

---

# НАД СТРОКАМИ ОДНОГО ПРОИЗВЕДЕНИЯ

---

DOI 10.37386/2305-4077-2020-1-106-118

**И.Б. КАЗАКОВА<sup>1</sup>***Самарский государственный социально-педагогический  
университет*

## ПРОБЛЕМА ТЕОДИЦИИ В «ФАУСТЕ» И.В. ГЕТЕ

Статья посвящена рассмотрению проблемы объяснения и оправдания зла как одной из центральных философских проблем трагедии И.В. Гете «Фауст». Автор приходит к выводу, что основным способом решения проблемы зла в универсуме для Гете является эстетическая теодицея, восходящая к античной философии и трактующая зло как частные недостатки мироздания, которые не нарушают общую гармонию и совершенство мира в целом. Наиболее полно эстетическая теодицея в «Фаусте» отражена в образах и сюжетных линиях, связанных с алхимической тематикой, с помощью которой Гете раскрывает свое понимание предназначения человека в универсуме.

**Ключевые слова:** эстетическая теодицея, оправдание зла, «Фауст», И.В. Гете, алхимия, Гомункул, Эвфория.

**I.B. KAZAKOVA***Samara State University of Social Sciences and Education*

## THE PROBLEM OF THEODICY IN GOETHE'S «FAUST»

The article is devoted to the study of the explanation problem and justification of evil as one of the central philosophical problems of the Goethe's tragedy "Faust". The author comes to the conclusion that for Goethe the main way to solve the problem of evil in the universe is an aesthetic theodicy, dating back to ancient philosophy and treating evil as particular flaws of the universe that do not violate the general harmony and perfection of the world as a whole. The most aesthetic theodicy in Faust is reflected in the images and storylines associated with the alchemical theme, with the help of which Goethe reveals her understanding of a man's purpose in the universe.

**Keywords:** aesthetic theodicy, justification of evil, "Faust", J.W. Goethe, alchemy, Homunculus, Euphorion.

---

<sup>1</sup> Ирина Борисовна Казакова, доктор филологических наук, доцент, профессор кафедры философии, истории и теории мировой культуры Самарского государственного социально-педагогического университета.

В истории этической и религиозной мысли имеются такие мировоззренческие вопросы, которые неизменно привлекают к себе внимание в любую культурную эпоху. Найти их решение пытаются философия и религия, литература и искусство. Один из таких вопросов – это вопрос о сущности и предназначении зла в мире. В истории европейской культуры он долгое время был связан с проблемой теодицеи – оправдания присутствующего в мире зла. Во многих религиозных учениях и философских доктринах предпринимались попытки доказать неизбежность или необходимость зла, его целесообразность для жизни природы или общества, однако особенно актуальной эта проблема стала в монотеистических религиях. Так, в христианстве можно найти различные варианты теодицеи – от полного отрицания подлинного существования зла до возложения ответственности за зло на его персонификацию – дьявола, имеющего в этом мире не совсем определенный статус персонажа.

В европейской литературе Нового времени проблема теодицеи, как правило, напрямую не поднимается и может рассматриваться лишь как часть моральной и социальной проблематики эпохи, однако и в это время возникают произведения, в которых вопрос о природе зла выходит за рамки моральной и социальной сферы и приобретает онтологический характер. Самым ярким примером такого художественного рассмотрения проблемы теодицеи является «Фауст» И.В. Гете – произведение, в котором автору удалось затронуть все самые значимые мировоззренческие проблемы новоевропейской культуры и проследить их генеалогию. Чтобы понять, каким образом Гете интерпретирует проблему теодицеи и как она связана с основной проблематикой «Фауста», обратимся к тексту трагедии.

Уже в «Прологе на небесах», с которого начинается действие трагедии, в монологах архангелов об устройстве мироздания зло предстает как явление вселенских масштабов:

В пространстве, хором сфер объятom,  
Свой голос солнце подает,  
Свершая с громовым раскатом  
Предписанный круговорот.

.....

И молния сбегает змеем,  
И дали застилает дым,  
Но мы, господь, благоговеем  
Пред дивным замыслом твоим  
[Гете, 1976b, с. 15-16].

Таким образом, в трактовке архангелов зло выступает как неотъемлемая часть мирового устройства, не нарушающая общую гармонию, а лишь вносящая в мир разнообразие. В истории европейской мысли такой, делающий упор на эстетику, способ

оправдания зла восходит к платонизму и неоплатонизму. В целом, в философии Платона и неоплатоников можно найти разные виды теодицеи: например, возникновение зла здесь объясняется действиями Мировой Души [Бородай, 2006, с. 59] или же присутствием в мире материи [Лосев, 2000, с. 813]. Но самое полное объяснение зла в платонической традиции связано с проблемой индивидуации, то есть процесса распада первоначального единства, свободного от зла, на множественность, образующую материальный космос. Космос состоит из вещей разной степени несовершенства, однако в целом он совершенен, как и породившее его первоединство. Таким образом, несовершенство и зло в отдельных местах мироздания компенсируется совершенством мира в целом. Основатель неоплатонизма Плотин говорит об этом: «Не следует бранить этот мир за то, что он не прекрасен и не является лучшим из всего того, что телесно, а также не следует обвинять то, что явилось причиной его появления... Она [высшая сущность – И.К.] породила его всепрекрасным в целом, так что бранить целое из-за несовершенства частей – нелепо» [цит. по: Лосев, 2000, с. 916].

Эта эстетическая теодицея была популярна и в христианской мысли: еще до Плотина к такому оправданию зла прибегал Ориген, в дальнейшем к нему обращались Августин, Бонавентура и Фома Аквинский [Шишков, 2006, с. 218-219].

В эпоху Нового времени Гете стал одним из самых последовательных сторонников эстетической теодицеи. В «афористической» статье «Природа» (1782) он описывает мир как гармоничное сочетание противоположных начал – жизни и смерти, света и тьмы, страданий и любви. Все, что происходит в природе, целесообразно и необходимо, и все в ней – благо [Гете, 1957, с. 361–363]. Но в более развернутом виде эта концепция представлена в «Фаусте».

Самое пространное и последовательное изложение эстетической теодицеи в трагедии Гете содержится в первом диалоге главного героя с Мефистофелем, полностью посвященном проблеме объяснения и оправдания зла. Аргументируя необходимость своего присутствия в универсуме, Мефистофель предлагает несколько вариантов теодицеи, которые в его интерпретации предстают как дополняющие друг друга. Интересно, что сам Мефистофель не делает акцента на эстетическую аргументацию, а только в ответ на меткое замечание Фауста о частном характере зла в универсуме («Так вот он в чем, твой труд почтенный! / Не сладив в целом со вселенной, / Тогда ей вредишь по мелочам?») [Гете, 1976b, с. 51]) жалуется на неспособность зла одолеть позитивные тенденции:

И безуспешно, как я ни упрям.  
 Мир бытия – досадно малый штрих  
 Среди небытия пространств пустых.  
 Однако до сих пор он непреклонно  
 Мои нападки сносит без урона.  
 Я донимал его землетрясеньем,  
 Пожарами лесов и наводненьем, –  
 И хоть бы что! Я цели не достиг.  
 И море в целости и материк.  
 А люди, звери и порода птичья,  
 Мори их не мори, им трын-трава.  
 Плодятся вечно эти существа,  
 И жизнь всегда имеется в наличии  
 [Гете, 1976b, с. 51]

Таков взгляд представителя зла на свое место в мире, очень точно обозначенный Фаустом: зло, выступающее здесь в форме смерти, не может восторжествовать окончательно, оно разрушает лишь единичные существования, но жизнь во всем ее многообразии преодолевает разрушительные тенденции. Мефистофель подчеркивает, что такого рода зло – неотъемлемый элемент универсума, когда называет себя «частью части», то есть частью зла, которое, в свою очередь, является частью мироздания.

Еще одна функция зла, которая отмечается в «Фаусте», не столь фундаментальна и относится только к человеку. В «Прологе на небесах» Господь, направляя Мефистофеля к Фаусту, заявляет:

Из лени человек впадает в спячку.  
 Ступай, расшевели его застой,  
 Вертись пред ним, томи, и беспокой,  
 И раздражай его своей горячкой  
 [Гете, 1976b, с. 18]

Иными словами, зло побуждает человека к действию и развитию. Этот взгляд на проблему зла можно было бы назвать диалектической теодицеей, поскольку при таком понимании зло становится необходимым условием любого развития. С этой точки зрения зло может рассматриваться как добро (Мефистофель говорит о себе как о части силы, «что без числа творит добро, всему желая зла»), поскольку оно, уничтожая одни формы, освобождает место для других – более молодых и полных жизни, то есть способствует обновлению мира. В дальнейшем в трагедии не раз будут изображаться ситуации, в которых стремление к положительному результату оборачивается злом, но это зло выглядит как неизбежный этап на пути к добру. Так, описанная Фаустом медицинская помощь, которую он и его отец неудачно пытались оказывать крестьянам во время эпидемии, привела к множеству смертей, но, по словам Вагнера, эта губительная практика помогла Фаусту расширить свои познания и двинуть науку вперед.

Между эстетической и диалектической теодицеей существует определенная разница: и в той, и в другой зло трактуется как неизбежная составляющая всех процессов, не препятствующая или даже косвенно способствующая торжеству добра (или гармонии), однако зло в эстетической теодицее вносит в мир разнообразие, но не ведет к принципиальным изменениям, поскольку в них нет необходимости – мир уже совершенен. Диалектическая же теодицея предполагает, что зло путем отрицания и уничтожения выводит мир на более высокий уровень.

Каким же образом Гете в «Фаусте» использует эти способы оправдания зла? Анализ текста трагедии дает основание предполагать, что эстетическая теодицея в первую очередь применяется поэтом для оправдания зла в природном мире. Рассмотрим сюжетные линии трагедии, в которых эстетическая теодицея реализуется в наиболее полном виде.

Тема природы в «Фаусте» представлена в лирических монологах главного героя, стремящегося постигнуть тайны мироздания, в эпизоде общения Фауста с Духом Земли, но наиболее последовательно эта тема раскрывается в сюжетной линии, связанной с алхимией. Сам Гете увлекался этим тайным учением в молодости, и, если его практическая часть быстро разочаровала поэта, то своеобразная философия природы, лежащая в основе алхимии, стала неотъемлемой частью его мировоззрения [Гете, 1976а, с. 290].

Западноевропейская алхимия начала формироваться в первые века нашей эры и вобрала в себя идеи античной философии, гностицизма и христианства. Ее основа – это мысль о превращении металлов, их постепенного совершенствования до идеального состояния – золота. Алхимики полагали, что природные процессы превращения можно ускорять и получать золото из неблагородных металлов за короткий срок. Помочь в этом должен был «философский камень», который также считался эликсиром бессмертия. В разное время этот загадочный предмет поисков алхимиков мыслился по-разному. В средние века его представляли в виде белого или красного порошка, но затем в сочинениях алхимиков он приобрел такие свойства, что стал совершенно непредставимым – материальным и духовным одновременно, и лекарством, и живым антропоморфным существом, обладающим абсолютным знанием. Часто его изображали в виде царственного юноши, или ребенка, или гермафродита [Юнг, 1997, с. 221].

Западные алхимики считали себя добрыми христианами, но при этом полагали, что спасение, ради которого Христос пришел на землю, не было завершено: Христос стал спасителем человека, точнее –

человеческой души, но должен прийти второй спаситель, который даст бессмертие физическому миру, природе и в том числе человеческому телу [Юнг, 1997, с. 41]. Поэтому алхимики видели в камне Спасителя природы, который, в отличие от Иисуса, является сыном материального мира.

Процесс создания камня включал в себя поиски первоматерии (*materia prima*) – вещества, которое после многочисленных превращений должно было преобразиться в камень. Этот персонаж алхимической литературы обозначался с помощью таких названий, как хаос, море, дракон, философская ртуть или философский Меркурий [Юнг, 1997, с. 540–542]. Именно эта субстанция – что-то бесформенное, безобразное и безобразное – должна была в финале Великого Деяния (так адепты алхимии называли процесс изготовления камня) стать Спасителем.

В трагедии Гете есть и изображение практической стороны алхимии, и символически выраженные натурфилософские идеи этого учения. Описанию алхимической деятельности отца посвящен монолог главного героя в первой части трагедии, во второй части «Фауста» алхимией занимается Вагнер, создающий Гомункула – искусственного человечка, находящегося в колбе и способного летать вместе с нею.

Существует множество интерпретаций образа Гомункула, среди которых собственно алхимические касаются лишь «технической» стороны его возникновения [Arens, 1989, с. 366–380]. Сам Гете прямо говорил о демонической природе этого персонажа, что для поэта было синонимом надчеловеческого творческого начала [Эккерман, 1986, с. 554], кроме того, Гете называет Гомункула энтелехией или монадой [Эккерман, 1986, с. 330, 349]. В алхимии гомункул выступает одним из эквивалентов философского камня [Andrea, 1913, с. 99].

В «Фаусте» имеется немало указаний на то, что созданный Вагнером Гомункул – это философский камень. Так, описание создания химического человечка подробно иллюстрирует основные этапы процесса изготовления камня. Вещество в реторте Вагнера окрашивается в черный, красный и белый цвета, и эта последовательность не случайна. Черный цвет означает наступление алхимической смерти – *nigredo*, красный и белый цвета знаменуют преобразование и возрождение элементов и появление камня. Вагнером называется свое создание «прекраснейшим карбункулом» – это одно из названий камня [Василий Валентин, 1999, с. 65]. Позднее Протей называется Гомункула «сыном девы» («*Du bist ein wahrer Jungfernsohn*») [Goethe, 1893, с. 334], что является намеком на аналогию между философским камнем и Христом, а также отсылает нас к рассказу самого Гете о его поисках «девственной земли», то есть первоматерии [Гете, 1976а, с. 290].

К успеху алхимического эксперимента Вагнера имеет отношение Мефистофель. Намек на его участие в опыте и на его родственные отношения с Гомункулом (они двоюродные братья) имеется в тексте «Фауста», кроме того, Гете подтвердил это в разговоре с И.П. Эккерманом [Эккерман, 1986, с. 336]. Но Гомункул – это «вечный дух» [Эккерман, 1986, с. 330], а значит, Мефистофель не мог быть его создателем, он мог только поместить Гомункула в реторту.

Если Мефистофель участвует в алхимической сюжетной линии трагедии, то вполне естественной выглядит алхимическая интерпретация этого образа. Мефистофель – воплощение зла с христианской точки зрения, но в алхимии зло не является абсолютной противоположностью добра, а ассоциируется с неоформленной материей (первоматерией), которая нередко обозначается через символ Хаоса. На связь Мефистофеля с этим понятием в «Фаусте» указывается дважды: в первой части Фауст называет его «странным творением Хаоса» («Des Chaos wunderlicher Sohn» [Goethe, 1893, с. 52]), во второй части Мефистофель сам говорит о себе как о сыне Хаоса («Da steh' ich schon, / Des Chaos vielgeliebter Sohn!» [Goethe, 1893, с. 352]). В алхимии возвращение в хаос – это временная смерть всех элементов, за которой должно последовать их возрождение и преобразование в философский камень. Таким образом, первоматерия перед алхимическим процессом предстает как злое, то есть хаотическое, начало, а в конце – как философский камень.

Зло и добро в теории Великого Деяния выступают как стороны одного процесса, который должен будет когда-нибудь завершиться созданием философского камня. Но дальнейшая история Гомункула в «Фаусте» показывает, что Гете не допускает мысли о такой остановке, таком прекрасном мгновенье для мира живой природы и человека как природного существа, достигшего своей главной мечты – физического бессмертия.

Процесс создания Гомункула оказывается незавершенным: химический человек не имеет тела и может существовать только внутри реторты. Однако он мечтает о телесном воплощении: «Мне в полном смысле хочется родиться, / Разбив свою стеклянную темницу...» [Гете, 1976b, с. 293]. Для завершения Великого Деяния Гомункул отправляется в Грецию, где во время Классической Вальпургиевой ночи оживает древнегреческая мифология и где он надеется обрести материальную составляющую.

В финале праздника Гомункул, увидев nereиду Галатею, бросается в море. В сочинениях алхимиков морем часто называется среда, в которой осуществляется синтез («химическая свадьба») элементов [Юнг, 1997, с. 504]. Эпизод с Гомункулом и Галатеей напоминает такую химическую свадьбу, хотя синтез элементов здесь

не достигается: стеклянная колба Гомункула разбивается, ее светящееся содержимое выливается в море, и мгновенная материализация химического человечка не происходит. Иными словами, Гомункул вновь погрузился в бесформенную первоматерию – воплощение монады оказалось неудачным.

Описанный эпизод – не единственный во второй части «Фауста», связанный с алхимическими идеями. Судьбу Гомункула повторяет еще один персонаж – Эвфорион, сын Фауста и Елены.

Будучи, по замыслу автора, аллегорическим воплощением поэзии [Эккерман, 1986, с. 334], Эвфорион в трагедии имеет много общего с Гомункулом – сверхъестественное происхождение, перевес духовного начала над материальным, неудовлетворенность своим уделом, очень короткий срок земного существования. Как и Гомункула, Эвфориона можно интерпретировать как алхимического персонажа, поскольку его история может быть соотнесена с основными этапами «химической свадьбы».

Эвфорион рождается в пещере, где уединились Фауст с Еленой и в качестве служанки присутствует Мефистофель, принявший облик морской богини Форкиады. Пребывание этих трех персонажей в пещере подобно заключению в сосуде трех участников химической свадьбы – серы, соли и ртути (Меркурия). О меркуриальной роли Мефистофеля было сказано выше, а на соответствие Фауста и Елены ролям алхимических серы и соли обращает внимание Й. Стрелка, полагающий, что связь Елены с Фаустом «описывается как «химическая свадьба», *coniunctio*» [Strelka, 1980, с. 6].

Плод этой химической свадьбы – Эвфорион, рождение которого сравнивается с рождением Гермеса. Сопоставление Эвфориона с Гермесом-Меркурием позволяет трактовать этот образ как еще одну попытку создания философского камня. Эвфориона многое объединяет с Гомункулом, и, в первую очередь, – это воплощенное в нем высшее демоническое начало, которое проявляется в его огненной природе (свет, исходящий от Эвфориона и Гомункула, отмечается другими персонажами).

Однако соединение элементов химической свадьбы оказывается неустойчивым. Тело Эвфориона исчезает, а его дух возносится в небеса, потому что, как и в случае с Гомункулом, он оказывается слишком мало привязанным к своей телесной оболочке.

Таким образом, попытка создания философского камня повторяется после истории Гомункула в эпизоде с Эвфорионом. Однако в трагедии есть еще один эпизод со сходным алхимическим сюжетом – история мальчика-возницы, на что обращает внимание К.Г. Юнг, который, говоря об изображенных в «Фаусте» неудачных попытках создания философского камня, замечает, что не сумевший соединиться с материей дух «трижды взмывает вверх дымом» [Юнг,



1997, с. 168]. Мальчик-возница появляется в первом акте второй части «Фауста», в сцене «Маскарад», и сюжетно никак не связан с Эвфорионом, однако между ними существует связь, на которую указывает сам Гете. По словам поэта, мальчик-возница и Эвфорион – это одно и то же лицо, «тот же самый дух, который позднее изберет себе обличье Эвфориона, сейчас является нам мальчиком-возницей» [Эккерман, 1986, с. 334].

Сцена «Маскарад» следует за сценой «Императорский дворец», в которой присутствует алхимическая тематика: Мефистофель метафорически рассказывает императору и придворным об алхимическом поиске золота как о поиске кладов. После предложенного Мефистофелем «алхимического» решения финансовых проблем государства при дворе императора устраивается маскарад, на котором и появляется мальчик-возница. Его царственный внешний вид, одежда и драгоценный венец придают ему сходство с «божественным ребенком» – философским камнем алхимиков. Как и философский камень, мальчик-возница предлагает людям материальные блага – драгоценности, и духовное богатство, символизируемое волшебными огоньками. Безразличная к духовным сокровищам толпа жаждет завладеть драгоценностями, которые вскоре превращаются в насекомых. Настоящие богатства – волшебные огоньки, оставшись невостребованными, почти все гаснут.

Духовная алхимия, которая ставит целью самосовершенствование человека, оказывается ненужной на придворном маскараде, и потому Фауст предлагает мальчику-вознице, которого называет своим любимым сыном, вернуться к себе домой – в сверхчувственный мир.

Все три образа – мальчик-возница, Эвфорион и Гомункул – в системе алхимических представлений трагедии означают одно и то же – неудачную попытку или незавершенную стадию создания философского камня. Неудача в создании философского камня означает в «Фаусте» невозможность победы над главным злом материального мира – смертью. Но история вечного духа, стремящегося воплотиться в физической природе, повторяется в «Фаусте» трижды. Так автор дает понять, что смерть не является злом в мире, где бесконечно воспроизводятся одни и те же вечные формы, поскольку в таком мире смерть – это не конец. Подобная точка зрения вполне согласуется с эстетической теодицеей в духе неоплатонизма, согласно которому «переход жизни в смерть подобен перевоплощению актера, снимающего одни одежды и надевающего другие» [Лосев, 2000, с. 913].

Таким образом, зло в физическом универсуме оправдывается в «Фаусте» в духе эстетической теодицеи: оно неотъемлемая часть гармоничного мирового целого, о чем, как уже было сказано выше, сообщают в своих монологах архангелы еще в самом начале трагедии.

Если эстетическая теодицея действует в мире безличной природы, то в какой сфере, по мысли автора «Фауста», должна действовать диалектическая теодицея? Казалось бы, если этот способ оправдания зла формулируется Гете в связи с необходимостью развития человека, то с его помощью должно объясняться зло, обусловленное ограниченностью человеческих знаний и возможностей, а также общественные пороки. Однако представления Гете о человеческом развитии во многом совпадают с неоплатонической циклической концепцией личного демона, согласно которой индивидуальная душа может обеспечить себе более высокое воплощение, если в очередной жизни будет вести деятельное, осмысленное и плодотворное существование. Плотин пишет об этом: «Живший во зле опускается на более низкий уровень, ибо в течение его жизни активный принцип его существа под воздействием силы родства склонился к животному началу. Если же человек способен следовать за ведущим его высшим духом, он поднимается на более высокий уровень; живет этим духом; эта самая благородная часть его «я», к которой ведет дух, становится в его жизни главенствующей; это плод его собственных усилий, и он будет трудиться дальше, пока не поднимется на следующий уровень» [Плотин, 1995, с. 213]. Для Гете этот момент неоплатонического учения – важнейшая часть его мировоззрения. Он говорит об этом Эккерману: «Я не сомневаюсь: наше существование будет продолжаться, ибо природе не обойтись без того, что понимают под энтелехией. Но бессмертны мы не в равной мере, и для того, чтобы в грядущем проявить себя как великую энтелехию, надо ею быть» [Эккерман, 1986, с. 327].

В «Фаусте» путь главного героя показывает нам самореализацию энтелехии-монады, которая в отличие от алхимических персонажей трагедии смогла достичь уровня индивидуального человеческого самовыражения, превратить себя в уникальное творение. П. Фридлендер пишет об этом: «Есть только один Фауст, как есть только один Гамлет или один Эдип, но существует бесчисленное число гомункулов» [Friedländer, 1953, с. 60].

С этой точки зрения диалектическая теодицея превращается в разновидность эстетической: зло побуждает человека бороться с ним и тем самым способствует его самосовершенствованию, но этот процесс протекает на уровне индивидуального существования и не влияет на общее состояние мира.

В целом, диалектическая теодицея не аргументируется в трагедии так же основательно, как эстетическая. Возможно, это связано с тем, что, несмотря на широту охвата социальной и исторической проблематики, «Фауст» остается в первую очередь произведением о высшем предназначении человека. С точки зрения философской проблематики трагедии судьбу главного героя следует

понимать не столько как путь человека в истории, сколько как самореализацию монады – индивидуальной души – в природном мире. Зло в этом процессе играет роль стимула к развитию, а в универсуме в целом оно создает разнообразие явлений и обеспечивает обновление жизни.

Анализ проблемы эстетического оправдания зла, предпринятого Гете в «Фаусте», показывает, что для немецкого поэта вопросы добра и зла имели не только моральное, но и онтологическое значение, а алхимическая образность стала художественным средством для выражения идей эстетической теодицеи, утверждающей гармонию и совершенство мира.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

**Бородай, Т. Ю.** Проблема зла в языческом античном платонизме: Прокл как критик Плотина / Т.Ю. Бородай // Проблема зла и теодицеи: Материалы международной конференции. Москва, ИФ РАН, 6–9 июня 2005 г. – Москва: ИФ РАН, 2006. – С. 54–68.

**Василий Валентин.** Двенадцать ключей мудрости. Пер. с фр. / Василий Валентин. – Москва: Беловодье, 1999. – 304 с.

**Гете, И. В.** Избранные сочинения по естествознанию. Пер. и ком. И.И. Канаева / И.В. Гете. – Ленинград: Изд-во АН СССР, 1957. – 553 с.

**Гете, И. В.** Поэзия и правда. Пер. Н. Ман / И.В. Гете // Гете И.В. Собрание сочинений: в 10 т. – Т. 3. – Москва: Художественная литература, 1976. – 718 с.

**Гете, И. В.** Фауст. Пер. Б.Л. Пастернака / И.В. Гете // Гете И.В. Собрание сочинений: в 10 т. – Т. 2. – Москва: Художественная литература, 1976. – 510 с.

**Лосев, А. Ф.** История античной эстетики: Поздний эллинизм / А.Ф. Лосев. – Харьков: Фолио; Москва: АСТ, 2000. – 960 с.

**Плотин.** Космогония. Пер. с англ. / Плотин. – Москва: REFL-book; ВАКЛЕР, 1995. – 304 с.

**Шишков, А. М.** Лейбниц и вопрос об онтологическом статусе зла в европейской теолого-философской традиции / А.М. Шишков // Проблема зла и теодицеи: Материалы международной конференции. Москва, ИФ РАН, 6–9 июня 2005 г. – Москва: ИФ РАН, 2006. – С. 214–224.

**Эккерман, И. П.** Разговоры с Гете в последние годы его жизни. Пер. с нем. Н. Ман / И.П. Эккерман. – Москва: Художественная литература, 1986. – 669 с.

**Юнг, К. Г.** *Mysterium Coniunctionis*. Пер. с англ. / К.Г. Юнг. – Москва: Refl-бук, Киев: Ваклер, 1997. – 688 с.

**Andrea, J. V.** *Chymische Hochzeit Christiani Rosenkreutz Anno 1459* / J.V. Andrea. – Berlin, 1913. – LIV, 115, 84 S.

**Arens, H.** Kommentar zu Goethes Faust II / H. Arens. – Heidelberg, 1989. – 1083 S.

**Friedländer, P.** Rhythmen und Landschaften im zweiten Teil des Faust / P. Friedländer – Weimar, 1953. – 115 S.

**Goethe, J. W.** Faust / J. W. Goethe // Goethe J.W. Sämtliche Werke: In 36 Bd. / Mit Einleitung von K. Goedike. – Bd. 10. – Stuttgart, 1893. – XVI+478 S.

**Strelka, J.** Esoterik bei Goethe / J. Strelka. – Tübingen, 1980. – IX+96 S.

#### REFERENCES:

**Borodaj, T. Ju.** Problema zla v jazycheskom antichnom platonizme: Prokl kak kritik Plotina / T.Ju. Borodaj // Problema zla i teodicei: Materialy mezhdunarodnoj konferencii. Moskva, IF RAN, 6–9 ijunja 2005 g. – Moskva: IF RAN, 2006. – S. 54-68.

**Vasilij Valentin.** Dvenadcat' ključeij mudrosti. Per. s fr. / Vasilij Valentin. – Moskva: Belovod'e, 1999. – 304 s.

**Gete, I. V.** Izbrannye sochinenija po estestvoznaniju. Per. i kom. I.I. Kanaeva / I.V. Gete. – Leningrad: Izd-vo AN SSSR, 1957. – 553 s.

**Gete, I. V.** Pojezija i pravda. Per. N. Man / I.V. Gete // Gete I.V. Sobranie sochinenij: v 10 t. – T. 3. – Moskva: Hudozhestvennaja literatura, 1976. – 718 s.

**Gete, I. V.** Faust. Per. B.L. Pasternaka / I.V. Gete // Gete I.V. Sobranie sochinenij: v 10 t. T. 2. – Moskva: Hudozhestvennaja literatura, 1976. – 510 s.

**Losev, A. F.** Istorija antichnoj jestetiki: Pozdnij jellinizm / A.F. Losev. – Har'kov: Folio; Moskva: AST, 2000. – 960 s.

**Plotin.** Kosmogonija. Per. s angl. / Plotin. – Moskva: REFL-book; VAKLER, 1995. – 304 s.

**Shishkov, A. M.** Lejbnic i vopros ob ontologicheskom statuse zla v evropejskoj teologo-filosofskoj tradicii / A.M. Shishkov // Problema zla i teodicei: Materialy mezhdunarodnoj konferencii. Moskva, IF RAN, 6–9 ijunja 2005 g. – Moskva: IF RAN, 2006. – S. 214-224.

**Jekkerman, I. P.** Razgovory s Gete v poslednie gody ego zhizni. Per. s nem. N. Man / I.P. Jekkerman. – Moskva: Hudozhestvennaja literatura, 1986. – 669 s.

**Jung, K. G.** Mysterium Coniunctionis. Per. s angl. / K.G. Jung. – Moskva: Refl-buk, Kiev: Vaksche, 1997. – 688 s.

**Andrea, J. V.** Chymische Hochzeit Christiani Rosenkreutz Anno 1459 / J.V. Andrea. – Berlin, 1913. – LIV, 115, 84 S.

**Arens, H.** Kommentar zu Goethes Faust II / H. Arens. – Heidelberg, 1989. – 1083 S.

**Friedländer, P.** Rhythmen und Landschaften im zweiten Teil des Faust / P. Friedländer – Weimar, 1953. – 115 S.

**Goethe, J. W.** Faust / J.W. Goethe // Goethe J.W. Sämtliche Werke: In 36 Bd. / Mit Einleitung von K. Goedike. – Bd. 10. – Stuttgart, 1893. – XVI+478 S.

**Strelka, J.** Esoterik bei Goethe / J. Strelka. – Tübingen, 1980. – IX+96 S.