert, 1863–1936) к новому категорическому императиву «Живи!» [Риккерт 1922: 17], осознание жизни как единственно значимой культурно-исторической реальности Дильтея, понятие жизни в контексте непрерывного творческого становления Г. Зиммеля (Georg Simmel, 1858–1918), когда

«ценности ощущаются нами лежащими между тем, что выше, и тем, что ниже» [Зиммель 1996: 7], или же нищепанское внеморальное восприятие жизни и шпенглеровский прорыв в будущее.

Натуралистам оказывается близка ведущая установка представителей философии жизни о ценностях, выводимых из бытия, этическая значимость которого манифестируется натуралистами в теоретических трактатах. «Надо понять, как жить», – утверждает В. Бельше (Wilhelm Bölsche, 1861–1939) [Naturalismus 1987: 155], «только сама жизнь укореняется в нравственности», – считают братья Харты [там же: 24], в том, что «искусство, сопряженное с действительностью, и есть нравственная жизнь», убежден А. Хольц (Arno Holz, 1863–1929) [там же: 143]. Хиллебранд (J. Hillebrand) в эссе «Дорога натурализма» (1886) полагает, что «в прошлой литературе не хватает мыслей об обновлении жизни, поскольку мир не был вовлечен в сферу этического исследования» [там же: 79]. Сейчас, с точки зрения Хиллебранда, «необходимо создать представление о жизни, поэтически воплотить впечатления от внешнего мира, выявить его этический смысл» [там же: 39].

Как видно, натуралисты, придавая жизни ценностный смысл, стараются каждый раз заново постигнуть его. Художники слова на рубеже веков находятся в изменившейся ситуации, для них не может сохранить значение прежний принцип нормативности, который в целом лежал в основе этических концепций прошлых лет. Обновление жизни для модернистов на рубеже веков, понимание, «укоренение», как пишут Харты, ее нравственного смысла связывается в первую очередь с обновлением сознания индивида, который руководствуется при этом не преподнесенной ему ранее наукой о нравственности, а аксиологическим знанием собственной души, собственного сердца. Поэтому задача искусства и состоит для натуралистов в показе такой нравственной жизни, познание которой приобретает под впечатлением от окружающего бытия.

### **Пересмотр натуралистами понятия блага**

Возведение жизни в ранг высшей ценности способствовало и пересмотру главного этического понятия – блага. Утверждение Аристотеля: «Благо – это деятельность души подобно добродетели» [Аристотель 1997: 25] – долгое время служило ориентиром для всей дальнейшей этики. Оно значимо как для живого откровения средневековых мистиков, связанного с постижением бога во внутреннем прозрении, так и для раннего модерна XVIII и XIX вв. с его акцентом на восприятие блага посредством

разума (XVIII в.) или чувства (XIX в.). Обращает на себя внимание то, что при весьма существенной концептуальной разнице во всех этих рассуждениях устанавливается достаточно четкий этический критерий, касающийся тесной связи между понятием блага и непременным отторжением от зримого мира.

Думается, это объясняется двумя причинами. Первая вытекает из устойчивой общемировоззренческой посылки, которая в целом господствовала в философско-литературной мысли до переломной эпохи конца XIX – начала XX столетия: внешнее служение преграждает путь вовнутрь, мешает контакту со сверхреальным, будь то поклонение богу у средневековых мистиков, разуму в идеалистической философии или искусству в немецком романтизме. Вторая причина исходит из общей негативной оценки окружающего бытия – люди в целом не в состоянии понять сущности блага, их душа, говоря словами Аристотеля, не сообразна добродетели.

Так, с точки зрения Спинозы, «люди больше склонны к ненависти, чем к любви» [Спиноза 1957: 468], Лейбниц в работе «О предопределенности», утверждая преобладание добра, подчеркивает в то же время, что «его мало кто может постигнуть, <...> хорошо направленная душа редко встречается» [Лейбниц 1982: 93]. Кант уверен в необходимости создания невидимого этического государства, которое «широко распахнет свои двери нравственным людям» [Кант 2011: 197], такого государства кенигсбергский философ не наблюдает в действительности. Та же мысль доминирует в сознании Фр. Шлегеля. В работе «О философии» он подчеркивает, что «люди ни в одном из своих занятий не отстали настолько, как в делах человеческих» [Шлегель 1983, Т. 1: 340]. Практически одновременно с ним Г. Фихте (I. G. Fichte, 1762–1814) в работе «Назначение человека» укажет, что «злейший враг человека – человек» [Фихте 2000: 101], подобно Канту он мечтает об этическом государстве, в котором вершится непрерывный рост добра, но вынужден констатировать тот факт, что зло больше привлекает человека [там же: 117]. Данные примеры показывают, что осознание блага как предпочтение высшего в противовес низшему доступно лишь человеку благочестивому, а значит, как полагали средневековые мистики, доброму или же философски настроенному, о чем повествуют идеалистические мыслители XVIII века и следующие за ними творцы романтической эпохи.

В конце XIX – начале XX в. общепринятое аристотелевское понятие блага подвергается

перетолкованию, проводится его аксиологический анализ, скоординированный в первую очередь с основными положениями философии жизни. Натуралисты особо фиксируют внимание на том, что благо не может быть представлено в качестве схемы поведения для каждого индивида, нравственному сознанию ничего нельзя навязать, размышления о жизни – это и есть величайшая ценность. К примеру, Бельше полагает, что «главное – это индивидуальная реакция на события» [Naturalismus 1987: 106], «истины для каждого не может быть» [там же: 108], «доминирует нравственная жизнь, а не наука о ней» [там же: 110]. Это первое отличие от «милых идеалистов», как их иронически называет Ницше. Во-вторых, серьезные возражения стало вызывать и понятие «деятельность души», касающееся ее глубокого погружения в собственное внутреннее пространство. Так, тесно связанный с натуралистами естествоиспытатель и философ Э. Геккель (Ernst Haeckel, 1834–1919), придавая огромное значение зримому бытию, считает, что «то, что мы называем душой, есть, в сущности, сумма наших ощущений от внешнего мира» [Геккель 1937: 21]. «Деятельность души», таким образом, заключается в получении и принятии впечатлений от окружающего сущего. Ценностный акцент направлен на внешний мир, именно он предстает в качестве высшего блага, побуждает душу вступить на путь добродетели.

Данная мысль не кажется принципиально новой. Истоком ее является античная идея о соразмерном Космосе, созерцание которого помогает человеку прийти к гармонии относительно себя самого. В дальнейшем подобная идея трансформируется в христианской действительности в концепцию о мире как чудесном творении бога. Человек, воспринимая непревзойденную красоту величественного созидания, ощущает божественную благодать, которая изливается в его измученную душу, вынужденную до поры до времени влачить бременное существование.

В переломную эпоху возобновляется разговор о восприятии блага через сферу видимого, ценностная значимость которой неизмеримо возрастает. Однако основания для этого принципиально иные. Небывалое развитие естественных наук, благодаря которым все сущее стало осознаваться в контексте непрекращающегося процесса становления и исчезновения, о чем, к примеру, столь образно повествует книга друга Геккеля Каруса Штерна (Sterne Carus, 1839–1903), навевало на мысль о прекрасном мире вокруг, вечном в своей нетленной красоте. Получаемая от него эстетическая импрессия способствовала воцарению в душе этического

чувства, которое в высшей степени своеобразно и субъективно.

Между тем в нравственной реальности, воочию представленной взору в бесконечном пространстве видимого великолепия окружающего бытия, проблема зла высвечивалась не менее отчетливо, чем проблема добра. Подобное высвечивание было характерно и для этики прошлого. В них зло если и признавалось, то осмысливалось с религиозно-мистической точки зрения, постигалось интеллигентно. Наиболее ярким примером может служить теория Лейбница о допустимости зла ради конечной победы добра, что вытекало из его мыслей о предустановленной гармонии [Лейбниц 1982], или же концепция Шеллинга, согласно которой Любовь бога прорывается сквозь его же темную Основу, как свет сквозь тьму [Шеллинг 1987].

В переломную эпоху натуралистам оказывается близка мысль их предшественников о зле как существенном моменте нравственного бытия, понимании через зло истинно доброго. Однако запрограммированные ранее этические критерии не кажутся натуралистам убедительными. С отсутствием такой убедительности связано третье отличие от прежних этических концепций. Понятие зла, осмысленное прошлой эпохой, не просто применяется, а подвергается рассмотрению с аксиологической точки зрения, интенция которой направлена в данном случае на толкование вопросов наследственности и среды, столь весомо звучащих в натуралистической драме.

Весьма существенным становится момент, на который следует обратить пристальное внимание. Дело в том, что среди натуралистов вырабатываются две точки зрения на среду и наследственность, вызвавшие сильнейшую дискуссию: среда и наследственность – это нечто антихудожественное [Naturalismus 1987: 61], без среды и наследственности не может быть натуралистической драмы, трагический характер в таком случае не создается [там же: 101]. Между тем несогласие друг с другом не исключало единодушия в том, что среда и наследственность давят на человека, заставляют его страдать. Создается ощущение, что восприятие среды и наследственности однозначно трактуется с позиции того зла, которого этическая традиция прошлых лет предлагала избегать или всеми силами с ним бороться. Однако пафос этической мысли натуралистов иной. Они, рассматривая проблему среды и наследственности в аспекте ценностей, понимают и принимают зло как страдания, которые, с точки зрения модернистов начала столетия, необходимы человеку и, следовательно, являются благом для него.

Категория страданий чрезвычайно важна для натуралистов, не случайно в пятом тезисе союза “Durch” записано: «Надо представить человека с его страданиями» [там же: 58]. Страдания оказываются этически легализованными, поскольку, во-первых, вытекают из естественных законов борьбы за существование, и поэтому, во-вторых, являются жизненными. Немецкий режиссер и театральный критик О. Брам (Otto Brahm, 1856 – 1912), развивая данную мысль, писал: «Мы хотим видеть на сцене нечто ужасное, но правдивое и жизненное» [там же: 328]. В-третьих, страдания приводят к нравственной регенерации человека, который, аксиологически постигая причины зла, пытается оттолкнуться от него, старается ему сопротивляться со всей силой своего внутреннего, этического убеждения, приобретенного, как правило, по ходу развития сложнейших жизненных коллизий. Повседневная жизнь при этом, как писал Бельше, «оказывается настолько неправдоподобной, что можно только удивляться» [там же: 108].

Наиболее ярко подобные процессы отражены в драме А. Хольца «Семья Зелике».

#### **Драма А. Хольца «Семья Зелике» как драма среды**

А. Хольц (A. Holz, 1863–1929), который стал вместе с Баром и О. Брамом (O. Brahm, 1856–1912) в мае 1890 года редактором «Свободной сцены» (“Freie Bühne”), размышляет в статье «Искусство» (“Die Kunst”, 1891) о законе развития и подчеркивает, что он заложен в самом принципе существования [Naturalismus 1987: 144], поскольку все, что происходит с обществом и человеком, вытекает из естественных причин, является следствием определенной реакции на бытие (“Es ist ein Gesetz, das jedes Ding ein Gesetz hat”) [там же: 150]. В искусстве, считает Хольц, подобный закон, облекаясь в поэтические формы, являет себя посредством создания картины повседневной жизни – показа среды и одновременной концентрации на «душевном происшествии» – рефлексии героев на среду.

В контексте исследуемой проблематики, аксиологическом переосмыслении этических понятий в немецком натурализме, подобные рассуждения Хольца кажутся чрезвычайно важными. Напрашиваются следующие выводы. С одной стороны, среда, в которой человек вынужден влачить свое существование, проступает как видимое зло, но с другой – та же среда, окружающий мир, явленный как сама жизнь в ее непрекращающемся движении, вечном стремлении вперед, побуждает индивида выводить из него ценности, организовывать свою экзистенцию согласно собственным, вы-

страдающим представлениям о нравственности. Благо, таким образом, кроется в самой среде, создается ею, обретает видимость, являя себя в возвышенном качестве нравственно-добраго.

Подобные закономерности наиболее ярко прослеживаются в драме «Семья Зелике» (“Die Familia Selike”, 1891), которая написана Хольцем в соавторстве со И. Шлафом (J. Schlaf, 1862–1941). С момента возникновения «Семья Зелике» определялась как драма среды, понимаемой как вселенское зло, от которого человек не в состоянии освободиться. Так воспринимал ее, к примеру, актер и театральный критик Г. Шварцкофф (G. Schwarzkoff, 1853–1939), утверждая, что «в драме воссоздана картина падения дома Зелике, в этом главная идея» [Naturalismus 1987: 284]. В современных немногочисленных трактовках практически не добавляется ничего принципиально нового по сравнению с первоначальными суждениями. В целом подчеркивается пассивность человека, его неумение и нежелание что-то менять в своей судьбе, давление среды безмерно, сила обстоятельств неумолима. Между тем акцентирование зла в драме не менее значимо, чем акцентирование добра. Падение оборачивается взлетом, нравственным воспарением, трагедия смерти приводит, конечно, не к радости жизни, но, по крайней мере, к стремлению изменить жизнь к лучшему, к созданию того доброго, светлого бытия, которое отсутствовало у всех членов семьи Зелике изначально.

С самого начала и до конца пьесы воссоздается атмосфера тяжелой и угнетающей жизни в семье Зелике. Денег у них очень мало, забот и волнений в изобилии, отец часто приходит домой пьяный, бьет мать. Их жилец Венд на основании своих наблюдений делает общий вывод о людях в целом и о семье Зелике в частности – они, рафинированные бестии, эгоистичны, жестоки, могут прийти только к взаимному уничтожению, поскольку больше ни на что не способны. Любя Тони, старшую дочь Зелике, Венд мечтает жениться на ней и создать ей хорошие условия существования. Тони, вначале соглашаясь с ним, в конце отказывается оставить родителей, считает своей обязанностью еще больше, чем прежде, заботиться о них после смерти своей младшей сестры Линхен.

Как видно, практически все действие драмы сосредоточено на показе бедственного положения в семье Зелике. Все они каждый по-своему охвачены чувством страха, боязни, ужаса. Эти слова и их дериванты вкуче с коннотациями (“schrecklich – erschrecklich”, “Angs – ängstlich”, “erschrocken”, “Entsetzen – entsetzlich”) постоянно звучат почти в каждой реплике действующих лиц.

Но не менее значим и эстетически выразителен в речах героев их общий антоним “schön”. При этом прекрасное, а значит, возвышенное, выступает не только как контраст к безобразному, а значит, низменному, но и является его следствием, становится его причиной. Наиболее полно это проявляется в двух диалогах Тони и Вендта.

В первом из них идея блага проступает в своем достаточно традиционном этическом значении – предпочтение высшего (“schön”) низшему (“schrecklich”). Однако по ходу беседы данные понятия теряют свою однозначность, причудливым образом меняются местами, аксиологически осмысливаются. Так, для Венда звон берлинского колокола ужасен (“Der Berliner Glocken sind schrecklich”) [Holz 2015: 45], для Тони, напротив, колокола, особенно в рождественскую ночь, звучат прекрасно (“zu Weihnachten klingen sie immer schön”) [там же]. Причем в драме особенно подчеркивается, что это не столько специфика конкретно данной импресии, сколько автономность восприятия жизни в целом. Венд со всей силой своего красноречия убеждает Тони в том, что жизнь ее в этой семье отвратительна (“es ist alles zu, zu schrecklich”) [там же: 44], она существует в этом ужасе уже долгое время (“Du hast Angst, das zu hören”) [там же: 45], сегодня, в рождественскую ночь, она находится в страхе пред своим безотрадным будущим (“Heute, am Heiligen Abend, sitzt du in Angst”) [там же: 46], родители Тони не думают о своих детях, ничего не делают, чтобы изменить ситуацию к лучшему (“die sie gar nicht wieder gut machen können”) [там же], они кажутся Венду жалкими в своей ребяческой ненависти (“kindischen Hass”), все это, считает Венд, так страшно и жутко (“Das ist alles zu, zu schrecklich! Furchtbar!”) [там же].

Однако у Тони иные ценностные критерии. Ее пугают не ужасы существования, не ее среда обитания, которая в столь темных красках обрисована Вендом, а общие его рассуждения о жизни и людях. Она просит его замолчать, не говорить больше ничего (“Reden Sie doch nicht so! Sagen Sie doch das nicht!”) [там же: 47]. Тони не в состоянии постигнуть, как Венд может произносить такие слова о ее отце и матери, они оба очень хорошие, считает Тони (“Sie sind beide gut und schön”) [там же: 48]. Получается, что среда как таковая предстает в качестве виртуального зла, истинная его сущность прорывается наружу посредством словесной вербализации, проявляет себя в сфере видимого через речи Венда. Он, желая избавиться от зла свою возлюбленную, наполняет ее сознание еще большими ужасами и страхами. Венд, осознав это в определенный момент и понимая, что

испугал Тони (“Hab ich dich so erschreckt?”) [там же: 49], полностью меняет риторику и переключает внимание на ту прекрасную жизнь, которую он готов ей предложить.

Венд хочет, чтобы Тони ушла с ним, это будет величайшим благом для нее, полагает Венд. У них будут прекрасные отношения (schöne Verhältnisse), они будут счастливы друг с другом (“Du wirst glücklich werden, wir beide”) [там же: 53], ненависти не будет места в их прекрасной жизни вдвоем. Тони, очарованная дивной картиной, для описания которой Венд не жалеет красок, непрестанно восклицает: “O, nun wird die Welt so schön werden! So schön!” [там же: 53].

Получается, что прекрасное – schön – обретает зримые очертания только через отталкивание и полное забвение безобразного – schrecklich, иными словами, забвения той жизни, которую Тони вела до сих пор. Венд, правда, говорит, что Тони станет помогать родителям и братьям, что они в будущем возьмут к себе Линхен, но главное для него – взять Тони с собой, вырвать ее из этого ада, коим Венд считает ее семью. В этом плане наиболее показательно описание дома, в котором Венд предполагает жить с Тони: дом огорожен высокой стеной (“Ringsherum eine große, hohe Mauer”) [там же: 52], находится за маленькой деревенской церковью и оплетен виноградными листьями (“Unser Haus hinter der kleinen Dorfkirche, ganz von Weinlaub umrankt”) [там же: 52], они почти оторваны от мира (“wir beide, ganz abgeschlossen von der Welt”) [там же].

Кров, безопасное убежище могут быть лишь за пределами той действительности, в которой сейчас обитает Тони. Окружающая ее среда, бесспорно, жуткая, мрачная и невыносимая – schrecklich, но в этой среде живут люди, которых Тони любит (родители, братья, больная сестра). Любовь, согласно аналитике прекрасного, является одним из самых возвышенных чувств, соответственно, может оцениваться только с позиции schön. Поэтому Венд, призывая Тони покинуть свою среду, невольно способствует ее отказу от любви, от того прекрасного schön, которое озаряет своим светом безобразное schrecklich.

Доказательством является их второй диалог в конце последнего действия. Линхен умерла, родители Тони в отчаянии, она не может их оставить, о чем и сообщает Венду. Однако дело не только и не столько в принципиально изменившейся внешней ситуации (смерть младшей сестры Тони), сколько в неумении Венда аксиологически думать и размышлять. Подобное неумение проявляется в неспособности героя драмы воспринимать ту мистерию добра, которая создалась в семье Зелике после смерти Линхен. Девочка покидает этот мир с

мыслями о свете, который гаснет для нее, но загорается для других. Она видит свет месяца, чувствует его красоту (“Der schöne, schöne Mondschein”) [Holz 2015: 55], пытается привлечь внимание матери к этому прекрасному свету (“Ach, Mamachen! Der schöne, schöne Mondschein”) [там же]. Однако мать, любя и жалея Линхен, может говорить и осмысливать только свою несчастную долю, размышлять о тяготах своего существования, красота ночного светила ее мало заботит. Правда, она подходит к окну и как бы невольно, вынужденно, лучше сказать, вымученно, обращает внимание на красоту мира снаружи: “Wunderhübsch draussen” [там же: 58]. Хольц особо фокусирует внимание на этом, казалось бы, столь незначительном эпизоде, эстетически подчеркивая важность того принципа «секундности», который, как известно, является одним из основных в его эстетике. Госпоже Зелике, как и всему семейству, в первую очередь ее мужу, суждено выйти из своего замкнутого мира, из мира будней, мира обыденности, заикленности только на своей участи, только на своих страданиях. Такой выход начинается в тот момент, когда госпожа Зелике испытывает восхищение, пусть и мимолетное, от красоты зимней ночи. Правда, для нее эта красота пугающая, она ощущает смертельную усталость вкупе со страхом: “Die Angst drück’s mir ab. Ich bin todmüde” [там же: 59].

Однако подсознательно мать Линхен уже готова к переменам. Не случайно последние слова ее дочери о свете, который гаснет для нее, но проникает в дом Зелике, об особом световом торжестве: “Das – Licht – geht – aus! Das Licht – geht – Ma-ma-chen” [там же: 70]. Предсмертное интуитивное прозрение маленькой Линхен предопределяет тот внутренний процесс в семье Зелике, который связан с воцарением добра в их душах, завершением ненависти, окончанием ссор. Это и есть то благо, которое, как показывает Хольц, ими аксиологически выстрадано, духовно и душевно осознано. Еще раньше Зелике говорил, что он неплохой и любит их всех: “Er hat Euch alle lieb! Alle! Auch Eure Mutter!” [там же: 67]. Тони подчеркивает в разговоре с матерью, что отец стал совсем другим, он изменился: “Der Vater wird ganz anders werden! Er ist ganz verändert!” [там же: 79]. Сама госпожа Зелике, которая больше всех сетовала на свою неудавшуюся жизнь, утверждает, что они теперь должны объединиться, держаться друг за друга: “Wir müssen uns jetzt alle recht zusammenschliessen” [Holz 2015: 79]. В этом плане весьма показательна и ремарка об утреннем свете, который, хотя и серый, но настойчиво проникает в комнату: “Das

Morgenlicht fällt grau durch die verschneiten Scheiben in’s Zimmer” [там же: 71]. Это свет любви, свет того прекрасного и чарующего *schön*, доселе им неведомого, но отныне способного противостоять тому жуткому *schrecklich*, который, казалось бы, навечно охватывал своей пугающей чернотой дом Зелике.

Тони, как и раньше, но теперь с большей убежденностью, говорит Венду, что ее родители такие хорошие, она их так любит: “Sie sind so gut. Alle beide. Ich habe sie ja so lieb” [там же: 84]. В этом плане трудно согласиться с устоявшейся, особенно в русском литературоведении, точкой зрения, согласно которой в этой драме не меняются ни обстоятельства, ни люди, а Тони является пассивной героиней отречения [Адмони 1980: 262]. Напротив, так называемая внешняя форма пассива (отказ Тони покинуть родителей и уйти с Вендом) оборачивается внутренней формой высочайшего актива – нежеланием и невозможностью причинить еще большее зло близким людям в тот момент, когда они, еще сильнее, чем раньше, нуждаются в ее поддержке и защите. Уход с возлюбленным означает для Тони предательство родителей, предательство семьи, наконец, предательство себя самой.

Члены семьи Зелике создают прекрасный мир – *schön* – в той среде, которая ранее могла ими оцениваться только как нечто ужасное – *schrecklich*. Благо выводится ими из той жизни, из той среды, которая раньше оценивалась только как юдоль скорби и непрекращающихся страданий. В связи с этим можно говорить об особом внутреннем движении драмы – в постепенном понимании прекрасной жизни – *schön*. Она становится таковой в тот момент, когда в ней начинает твориться великая мистерия добра.

Венд, внимая словам Тони, понимает свою прежнюю ошибку. Предлагая возлюбленной будущее чудесное бытие, он тем самым старался решить этическую проблему исходя не из самой жизни, а, напротив, пытаясь выйти за ее рамки, тем самым ценностно себя дезорганизовав. Не случайно он в финале называет Тони удивительной девушкой, которая сделала его совершенно другим человеком: “Du hast wunderbares Mädchen!” [Holz 2015: 88], “Du machte mir jetzt zu einen anderen Menschen” [там же: 89]. Благодаря Тони Венд выводит из бытия личное аксиологическое суждение – жизнь горька и серьезна, но она прекрасна: “Das Leben ist ernst! Bitter ernst! Aber jetzt sehe ich, es ist doch schön” [там же: 89]. Он сам, покидая Тони, будет отныне творить прекрасный мир, станет утешать людей так, как велит ему долг проповедника – пастыря. Ценностный акцент должен быть направлен на внешний мир, а не на иллюзорный выход из него.

### Заключение

Итак, аксиологическая трансформация этических понятий в немецком натурализме вершится в контексте представлений о жизни, поиска ценностей в самой основе великого бытия. Подлежащая коррекции длительная этическая традиция на рубеже XIX–XX вв. направлена в сторону изменения понятия блага, которое подвергается ценностному анализу. Его аксиологическая сущность заключается в получении и принятии впечатлений от окружающего бытия, что и приводит к воцарению в душе индивидуального этического чувства, полностью лишённого нормативности. Натуралисты, наследуя классические традиции, стремятся показать при этом не только (и не столько) доминанту добра, но и доминанту зла. Понимая, что последнее остается нерешенной проблемой и требует дальнейшего разбора, художники слова в переходную эпоху предметом своих исследований делают нравственную жизнь, которая становится таковой при теснейшем контакте с убогой действительностью.

Решение проблемы о переосмыслении этических понятий немецкими натуралистами позволяет подвергнуть пересмотру их художественные творения, заново раскрыть феномен их поэтики. В результате поэтические тексты натуралистов, в частности драма А. Хольца «Семья Зелике», могут прочитываться в ракурсе того изображения высокого пафоса духовного совершенства личности, который романтического героя прошлых лет приподнимал над миром серых будней, а героя натуралистической драмы, напротив, в эти серые будни низвергал. Однако подобное низвержение не менее, если не более, возвышает героя натуралистической драмы. Его этический критерий, основанный на ценностном чувстве сопричастности своим ближним, позволяет озарить светом доброты самые недра адской бездны – убогую действительность.

### Список литературы

- Адмони И. Г. Натурализм // История немецкой литературы. М.: Наука, 1980. С. 233–266.
- Аристотель. Никоматова этика. М.: Эксмо-Пресс, 1997. 1103 с.
- Виндельбанд В. Философия в немецкой духовной жизни XX столетия. М.: Звено, 1910. 150 с.
- Вундт В. Введение в философию. СПб.: Брокгауз–Ефрон, 1903. 310 с.
- Гадамер Х. Истина и метод. М.: Прогресс, 1988. 699 с.
- Геккель Э. Мировые загадки. М.: Государственное антирелигиозное издательство, 1937. 525 с.

Дильтей В. Герменевтика. М.: Эксмо, 2001. 531 с.

Зиммель Г. Созерцание жизни // Г. Зиммель. Избранное. М.: Юрист, 1996. Т. 2. С. 7–300.

Кант И. Религия в пределах чистого разума. М.: URSS, 2011. 231 с.

Лейбниц Г. В. Сочинения: в 4 т. М.: Мысль, 1982. Т. 1. 636 с.

Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. М.: Эксмо, 2016. 320 с.

Риккерт Г. Философия жизни. СПб.: Академия, 1922. 167 с.

Спиноза Б. Избранные произведения: в 2 т. М.: Политиздат, 1957. Т. 1. 1267 с.

Фихте И. Назначение человека // И. Фихте. Факты сознания. Назначение человека. Научное учение. М.: АСТ, 2000. С. 564–772.

Шеллинг Ф. Сочинения в двух томах. М.: Мысль, 1987. Т. 1. 638 с.

Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика: в 2 т. М.: Искусство, 1983. Т. 1. 479 с.

Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика: в 2 т. М.: Искусство, 1983. Т. 2. 447 с.

Beck U. Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986. 392 s.

Bölsche W. Weltblick. Gedanken zu Natur und Kunst. Dresden: C. Reissner, 1904. 351 s.

Curtius E. Europäische Literatur und lateinische Mittelalter. Tübingen und Basel: Franke Verlag, 1993. 607 s.

Dilthey W. Das Wesen der Philosophie. Hamburg F: Meiner Verlag, 1984. 217 s.

Holz A. Die befreite deutsche Worterkunft. Leipzig-Wien: Avalun Verlag, 1921. 270 s.

Holz A. Die Familia Selike. Berlin: Verlag Hofenberg, 2015. 66 s.

Kemper D. Moderneforschung als literaturwissenschaftliche Methode // Germanistische Jahrbuch GUS „Das Wort“. Hrsg. von M. Vollstedt im Auftrag des DAAD. Moskau, 2003. S. 161–202.

Naturalismus. Manifeste und Dokumente zur deutschen Literatur 1880–1900. Stuttgart: J. B. Metzler, 1987. 778 s.

Vietta S. Ästhetik der Moderne. München: Wilhelm Fink Verlag, 2001. 329 s.

### References

- Admoni J. G. Naturalizm [Naturalism]. *Istoriya nemetskoy literatury* [The History of German Literature]. Moscow, Nauka Publ., 1980, pp. 233–266 (In Russ.)
- Aristotle. *Nikomatova Etika* [The Nicomachean Ethics]. Moscow, Eksmo-Press, 1997. 1103 p. (In Russ.)

- Windelband W. *Filosofiya v nemetskoy dukhovnoy zhizni XX stoletiya* [Philosophy in German Spiritual Life in the 20th Century]. Moscow, Zveno Publ., 1910. 150 p. (In Russ.)
- Wundt W. *Vvedenie v filosofiyu* [An Introduction to Philosophy]. St. Petersburg, Brockhaus - Efron Publ., 1903. 310 p. (In Russ.)
- Gadamer H. *Istina i Metod* [Truth and the Method]. Moscow, Progress Publ., 1988. 699 p. (In Russ.)
- Haeckel E. *Mirovye zagadki* [The World's Mysteries]. Moscow, Gosudarstvennoe antireligioznoe izdatelstvo Publ., 1937. 525 p. (In Russ.)
- Dilthey W. *Germenevtika* [Hermeneutics]. Moscow, Eksmo Publ., 2001. 531 p. (In Russ.)
- Simmel G. *Sozertsanie zhizni* [The contemplation of the life]. Simmel G. *Izbrannoe* [Selected Works]. Moscow, Yurist Publ., 1996, vol. 2, pp. 7-300. (In Russ.)
- Kant I. *Religiya v predelakh chistogo razuma* [The Religion Within the Limits of Reason Alone]. Moscow, URSS Publ., 2011. 231 p. (In Russ.)
- Leibniz G. *Sobranie sochineniy* [Collection of Works in 4 vols.]. Moscow, Mysl' Publ., 1982, vol. 1. 636 p. (In Russ.)
- Nietzsche F. *Po tu storonu dobra i zla* [Beyond Good and Evil]. Moscow, Eksmo Publ., 2016. 320 p. (In Russ.)
- Rickert H. *Filosofiya zhizni* [The Philosophy of Life]. St. Petersburg, Akademiya Publ., 1922. 167 p. (In Russ.)
- Spinoza B. *Izbrannye proizvedeniya* [Selected Works: in 2 vols.]. Moscow, Politizdat Publ., 1957, vol. 1. 1267 p. (In Russ.)
- Fichte J. *Naznachenie cheloveka* [The vocation of man]. Fichte J. *Fakty soznaniya. Naznachenie cheloveka. Naukouchenie* [Facts of Consciousness. The Vocation of Man. The Science of Knowledge]. Moscow, AST Publ., 2000, pp. 564–772. (In Russ.)
- Schelling F. *Sochineniya* [Collection of Works in 2 vols.]. Moscow, Mysl' Publ., 1987, vol. 1. 638 p. (In Russ.)
- Schlegel F. *Estetika. Filosofiya. Kritika. Sochineniya* [Aesthetics. Philosophy. Criticism. Collection of Works in 2 vols.]. Moscow, Iskusstvo Publ., 1983, vol. 1. 479 p. (In Russ.)
- Schlegel F. *Estetika. Filosofiya. Kritika. Sochineniya* [Aesthetics. Philosophy. Criticism. Collection of Works in 2 vols.]. Moscow, Iskusstvo Publ., 1983, vol. 2. 447 p. (In Russ.)
- Beck U. *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne* [Risk Society: Towards a New Modernity]. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986. 392 p. (In Ger.)
- Bölsche W. *Weltblick. Gedanken zu Natur und Kunst* [The World View. Thoughts on Nature and Art]. Dresden, C. Reissner, 1904. 351 p. (In Ger.)
- Curtius E. *Europäische Literatur und lateinische Mittelalter* [European Literature and Latin Middle Ages]. Tübingen und Basel, Franke Verlag, 1993. 607 p. (In Ger.)
- Dilthey W. *Das Wesen der Philosophie* [The Essence of Philosophy]. Hamburg F, Meiner Verlag, 1984. 217 p. (In Ger.)
- Holz A. *Die befreite deutsche Worterkunft* [The Liberated German Origin of the Word] Leipzig-Vienna, Avalun Verlag, 1921. 270 p. (In Ger.)
- Holz A. *Die Familia Selike* [The Family Selicke]. Berlin, Verlag Hofenberg, 2015. 66 p. (In Ger.)
- Kemper D. *Moderneforschung als literaturwissenschaftliche Methode* [Modern research as a method of literary studies]. *Germanistische Jahrbuch GUS 'Das Wort'* [German Studies Yearbook 'The Word']. Ed. by von M. Vollstedt im Auftrag des DAAD. Moscow, 2003, pp. 161–202. (In Ger.)
- Naturalismus. *Manifeste und Dokumente zur deutschen Literatur 1880–1900* [Naturalism. Manifestos and documents on German literature 1880-1900]. Stuttgart, J. B. Metzler, 1987. 778 p. (In Ger.)
- Vietta S. *Ästhetik der Moderne* [The Aesthetics of Modernity]. Munich, Wilhelm Fink Verlag, 2001. 329 p. (In Ger.)

## Transformation of Axiological Concepts in German Naturalism. The Drama 'The Family Selicke' by A. Holtz

Alla P. Sklizkova

Professor in the Department of Russian and Foreign Philology

Vladimir State University

87, Gorkogo st., Vladimir, 60000, Russian Federation. burelomy@list.ru

SPIN-code: 7872-4300

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1481-1133>

Submitted 08 Oct 2021

Revised 14 Feb 2022

Accepted 22 Mar 2022

### For citation

Sklizkova A. P. Aксиологическая трансформация этических понятий в немецком натурализме. Drama A. Khol'tsa «Sem'ya Zelike» [Transformation of Axiological Concepts in German Naturalism. Drama 'Family Zelik' by A. Holtz]. *Vestnik Permskogo universiteta. Rossiyskaya i zarubezhnaya filologiya* [Perm University Herald. Russian and Foreign Philology], 2022, vol. 14, issue 2, pp. 120–130. doi 10.17072/2073-6681-2022-2-120-130 (In Russ.)

**Abstract.** The article is devoted to the problem of the interaction between the ethical views of the past and axiological concepts at the turn of the 19th and 20th centuries, which sheds light on the general problem of modernity associated with its general principle – the interrelationship of epochs. The study aims to show how the ethical concepts of the past years receive an axiological interpretation; to reveal the poetic peculiarity of the global synthesis of ethics and axiology through the example of the drama *The Selicke Family* by A. Holtz.

The analysis has revealed that, under the influence of the philosophy of life, known as everyday life, and the understanding of contemporary philosophies, emphasizing the teaching on values as the basis of all activities, a new ethic is emerging among naturalists, which is what axiology becomes for them. Naturalists, seeking to cognize life while rejecting the former principle of normativity, consider life as being value-centered. The innovative role of the moral conclusions of a thinking subject leads to the ethical feeling taking major place in the soul. When subjected to axiological analysis, this feeling appears to be peculiar and subjective. It was found that the axiological criterion was also applied by naturalists to reinterpret the ethical notion of good. It is inseparable from evil, which naturalists see in the laws of environment and heredity.

In *The Selicke Family*, the relationship between evil (immersion in environment) and good (victory over hatred and the triumph of love) is poetically realized through the change of representations of the beautiful (schön) and the ugly (schrecklich). The heroes of the drama derive from existence personal axiological judgment based on the transformation of ethical criteria: good is latently present in the environment, suffering leads to moral regeneration, the mysteries of good occur at the most tragic moment of life.

**Key words:** axiology; ethical component; value accent; moral consciousness; modernism; naturalism; ethical tradition; environment; heredity.