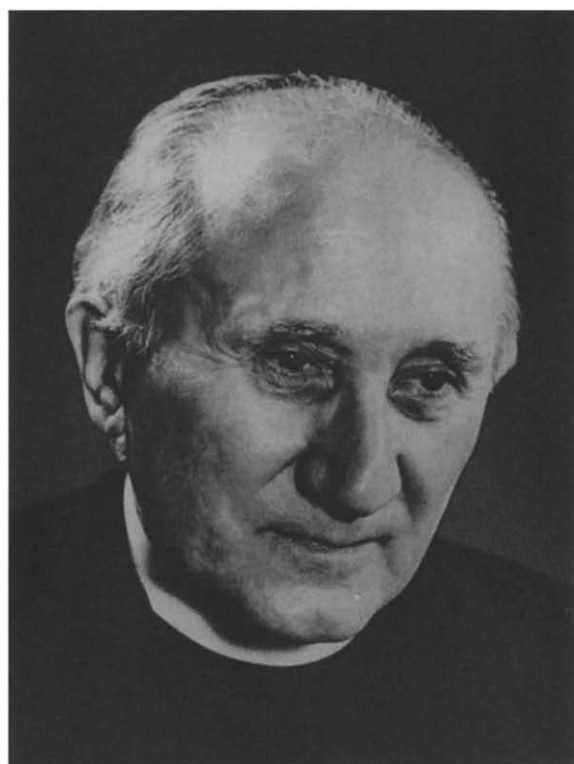


Романо Гвардини



ГЁЛЬДЕРЛИН.
КАРТИНА МИРА
И БОГОВДОХНОВЛЕННОСТЬ







Том 110

Romano Guardini



HÖLDERLIN.
WELTBILD
UND FRÖMMIGKEIT



Романо Гвардини



ГЁЛЬДЕРЛИН. КАРТИНА МИРА И БОГОВДОХНОВЛЕННОСТЬ

Перевод с немецкого

А. В. Перцева

Стихи в переводе

С. П. Пургина



Санкт-Петербург

«НАУКА»

2015

УДК 14
ББК 87.2
Г25

Серия основана в 1992 году

Редакционная коллегия серии «Слово о сущем»

В. М. КАМНЕВ, Ю. В. ПЕРОВ (председатель),
К. А. СЕРГЕЕВ, Я. А. СЛИНИН, Ю. Н. СОЛОНИН

ISBN 978-5-02-038409-5

© А. В. Перцев, перевод, статья, 2015
© С. П. Пургин, перевод стихов, 2015
© Издательство «Наука», серия «Слово о сущем» (разработка, оформление), 1992 (год основания), 2015

ПРЕДИСЛОВИЕ К ПЕРВОМУ ИЗДАНИЮ [1939]

Предлагаемая работа основана на убеждении, что поэзия Гёльдерлина — это поэзия иного рода, чем та, которая была создана в новое время. Создание последней основывается — с большей или меньшей степенью осознанности — на представлении об автономном художественном творении, производимом импульсом творческого дарования. Значимость этого художественного творения определяется неподдельностью переживания, ясностью взгляда, способностью придавать [художественную] форму с той точностью, с которой переживание и образ с самого начала связываются с соответствующей им плотью слова. Это представление не имеет ни малейшего отношения к творчеству Фридриха Гёльдерлина, потому что последнее проистекает не из созидательной деятельности «художника», а из прозрения и потрясения ясновидца. Разумеется, нет нужды говорить специально, что Гёльдерлин при этом — художник наивысшего ранга, если только «искусство» означает *мочь и уметь*.

Тем самым, однако, не сказано, что поэзия нового времени проистекает из произвола рассудка или из своенравия воли. И в ней тоже доминирующее значение принадлежит переживанию, которое не может быть вызвано искусственно, специально; однако это — непосредственное переживание самодостаточной личности, которая поглощена собой. И в ней тоже происходит становление образа, которое захватывает разум и чувства поэта настолько, что он, кажется, уже не принадлежит самому себе; но то, что происходит тут, пусть даже и с такой силой и яркостью, все же относится ни к чему иному, как к процессу возникновения творения вообще. Напротив, тот первоисток, из которого возникает поэзия Гёльдерлина, лежит на целый порядок глубже — или на целый порядок выше, в зависимости от того, как будет угодно обозначать направление такого отстояния, которое уже не при-

надлежит к субъективной сфере. Его творчество есть служение призванию-зову, не внимать которому значило бы не только, скажем, упускать возможность создания собственного творения, но и значило бы противиться силе, которая превышает индивидуального бытия и индивидуальной воли — хотя, тем самым, еще ничего не сказано о том, какого рода эта сила и каков смысл ее призвания-зова. То, что определяет здесь все и правит здесь всем, стремится завладеть взором и устами поэта иначе, чем его собственный позыв к творчеству. Не только с большей силой или возбуждая в большей степени, не только питаюсь более глубокими импульсами, исходящими из бессознательного — а существенно иначе; так, что обязывающим, задающим меру образцом становится не автономный художник-поэт, но призванный к религиозному служению ясновидец, во внутреннем мире которого происходит прикосновение, возникает видение и обретается миссия — донести послание. Гёльдерлин принадлежит к тому же ряду, который составляют имена Данте, Эсхила и Пиндара.

Доказательство, что он видит и говорит как Зрящий, как ясно-видящий, предоставляют не только его произведения, но и его жизнь. Внешняя судьба Гёльдерлина открывает нам неприкаянность, неприкрепленность к какому-то месту, которая свойственна человеку, долженствующему куда-то направиться, но не ведающему, куда; однако его внутренний мир выражается в словах, которые он, оглядываясь на свой опыт жизни в южной Франции, написал 2 декабря 1802 г. Блёндорфу: «Мощный первоэлемент, огонь небес и тишь существования людей, их жизнь в природе и вписанность их в определенные пределы и довольство этим постоянно пленяли меня, — и, вслед за героем, я, пожалуй, могу сказать, что надо мной взял верх Аполлон» (Собр. соч., V 327, см. ниже). Поразительная, чудесная чистота и ясность его образа, которая сохраняется даже в состоянии дезориентации и замешательства, обеспечивается такой нераздельностью его произведений и его жизни. Разумеется, у каждого творца дела, к которым обязывают его произведения, действительно связаны с его жизнью; но, если говорить о Гёльдерлине, то будет верным утверждать нечто большее. Понятие художественного творения, о котором зашла речь, предполагает и утверждает не только независимость творчества от того масштаба, который лежит не в нем самом, но и — со всеми необходимыми оговорками и ограничениями, однако, все же принципиально — независимость произведений от жизни их создателя. И в этом отношении поэт-ясновидец тоже отличается от других. Данте не мог иметь для своего

персонального существования той свободы, которая была от природы обеспечена Шекспиру; Эсхил не обладал той свободой, которую имел, благодаря внутреннему импульсу и предрасположению, Гёте. Тем самым, ничего не было сказано о ценности и ранге — всего лишь только о соотношении творчества и жизни. Гёльдерлин не мог писать гимны, над которыми ставил свое имя, и притом быть человеком, которому жилось то так, то иначе — нет, здесь существовало нерасторжимое, благословенное и трагическое единство. Оно есть то, что мы — наряду с тем первым даром, полученным им в сущности своей и неразложимым далее на составляющие — воспринимаем в нем как чистоту.

Благодаря такому постижению сути оказывается предопределенной позиция исследователя и метода, которой он должен пользоваться. Ему надлежит, прежде всего, внимать, вопрошать и вслушиваться в ответы, и учиться. Здесь не годятся те подходы, которые, как принято полагать, задают тон и определяют все. Не имеют смысла и предопределенные, предвзятые установки вроде таких: «это не может подразумеваться, ведь этого не существует... эту мысль следует понимать так, потому что того требует данный психоаналитический или философский принцип». Суть в том, чтобы услышать, что говорит Гёльдерлин — действительно он, именно он, целиком и полностью он. Речь не о том, чтобы исследовать «поэта-визионера» или «форму переживания созерцательной, провидческой и пророческой поэзии», при чем не было бы нужды всерьез принимать содержание этого существования и этого поэтического творчества как таковых, а следовало бы постигать, что именно здесь переживается и что возвещается. Провидческое-пророческое надо было воспринимать не как «психологический феномен», а как «сообщающий, дающий процесс», благодаря которому на передний план могут выдвинуться те явления и процессы, которые обычно остаются скрытыми. То, что думал Гёльдерлин, как он должен был бы понимать, что важно и что не важно в его произведениях, можно было извлечь только из его собственных слов, из взаимосвязи его мыслей и образов, формы и атмосферы его поэзии. Но правилом и ручательством того, чтобы это действительно происходило, было основополагающее положение, которое есть вообще первая аксиома всякой подлинной интерпретации, а именно то, что — пока не доказано противоположное — слово честного человека подразумевает именно то, что он говорит — и тем в большей степени, если это говорит человек великий; и, стало быть, интерпретатор — если он отходит от этого основополагающего положе-

ния — оказывается в опасности не только впасть в самонадеянность, но и определять масштабы великого человека по меркам собственной фигуры и, тем самым, потерять его из виду. Насколько же иная работа, вполне научная с виду, представляет собой такое хождение вокруг да около, напоминающее блуждания привидения в поисках утраченного им предмета... Интерпретация должна принимать во внимание всю широту текста; она должна быть в постоянной готовности, благодаря выявлению какой-то новой связи, расширить, ограничить то, что представлялось уже ясным и завершенным, иначе расставить акценты или увидеть что-то в ином, измененном свете. Даже столь мастерски используемое историческим методом, хотя, пожалуй, зачастую приводящее к столь роковым результатам сопоставление с предшествующей и с современной духовной жизнью, представляется здесь менее употребимым и пригодным, чем где-либо еще; ведь оно влечет за собой опасность того, что одинокий образ ясновидца-поэта обернется чем-то вроде выражения общей духовной ситуации времени.

В ходе многолетней работы по интерпретации я должен был попытаться понять и представить читателю, как Гёльдерлину являлись мир, человек и божественное — и я не знаю, что вызывало у меня удивление большее: великолепная точность этого слова, которая не только выдерживала тяжесть вопросов рассудка, но и способствовала дальнейшей постановке их; или глубина созерцания, из которой пришли представления Гёльдерлина; или строгая последовательность, с которой пробивали себе дорогу его основополагающие мысли, откуда бы ни начиналось исследование. При интерпретационной работе приходилось присоединяться к трудам философов и теологов и достигать весьма важного. С течением времени было найдено и кое-что такое, что можно было бы показать в этом плане; тем не менее я полагаю, что должен от этого отказаться. Мне представляется, что будет достаточно выставить феномены в такой чистоте, в какой только это будет для меня возможно. Разумеется, я даже особо подчеркиваю такое ограничение — именно в этой мере. Ведь задача очень трудна: как только станет понятно, о чем идет речь, возникнет искушение сказать, что она неразрешима вообще. Ведь и эту книгу я выпускаю в свет не с легким сердцем. Но продолжение работы над ней, как мне представляется, вряд ли позволило бы продвинуться существенно дальше. Итак, я могу лишь надеяться, что предлагаемое мною станет действительным вкладом в понимание этой в самом буквальном смысле таинственной фигуры.

Речь идет здесь не о взаимосвязях из области истории литературы или из области истории духовной жизни. Им следовало бы посвятить основательное исследование, которое проникало бы в глубины со все возрастающей точностью, но я еще не чувствую себя готовым заняться этим. Для меня речь шла не о том, что было, а о том, что есть. Я хотел спросить Гёльдерлина о тех вещах, которые он, как кажется, знает, и которые, кроме него, мало кому ведомы.

В мире мыслей Гёльдерлина мотивов немного. Некоторые познания, извлеченные из опыта, некоторые образы и идеи возвращаются снова и снова; но всякий раз так, что они имплицитно содержат в себе все существование в целом. Таким образом, было невозможно выделить различные отдельные моменты и развить их в некоторой систематичной взаимосвязи. Работа была разделена, скорее, по смысловым взаимосвязям, которые, правда, всякий раз характеризуются сами по себе, но всегда причастны целому. Чтобы подчеркнуть это, пять частей книги названы «кругами». Первый круг исследует феномены потока и горы в поэзии Гёльдерлина, равно как и определенное ими представление о жизненном пространстве. Второй круг ставит вопрос о сущности человека и истории. Третий — о тех образах религиозного, которые снова и снова встречаются в поэзии Гёльдерлина, о богах — весьма значимый вопрос — ведь он, кажется, единственный пост-античный мыслитель, которому можно верить, когда он говорит, что верит в богов. Четвертый круг — это прослеживание понятия, которое для Гёльдерлина содержит исходное и конечное, альфу и омегу, а именно — понятия природы. Пятый круг, наконец, делает попытку установить, что означают появляющиеся в поздней поэзии Гёльдерлина образы христианской веры, прежде всего — образ самого Христа, и как они соотносятся с богами, а также с природой. С каждой из этих различных точек зрения открывается особо определенная картина существования в целом. Разумеется, если каждый «круг» содержит в себе целое, то в каждом круге должны и возвращаться те же самые действительности. Я прилагал старания к тому, чтобы ограничить повторы. Но это было возможно только до известного предела: так, я полагаю, что существуют и те пределы, в которых повторы не только неизбежны, но и полны смысла.

Точно так же, как в появившихся в том же издательстве моих работах о Достоевском, Паскале, Августине и Данте, и в этой работе тоже очень много цитат — ведь для меня было важно, чтобы слово Гёльдерлина звучало настолько богато и полно, насколько

это подобает. Я благодарю издательство за то, что оно согласилось на увеличение объема книги, которое произошло вследствие этого.

Что касается наличествующей литературы, то я отнесся к ней так же, как и в уже упомянутых исследованиях. Я старался держаться как можно ближе к самим текстам; для этого я полагал, что вправе ограничиться только тем минимумом комментаторской литературы, который необходим. Я не читал даже столь важные работы, как «Гёльдерлин и его боги» Бокманна (Мюнхен, 1935) и «Гёльдерлин. Философия и поэзия» Хильдебрандта (Штутгарт, 1939). Я говорю это, чтобы обосновать отсутствие в моей работе ссылок на имеющуюся литературу. Такое упущение весьма опасно с точки зрения научной точности; я вынужден согласиться с теми критиками, которые порицали меня за это в связи с моими предшествующими произведениями. Но было не так-то легко ответить, когда этот метод объявляли проявлением самонадеянности. По ряду причин я, однако, не могу устранить этот недостаток и даже полагаю, что он, в конце концов, не так уж и серьезен, учитывая особенность замысла этой книги. Конечно, существует возможность, что я стану говорить вещи, которые уже говорились, или буду впадать в те заблуждения, которые уже были опровергнуты. Информацию о фактах я черпал из книги Вильгельма Бёма («Гёльдерлин» т. I и т. II, Хале, 1928 и 1929), а общим представлениям о личности Гёльдерлина и его творчестве обязан книгам Норберта фон Хеллинграта и Людвига фон Пигенота.

ПРЕДИСЛОВИЕ ИЗДАТЕЛЬСТВА КО ВТОРОМУ ИЗДАНИЮ

С тех пор, как пятнадцать лет тому назад эта работа в первый раз увидела свет, неустанное исследование принесло настолько много нового материала — текстов, способов их прочтения и толкования, — что нижеследующее изложение в связи с этим нуждалось бы в определенной корректуре в некоторых местах. Поэтому автор сожалеет, что другие взятые на себя обязательства не позволили ему посчитаться с этим обстоятельством. Это особенно огорчает его в связи с интерпретацией дионисийского, поскольку Дионис как «бог вина» у Гёльдерлина понимается — в противоположность всему пьяно-разрушительному, всему оргиастическому — прежде всего, как сила, пробуждающая из угрюмого отупения, одушевляющая, одухотворяющая, устанавливающая порядок и создающая сообщество. С другой стороны, следовало бы по-новому истолковать и образ Аполлона, его значение для человеческого существования, и показать, какие противоположные всему традиционно понимаемому «аполлоновскому», гораздо более изначальные силы видит в нем Гёльдерлин. Но подробно изложить и обосновать это — значило бы подвергнуть глубокой переработке существенные части книги. С другой стороны, мы полагаем, что вправе сделать такое допущение: картина, которую представил Гвардини, знаменует собой определенный этап в истории диалога с поэзией Гёльдерлина, а по этой причине оправдана перепечатка данной книги в неизменном, по сути, виде. Автор дал на это согласие, пусть даже и после некоторых раздумий. Местами были внесены некоторые мелкие корректуры; вдобавок, цитаты из произведений Гёльдерлина приведены по последним изданиям. За это, а также за некоторые ссылки и предложения, мы хотим здесь поблагодарить Фридрихельма Кемпа.

В этом новом издании тексты стихотворений приводятся по Большому Штутгартскому Изданию (издано Фридрихом Байс-

снером, первый том 1946, второй том 1951); все остальные тексты взяты из издания собрания сочинений (том I—VI, 2 издание, Мюнхен 1933; тома с I по IV, 3 издание, Берлин 1943). Таким образом, ссылки делаются на эти два издания — всякий раз с указанием страниц под приведенными местами, и точно так же делается тогда, когда исследуются включенные ссылки. Римская цифра — одна или в сопровождении «S» — указывает на «круг» и на страницу предлагаемой работы. Транскрипция приведена в соответствие с современными требованиями; пунктуация, часто недостающая или вводящая в заблуждение сегодняшнего читателя, осторожно подкорректирована для более легкого восприятия — там, где это показалось нужным.

ПЕРВЫЙ КРУГ

Поток и гора

Предварительное замечание

С какого края ни войди в поэзию Гёльдерлина, везде встретятся водные потоки. Некоторые реки появляются то и дело, в первую очередь — реки его родины, Неккар¹ и Дунай. Далее встречаются те реки, около которых он жил в гомбургские времена — Майн и Рейн. Следствием путешествия во Францию становятся упоминания о Гаронне и Роне. Из стран, куда его влекло со всей страстью — Греции и Малой Азии — приходят Илисс (der Ilissus), Еврот (der Eurotas) и ручьи Калабрии; Каистр (der Kayster) и Пактол (Paktol), Тмол (Tmolus) и Меандр (Mäander). Из Египта появляется Нил; с Востока — Инд (der Indus).

Воды предстают в самых различных образах. Источники бьют, и ручьи бегут, прежде всего — в изображениях ландшафтов в «Гиперионе». В стихотворениях об Альпах и в стихотворениях о реках бьет ключом новорожденная вода горных источников. Питаясь впадающими ручьями, горные речки ширятся и превращаются в реки, чтобы, став мощными потоками, в конце концов, спокойно нести воды через земли и страны. Прекрасным предстает в стихотворении «Возвращение на родину» («Heimkunft») полное тихой жизни озеро, соседствующее с Альпами. И море тоже предстает во всем блеске. Прежде всего — море греческое, море архипелага; стихотворение, которое называется так, принадлежит к числу великолепнейших изображений, в которых постигнуто близкое человеку, связанное с человеком море. Затем — появляется море вообще, море как таковое, которое начинается Средиземным морем и выходит, простираясь, в мир, становясь океаном — так в стихотворении «Воспоминание» («Andenken»). О «потоках небес», дожде, говорится в незавершенном стихотворении «К Диотиме». И, наконец, в прологе к «Патмосу»,

¹ Приток Рейна. — *Прим. пер.*

говорится об освобожденной от всякой формы, как бы ставшей абсолютной «воде» — текущем первоэлементе как таковом.

У реки и моря, прежде всего, разворачивается ландшафт Гёльдерлина и пространство человеческого существования. Водный поток берет начало в горах. Долины стесняют его и указывают ему направление. Через земли и страны он течет, и течение его становится все более медленным и все более мощным. По берегам его возникают города, его «дети». Благодаря его движению, лежащие порознь области земли и населяющие их народы соединяются в целое. Но только море с его побережьем и островами открывает широту пространства земли вообще. Тот, кто переплывает его, постигает единство пространственно-исторического целого.

В поэтическом плане поток предстает в различных образах, которые в то же время выражают различные формы переживания мира. Они переходят друг в друга так, что не всегда можно четко отличить один от другого; однако некоторые вырисовываются более точно. Это, во-первых, — если у Гёльдерлина вообще доходит до рассмотрения такого понятия — реалистически увиденные воды. Мы вспоминаем, в первую очередь, роман: реки Малой Азии, по которым путешествует Гиперион, или источники и ручьи того ландшафта, в окружении которого живет Диотима. Сюда же можно присовокупить и Майн, и Неккар в стихотворениях под такими же названиями, и реки из героической идиллии «Эмилия накануне дня своей свадьбы». То, что здесь имеет место — это вполне определенное течение воды в окружении столь же вполне определенного ландшафта. Разумеется, ее образ проникнут сильными чувствами и метафизическим движением, которое выходит за рамки непосредственно, налично данной действительности, однако географический феномен еще вполне узнаваем. В других произведениях река становится некой сущностью. Эмпирическая действительность не растворяется, не исчезает, но преображается. За тем, что открывается первому взгляду познающего и постигается в первую очередь, проступает сокрытая действительность и ставит явление себе на службу, подчиняя его: так происходит в стихотворениях «Скованный поток» («Der gefesselte Strom»), «Глас народа» («Stimme des Volkes») и «Рейн» («Der Rhein») ... Наконец, иногда поток становится чисто абстрактным образом и движением в чистом виде; например, в гимне «Истр» («Der Ister») — после середины [стихотворения], где уже остается только чувство течения с его глубиной, или в конце, где путь реки выступает как начертанный по земле рунический знак.

Такой процесс перехода от непосредственно-предметного к «значению» — процесс перехода, который, в общем, совпадает с поэтическим созревaniem Гёльдерлина — можно, как представляется, довести, чтобы завершить его, до образа моря. Это впечатление возникает, если, например, сравнить его образ в «Гиперионе» с образами в «Архипелаге» и, опять-таки, в «Воспоминании» («Andenken»). Однако эти образы, как уже было сказано, находятся в текучей взаимосвязи и переходят друг в друга, порой в одном и том же стихотворении.

Эта текущая вода несет различные смысловые содержания. В «Гейдельберге» («Heidelberg») с ее течением сливается воедино течение жизни и течение времени. В гимне про Рейн в потоке открывается закон существования, согласно которому воля к необусловленному, спонтанному должна связывать и обуздывать себя в пределах и в формах, если она не желает сойти на нет и погибнуть. Некоторые стихотворения показывают поток как путь духовно-символического и в то же время исторического движения, связывающего разделенные пространства мира в живое человеческое пространство, в *Ойкумену* — так в «Майне» и в «Неккаре». Наконец, в гимне «У истока Дуная» он сопоставляется с развивающимся и изменяющимся звуковым образом, равно как и со странствующим, движущимся языком, который пробуждает еще не развившегося человека к духовному существованию.

Феномен и сопряженный с ним взгляд

Итак, получается, что поток есть некий символ?

Символ возникает, как только форма обретает способность выразить нечто, выходящее за пределы первоначально-данного. Представляется, что есть два изначальных пункта. Один — это соотношение духа и тела. В той мере, в какой дух проникает физическое тело и формирует его, превращая в плоть, он делает тело и символом. Его формы и движения позволяют открыться тому, что лежит за непосредственно-телесным, выходя за его пределы. Одно движение глаз, один жест открывают духовную жизнь. Персональный смысл при этом не только указывается знаком, не только вызывается в памяти при помощи каких-то средств, обеспечивающих понимание — нет, он представляется здесь и сейчас, так, что это можно видеть наглядно воплощенным. Тело — это становящийся открытым внутренним мир; делающаяся видимой

душа; предстающий в наглядной данности дух... Другой источник символа — это образы природы, как они предстают в формах и в движении созвездий, или в первоэлементах — земле, воде, воздухе и огне, или в развитии — с его вечно одинаковыми стадиями, вечно повторяющимися приливами и отливами, подъемами и спадами.

Сила значимости этих перво-форм захватывает и подчиняет себе созерцание, затрагивает чувства, связывает с основополагающими восприятиями и регулярно возвращающимися, постоянно повторяющимися опытными познаниями человека. И не только по привычке или благодаря эстетическому созерцанию, но на основе самых ранних, самых глубоких религиозных впечатлений — «ранних», поскольку они воспринимаются в начале индивидуального, равно как и общего развития, а «глубоких», поскольку они укоренены в самых изначальных слоях внутреннего мира — так, что они, даже неосознаваемо, пронизывают всю позднейшую жизнь, оказывая влияние на нее. Это символическое соотношение обретает свою значимость везде — как в индивидуальной жизни, так и в жизни сообщества. Прежде всего там, где последнее концентрируется и обретает особое значение — в передающихся по традиции формах обихода, в том виде, в котором выражаются важные жизненные процессы, осуществляются религиозные торжества.

Далее, однако, существуют символы, так сказать, второй степени. Образы, которые уже сами по себе что-то значат, как непосредственное выражение сущности мира и внутренней жизни — а, сверх того, насыщаются дальнейшими смысловыми содержаниями благодаря способности созерцать и способности придавать форму, свойственным отдельному индивиду, и благодаря историческому обычаю и традиции. Так, например, путешествие становится символом человеческой жизни: древнее представление полно просветляющих, толкующих человеческое существование характерных черт — как, к примеру, здесь есть образ начала и образ конца; есть представление о направлении — вместе со связанной с ним возможностью обрести верное направление или потерять его; представление об опасности и о попутчиках; представление о нарастающей усталости, об остановке для отдыха и о невозможности навсегда остаться здесь и т. д. В этом смысле и поток есть символ, и он родственен с символом пути. Это хорошо нам знакомо, непосредственно нам ведомо, и поэзия часто прибегает к этому — поэзия Гёльдерлина тоже. Но тем самым еще не сказано самое подлинное о том, что означает в ней поток.

Великий пример такого символического использования мотива потока представляет собой «Песнь Магомета» Гёте. Тут все развернуто великолепно, от «источника в скалах» до реки в ее дальнейшем течении, которая — словно Атлас небеса — держит на своих плечах богатую жизнь судоходства, вызывает появление на своих берегах мира, создаваемого людьми; она шумно говорит о себе, чтобы, в конечном итоге, «бурля от радости, донести все на лоно нетерпеливо ожидающему родителю [Океану]». Читая это стихотворение, поначалу полагаешь, что перед тобою то же самое, что и в гимне о Рейне, а именно «поток» как образ человеческого существования. Однако скоро замечаешь, что речь идет несколько о другом. Стихотворение Гёте действительно формирует поток как символ, говоря в чистых и крупных формах об осмысленном переживании (*Sinngefühl*) того, что открывается восприятию. Гёльдерлин подразумевает нечто большее.

Чтобы понять это, нам придется продвинуться несколько дальше — скажем, дойти до сказки. Она возникает не из общего видения, нацеленного на поиск символов, и не из их художественной формы, которая претворяет это видение в поэзию. Случается, конечно, и такое, — по крайней мере — в сказке, как она сегодня доходит до нас, и как мы, сегодняшние, слышим ее — или, вернее сказать, читаем ее. Следовательно, будем выражаться точнее — о той сказке, которую слышит настоящий ребенок, если ее по-настоящему рассказывают ему. Это, как представляется, уже будет ближе к феномену гимна о Рейне, но еще не достигнет великой серьезности гёльдерлиновской интенции, ведь то, что она предполагает — это наивысшая степень зрелости... Ведь сказка возникает не из собственного источника, а из чего-то, что значительно ближе к изначальному — из того познания, которое обретал человек ранних времен при встрече с природой и с процессами человеческого существования. В сказке эти перво-переживания соскальзывают в фабулирующе-фантастическое, но первые впечатления еще продолжают сказываться — как отзвук.

Если ранний человек оказывался у реки, то поначалу он видел реальную воду: родники, течение, притоки и устье при впадении реки в море. Но все это в целом было чем-то большим, чем то, что мы выражаем географическими понятиями, это была некая сущность. Тем самым отнюдь не подразумевается какой-то «антропоморфизм», который возникал бы от недостатка научного познания и заменял бы чистые понятия; этим не подразумевается и никакая «персонификация» некоторого абстрактного самого по себе предмета, осуществляемая склонным к фантазии мышлени-

ем — нет, то, что происходило здесь, было чистым созерцанием. Оно подразумевало То, что текло здесь, застывало зимой и вновь приходило в движение весной, выходило из берегов и могло стать опасным, но обеспечивало возможность ходить по водам на кораблях и заниматься рыболовством. Именно это было некой сущностью: полной тайн, пугающей и в то же время притягательной действительностью; Кем-то, кто имел некую Волю. Этот Кто-то мог встретиться внезапно — скажем, в образе быка, или какого-то мужчины или какой-то женщины. Эти образы — вовсе не какие-то «аллегории» потока, а также не его «душа», но — сам поток; религиозно-таинственная и в то же время эмпирическая действительность. Действительный поток имел этот образ и тот — и, вероятно, еще и другие. Из этого созерцания проистекают первоначально миф и культ. Отсюда исходит переживание, которое, прикрывая и скрывая, делая более утонченным, изменяя, распространяется благодаря сагам и сказкам, чтобы в них еще и сегодня выводиться из того, что дано в восприятии.

У Гёльдерлина это прорывается изначально. У него еще есть это древнее, внушенное свыше знание потока. Он смотрит на него глазами человека ранних времен, но, конечно, в то же самое время — так как он ведь человек позднего времени — это раннее представление получает у него уникальным образом дальнейшее развитие. Поскольку же он — высокий ум и великий мастер слова, поскольку он чувствует себя посланным для того, чтобы противостоять нагроможденным историей скверным наносам и возвестить подлинное, это переживание обретает у него особую мощь — оно становится ясновидческим. Ему-то и служит его поэзия. Гёльдерлин вовсе не «поэт» в том смысле слова, который вкладывает в него новое время. Вероятно, он еще был таковым в «Гиперионе», но уже едва ли был в «Эмпедокле»: в своих крупных произведениях, созданных в жанре гимнов и элегий, во всяком случае, он сильно перерос этот уровень. Поэтическое не пребывает у него в той эстетической автономии, которую оно обрело, начиная со времен Ренессанса, но связано — как у Данте, или у Эсхила, или Пиндара — с религиозным сознанием исполнения некой миссии. Оно не движется у него без руля и ветрил, в произволе художнического творчества, которое направляется только внутренними законами самого творческого процесса, но следует велению пережитой таинственной действительности.

Здесь, пожалуй, следует наострить слух, чтобы услышать, сколь глубоко различаются внутреннее созерцание, атмосфера и характер слов в этих двух поэтических произведениях.

«Песнь Магомета» звучит так:

Посмотрите на источник в скалах,
Радостно-чистый,
Как взгляд звезд;
Над облаками
Вскармливали его юность
Добрые духи
Между утесами в кустарнике.

Свежий и юный,
Танцует он с облака
Вниз на мраморные скалы,
И ликует вспять
Навстречу небу.

Через протоки в горах
Охотится он за пестрыми камнями
И как проводник, ступая впереди,
Увлекает за собой
Братские родники.

Внизу становятся в долине,
Под его поступью, цветы,
И луг
Живет его дыханием.

Но не сдерживает его ни тенистая долина,
Ни цветы,
Что обвивают его колени,
Его любовными взглядами ласкают:
На равнину рвется его течение,
Блуждающее змеей.

Ручьи по-дружески
Льнут к нему. Теперь ступает он
На равнину, блистая серебром,
И равнина блестит вместе с ним,
И потоки равнины
И горные ручьи
Приветствуют его и гласят: Брат!
Брат, возьми братьев с собой,
С собой — к старому Отцу,
К вечному Океану...

И теперь разливается он
Прекраснее; весь род

Несет князя вперед!
И в раскатистом триумфе
Дает он имена — землям, города
Становятся на его пути.

Неудержимо гремит он дальше,
Оставляет за собой башен горящие вершины,
Мраморные дома — создание
Своей полноты.

Дома из кедра несет Атлас
На могучих плечах; свистя,
Реют над его головой
По воздуху тысячи флагов,
Знаменуют его великолепии.

И так несет он своих братьев,
Свои сокровища, своих детей
Ожидающему родителю,
Радостно-шумящий, на лоно.

В противовес этому, в двух первых строфах гёльдерлиновского гимна «Рейн» говорится:

В темном плюще сидел я, у порога лесного,
В тот час, когда золотой полдень,
Источник посещая, спускался вниз
По ступеням гор Альпийских,
Что для меня божественной постройкой,
Крепостью небесной именуются
Согласно древнему верованию, и где
Многое, тайно решаясь,
Все же людей настигает; оттуда я,
И не предполагая [заранее], узнал (vernahm)
Судьбу, ибо едва
Было еще в теплой тени
Условлено, чтобы душа
Пустилась в Италию

И еще дальше — на берега Пелопоннеса.²
Но сейчас, среди гор,
Глубоко под серебряными вершинами
И веселой зеленью,
Где леса дрожат в нем [источнике],

² В оригинале — Moreas. Мореас — другое название Пелопоннеса в греческом языке. — *Прим. пер.*

И скальные главы, одна над другой,
Смотрят вниз, день напролет, там,
В холодной пропасти я слышал,
Как юноша взывал к избавлению,
Было слышно, как он бушевал
И обвинял мать-землю,
Громовержца, что зачал его,
Призывая сжалиться родителей, но
Смертные бегут от этого места,
Ибо оно страшно, где, он, лишенный света,
Крутится среди скал, —
Безумие полубога.

То, что усматривает Гёльдерлин в потоке, явно превосходит то, что доступно взору поэтов нового времени — даже взору Гёте. Это — посланная свыше, богоданная действительность; это — если использовать его собственное понятие — «полубожественность». Она не есть нечто, парящее над непосредственно познаваемым [и отдельно от него], а также не представляет собой результата преобразования его поэтом в нечто личное, интимно переживаемое, но есть сама вещь природы. Реальный поток для него с самого начала есть нечто большее, чем некая географическая данность, а также нечто большее, чем то, что обозначается этим словом в науках о культуре. Тот, кто способен к созерцанию, к ясновидению, усматривает в нем некий лик, некую фигуру, некоторую персону (ein Jemand). В ее происхождении из родника и самопреобразовании осуществляется судьба... При этом, конечно, созерцающий тоже оказывается захваченным тем, что он созерцает. Ему уже не высвободиться. То, что встречается ему, он уже не сможет воспринять столь бесхитростно и просто, как человек, пребывающий в плену повседневности, обыденности — и в то же время защищенный и уберегаемый. Ему придется оставаться Зрящим, придется возвещать о том, что он Узрел, в каком-то смысле быть сопричастным этому. Его собственная жизнь вовлекается в Усмотренное. Ведь он смог стать Зрящим только потому, что был от рождения посвященным и отмеченным особым знаком.

Так поэзия Гёльдерлина в самой глубокой глубине происходит из Созерцания, из способности Видеть.³

³ Смотри в этой связи во втором круге этой книги стр. 126. В более обширной работе о «Божественной комедии» Данте я надеюсь подробнее сказать о созерцающей поэзии.

Потоки и моря

I

До сих пор феномен оставался обрисованным в общих чертах; теперь его надлежит исследовать, рассмотрев несколько характерных образов. Начнем с «Гейдельберга»:

Как лесная птица летит над вершиной,
Парит над потоком, там, где он мимо тебя блеснит,
Мост, легкий и сильный,
Что гудит от карет и людей.

Как будто богами посланное, чудо приковало однажды
К мосту меня, когда я шел мимо,
И сюда, в горы,
Сияли мне пленительные дали.

А юноша-поток стремился вдаль, в поля,
Печальный и радостный (Traurigfroh), как сердце, что
в избытке красоты

Тонет охотно,
Отдавая себя волнам времени.

Ты подарил ему [потоку] родники, подарил текучему
Прохладные тени, и вся береговая полоса
Потянулась вслед за ним, и дрожал
Из волн ее милый образ.

Но тяжко никла к долине гигантская
Твердыня, возвещающая судьбу, вниз до самого основания
Расщепленная бурями;
А вечное солнце лило

Свой молодящий свет на дряхлую
Громаду, и вокруг зеленел живой
Плющ; родственные картины
Нависали над твердыней.

Кустарники цвели вверху, до приветливой долины, где,
Наклонившись к холму или прильнув к берегу,
Твои веселые улицы
Покоятся под благоуханными садами.

(II 14/15)

Все в целом полно движения. Птица летит через горную вершину; мост парит над потоком; по самому мосту едут повозки и идут люди. Этим путем идет поэт. Он останавливается в самой

верхней точке моста и смотрит вдаль. Туда же, вдаль — внизу, под ним — течет и поток; он, поток, [и здесь,] и вдали. Движение взгляда, как и движение потока, ловится и воспринимается берегами; они «тянутся за ним», «глядят ему вслед» — а именно в отражении, которое остается на месте, и все же кажется увлекаемым вдаль. И город — эта прочно поставленная, крепкая постройка — тоже подвижен. Благодаря своему «гигантскому» весу, отягощенному древностью происхождения, «горная твердыня тяжко никнет к долине». «Родственные [ей] картины [из плюща] нависли над твердыней»; все эти образы зеленого и цветущего; кусты, цветы, все, что растет на горе, спускается в радующем глаз изобилии вниз, до самых жилых домов города, который сам «радостно покоится».

В эту подвижность вникает, включаясь в нее, Зрящий. Он сам перешел через мост — там, «как будто богами посланное, чудо приковало однажды к мосту меня, когда я шел мимо»: это было прикосновение, вызвавшее прозрение-ясновидение, благодаря которому изменилось все. Благодаря ему, горная твердыня была увидена как «возвещающая судьбу», как «громада»; благодаря ему, образы «нависают», тяготеют вниз, а улочки города — «радостно покоятся». В нем возникает и из него исходит все движение стихотворения. Оно не вкладывается эстетическим взглядом в нечто, объективно наличествующее, или не воспринимается в этом последнем лирически — оно открывается в откровении взору ясновидящего в тайне, которая царит повсюду и владеет всем. Это же прикосновение приносит и постижение того, что собственная жизнь достигла своей вершины: поток «печальный и радостный (Traurigfroh), как сердце, что в избытке красоты тонет охотно, отдавая себя волнам времени». Это — дионисийский миг, в который чувство [полноты] существования и постижение красоты доходят до внутреннего предела, и жизнь, устремляясь за этот предел, ко вселенной, означает стремление к закату, к нисхождению и гибели.

Все это и есть «поток»: избыток богатства, который требует отдавать и раздаривать; переполненность счастьем, из которой поднимается печаль; стремление вырваться из надежно обеспеченной здесь и сейчас данности человеческого существования — в ландшафте и в сущности родины — к бесконечным далям, где ждет закат, нисхождение и погибель; жизнь, которая осуществляет себя как поток, и чем полноводнее, чем мощнее он становится, тем быстрее ему суждено протечь и закончить свое существование... И он — это время. Ведь «время» обозначает для Гёльдерли-

на вовсе не простое следование происходящего друг за другом, а само текучее бытие существования. Итак, это внутреннее время, которое — в зависимости от интенсивности жизни — идет с большей или меньшей быстротой (II).

Сначала — внутренняя подвижность, схватываемая в доступных обозрению картинах-образах, затем — целенаправленное движение, торопящееся к дальней цели — точно такой же процесс обнаруживается и в «Песне Гипериона о судьбе», разве что здесь второе движение не проистекает из первого, а осуществляется в противоположность ему. В начале стихотворения — чистое наличное присутствие, завершенное существование, пребывающая в спокойном движении полнота:

Без судьбы, как спящий
Грудной младенец, дышат небожители;
Невинным сбережен
В малом бутоне,
Цветет вечно
Им Дух,
И блаженные очи
Смотрят в тихой
Вечной ясности.

(I 265)

Затем — направленное движение: не устремляющееся за пределы, вдаль, а обрушивающееся в глубины; в роковые, определенные судьбой глубины — в неведении, следуя тому, что должно:

Но нам не дано покоиться
Ни в каком месте,
Исчезают, падают
Страждущие люди
Слепо, от часа
К часу,
Как вода со скалы
Падает на другую скалу,
Весь год, в неизвестность.

(I 265)

И снова — вода, но не спокойно текущая, становящаяся все более полноводной река, а падающий с высоты дикий ручей. И в нем тоже проявляется жизнь, которая ведь по сути своей стремится

ся в глубину, в бездну, к закату и гибели; вот только не в дионисийской полноте, а под принуждением судьбы.

Это падение, которое снова появляется в конце «Архипелага»:

...оттуда, оттуда, с гор
плачьте вниз, в долину сражения, оттуда вниз к нам пойте,
с вершин Эты, песнь судьбы, переменчивые воды!..

(I 111)

Поднимаясь до наиболее мощного проявления дионисийского, то же самое смысловое содержание возвращается в стихотворении «Глас народа» (вторая редакция).

Вначале — сам миф потока:

О нашей мудрости не заботясь,
Все так же шумят многоводные реки, и, однако,

Кто ж их не любит? И постоянно волнуют они
Сердце мое, я слышу издали, как, исчезая,
Полны предчувствий, не моим путем,
Но более верным, спешат они в море.

Ибо, самозабвенный, всецело готовый желание
Богов исполнить, постигает легко
Смертный, если только с открытыми глазами
Идет он своими тропами,

Кратчайший путь обратно в мироздание [das All];
и так стремится

Вниз река, она ищет покоя, тянет,
Влечет против воли, с утеса
На утес, ее, не имеющую руля,

Дивная тоска по бездне...

(II 51)

То, что было рождено, поставлено в условия обособленного существования, стремится вернуться назад, в цельность мироздания. Тем самым подразумевается не доступная для познания взаимосвязь вещей, процессов, материй и сил, а абсолютное единство, стоящее за всеми отдельными существами. Это цельное и единое Все есть то лоно существования, откуда произошла жизнь, и куда она, умирая, возвращается снова. Чем крупнее существо, чем чище его жизненность, тем сильнее его стремление к закату и гибели. Чем выше поднимается жизнь, тем круче уклон, по которому она может покатиться к смерти.

Так же обстоит дело и с народом. «Народ» — это жизнь в более высокой взаимосвязи, продолжающаяся много дольше и воплощающая в действительность более широкие содержания, чем жизнь отдельного человека. Поскольку носителем ее выступает не отдельное существо, она более открыта для непрерывных потрясений, как поднимающих ее на новую высоту, так и разрушающих ее; «поток» в высшем смысле — как отдельное существо. Тем с большей силой жизнь в нем испытывает желание вернуться назад, в ту глубину, откуда она произошла. Так и приходит однажды великолепный и пугающий момент достижения пика, в который прорывается «священное» стремление:

Несвязанное (Das Ungebundene) возбуждает и влечет,
И радостное желание смерти охватывает и народы, и смелые
Города, после того, как они попытаются достичь наилучшего,
Из года в год предаваясь своим трудам, они достигают
священного конца...

(II 51)

Так покорился судьбе город Ксант в Малой Азии, который лежал на реке под тем же названием, когда его осадило войско Брута. Тогда его охватило «радостное желание смерти»:

Их привела в возбуждение доброта Брута. Ибо,
Когда возник пожар, он вызвался
Им помочь, несмотря на то, что как полководец
Он осадил город и стоял лагерем перед их воротами.

Но они сбросили со стен слуг,
Которых он послал. Разгорелся огонь после этого,
А они только радовались, и к ним
Брут простирает навстречу руки,

И все вышли из себя и утратили власть над собой.
Вопль возник и ликование. После этого в пламя бросались
Мужчины и женщины, а из детей — кто бросился с крыши,
Кто — на отцовский меч.

(II 52/53)

II

До сих пор поток был образом жизни, проявлением живого времени. Теперь он становится выражением противоречий того пространства, в котором вершит себя эта жизнь. Простейший пример — стихотворение «Неккар»:

В твоих долинах пробудилось мое сердце
Для жизни, твои волны играли вокруг меня,
И из всех священные холмов, которые тебя знают,
О, странник! ни один не был для меня чуждым.

На их вершинах воздух небесный
Часто освобождал меня от рабского страдания; а из долины,
Как жизнь из кубка радости,
Блестела, отливая синевой, серебряная волна.

Горные ручьи спешили вниз к тебе,
И вместе с ними мое сердце, и ты брал нас с собой,
К спокойному (stillerhaben) Рейну, вниз, к его
Городам и к веселым островам.

Еще мир мне казался прекрасным, и око мое бежало,
Стремясь к искушениям земли,
К золотому Пактолу, к берегам
Смирны, к лесам Илиона. Также часто хотелось мне

Причалить к Сунию, безмолвную тропу
Вопрошать о колоннах твоих, Олимпион!⁴
Но прежде, чем грозовой ветер и старость
В обломки храма Афины

И его изваяний не погребли и тебя,
Долго одинокий еще стоял ты, гордость того мира,
Которого уже больше нет. И вы, прекрасные
Острова Ионии! где воздух морской

Горячие берега холодит и лавровым лесом
Шелестит, когда нагревает солнце виноградную лозу...

К вам, острова! к вам принесет меня, верно,
Мой бог-хранитель однажды; но не уйдет из верного моего сердца
Также и здесь мой Неккар со своими
Милыми лугами и прибрежными ивами.

(II 17/18)

Здесь поток — «странник». Исходный пункт странствия определен: это — источник. Определена и цель: для Неккара — Рейн, для Рейна — море. Путь, тоже predetermined, образован руслом реки... И человек тоже — странник. И он тоже исходит из того, что ему определено рождением и предназначением, о котором он никогда не вправе забывать — так же, как река не забывает

⁴ Храм Зевса Олимпийского в Афинах.

своего истока; тогда как недра земные остаются глубинной зоной, которая лежит под течением жизни, куда жизнь срывается и ныряет снова и снова, и по этим глубинам она определяет меру и норму для себя. И человеку тоже приходится уходить оттуда, где было его начало — дальше, во внешний мир. И он тоже должен двигаться не куда глаза глядят, а к определенной цели. Он должен искать полную противоположность тому, чем был укромный первоисток — широту мира. Он должен натянуть лук существования, чтобы спустить тетиву и пустить стрелу в чужую сторону — но не куда-то наобум, в белый свет, а в predetermined направлении — в сторону, которая являет собой противоположность родине. Это для Гёльдерлина — Греция.

Германия и Греция для него соотнесены друг с другом и неотделимы друг от друга, как две точки — два центра, вокруг которых чертится эллипс: противоположность их определяет форму определенной кривой. Они так тесно взаимосвязаны, что, когда в его поэзии называется одна из них, то почти всегда всплывает и упоминание о другой — пусть порой и мимоходом. Так что здесь имеет место отнюдь не внешняя связь, а живая рядоположенность, одновременная данность: обе образуют единое целое.

Более того, связь определена еще четче. В ней пребывает не просто «Германия» — это было бы еще чересчур крупно и приблизительно, ибо это еще не в достаточной степени родина, первоисток, лоно, — а Швабия. Швабия — Греция: вот каковы находящиеся в связи противоположности. Точно так же Штутгарт ставится в соответствие Афинам. Но не в смысле неуклюжих увязок и натяжек типа «Неккар—Афины», а внутренне, по существу — как, например, через великую поэзию, которая связана с именем швабской столицы.

Однако то, что связывает страны, — это река. Она — путь для странствия и в то же время сама странник. Она есть живо-текущее, связывающее пространства начала и цели. Вдоль по ней странствует человек, из Швабии—Германии в Грецию. Да, если он не дремлет, а обладает ясным видением, он уже на родине пред-видит даль и снова находит в этой дали родину — как в длинных строках стихотворения «Путешествия» («Die Wanderung»)⁵.

⁵ Стихотворение «Майн» («Der Main») сходно с тем, которое мы только что рассмотрели, только там происходит движение, завязывающее связи, формирующее человеческое пространство. Оно сразу же переносится из уединенной глуши в Грецию и возвращается оттуда на родину.

В совершенно ясновидческой форме тот же смысл открывает-ся в откровении в позднем гимне «Истр» («Der Ister»). По частям понять его нередко бывает трудно, и каждое предложение требует тщательного исследования.⁶

Вначале нам встречается — так же, как в «Путешествии» — переселяющийся народ, который идет из «Азии»:

Ныне приди, огонь!
Мы жаждем
Увидеть день,
И если испытание
Прошло через колени,
Хочется услышать (spüren — «чувять»!) лесной гомон.

⁶ Одно замечание о толковании поздних произведений Гёльдерлина: чем ближе к краху создано стихотворение, тем труднее «естественный» подход к нему. Образы возникают внезапно. Мысли приходят зачастую как будто случайно, абсолютно произвольно. Чувствуется, как в отдельных предложениях соединены богатые содержания, но в то же время и возникающие формы настолько отделены от их исходного эмпирического базиса, что, кажется, парят свободно в пустоте. Не только «материал» — если использовать понятие Гёте — исчезает, становясь полностью «содержанием», но и содержание исчезает все больше и больше, становясь чистой «формой». Непосредственная действительность растворяется и начинает всецело служить всеподавляющей сверх-сильной воле к выражению. Но эта последняя всегда исходит от подлинной действительности. Формы никогда не бывают с самого начала «свободными», чисто формальными; за ними всегда стоят осмысленно увиденные вещи. Всегда происходил подлинный процесс превращения — так же, как у настоящего рисовальщика доведенная до чистой формы фигура основывается на схваченном вплоть до анатомических тонкостей устройстве тела. Следовательно, тот, кто желает прояснить какое-то предложение Гёльдерлина, не вправе брать его в изоляции, само по себе, рассматривая логически, психологически или эстетически; он должен, скорее, проследить его возникновение из стоящего за ним конкретного созерцания в совокупности со столь же конкретным первым проявлением чувств. Он должен ослабить созерцаемое и чувствуемое — до тех пор, пока они не обретут свободу, пока не станут подвижными, чтобы обрести способность передаваться в налично данные предложения. Затем надо проследить их движение дальше, к тому, что стоит за ними, — и при этом станет ясно, сколь поразительно точен Гёльдерлин. Он никогда не многословен, никогда не склонен к украшательству, никогда не играет с формами, предаваясь фантазиям; он всегда отличается определенностью — до самого времени крайнего упадка. А когда, в конце концов, образы и мысли, как кажется, утрачивают всякую связь между собой, то это не означает, что он оперирует пустыми формами, — это значит, что то созерцаемое, на которое оперилось все, поглотила бездонная пучина.

Но мы поем от Инда, придя
Сюда издалека, и
От Алфея, долго
Мы искали Достойного (Das Schickliche),⁷
Не может без крыльев никто
Махом одним (geradezu)
Ухватить самое близкое
И перенестись на другую сторону.
Но здесь хотим мы строить,
Поскольку реки возделали
Почву (Das Land). Когда растут дикие травы
И к тем [рекам] идут
На водопой на солнце звери,
Тогда и человек принимается за дело.

(II 190)

Народ странствовал сквозь ночь и теперь призывает «огонь», солнце. Он устал; — «испытание прошло через [его] колени» — в этих «коленях» отдается напряженное усилие ходьбы, но также и душевное потрясение, [заставившее их дрожать]. Народ страстно желал бы «услышать лесной гомон», радостное пение птиц, приветствующих утреннюю зарю. Он идет с Инда, из далекой Азии, с родины Диониса, идет мимо Алфея, то есть через Грецию, переселяясь на север.

Он ищет «достойного». «Азия» — это дионисийская изобильная полнота; но она должна быть обуздана и укрощена ради развития и процветания жизни — этот мотив будет развернут в «Гимне Рейну». Такое обуздание-укрощение и есть «достойное», и оно ожидает на суровом Севере. Путь указывают реки: Инд, Алфей, Дунай. Река связывает, но также и разделяет: один берег отделяется ею от другого. Так ее образ становится выражением экзистенциальной дистанции, существующей между дионисийским порывом начала и укрощением посредством «достойного», даже если это укрощение предстоит скоро и ждет совсем недалеко, представляет собой «самое близкое» — сравни близость разделенных гор в начале гимна о Патмосе. Стало быть, для того, чтобы преодолеть эту дистанцию, осилить это разделяющее расстояние, нужно усилие; нужен полет, чтобы достичь «другой стороны»: сила прыжка, полета, преодоления.

⁷ Английский переводчик Гёльдерлина Михаэль Хамбургер (Michael Hamburger) не без основания передает Das Schickliche, «должное», «добающее», как the Rites, «ритуалы», «обряды». — *Прим. пер.*

В свою очередь, именно реки «возделали почву», готовят ее — создают жизненное пространство для растений, животных и людей. Так, путешествие достигает цели: «но здесь хотим мы строить». В этом проявляется сам Истр, то есть нижнее течение Дуная:

Называют же эту [реку] Истр.
 Прекрасно живет она. Горит листва колонн
 И движется. Дико стоят они,
 Выпрямившись, друг над другом; сверху
 Вторая мера, выступает
 Из скал кровля. Потому
 Меня не удивляет, что она
 Геракла пригласила в гости,
 Сияя далеко, с Олимпа, сюда, вниз,
 Когда он, чтобы тень себе найти,
 От жаркого Истма пришел,
 Ибо они были здесь полны отваги,
 Но, все же, необходима была для духа
 Также и прохлада. За этим он и шел охотно
 Сюда к водным источникам и золотому берегу.
 Высоко благоухало вверх, и черно
 От елового леса, где в глубинах
 Охотник любит бродить
 В полдень, и рост слышен
 В смольных деревьях Истра...

(II 190/91)

О том способе, каким здесь рисуется ландшафт, еще будет сказано (IV S. 361f). В специфической круговой форме, которую любит поэзия Гёльдерлина, мотивы первой строфы возвращаются: это — тайна укрощения; она выражена тут через описание отдохновения, которое обрел здесь Геракл на своем пути, обремененном избытком задач. Далее говорится:

Но кажется, что он [Истр] течет
 Почти в обратном направлении, и
 Я думаю, что он должен был прийти
 С востока.
 Много следовало бы
 Сказать об этом. И почему привязан он
 Именно к горам? Другой,
 Рейн, в стороне
 Убегает прочь...

(II 191)

Река движется «почти в обратном направлении». Приходящее с далекого Инда движение заканчивается здесь. Другое, исходящее с немецкой родины, здесь начинается. Оба движения сливаются воедино, проникают друг в друга. Это — тайна: «много следовало бы сказать об этом». Единство, охватывающее «Азию, включая Грецию» и «Германию», становится ясным.

В «Истре» уже звучит впервые замечание о том, что Рейн «в стороне убегает прочь». Направление того пространства движения, которое он создает — с Севера на Юг. Оно четко обрисовывается в стихотворении «Странник» («Der Wanderer»).

У Гёльдерлина идет речь не о внешнем пространстве, не об абстрактном бытии тел наряду друг с другом, а о пространстве живом. Оно находится вовне и внутри одновременно. Оно образует возможность для человеческого тела иметь протяженность и двигаться; в то же время оно обеспечивает и внутреннюю пространственность для самой жизни, большую или меньшую в зависимости от способности вздыматься куполом, обретать объемность. В «Истре», однако, обнаруживает себя еще и другая противоречивость пространства и жизни:

...Не текут понапрасну
Реки средь суши (Im Trocknen). Но как? Они должны
Быть в речи. Знак необходим, по крайней мере, и
Ничто другое, чтобы солнце
И луну перенести в душу, нераздельно,
И, идя дальше, также день и ночь, чтобы и
Небесные [тела] чувствовали тепло друг друга,
Потому они также —
Радость Высшего. Ибо как иначе оно сошло бы
Вниз? И как зеленая Херта,
И они также дети небес...

(II 191)

Реки текут «не понапрасну», не бессмысленно. Они должны «быть в речи»; «знаками», которые говорят. Но о чем? О противоречиях областей существования вообще. Ведь нам приходится с трудом разбирать, что значит каждое слово.

Реки текут «средь суши»: тут напоминают о себе античные понятия об элементах — «сухое» и «влажное». Они, представляющие противоположности, благодаря течению реки будут сведены в одно, станут единым.

Далее «знак» переносит «солнце и луну в душу». Этим, прежде всего, подразумевается, что оба небесных тела восприни-

маются рекой, ее зеркалом — одно днем, другое в ночное время. В нем они связаны между собой — обычно они существуют порознь, ведь всегда, когда восходит одно, другое уже заходит. Всякая разделенность значит — беда, тоска, боль; здесь она преодолевается. Точно так же, как разделенность «дня и ночи», определенных Солнцем и Луной сфер бытия, [преодолевается разделенность] ясного света и тьмы, порядка и хаоса, высоты небес и глубины недр земли. Они соединяются в реке, которая «идет дальше», течет беспрестанно и при этом непрерывно связывая.

Реки представляют собой «радость Высшего». Ведь «как иначе оно сошло бы вниз»? «Высшее» — это небо. Как «оно сходит вниз»? Прежде всего, в том, что видят непосредственно: отражаясь в воде. В то же время спускается вниз и сам доминирующий над всем эфир, регион господствующей и оплодотворяющей выси — спускается как божественная сила в глубины, в ожидающую жизнь земли, и возникает единство Верха и Низа, неба и земли во все новом и новом Становлении. Так, река — это живая «душа» самой земли, ее создающий единство, исполненный любви внутренний мир, ее «интимное», самое потаенное.

Все это происходит, чтобы «небесные чувствовали тепло друг друга». Боги не испытывают чувств; мы слышали, что говорит о них «Песнь судьбы» («Schicksallied»). Они не воспринимают, они только есть; они не любят, только будят любовь. Они нуждаются в ней; она — единственное, в чем они, богатые и не имеющие потребностей, испытывают нужду. Они приступают к земным существам, которые смертны, но у которых восприимчивое, способное чувствовать сердце. Когда эти существа испытывают чувства к богам, тогда в их душе боги чувствуют сами себя (III S. 219). Здесь река — такая земная сущность, в которой боги могут воспринимать и чувствовать себя... Но эти боги разделены. Они — божественные образы сфер существования, которые различны по сути своей и существуют порознь (III S. 274f). День и ночь не могут быть вместе; когда приходит одно, другое должно уйти. Это — страдание, боль в чистом виде, мұка из мифа. Здесь, в «душе» реки, которая отражает вначале одно, а потом другое, и, в живом течении своем — вспоминая — сохраняя в себе и то, и другое — она может свести их, чтобы они существовали вместе. Так в интимном, внутреннем мире текучей жизни возрождается единство разделенных сфер мира и регионов существования: вершащий себя в мире и покое мир.

III

По новому предстает образ реки в стихотворении «У истока Дуная» («Am Quell der Donau»). Оно начинается мощно:

Как высоко от превосходно настроенного органа
В священном зале,
Чисто струясь из неистощимых труб,
Прелюдия, будя, поутру начинается,
И все шире и шире, от зала к залу,
Освежающая, мелодическая река бежит,
Дом в холодных тенях
Наполняя воодушевлением,
И вот, теперь он пробужден, теперь, восстав, ему,
Солнцу праздника, отвечает
Хор общины: вот так пришло
К нам Слово с Востока,
И у скал парнасских и у Киферона слышу я,
Азия, эхо твое, и разбивается
На Капитолии, и внезапно вниз с Альп

Является он, Незнакомец
К нам, Пробуждающий,
Человека образующий Голос.

(II 126)

Община собралась в церкви. Поначалу все — немо и скованно; затем вступает орган, льются потоком звуки, и в них пробивается «солнце праздника». Божественная, небесная действительность становится ближе; чувствующая душа общины, возносясь в пении, отвечает, и все наполняется жизнью. Так — продолжается мысль Гёльдерлина — струясь, словно поток звуков, приходит «Слово», «человека образующий голос». А именно: речь идет, как показывает дальнейшее, не о языке вообще, а об особом, сказанном особым голосом слове, благодаря которому и посредством которого человек только и становится подлинным человеком. Это слово — не просто какой-то знак, выражающий смысл, или средство для достижения понимания, но — сила, сущность. И возникает оно не в любом месте, не где угодно, как бы производимое на свет общим человеческим говорением, но в определенном месте, там, где вообще являют себя Значимое и Святое — на «Востоке». Снова возникает великое напряжение, вздымается сводчатый купол мирового пространства: от «Востока» и «до нас»; от «Азии» — к собравшейся отметить праздник общине

швабской деревни. Это напряжение опять-таки создано «потомком», мощно бурлящим и пенящимся, исторгающим из себя дух: это — слово, голос. Его путь определяется великими именами: Азия, Парнас и Киферон, Капитолий, Альпы и Германия. Этим путем он приходит, мощный, внезапно раздающийся свыше, не как что-то известное по суете земной, а как «чужак», как тайна божественного, неся в себе божественную Инаковость.

«Голос» и «слово», о которых здесь говорится, сущностны и существенны. Они формируют человека; они вообще пробуждают его к подлинному существованию. Итак, что подразумевается под этим? Церковь и праздник, равно как и имя «Азия» указывают на то, что речь идет, прежде всего, о слове послания [христианской] веры — но, поскольку здесь упоминаются великие имена из греческого и римского духовного пространства, [христианский мотив] сплетен здесь с иными.

Во всяком случае, это — слово, исполненное силы; тайна пробуждающей божественности. Это обнаруживается в оказываемом им воздействии:

Тогда удивление охватывало души
Всех причастных, и ночь
Была на глазах лучших.
Ибо многое может —
И поток, и скалы, и силу огня
Укрощает искусством человек,
И меч презирает
Возвышенно настроенный (der Hochgesinnte), но, склоняясь,
Стоит пред Божеством сильный.

Его можно сравнить с диким зверем (dem Wild);
Юностью сладкой гонимый,

Бродит он по горам
И чувствует силу свою
В жаркий полдень. Но когда
Склоняется в ветрах играющих
Священный день, и с прохладным лучом
Радостный дух сходит
К благословенной земле, тогда ложится он,
Непривычный к прекраснейшему, и забывается
Тревожным сном,
Прежде, чем выйдет светило. Так же и мы. У многих меркнет
Свет в глазах уже перед дарами, что посланы божеством,

Дружественными, которые пришли к нам из Ионии,
А также из Аравии, но не радовалась

Дорогому учению и также приятной песне
Душа тех дремлющих,
Но некоторые бодрствовали...

(II 127)

Это слово приходит от «радостного духа». То, что подразумевает это понятие, следует еще обсудить подробно (II S. 127f; IV S. 314f и др.). Не что-то логически-понятийное, а также не что-то культурно-творческое, но некую религиозную силу, которая охватывает, потрясает, выводит из обычного состояния и поднимает над ним, преобразовывает. Именно здесь и соединяются, взаимно переходя друг в друга, религиозные общие опыты — мистический опыт дионисийского толка и христианские понятия о Духе Святом. Это показывают стихи, в которых изображается, как рожденное духом слово доходит до тех, кто еще не соприкасался с ним. Человек может противостоять, утверждая себя, чисто природной силе и силе врага, но «духовное» потрясает его до основания — точно так же, как оно потрясает до основания то «дикое», которое для Гёльдерлина вступает в связь с духом — для Гёльдерлина, который считает Диониса святым и который сам имеет дионисийскую природу.⁸ Оно преодолевает все физические тяготы и трудности, но его одолевает дуновение от дыхания земли, повергает легчайшее дуновение «прекраснейшего» — точно так же происходит и с человеком; ведь то, что само по себе значительно тоньше и нежнее, чем все и всяческие физические силы — воспринятое легкое дуновение Духа, священное слово в изобилии его образного содержания и смысловой силы — трогает и потрясает его. Так у иных блекнет уже надежно обретенный было внутренний свет.

Последние предложения яснее обрисовывают два образа «посланных божеством даров», которые вплетены в полноту этого духовного потока. Первый образ — это «дорогое учение», которое происходит из «Аравии»; второй образ — «приятная песня», которая происходит из Ионии. В дальнейшем эти образы развиваются более богато. В начале — слово из Греции:

...И часто ходили они,
Довольные, между вами, жители прекрасных городов,
На военном состязании, где, еще невидим, тайно герой
Сидел подле поэта, смотрел на борцов и, улыбаясь,
Хвалил, прославленный, праздно-серьезных детей.

⁸ Ср., напр., первую строфу элегии «Штутгарт» (II 86).

Неслыханной любовью было то и остается.
И хотя отошли они, но наши думы
Еще посвящены вам, вы, веселые [обитатели] Истма,
И Кефиса и Тайгета.

(II 127/28)

Это слово возникло у этих «праздно-серьезных детей», греков, другое слово приходит из Палестины, сказанное посланниками библейского пространства, патриархами и пророками:

И о вас наши думы, доли Кавказа,
О, как же древни вы, места рая!
О патриархах твоих и пророках твоих [наши думы],

О Азия, о Мать сильных твоих!
Бесстрашные перед знамениями мира,
Небо выдерживая на плечах и всю судьбу,
На все дни свои пустившие корни в горах,
Они стали первыми, кто научился
Напрямую говорить
С Богом.

(II 128)

Обе эти формы Слова — послание Азии, содержащееся в Библии, и послание Греции, заключенное в ее поэзии, по мнению Гёльдерлина, нераздельно соединены. Они образуют ту приходящую из «откровения» силу, которая пробудила у «Запада» дух и образовала человечество.

Но источник обоих Слов, ту глубину, из которой вырываются наружу обе формы духа, ту тайну, которую не сообщили ни пророки, ни древние певцы, теперь раскрывает поэт. Он «именует» ее, будучи «понууждаем благочестием», сам захваченный Духом: это — природа:⁹

...Покоятся ныне. Но если вы,
О том нельзя не сказать,
Если вы все, древние, не сказали — *откуда?*
Мы именую тебя, понуждаемы благочестием (heiliggenoetiget),
Мы тебя именую Природой, и снова, как вставшее из купели,
Является из тебя все богорожденное.

(II 128)

⁹ Относительно той метаморфозы, которую здесь претерпевает понятие откровения, сравни «Пятый круг».

IV

Сила, которая только и образует, собственно, пространство человеческого существования в его взаимосвязи со вселенной, с *Ойкуменой* — это море; исход и цель возвращения всего текущего. Гёльдерлин часто изображает его.

«Гиперион» полон его красоты, вызывающей страстную тоску по ней. В стихах об Эмпедокле оно окружает Сицилию — выступая больше как предмет переживаний и чувств, чем как определенная географическая реалья, как повседневная данность. Следуя своей воле, ради себя самого оно появляется в «Архипелаге» и в позднем стихотворении «Воспоминание» («Andenken»).

Стихотворение «Архипелаг» в творчестве Гёльдерлина по значению сопоставимо с гимном Рейну. Оно проистекает из чистого изобилия и полноты, отличаясь поразительным равновесием. Ее форма представляет собой золотую середину между богатой изобразительностью, свойственной «Гипериону», и высоким стилем поздних гимнов. Она образует самое что ни на есть сияющее, лучистое выражение того, что для Гёльдерлина значит Греция. Море создает ту ширь, то открытое, наполненное красотой пространство, в котором пребывает Греция:

Возвращаются к тебе журавли, ищут снова пути
К твоим берегам корабли? Овевают желанные ветерки
Твой притихший поток, и дельфин, взманенный из глубины,
Греет спину на новом солнце?

Цветет Иония? Пришел ли час? Ибо всегда по весне,
Когда обновляется сердце живых, и первая
Любовь пробуждается в людях вместе с памятью о золотых
временах,

Прихожу я к тебе и приветствую тебя в твоём молчании, Старец!

Неизменно живешь ты, Могущественный, и покоишься в тени
Гор твоих, как всегда; руками юноши обнимаешь ты
Твою любимую землю и твоих дочерей, Отец!

Из твоих островов, из тех, цветущих, еще ни один не утрачен.
Крит стоит, и Саламин зеленеет, вокруг затенен лаврами,
Лучами сияет окрест, подымая воодушевленную главу
К часу восхода, Делос, и Тенос, и Хиос

Имеют еще пурпурных плодов довольно, с упоенных холмов
Пробивается напиток Кипра, и с Калабрии падают
Серебряные ключи, как некогда, в древние воды Отца.
Все они еще живут, матери героев, острова,
Цветя из года в год, и если в урочный час, из бездны

Отпущенное на волю, пламя ночное, подземная гроза
 (das untre Gewitter),
 Настигает один из милых [островов], и, погибая, он погружается
 в твоё лоно,
 О, Божественный! Ты выносишь, ибо над темными
 Глубинами многое уже являлось твоему взгляду и уходило.

(II 103)

Море — это тоже сущность. Еще надо будет сказать о том родстве, которое существует между ним и другим царством глубин — недрами Земли (III S. 173f). Море — активнее, мужественнее, у него выраженный исторический характер. Оно — не область плодородности, но пространство для событий; поле, где можно предпринимать и совершать деяния. Таким оно предстает в «Архипелаге». Окруженные владениями Посейдона, стремительно растут Афины. На море, у Саламина, решается судьба Греции и начинается новое время свободы. Пред красотой этого «благородного, царственного моря» поэт переживает закат греческого великолепия, сокрушается по его поводу и надеется на то, что оно возникнет вновь.

Другой характер море являет в позднем стихотворении «Воспоминание». Оно принадлежит к числу красивейших, какие только есть в немецком языке. Оно стоит на самом краю возможного — одним шагом больше, и все пропадет. Но здесь, перед этим последним шагом, сколько парящего полета, сколько искренности и проникновенности!

Дует норд-ост,
 Любимейший мой
 Из ветров, потому что огненный дух
 И добрый путь обещает он морякам.
 Так иди же ныне, приветствуй
 Прекрасную Гаронну
 И сады Бордо,
 Там, где по крутому (scharfen) берегу
 Тропинка бежит и рушится
 В реку ручей, там, где наверху
 Благородной четой смотрят вдаль
 Дуб и серебристый тополь.

Но хорошо помню я и то, как
 Широкие кроны клонит
 Лес вязов над мельницей,
 А во дворе растет фиговое древо.
 В дни праздников идут

Смутные женщины там
 По шелковым полям (auf seidenen Boden),¹⁰
 По мартовским дням,
 Когда равны ночь и день,
 И над медленными тропами,
 Тяжелые от золотых снов,
 Веют убаюкивающие ветры.

(II 188)

Сразу же возникает чувство простора: ветер, полный всеяющего радость, светлого, «огненного духа» — это общий феномен, часто встречающийся среди первоначал Гёльдерлина и простирающийся от эмпирически данного ветра через чувственные порывы души до религиозной одухотворенности. Наполненный духом ветер — и готовность выйти в море: мореходы, храбрые, доверяющиеся силам потоков, текучей силе. Ветер уносит поэта с воспоминаниями далеко-далеко, в ту страну, где он чувствовал античное существование, на юго-восток Франции — и невозможно выразить подражательными словами, как здесь все возникает и поднимается из нескольких коротких предложений, в немногих формах, запахах, движениях. Образы совершенно подобны воспоминаниям, даже снам. Многие частности стерты. С реалистической точки зрения, недостает очень важного. Остались лишь некоторые формы, которые когда-то заделали его чувства, затронули душу, и теперь полны всей сладости и печали воспоминаний. Но из них возникает и выстраивается весь пейзаж в целом; некоторый мир, в котором соединяются нерасторжимо чистая наличная данность Юга и глубокая внутренняя жизнь души Севера...

Затем следует дионисийский момент:

И вот, протягивает мне некто
 Темного света (dunkeln Lichtes) полную
 Благоуханную чашу,
 Чтобы мог я почить: ибо сладкой
 В тених была бы дрема.
 Что хорошего —
 Бездушным быть
 От смертных мыслей? Но благо —
 Беседа, чтобы высказать,
 Что лежит на сердце, чтобы слышать многое

¹⁰ «Шелковая земля», «шелковая почва», конечно же, не метафора мягкости. На юге Франции, в долинах Роны, действительно выращивается и производится шелк! — *Прим. пер.*

О днях любви,
О деяниях, что свершились.

Но где друзья? Где Беллармин,
Вместе со спутниками?..

(II 188/89)

Погружение в воспоминания и, в то же время, в преобразующее созерцание выражается через образ чаши, «полной темного света». Поэт ищет покоя, единства в мучающей его разорванности. Он хочет выбраться из суетно-«смертных», приносящих смерть мыслей; не желает оставаться «бездушным», в отсутствие творящей жизни, но требует живого говорения, сводящего в слове в совокупное единство то, что есть сейчас и то, что было в прошлом, то, что здесь, и то, что вдали. Но [для разговора] недостает Другого, «Беллармина со спутниками» — друга, с которым велся большой диалог, составляющий «Гиперион», и других поверенных в блаженном мире, в котором жила Диотима. Теперь все сходится и соединяется в одно: наличная современность с ее покинутостью, поскольку Диотима мертва, а он сам, поникнув духом, одиноко живет на Севере; мир Гипериона с «днями любви и деяний, что свершились»; открытый всему миру Юг с его изобилием света и с его морем.

Беллармин отправился далеко, с друзьями ушел в море — позднее будет сказано, что уплыл «к индийцам». Так выражается, прорываясь в словах, дионисийская страсть к вселенской шире — ведь Инд принадлежит к мифу о Дионисе.

...Иным

Робость мешает идти к истокам;
Но богатство
Начинается с моря. Они [Беллармин с друзьями],
Как художник, собирают воедино
Красоту земли и не чужаются
Окрыленной войны, а также того,
Чтобы жить одиноко, годами, под мачтой,
уже не украшенной листвой, там, где ночь не пронзают,
как вспышки,
Городские праздники,
Где не услышишь скрипки и с рожденья известного танца.

(II 189)

Не каждый отваживается попытать силы, померившись ими с морем. Оно окружено ужасами изначального, ужасами перво-вещей. Оно, стало быть, — «исток», начало, *tremendum*. В нем —

начало «богатства», исток всех образов и фигур, какие только есть в мире, и исток всего, в мире происходящего. Те, кто отваживается помериться силами с ним — храбрецы, которые имеют отношение к Великой Жизни, мореходы... И теперь — мощный образ: мореходы — это «художники», которые соединяют Прекрасное Земли в единство Усмотренного Бытия, в единство Бытия, представшего в созерцании, в откровении — подобно тому, как день и ночь сходятся в единство души реки, и в ней «небесные чувствуют тепло друг друга». Здесь пробивается экуменическое сознание, определяемый духом весь поток человеческой жизни в целом. Мореходы — это «воины», которые сражаются с мифическими врагами, с силами, которые разрывают и разъединяют — с далью, со временем, с ветрами и с волнами — и ведут с ними «окрыленную войну» парусов. Однако, этому делу противостоит возвышенное одиночество, как то явствует из немногих предложений, говорящих о том, чего ему недостает: листвы недостает мертвому дереву мачты; монотонному ходу жизни на судне недостает подвижности и изобилия света города и сельской жизнерадостности.

Для такой жизни обрели решимость «мужи», Беллармин и друзья. Они отправились из южной Франции — и теперь пришел в движение весь ландшафт:

Но ныне отошли мужи
К жителям Индии,
Оттуда, с овечьих ветрами вершин,
С гор, изобильных виноградом, откуда
Свергается Дордонь,
И, вместе с великолепной
Гаронной, широкой как море,
Многоводной выходит рекой...

(II 189)

Движение ландшафта образует как бы исходную точку и движущее начало для движения человеческого. Оно идет от вершины «гор, изобильных виноградом», в которых находится исток Дардони, и простирается «широко, как море», вдаль, «к Инду». Все наполнено морем — все-единой ширию. А затем, совершенно визионерски, благодаря откровению, делается внезапный вывод:

...Что же море? Оно лишает памяти
И [ее] дарует,
И любовь так же прилежно приковывает взоры,
Но то, что пребудет, учреждают поэты.

(II 189)

Море «лишает памяти» и «дарует ее». Его бескрайность и царственная, величественная монотонность долгого путешествия гасят сознание вещей малых. В то же время, оно создает память обо всем мире, дарует живые восприятия взаимосвязей мира.

Это сознание производно от любви. Она способна «прилежно приковывать взоры»; понимать и сохранять. Ведь она сама — море, бескрайнее, текуче-изменчивое, порождающее и проглатывающее. Но его одного — недостаточно, оно нуждается в Том, кто имеет силу, кто определяет справедливое и «учреждает», основывает и насаждает. Это делает поэт: он — тот Зрящий, который наделен способностью видеть и которому определена миссия — перевести мифическую действительность из ее парящего «в себе» в пространство истории и «учредить», укоренить ее там.

Гимн Рейну

I

Целое изобилие феноменов потока представлено в гимне Рейну. Река предстает там как великая жизненность в чистом виде, как героическое, полубожественное существо. Гимн предваряется стихотворением «Закованная река» («Der gefesselte Strom») и имеет своего рода комментарий в уже обсужденной нами оде «Глас народа» («Stimme des Volks»). Первая часть этой оды разворачивает миф о потоке, и было бы хорошо еще раз напомнить этот стих, поскольку его содержание возвращается в гимне Рейну:

О нашей мудрости не заботясь,
Все так же шумят многоводные реки, и, однако,

Кто ж их не любит? И всегда волнуют они
Сердце мое, едва лишь услышу издали, как, исчезая,
Полны предчувствий, не моим путем,
Но вернейшим, спешат они в море.

Ибо, самозабвенный, всецело готовый желание
Богов исполнить, постигает легко
Смертный, когда с открытыми глазами
Идет своими тропами,

Кратчайший путь обратно в мироздание (All); и так стремится
Вниз река, она ищет покоя, тянет,

Влечет против воли, с утеса
На утес, ее, не имеющую руля,

Дивная тоска по бездне...

(II 51)

Река — это часть природы, сущность, порожденная ее лоном. Ведь для Гёльдерлина вся природа живет, и [живо даже] то, что в ней кажется безжизненным. [Вся] эта жизненность наиболее сильно выражена в реках — наряду со всем тем другим, что бьет ключом и течет, а также с недрами вулканов и с бесконечным движением воздуха. Они притекают из глубин и выносят в себе оттуда повеление закона, требующего от них вернуться назад. Эти глубины — эмпирически данная внутренность земли. Одновременно, однако, они — область первоисточка, сфера бытия в нерожденности, а также и сфера возвращения домой, непреложности включенного бытия в едином космосе — следовательно, сфера того, что предшествует рождению и ждет после смерти... Вода есть элемент чистоты — это древнее греческое представление о воде как первосубстанции — представление, содержащее в себе не только физикалистскую или философскую теорию, но и открывающееся в мифе прозрение. Таким образом, река чиста существенно, по существу своему. Это — закон осуществляющегося, вершащегося в реке существования; «желание богов», согласно которому сущее — после того, как оно, однажды «открыто для взора» «пройдет своими тропами», то есть достигнет индивидуального выражения, — должно снова вернуться в единство вселенной, обретя в ней значимость, ничего не потеряв и никак не пострадав. Чем чище сущее, тем сильнее оно воспринимает этот закон — одновременно как страстное стремление, как рок, как счастье и как гибельность. Закон великой экзистенции трагичен. Она должна хотеть высокого, благородного, небывалого, но хотеть не вопреки тому, что это влечет к закату и гибели, а именно по этой причине. Никто не был ближе, чем Гёльдерлин, к представлению, которое [впоследствии было] высказано Ницше — к представлению о том, что благородные ценности ведут к закату и гибели, но именно в этом закате и гибели исполняется смысл жизни:

На Ксанте, во времена эллинов, город стоял.
Ныне, подобно величайшим [городам], уже почившим,
И он по воле судьбы оставил
Священный свет солнца.

Но они [жители города] пали не в открытом сражении —
От своей руки. Страшное о том,
Что там свершилось, и дивное сказание
Пришло к нам с востока.

Их привела в возбуждение доброта Брута. Ибо,
Когда возник пожар, он вызвался
Им помочь, несмотря на то, что как полководец
Он осадил город и стоял лагерем перед их воротами.

Но они сбросили со стен слуг,
Которых он послал. Разгорелся огонь после этого,
А они только радовались, и к ним
Брут простирает навстречу руки,

И все были вышли из себя и утратили власть над собой.
Вопль возник и ликование. После этого в пламя бросались
Мужчины и женщины, а из детей — кто бросился с крыши,
Кто — на отцовский меч.

(II 52/53)

Это стихотворение вносит вклад в представление об истории, которого придерживался Гёльдерлин (II). И народ — это тоже поток, река. Мы видели его в движении, как он шел вдоль Истра. Он встретился нам в «странствии», в котором он делал то, что обычно делает Дунай — связывал Восток и Запад, Германию и Азию, Швабию и Кавказ. Здесь народ означает сам поток жизни, и именно в тот момент, когда в нем проявляет себя дионисийский закон глубины, согласно которому воля к смерти исходит из полноты самой жизни. Народ города Ксанта в Малой Азии, лежавшего на реке того же названия был осажден римской армией под командованием Брута. Противник заметил, что в городе возник пожар; полководец, будучи настроен рыцарски, предложил помощь. Это добро «привело в возбуждение»: это слово подразумевает то таинственное прикосновение, которое вызывает экстаз жизни. Призыв, вызванный созерцанием-ясновидением — мы вспоминаем, к примеру, о том, что вызвало жест дельфийской сивиллы у Микеланджело: о том внутреннем звуке, на который откликается голова, вокруг которого начинают вертеться мысли — о внутреннем звуке, погружающем в Созерцание и Вслушивание; из этого происходит то изменение состояния вещей, благодаря которому они становятся «открытыми», прозрачными для усмотрения сокрытого смысла. Дионисийское прикосновение побуждает подняться до такого деяния, которое превосходит повседневную

деятельность настолько же, насколько визионерское созерцание у ясновидящего превосходит заурядное видение и понимание всех людей. Так же, как Зрящий оказывается под властью законов нового познания, тот, кто испытал дионисийское прикосновение, оказывается подвластным новому действию, которое ведет к закату и гибели.

Миг подготовлен:

Несвязанное (Das Ungebundene) возбуждает и влечет,
И радостное желание смерти охватывает и народы, и смелые
Города, после того, как они попытаются достичь наилучшего,
Из года в год предаваясь своим трудам, они достигают
священного конца.

Зеленеет земля, смиренно простершись пред звездами, словно
Человек, павший ниц во время молитвы,
Долгое искусство добровольно склоняется перед неподражаемым;
Он сам, человек, собственной рукой разбивает и крушит,
Из почтения к Высокому, свои творения художника.

(II 51/52)

Народ долгие годы «предается своим трудам» — живет, создает, строит. Затем наступает миг, в который он чувствует, что им завладевает и властно подчиняет себе нечто небывалое — как почтение перед «неподражаемым», перед сверхмощно-действительным Жизни, Природы — и он разбивает свои произведения и уклад своего существования, так что они падают ниц и лежат, распростершись, в знак преклонения перед [Жизнью, Природой], жертвуя так своим обликом перед Высоким. В глубине души возможность этого была ожидаема, и вот жест Брута дал ей волю. Высеклась дионисийская искра — и зажгла в душе народа всепожирающее пламя. «Выходя из себя», они раздувают это пламя и распространяют его силу до крайних пределов, и все гибнет, идя прахом.

Таково смысловое содержание, которое скрыто в гимне Рейну, но оно сдерживается, не имея возможности развернуться — ведь этот гимн вообще для Гёльдерлина есть великая песнь о сковывании, обуздании Дионисийского, и, вместе с «Архипелагом», представляет собой сильнейшую пару его поэтических творений о свете и дне. Им противостоят поэтические творения о ночи, глубине и бездне, дионисийском избытке, прежде всего «хлебе и вине».

II

В начале гимна мы переживаем момент ясновидческого прикосновения — мы уже рассматривали это место, когда говорили о мифическом характере гёльдерлиновской символики:

В темном плюще сидел я, у порога лесного,
В тот час, когда золотой полдень,
Источник посещая, спускался вниз
По ступеням гор Альпийских,
Что для меня божественной постройкой,
Крепостью небесной именуются
Согласно древнему верованию, и где
Многое, тайно решаясь,
Все же людей настигает; отсюда я,
И не предполагая [заранее], узнал (vernahm)
Судьбу, ибо едва
Было еще в теплой тени
Условлено, чтобы душа
Пустилась в Италию

И еще дальше — на берега Пелопоннеса.¹¹
Но сейчас, среди гор,
Глубоко под серебряными вершинами
И веселой зеленью,
Где леса дрожат в нем [источнике],
И скальные главы, одна над другой,
Смотрят вниз, день напролет, там,
В холодной пропасти я слышал,
Как юноша взывал к избавлению,
Было слышно, как он бушевал
И обвинял мать-землю,
Громовержца, что зачал его,
Призывая сжалиться родителей, но
Смертные бегут от этого места,
Ибо оно страшно, где, он, лишенный света,
Крутится среди скал, —
Безумие полубога.

(II 142/43)

Пребывая Открытым и Внимающим, Зрящий воспринимает некую судьбу — судьбу реки. Чтобы показать, как нерасторжимо связаны мотивы в образном и идейном мире Гёльдерлина, можно

¹¹ В оригинале — Moreas. Мореас — другое название Пелопоннеса в греческом языке. — *Прим. пер.*

было бы указать на то, что визионерское прикосновение происходит у него, когда он сидит в центре своего мира, у подножия «Альпийских гор». Это — как открывается ему — крепость, твердыня и оплот богов; местопребывание правящего всем великолепия и открывающихся тайн, подобное Дельфам и Додоне (см. ниже, стр. 67—68). Оттуда исходит дуновение духа, а именно в тот момент, когда душа готова «пуститься в Италию и еще дальше — на берега Пелопоннеса»; следовательно, дух, затронутый с середины, напрягается от севера к югу, с запада к востоку и, таким образом, создает купол — свод исторического пространства. Тут он слышит глас «юноши». Для Гёльдерлина возраст юности — это возраст чистой экзистенции; он чутко прислушивается к внутреннему закону и готов ко встрече с неизбежным. Он слышит, как неистовствует юная река в своем стеснении, которое уготовано ей тесным ее ложем в скалистых ущельях. Но это — всего лишь выражение мудрой воли родителей, матери-Земли и отца-Зевса.

И снова мелкая черта открывает, что мотивы произведений Гёльдерлина не просто измышляются или являются наигранными, а формируются, скорее, благодаря точному созерцанию:

То голос благороднейшей из многоводных рек,
 Свободнорожденного Рейна,
 На иное он надеялся, когда в верховьях (droben) от братьев,
 Тессина и Родана,¹²
 Отделился, желая странствовать, нетерпеливо
 В Азию влекла его царственная душа.
 Безумно желание
 Пред судьбой.
 Но сыны богов
 Слепы как никто более. Ибо знает человек
 Свой дом, и зверю ведомо, где
 Построить гнездо, а в неопытные души тех [сыновей богов],
 Чтобы не знали они куда,
 Вложено незнание (нехватка — der Fehl).

(II 143)

С самого момента рождения реки, с того мига, когда она, целиком и полностью определенная изначальным законом, наичистейшее осуществляет сущностное движение, ее влечет «нетерпеливо в Азию царственная душа»: в восточном направлении, к

¹² У Гёльдерлина — латинское, произошедшее от греческого, имя реки Роны — Rhodanus, Родан (в мужском роде). — *Прим. пер.*

странам тайны и ясности. Подразумевается тот краткий отрезок русла, на котором Рейн течет от Сент-Готтарда на восток, после чего резко поворачивает на север. Итак, тут все точно с точки зрения географии, но эта точная действительность совершенно превращается в мифическое: великое существование должно искать существенное и сущностное направление к безусловно прекрасному и безусловно значимому.

Это существование «неопытно», глупо-безрассудно. Та безрассудная глупость, которая окутывает Парсифаля, благородного рыцаря — это глупость, противоположная тому уму, который, если смотреть с этой точки зрения, недалеко ушел от хитрости и низости.

Загадка — чистый исход родника (Reinentsprungenes).
 Даже песня осмелится лишь чуть-чуть приоткрыть покров.
 Потому что как ты начинал, [так] ты пребудешь,
 И как ни стараются нужда
 И надзор, но рождение
 И луч света, озаряющий новорожденного,
 Могут большее.
 Ибо где тот,
 Кто пребывает свободным
 В течение всей своей жизни и желание сердца
 Одно исполняет, так,
 С благосклонных высот, как Рейн,
 Так, из священных недр
 Счастливо родившись, как он?

(II 143)

Ничто Великое не существует произвольно, как угодно. Вначале стоит не какое-то общее движение, распространяется повсюду, не какая-то предельно общая субстанция, которая может развиваться во все, что угодно, а предопределение, предназначение. Оно приходит из глубин; поднимается, становясь ядром, в сущность и претворяет себя в деяния — и оно приходит с вершин, от всевластной, управляющей всем судьбы. И то, и другое сходится здесь воедино: «рождение и луч света, озаряющий новорожденного».

Это предначертание значимо с самого начала. А именно — оно предопределяет Рейну не сразу же осуществлять бросок к слиянию с космосом, со вселенной. Ему запрещено, заповедано дионисийское стремление к апогею с последующим закатом и гибелью. Установлены принуждающие преграды, чтобы предписать ему русло и задать ему дело, которое он должен исполнить.

Как суров процесс его падения, показывает следующая строка:

Оттого его слово — крик ликования.
Не любит он, как другие дети,
В свивальнике плакать.
Ибо когда берега впервые
Стороной подкрадываются к нему, гнут,
Жадно обвивают его,
Доверчивого (Unbedachten), чтобы захватить
И лучше сберечь
В своих зубах, — смеясь,
Разрывает он [узел] змей
И отбрасывает вместе с добычей,
И до тех пор, пока в этой спешке (in der Eil)
Его не укротит могущественнейший,
Не позволит ему расти, он должен, как молния,
Расщеплять землю, и вот, тогда, словно очарованные, плывут
Вслед за ним леса и все вместе опускаются горы.

(II 144)

Это место — прекрасный пример преобразующей силы взора Гёльдерлина. Дионисийское, которое снимает ограничения и взрывает формы, здесь вырывается почти к самой поверхности. Еще миг, и оно вырвется наружу. Уже берега — это «змеи», уже река «разрывает» их, как некогда Геракл сделал это с обвивавшими его колыбель чудовищными гадами, она уже падает и рушит. Берега приходят в движение, и она увлекает их с собой. Еще мгновение — и река станет молнией, падение станет судорожным обрушением, а вода станет огнем: земля расколется, горы утратят свою тяжесть, и все погрузится в то, чему нет имени — но здесь царит закон луча света: «могущественный укрощает» буйствующего и удерживает его [от гибели], дабы он оставался, рос и творил свои дела.

Не подниматься, достигая смертельной полноты, но быть укрощенным, знать меру — вот что определено Рейну:

Но Бог хочет сберечь сыновьям
Торопливую жизнь и смеется,
Когда неистово, стиснуты
Святыми Альпами, на него
В ущелье, как и тот [Рейн], ропщут реки.
В таком вот горниле
И куется все чистое,
И то прекрасно, что затем он,

Горы покинув,
Тихо ступает, немецкой довольствуясь
Землей, и порыв (das Sehnen) умирят
В добром деле, ибо он возделывает землю,
Рейн — Отец, и милых детей питает
В городах, основанных им.

(II 144)

Здесь налицо ситуация выбора, в которой великая экзистенция должна решить, примет ли она ограничения меры, «позволит ли себя заковать в железо» необходимости судьбы — или разорвет пути безусловного, не покорится и разразится титаническим буйством. Рейн принимает закон; так его сила становится чистой плодотворностью и плодоносностью.

Но под этим, в то же время, кроется и тайна начала:

Но никогда, никогда не забудет он этого.
Ибо скорее погибнет Дом (die Wohnung),
И Устои (die Satzung), и в Безобразное (Unbild) обратится
День людей, нежели осмелится такой,
Как он, забыть исток
И чистый голос юности.

(II 144/45)

Так действует иное, снова и снова осуществляющееся разделение. Постоянная почтительная память [об истоках], непрерывно исполняемый долг отделяют плодоносность — великую по происхождению, сформированную самоотверженностью, которой требует бог — от самодовольства и самолюбования повседневности. Тогда мысль возвращается к дурной, порочной возможности стать титаном:

Кто был тот, кто, первый,
На узы любви навел порчу (verderbt),
И веревки сделал из них?
Так свое же право
И точно небесный огонь,
Презрели гордецы, тогда впервые
Отвергли они стезю смертных,
Избрав преступное (Verwegnes)
И пожелав стать подобными богам.

Но богам достаточно
Их собственного бессмертия, и нуждаются

Небожители только в одном —
В героях и людях,
Иначе — в смертных. Ибо, поскольку
Блаженные сами по себе ничего не чувствуют,
Необходимо, быть может, — если позволено
Вымолвить это, — чтобы кто-то иной,
Причастный их имени, чувствовал —
В нем они и нуждаются. Но приговор их
Таков, что собственный дом
Разрушит и любимое
Ославит, как врага, и сына и отца погребет
Под обломками тот,
Кто пожелает быть, как боги, и
Не согласится с меньшей долей, безумный мечтатель.

(II 145)

Боги живут в вечном великолепии всевластия, но они лишены способности испытывать чувства; поэтому им требуется тепло человеческих сердец — мы уже слышали об этом, когда разговор шел об Истре. Они стремятся сблизиться с земными существами, чтобы через их восхищение олимпийским величием и великолепием почувствовать свой собственный блеск. Но это, однако, создает опасность, что приближенные к богам смертные преступят границу, не удержатся в установленных им пределах: это — искушение, которому некогда был подвергнут Тантал, а также подвергается Эмпедокл. Поэтому благословен тот, кто чтит установленный порядок:

Потому блажен тот, кому выпала
Благодатная (wohlbeschiedenen) судьба,
Когда еще и сладостное воспоминание
О былой скорби и странствиях
Шумит над верным берегом,
Потому что тогда он спокойно может
Смотреть до самых границ,
Которые при рождении боги
Определили ему во владение.
Тогда покоится он, блаженный, смиренно (seligbescheiden),
Ибо все, чего он желал,
Небесное, неодолимое, само, смеясь,
Обнимает его,
Дерзкого, когда он покоится.

(II 145/46)

III

Вторая часть гимна говорит о человеке-полубоге, и он видится в Руссо. Остается неясным, был ли Руссо тем, кого видит в нем Гёльдерлин; во всяком случае, его имя обозначает здесь великую человеческую экзистенцию. Она строится по образу реки: так, и она оказывается перед выбором — злоупотребить дружбой с богами или желать соблюдения границ. Руссо удалось достичь величия:

О полубогах ныне думаю я,
Они должны быть мне знакомы, родные,
Поскольку жизнь их часто
Волнует мою напряженную грудь.
Но когда подобная твоей, Руссо,
Являлась душа, неукротимая,
Долготерпеливая,
[Такой же] верный разум,
И дар сладкий внимать,
И говорить так, чтобы из святой полноты,
Как бог вина, безумно и божественно,
Отринув правила, передавал он речь Чистейших,
Для добрых понятно, но по праву
Поражая слепотой [разум] нечестивых,
Осквернителей, челядь, — как я нареку [того] Незнакомца
(den Fremden)?
(II 146)

С упоминанием Руссо, сквозь его образ проступает образ другого любимца богов, выдержавшего когда-то тяжкие испытания и не преступившего границы — это Геракл. Руссо соединил в себе исконную, восходящую к самым первоисточкам способность творить — и способность строго соблюдать меру; проистекающую из себя самой, неподвластную никаким законам, «беззаконную» полноту, изобилие — и порядок; необусловленность, беспредпосылочность Чистейшего и — долгую выдержку. Он стал таким образом героем:

Вселюбящи, как мать,
Сыны земли, поэтому без труда
Они все принимают, счастливы.
Но и поражается
И пугается смертный человек,
Когда он представит небо,
Которое любящими руками
Себе на плечи взвалил,

И радости бремя.
 Тогда часто кажется ему, что лучше всего
 Почти совершенно забыться там,
 Где меркнут лучи,
 Остаться в тени леса,
 Среди свежей зелени на озере Билер,¹³
 И не заботясь о нотах,
 Новичкам подобно, учиться у соловьев.
 (II 146/47)

Как мать Земля, он любит все — все ему и будет даровано. Не-виданное, величайшее открывается благодаря ему, приходит через него — сверх-изобилие небес. Ему приходится стоять [и держать все], как Атласу, но его столь же мало угнетает это, поскольку он долготерпелив и вынослив — и мы снова вспоминаем Геракла, который, когда потребовалось, битый час держал на плечах тяжкий небесный свод. Но Умудренный Знанием обретает такую силу, что у него возникает тяга к непритязательной уединенной жизни вдали от других: так из жизни Руссо приходит образ озера Билер и тихой жизни на природе и с природой.

В этом образе пробивается осознание окружающего мира, который успел измениться. Жаркий, сияющий полдень миновал, и наступил час, в который чары рассеиваются — предвечерний час:

Но вот что прекрасно — из священного сна
 Восстав, из лесной прохлады
 Проснувшись, вечером,
 Идти навстречу теплому свету
 В тот час, когда тот, кто горы воздвиг,
 И рекам путь определил,
 После же, улыбаясь,
 И хлопотливую жизнь людей (*der Menschen geschäftiges Leben*),
 С трудным дыханием (*Das othemarme*),
 Как парус ветром направил,
 Сам откладывает дела и к школьнице (*zu der Schülerin*) ныне,
 Художник, больше доброго
 Находя, нежели злого,
 К земле той, что сегодня, день клонится на лоно.

(II 147)

Видение, явленное в созерцании, становится более мягким и как бы распространяется. Оно уже не сфокусировано на какой-то

¹³ Озеро в Швейцарии, возле которого, на острове Св. Петра, Руссо останавливался в 1765 г. — *Прим. пер.*

одной великой судьбе; предвечерним светом оно проникает всю природу и создает тот образ, в котором выражена последняя страстная мечта Гёльдерлина — союз всего бытия, слияние его воедино в помягчевшем свете, переход того, что было разделено, в чистую наличную данность сиюминутного, переход того, что было замкнутым, в открытое существование:

Тогда на брачный пир собираются люди и боги,
Живущие собираются все,
И уравнивается
На некоторое время [их] судьба,
Тогда беглецы ищут ночлега
И сладкого сна — храбрецы,
Но влюбленные
Остаются такими, как были, — дома
Они остаются, где цветок радуется
Чистому пламени, и в темных деревьях
Дух шелестит, а непримиримые
Изменились, и спешат они
Руки протянуть друг другу,
Прежде, чем дружелюбный свет
Погаснет и наступит ночь.

(II 147/48)

Теперь видение, открывшееся в созерцании, уходит. Зрящий-ясновидец возвращается к себе самому, приходя в себя. То небывалое, которое он пережил, входит в его сознание. Он чувствует весомость — тяжесть и значимость — собственной судьбы:

Правда, у одних минует
Это быстро, другие
Дольше его сохраняют.
Вечные боги всегда
Остаются полными жизни; но также и человек
Может до самой смерти,
Хотя бы и в памяти, хранить наилучшее.
Тогда переживает он высочайшее,
Только у каждого есть своя мера.
Ибо, хотя и тяжело выносить несчастье,
Но счастье — еще тяжелее.
Мудрый, впрочем, возможет то —
С полудня до полуночи
И до того, как заблещет рассвет,
На званом пиру светлым остаться.

(II 148)

И снова упорно вспоминается образ из античности — Сократ. Он мог иметь в себе бескрайнее богатство — и все же «оставаться светлым». Ему было дано свести концы существования — дионисийское и аполлоническое — в совершенное кольцо. У всех прочих были различные силы и способности. Большинство их «промахивало» мимо осуществления единства и созерцания этого, устремляясь дальше, некоторые сохраняли это представление дольше. Вечно живут только боги. Для людей, которым приходится умирать, уже немалое достижение — сохранить этот дар, по меньшей мере, до смерти в памяти своей.

IV

В заключительной строфе поэт обращается к Исааку Синклеру (Isaak Sinclair), верному другу, который был на его стороне до конца — и вспоминается тот другой человек, который тоже стоял до конца на стороне также пришедшего к краху дионисийского поэта и ясновидца — Овербек, друг Ницше:

Но тебе, мой Синклер! может Бог явиться
 На горячей тропе под елями,
 Или в темноте дубовой рощи, в сталь облаченным, или
 В облаках, ты знаешь Его, потому что ты знаешь, по-юношески,
 Силу Благого, и никогда от тебя
 Не укрылась улыбка Господня
 В полдень, когда
 Все живое скованным кажется
 И объатым лихорадкой, или ночью,
 Когда все беспорядочно спутано, и вновь возвращается
 Древний хаос (Verwirrung).

(II 148)

Друг сможет постигнуть то, что нужно постигнуть: пришедшее послание, волю свыше, в каком бы образе и в какое бы время они ни проявились.

Однако в этом гимне, который есть чистейший день, торжествующий свет,вершенная ясность и строгая определенность рамок, несут таинственную угрозу последние строки — как своего рода умиротворяющая жертва, дань силам тьмы. Она [угроза] — в слове о ночи, «когда все беспорядочно спутано, и вновь возвращается древний хаос» — но еще больше она в том звучании, которое отличает саму речь о порядке. А именно: временами посреди

света «живое скованным кажется и объатым лихорадкой», царство ночи подступает снизу вплотную к самим упорядочивающим формам. Это — тот же самый тон, которым полон стих «Созрели, в пламя опущены» (IV S. 364).

Другие потоки

I

После того, как речь шла о ручье и реке, а затем — о той воде, которая образует начало и конец всего и всяческого течения, о море — теперь следует поразмышлять о других потоках, у которых нет русла — о потоках дождя.

В великолепном вступлении к «Штутгарту», где освеженная природа дышит прохладой обретшего чистоту воздуха, и гроза воспринимается нами как «какое-то счастье» — настолько великое, что мы спрашиваем себя, что же, собственно, приводит нас в столь счастливое состояние — пока мы не заметим, что наряду с этой радостью и благорасположением мы переживаем и что-то более глубокое, а именно — преклонение перед чудом природы:

Снова какое-то счастье в душе. Опасная засуха отступает.
И резкий свет больше не губит цветов.
Снова настежь открыта зала, и сад — здрав.
Дождем орошен, шумит сверкающий дол,
Высокий произрастаниями, вскипают источники, и все крылья,¹⁴
Связаны, вновь устремляются во владения песни.

(II 86)

Таинственным сверх-потоком, в котором отверзаются все глубины обновления и высвобождаются все силы, несущие с собой здоровье, дождь становится в удивительно прекрасном фрагменте «К Диотиме». Радостная игра источников света, красок и форм, воздуха и запахов, которая царит после грозы, заполняет все вступление:

Приди, посмотри, что за радость нас окружает! в прохладном ветре
Мечутся (fliehen) ветви рощи,

¹⁴ В оригинале стоит не Flügel, а Fittiche — слово, также означающее «крылья», но старое, использующееся по преимуществу в поэтической речи. — *Прим. пер.*

Как локоны в танце; и словно на звучной лире
Восторженный дух —
На ливне и солнечных лучах играет небо, на землю сойдя;
Как в любовной битве,
В тысячах складок (tausendfältig)
Над музыкой струн движется толпа беглых звуков,
А там, вверху, над горами,
Блуждает свет и тень в мелодической смене.

(I 210)

Мы видим движение мысли: в начале стихотворения гроза уже минула; шестой гекзаметр возвращает к ее негромкому началу. Особенно трогательно здесь отношение дождя и реки:

Прежде небо коснулось легко серебряной каплей
Брата — многоводной реки;
Теперь оно близко, теперь оно сыплет драгоценный избыток,
Что раньше на сердце несло,
На рошу и на реку многоводную, и...

(I 210)

Затем врывается в своей излюбленной форме хаос — сфера живого становления. Все обретает свободу, разряжаясь, все границы падают, бесконечный поток струится, а из него проистекает свежая жизнь:

И зелень рощи, и отражение неба в потоке
Темнеют и исчезают перед нами,
[Вместе с ними] и горы одинокой глава со скалами и хижинами,
Что прячет она на своем лоне,
И холмы, что окружают ее и, словно ягнята,
И в цветущем кустарнике,
Словно нежным руном укрытые, питаются от ясных
Холодящих ключей, [бегущих] с горы,
И влажный дол с его посевами и цветами,
И сад перед нашими глазами,
Близь и даль убегающая, — [все] теряется в веселой путанице,
И солнце гаснет.

(II 210)

В конце все — уже новое, и мы чувствуем таинственные колдовские чары слова:

Но отшумели уже потоки небесные,
И отзвенели, помолодевшая,
Выходит из купели, вместе с блаженными чадами, земля,

Веселей, живей
 Блестит зелень рощи, цветы, как искорки, блещут золотом,

 Бел, словно стадо, что в реку работник пустил,

(I 210/11)

Короче, в форме быстрого расширения мотива потока, происходит появление дождя в первой редакции «Гласа народа»:

...и так стремится
 Вниз река, она ищет покоя, тянет,
 Влечет против воли, с утеса
 На утес, ее, не имеющую руля,

 Дивная тоска по бездне,
 И едва пробившись из земли, в тот же день,
 Уже возвращается, плача, к месту рождения
 С пурпурных высот облако.

(II 49)

II

Совершенно абсолютным — действительно отдельно от любого особого предназначения и любого ограничения — становится то, что течет потоком, в начале первой редакции «Патмоса»:

Близок Бог —
 И трудно постичь Его.
 Но там, где опасность, вырастает
 И Спасительное также.
 В темноте живут
 Орлы, и без страха переходят
 Сыны Альп над пропастью
 По легким мостам.
 Поэтому, оттого что вздымаются вокруг
 Вершины времени, а любимейшие
 Живут вблизи, изнемогая
 На недоступных горах, —
 Дай воды безгрешной,
 И крылья дай нам, дай разум надежный,
 Чтобы перенестись на другую сторону и возвратиться.

(II 165)

В ландшафте существования, построенном из форм действительности, поднимаются «вершины времени». «Время» здесь — просто экзистирование, всего лишь существование, бытие сущего в преходящем. «Вершины» в этом [контексте] означают наличное бытие отдельных существ в одиночестве их обособленности, в одиночестве отдельных образов — то, что в «Гласе народа» было «изменением открытого взгляда на собственные пути». Индивидуальная экзистенция видится по-гераклитовски в ее связи с потоком всего текущего: она вздымается из него [будто волна], обретая собственные очертания и собственный образ, но тотчас же и становится одинокой, стремящейся вернуться назад, в Целое. Бытие-в-отдельности и есть отделенные друг от друга вершины. Между вершинами лежит пропасть, и живущие «изнемогают на недоступных горах». Тут «вода» означает — связующее, «спасительное». Перебраться через пропасть собственно, невозможно. Это удастся только благодаря милости природы, вызывающей благоговение перед нею... Мы вспоминаем строки из «Истра».

...долго
Мы искали Достойного,
Не может без крыльев никто
Махом одним (geradezu)
Ухватить самое близкое
И перенестись на другую сторону.

(II 190)

«Другая сторона» есть великая тайна — как «бытие-совсем-вблизии» «соседа Бога» у Рильке, отделенного только «тонкой стеной». Или как та мистерия, о которой ведет речь Каросса,¹⁵ когда он говорит, что это — неслыханная милость, «когда позволено видеть, как есть». Только благоговение и милость природы дарует это. Это чудо природы и милость ее здесь — «вода». А именно: она «безгрешна», чиста, не осквернена, пребывает в гармонии [с остальным миром]. Она — тот первоэлемент существования, который делает возможным то, что не удастся воде, замкнутой в себе, то, благодаря чему герои достигают невозможного, то, благодаря чему выдерживают все испытания чистые — и те, у которых нет намерения найти сокрытое. На эту «воду» может опереться ногой тот, у которого есть «разум надежный». Он

¹⁵ Каросса — Hans Carossa (1878—1956), немецкий поэт. — *Прим. пер.*

может перебраться на другую вершину — и снова вернуться к себе самому. Ведь однажды «вода» становится «воздухом»: у посвященного есть крылья, и он способен, подобно «орлам», перелетать [с вершины на вершину].

Здесь «вода» — это тайна обретения связи вообще, которая спасает от бедствия обособления, ухода в одиночество.

Горы и вершины

I

Воде в ландшафте Гёльдерлина противостоит гора: текущему противостоит незыблемое, воздвигнутое, возвышающееся; широте равнин, по которым текут реки, противостоит высота и — у вулкана — нисходящая глубина.

Образ горы развит не так богато, как образ текущей воды. Но при более близком рассмотрении оказывается, что он — того же происхождения и равноценен: это тоже основной феномен, который разворачивается от воспринимаемого повседневно до символически-духовного, даже до метафизического и мифического. Так же, как и река, гора распространяется на все сферы существования.

Возвышенности различного рода, от холма и до высокой горы, от отдельной горы до горного хребта, снова и снова встречаются в поэзии Гёльдерлина.

Это, прежде всего, горы родины: горные цепи, холмы в бассейне Дуная и Неккара, рядом с долинами Майна и Рейна... Широкая панорама Альп разворачивается в стихотворении «Кантон Швиц». Горы встречаются и в других стихотворениях, всего прекраснее — в «Возвращении на родину» («Heimkehr»). В гимне о Рейне они — первоначально Рейна и сцена, на которой начинается его бег... Из других стран появляются прежде всего горы Греции. «Гиперион» изображает в их красоте, связанной с героическими подвигами, холмы Тине (Tina), горы Калабрии (Kalaurea), холмы вокруг Афин и горы Пелопоннеса. В крупных стихотворениях о Западе — Востоке говорится о Парнасе и Кифероне, Геликоне и Капитолии, о горах Малой Азии и о Кавказе. Отзвуком путешествия во Францию становятся упоминания холмов долин Нижней Роны и Дордони (Dordogne); в «Эмилии накануне дня своей свадьбы» («Emilie vor ihrem Brauttag») аренной, на которой разворачивается мужественная освободительная война, выступают

холмы Корсики. Весьма впечатляюще высится в стихотворении «Странник» («Der Wanderer») Атлас (der Atlas)... Особый характер, о котором еще надо будет поговорить подробнее, имеют вулканы. Прежде всего, появляется Этна — в связи с образом Эмпедокла. Ландшафт Гёльдерлина никогда не образуют одни только равнины, они всегда получают антитезу — гору. Образ равнины и чувство ее широты и дали связано с протекающей по ней рекой; но у нее всегда есть и исток — место, где она берет начало и где ей задается направление, это — горы. Точно так же движение человека, путешествие, Гёльдерлин любит связывать с той ситуацией, в которой путешественник смотрит с вершины вдаль: с Атласа — в пустыню, или с Тавра — вглубь Малой Азии. Горизон-тали равнины постоянно противостоит вертикаль горы. Между ними движутся река и человек: это существование, осуществляющее себя в переходе.

Однако изображение Гёльдерлина никогда не направлено на ландшафт как таковой, это пространство всегда есть пространство человеческой жизни. Даже и там, где панорама ландшафта развернута наиболее широко, он полностью связан со становлением и переживанием человека, о судьбе которого повествуется. Эта связь обретает особый характер там, где речь заходит о событиях исторической жизни, сетования о ее закате, призыв к будущим свершениям — к освобождению и обновлению...

В стихотворении «Гейдельберг» гора над городом символизирует историческую твердыню — замок. В «Смерти за родину» холм становится исходной точкой, с которого начинается движение, увлекающее юношей на битву, то есть местом проявления мужества и местом скорби и оплакивания павших — точно так же, как он после этого — при взгляде на него с поля битвы у подножия — предстает как «жертвенный холм», у которого проливается кровь за родину.

II

В зону более интенсивной насыщенности смыслом образ горы поднимается там, где идет речь о высотах, имеющих отношение к мифологии. В «Хлебе и Вине» говорится:

К Истму иди! Туда, где море шумит, открываясь
У подножья Парнаса, и сверкает снег на дельфийских утесах,
Там, на олимпийской земле, там, на высях Киферона,

Под елями, среди виноградных лоз, там, где Фива¹⁶
И Исмен падают с шумом в земле Кадма, —
Вот оттуда-то приходит и знак дает вспять приходящий Бог.

(II 91)

В стихотворении «К немцам» называются «горы муз»: Пинд, Геликон и Парнас (II 10). Здесь гора — это место, где живет божество — божество, суть которого включает момент высоты — и падение отвергнутых им.

С гор прилетает посланник богов, орел. В «Германии» говорится:

И орел, что несется от Инда,
Пролетает над снежной
Вершиной Парнаса, над жертвенниками
Холмов Италии, счастливой добычи ища
Отцу [Зевсу], — старик, не надежен в полете,
Как прежде, — с ликующим криком в конце концов он
Перемахивает (überschwingt) через Альпы и видит разнородные
земли.

Жрицу,¹⁷ дочь бога тишайшую,
Ту, что охотно молчит в глубокой простоте,
Ее ищет он...

(II 150)

Гора — это место и выражение господства бога, его владычества — с нее божество озирает страны и времена, взвешивает и принимает решения, определяя судьбу; место, где помещается трон «высокой власти». Образ горы переходит в образ еще более высокой высоты — высоты эфира [как обители богов].

В другой связи горы выступают как место, где возникают образы священного смысла, словесные выражения божест-

¹⁶ Неясный стих: «...von wo / Thebe drunten und Ismenos rauscht...». По мнению комментаторов немецкого четырехтомного издания Гёльдерлина под Thebe имеется в виду «нимфа, возлюбленная беотийского речного бога Асопа» (см.: Hölderlin Fr. Sämtliche Werke und Briefe. Bd. I. Berlin und Weimar: Aufbau-Verlag, 1970. S. 695.). Таким образом, речь идет о двух реках — Асопе и Исмене, и в данном стихе мы имеем дело с метонимией. Близко переводит и английский переводчик Михаэль Хамбургер: «...from wich rch / Thebe down there and Ismenos...». Иначе и, пожалуй, значительно отступая от оригинала, переводит С. С. Аверинцев: «...от-коль / Виден в низине Исмен и Фивы...» (Фивы, разумеется, город!). — *Прим. пер.*

¹⁷ Жрица, die Priesterin — Германия. — *Прим. пер.*

венной мудрости и красоты. Вот стихотворение «У истока Дуная»:

...вот так пришло
К нам Слово с Востока,
И у скал парнасских и у Киферона слышу я,
Азия, эхо твое, и разбивается
На Капитолии, и внезапно вниз, с Альп сойдя,
Является он, Незнакомец
К нам, Пробуждающий,
Человека образующий Голос.

(II 126)

С этими горами признаются равными по высоте те горы, на которых пророки восприняли другое, «с Востока» идущее Слово — слово библейского откровения:

И о вас наши думы, доли Кавказа,
О, как же древни вы, места рая!
О патриархах твоих и пророках твоих [наши думы],

Азия, о сильных твоих, Мать!
Бесстрашные перед знамениями мира,
Небо выдерживая на плечах и всю судьбу,
На день вросшие в горы,
Они первые, кто смог
Напрямую говорить
С Богом.

(II 128)

При нашем анализе феномена потока мы видели, как в какой-то определенный момент образ потока переходит в сферу мифического. Мифическое сознание видит мир не как вещную данность, которую нужно мыслить, прибегая к естественнонаучным понятиям материи, силы и закона. Напротив, сущее непрерывно выступает как связь между живыми существами, как встречи между ними и расставания, включая бегство, как борьба между ними и заключение ими союзов. Как может показаться, это предопределение мифического несоединимо со столь массивными образованиями, как горы. Тем не менее это происходит, и происходит с большой убедительностью. Сравнительно легко это превращение происходит на уровне представлений о пространстве и месте, как это случается в прямо-таки магических стихах, которыми начинается четвертая строфа «Хлеба и Вина»:

Блаженная Греция! Ты — дом всех небожителей.
 Значит, истинно то, что однажды мы слышали в юности?
 Зал парадный! Пол — это море! Горы — столы,
 Что от века поставлены на потребу великую.
 Но троны где? где святилища, и кубки где,
 Полные нектаром? Где песня — богам на радость?
 Где блещут они, где, издали точно разящие речения?
 Если Дельфы дремлют, то где оглашается великая Судьба?
 Где она, стремительная? Где сверкает она, полная счастья
 всеместного,
 Гремя из жаркого воздуха, прямо над нашими головами?

(II 91/92)

Эллада видится с высоты, на которую вознесся ясновидящий, и предстает «домом небожителей». Горизонталь земли образует грандиозный зал, предназначенный и подготовленный для сверхчеловеческих существ. Море — это помост, по которому идут небожители, горы — это возведенные в незапамятные времена столы для трапезы богов, святилища — это троны, и сквозь дальнее, наполненное тайнами пространство приходят, словно молнии, «издали точно разящие речения» Оракула. В этом — истинный смысл этой земли: быть местопребыванием богов. Всякий иной взгляд есть проявление слепоты и суетной земной ограниченности. Все в целом образует введение в подлинную материю:

Отче Эфир! раздавалось, и несло от уст к устам
 [Повторяясь] тысячекратно, никто груз жизни не нес в одиночестве;
 Разделенное, радуется такое благо и, обмененное с незнакомцем,
 Обращается в ликование, растет во сне власть Слова
 Отче! ясный! и всюду звучит, насколько хватает, древний
 Символ (Zeichen), в наследство полученный предками, поражая
 и созидая.

Ибо так сходят Небожители, так, из теней,
 До глубины потрясая, находит на людей их День.

(II 92)

Изначальность и точность, с которыми здесь живущий на рубеже XVIII и XIX веков человек призывается подняться в сферу мистерии, просто непостижимы.

С точки зрения мифического восприятия, еще более великой становится картина гор в дионисийском стихотворении «Штутгарт». После того, как в начале изображается обновляющее все событие грозы — так, что читатель чувствует, как из-

начальные первобытные силы пронизывают землю и небо, говорится:

Но и путники также хорошо руководимы, у них
 Венков довольно, и песня, и посох с ними святой,
 Украшенный листвою и гроздьями, у них и елей
 Тень; от села к селу, изо дня в день, — движется ликование,
 И как кортеж (Wagen), в который впряжены дикие звери, — впереди
 Ступают горы, спешит и несет тропа.

(II 86)

Странники тянутся процессией к городу, украсив посохи виноградом и еловыми ветками. И вдруг они уже оказываются не радостными и веселыми людьми из Швабии, затронутыми непокоем брожения винных ягод, а людьми из свиты Диониса, которые, с жезлом (Thyrsos) в руке покидают места упорядоченной жизни и устремляются в природу. И природа эта изменяется, она и сама вступает в дионисийское состояние. Горы становятся колесницей, на которой спускается бог. Дикость их лесов полна напряжения в ожидании — это открытая «свободная дикость», которая поддается расколдовыванию. Сама тропа становится живой, она «спешит и несет», и в пьяной застольной «Теории» («Theoria») горы катятся по земле.

Гора еще раз изменяет свой характер и становится вершиной в духе. Так происходит в первой части гимна о Патмосе, где дух манит поэта на восток, в «Азию», на вершины ее гор, и образ их начинает сиять надземным великолепием:

...но в свете
 Цветет высоко серебряный снег;
 И, жизни бессмертной свидетель,
 По неприступным стенам
 Древний плющ растет, и стоят, несомы
 Живыми колоннами — кедрами, лаврами,
 Праздничные,
 Богами воздвигнутые, дворцы.

(II 166)

Здесь — уже не только увиденное в откровении великолепие и господство высоты, но в этих горах выражается и сама внутренняя, вернее сказать, провидческая высота, с которой и открывается все видение в его завершенности — точно так же, как — в противовес этому изображению — выражено во вступлении к «Страннику» мрачное великолепие:

Одиноко стоял я, взгляд устремив к африканским
 Сухим равнинам; с Олимпа падал огненный дождь,
 Губительный! Мягче едва ли, нежели в пору,
 Когда, гору расщепляя стрелами, Бог строил здесь высоту и глубину.
 Но лес из них не пробился свежей зеленью,
 Прекрасный и дикий, в звонкий воздух.
 Чело горы [лесом] не увенчано, и многоречивых ключей
 Не слышит она. Редко ручьи достигают равнины.
 Стадо не идет в полдень на плеск родников,
 Среди деревьев не смотрит дружески гостеприимная кровля.
 В кустах сурово птица сидела, безгласная,
 Но, как путник, торопятся прочь улететь аисты.

(II 80)

Если здесь вершина присутствует в акте провидческого откровения, то в стихотворении «Принцессе Августе Хомбургской» она становится сферой объективного существования в целом:

...и одиноким, княгиня,
 Не дольше остается сердце свободнорожденного
 В своем счастье; ибо надлежит,
 Чтобы лавры с ним разделил герой,
 В зрелой своей красоте неподдельный; мудрецы также
 Наши будут достойны; спокойно они
 Взирают с вершины жизни, суровые старцы.

(I 311)

Эта «вершина жизни» — вовсе не субъективная сфера; скажем, не сфера какого-то переживания, а та зона отрешенности, в которой пребывают великие люди прошлого, обращенные к этому земному существованию и пребывающие в готовности снова вступить в него (II S. 117f). Это представление связано с представлением об Олимпе, именно таким, которое совершенно отделяется от образа эмпирически данной горы, и означает чисто метафизический регион. Так происходит в «Песни о судьбе»:

Вы странствуете там, вверху, в свете,
 По мягкой почве, блаженные гении!

(I 265)

В «Гиперионе» даже открыто говорится о «духовном Олимпе», который — везде, но доступен только одухотворенным.

Наконец, образ горы поднимается над всяким конкретным значением и становится чистым выразительным средством — ха-

рактерным образом связанным всегда с представлением о времени. Во фрагментарном и труднодоступном пониманию стихотворении «Мать земля» говорится:

Многое он может сказать и иное право имеет,
Он — тот, кто не ограничен часами,
И века Творящего —
Как гора,
Что, высоко вздымаясь от моря до моря,
Проходит над землей.

(II 125)

Другое место обнаруживается во вступлении к «Патмосу»:

Поэтому, оттого что вздымаются вокруг
Вершины времени, а любимейшие
Живут вблизи, изнемогая
На недоступных горах, —
Дай воды безгрешной,
И крылья дай нам, дай разум надежный,
Чтобы перенестись на другую сторону и возвратиться.

(II 165)

В обоих текстах горы выступают образами времени: «века Творящего» — это протянувшиеся по земле горные хребты; существование «любимейших», более всего любящих друг друга, ближайших в чувстве людей — это «вершины», разделенные пропастями, через которые нет мостов. Созерцание, проникая до самой основы сущего, открывает как последнюю субстанцию его — если можно так выразиться — время. Закрывающееся в постоянном движении и переходе существование сделано из времени. Оно сжимается в образы-фигуры, и эти образы-фигуры есть то, что есть, — то, что существует.

Здесь сходятся воедино оба основных явления существования — поток и гора. Время, которое есть наиболее внутренняя форма течения, и даже текущего как такового, становится горой, ведь из него образовано все. Необозримая мощь вещей, простираясь сквозь пространство, подобно горным хребтам,¹⁸ и существование людей, в котором индивидуальное одиночество — это вершины, недоступные в своей разделенности непреодолимыми пропастями — и то, и другое сформировано из времени.

¹⁸ Насколько точно здесь образ самого по себе застывшего в неподвластности твердейшего переходит в образ потока, выявляется в том, что о «горе» говорится, что она высокой волной «проходит над землей».

Альпы и вулкан

Третий раздел нашего исследования, посвященного реке, показал, что все, что было сказано о ней, резюмируется в образе Рейна — и точно так же все, что может быть сказано о горах и горных хребтах, сведено воедино в образе Альп, которые для Гёльдерлина есть образ гор вообще.

Уже цитировавшееся стихотворение «Кантон Швиц» дает — насколько это слово может быть применено к поэзии Гёльдерлина — реалистическое изображение Альп и их великолепия... Как исходный пункт великого противостояния Запада и Востока, они появляются в «Путешествии» и «Патмосе». Оба поэтических произведения начинаются с впечатления незыблемо стоящего, непоколебимо возведенного, небывало высокого; от него начинается движение. «Но я хочу к Кавказу!» — так начинается там третья строфа (II 138), и в ней явлена могучая сила. Вторая строфа здесь звучит так:

Сказал я, и понес
 Меня быстрее, чем я мог представить,
 Далеко, туда, куда я никогда
 И не думал прийти, некий гений меня
 Из собственного дома.

(II 165)

Но движение тоже ведет в Азию, к Тмолу и Тавру. В «Германии» Альпы — это последние из горных хребтов, которые перелетает орел — вестник возвращения Греции. Здесь, следовательно, движение происходит в обратном направлении: от «Инды», через Парнас, «жертвенный холм Италии» и, «наконец, Альпы» — в Германию (II 150). Это — та же линия, которая проведена в стихотворении «У истока Дуная», коль скоро там говорится:

...вот так пришло
 К нам Слово с Востока,
 И у скал парнасских и у Киферона слышу я,
 Азия, эхо твое, и разбивается
 На Капитолии, и внезапно вниз, с Альп сойдя,
 Является он, Незнакомец
 К нам, Пробуждающий,
 Человека образующий Голос.

(II 126)

Точно так же роль исходного пункта отведена Альпам в гимне о Рейне. Там они — первоначало. Это первоначало имеет значение, которое выходит за рамки одного только первого смысла —

источника реки, ведь поток — это великая форма существования вообще, которое исходит от необособленной глубины, обретает образ, оформляется, чувствует закон падения и возвращается в необособленный космос. Так Альпы становятся образом первоначала вообще, первоначала как такового:

Но никогда, никогда не забудет он этого.
Ибо скорее погибнет Дом (die Wohnung),
И Устои (die Satzung), и в Безобразное (Unbild) обратится
День людей, нежели осмелится такой,
Как он, забыть исток
И чистый голос юности.

(II 144/45)

Так говорится, когда речь заходит о нижнем, спокойном и созидающем течении поначалу столь необузданной, дикой реки.

В «Путешествии» говорится о Швабии:

...вот откуда
Тебе присущая верность! Тяжело расставаться с местом
Тому, кто близко живет к истоку.
И дети твои, города,
На озере широко темнеющем,
Ивы на Неккаре и на Рейне, —
Все они знают, что нигде
Не живет лучше.

(II 138)

Из этого первоисточника исходит и другой поток — поток вдохновения. Так, в великолепном вступлении к гимну «Рейн» говорится:

В темном плюще сидел я, у порога лесного,
В тот час, когда золотой полдень,
Источник посещая, спускался вниз
По ступеням гор Альпийских,
Что для меня божественной постройкой,
Крепостью небесной именуются
Согласно древнему верованию, и где
Многое, тайно решаясь,
Все же людей настигает; оттуда я,
И не предполагая [заранее], узнал (vernahm)
Судьбу...

(II 142)

Как первоисток реки, Альпы — «священное лоно» (II 143), прорыв из глубин, из недр; как первоисток для вдохновения,

они — таинственная высь — вроде Олимпа или поросшая дубами вершина Додоны.¹⁹ Они — обиталище богов, и оттуда «многое, тайно решаясь, все же людей настигает» — то, что теперь откроется в откровении как та «судьба», о которой должен возвестить гимн — а именно мистерия о Рейне.

В самом общем выражении, зона первоначала предстает в «Возвращении на родину» («Heimkunft») как творческий хаос:

Там, среди Альп (Drin in den Alpen), еще ясная ночь и облако —
 Радостное умышляя,²⁰ оно скрывает зияющий дол.
 То там, то здесь, бушует и носится, играя, горный ветер.
 Утес сверху смотрит сквозь ели, и исчезает луч.
 Медленно спешит (sic!) и борется Хаос, дрожа от радости,
 Обликом юный, но могучий, празднует он любовную схватку
 Между скалами, он волнуется и бродит в вечных оградах,
 Ибо вакхически там занимается утро,
 Ибо там год бесконечно растет и святые
 Часы и дни в смелом порядке выстроены и перемешаны.

(II 96)

«Там, среди Альп» — это слова, сказанные, как кажется, без какого-то особого намерения, просто обводя взором горы в пред-рассветном полумраке — но они сразу же вызывают чувство, будто речь идет о какой-то изначальной сфере, из которой проистекает все. Сквозь только кажущееся, смутно видное сразу, сквозь пелену тумана проступает — как это столь часто бывает у Гёльдерлина — нечто, куда более глубокое, «дрожащий от радости Хаос» с его «любовной схваткой» и ее дионисийскими силами. И здесь тоже полна значения связь понятия времени с понятием бытия: в горах, в зоне перво-становления, «год бесконечно растет» и «святые часы и дни в смелом порядке выстроены и перемешаны». Время — это первоматериал существования. В сфере решительно и четко определенных форм «часы» и «дни» упорядочены более регулярно, повседневно-надежно, рутинно-стабильно; там, напротив, царит более раннее, более смелое и более

¹⁹ Оракул Зевса в Древней Греции. — *Прим. пер.*

²⁰ «Freudiges dichtend...» — комментаторы немецкого издания указывают, что причастие *dichtend* означает здесь что-то близкое *sinnend* — «задумывая», «замышляя», или *schaffend* — «создавая», «творя» (op. cit. S. 698). Так у Г. Ратгауза: «...Радостным вымыслом тешась...». *Dichten* означает антонимически: 1) сочинять, слагать стихи; 2) делать плотным, уплотнять. François Garrigue берет второе значение, переводя *condensant la joie*, «сгущая радость». — *Прим. пер.*

опасное состояние: то, о котором в последнем стихе гимна о Рейне говорится, что в нем:

...все беспорядочно спутано,
и вновь возвращается
Древний хаос (Verwirrung).

(II 148)

Как преодолевается этот хаос, и как дионисийская сила приводит в движение застывшие громады Альп, показывают стихи гимна о Рейне, которые уже были исследованы, и которые позднее, при анализе дионисийского, нужно будет рассмотреть еще раз:

Ибо когда берега впервые
Стороной подкрадываются к нему, гнут,
Жадно обвивают его,
Доверчивого (Unbedachten), чтобы захватить
И лучше сберечь
В своих зубах, — смеясь,
Разрывает он [узел] змей
И отбрасывает вместе с добычей,
И до тех пор, пока в этой спешке (in der Eil)
Его не укротит могущественнейший,
Не позволит ему расти, он должен, как молния,
Расщеплять землю, и вот, тогда, словно очарованные, плывут
Вслед за ним леса и все вместе опускаются горы.

(II 144)

То, что в начале стихотворения «Штутгарт» еще проявляется в приемлемой форме, которую можно выносить — а именно то, что все устойчивое и прочное приходит в движение, и что горы становятся спешащими сущностями, здесь принимает чудовищную форму, которая непосредственно предвещает прорыв разрушения.

В конце концов, две картины, которые были развернуты в уже приведенных текстах, благодаря простоте своей, вызывают ко всей мифической сфере, находя выход к ней. В начале гимна о Рейне говорится:

В темном плюще сидел я, у порога лесного,
В тот час, когда золотой полдень,
Источник посещая, спустился вниз
По ступеням гор Альпийских,
Что для меня божественной постройкой,

Крепостью небесной именуются
Согласно древнему верованию...

(II 142)

В «Путешествии»:

И швейцарские Альпы, твои соседи,
Также осеняют тебя; ведь ты живешь
Близ домашнего очага и слышишь, как в глубине (drinnen)
Из жертвенных чаш серебряных
С шумом падает ручей, его льют
Чистые руки, когда касается
Теплый луч
Кристаллов льда, и, обрушена
Легким прикосновением²¹ света,
Снежная вершина заливает землю
Чистой влагой...

(II 138)

Мы вспоминаем картину, нарисованную в «Хлебе и Вине», где мистическое преображение охватывает всю страну в целом и Эллада предстает как «дом небожителей». Здесь происходит то же самое. Вначале Альпы — это «крепость богов». Различные горы образуют ступени огромной лестницы, которая спускается от него на равнину... Но затем весь Запад — это «дом», и Альпы — его середина: тайный внутренний покой, секретная комната, гигантский надежный укрепленный «очаг», место принесения жертв, на который изливаются священные жидкости — дары. А «чистые руки», которые делают это — лучи солнца, которые растопляют снег и лед.

II

Особое значение среди гор обретает вулкан. У него есть не только измерение высоты, но и измерение глубины — точнее, внутреннего вместилища. Он образует не только массив, который, будучи непоколебимо основанным, поднимается до сферы эфира [как обители богов], но при этом еще и открыт, являя собой врата к недрам земли. В нем характер возведенного соединяется с характером текущего.

²¹ Комментаторы немецкого издания Гёльдерлина указывают, что *leichtanregend*, согласно швабскому словоупотреблению, означает здесь *leichtberührend* (op. cit. S. 721), т. е., «легко касаясь». — *Прим. пер.*

В землетрясении открывается злоба протестующих против порядка света и высоты сил темных глубин. В этом протесте глубин, разумеется, дает о себе знать и древнее право, ведь до царства олимпийских богов было царство хтонических богов, столь же хорошо устроенное и правомочное, как и оно; даже, вероятно — в смысле близости к первоначалу — лучшее и с более чистым правом. Так, Сатурн, бог первоначальной неразделенности, находился в связи с Царством земли. В ее недрах пребывали не только по заслугам заключенные там силы смутьянов-бунтарей, но и он, вся вина которого заключалась лишь в том, что его время прошло. Но к условиям, на которых боги света могли править по справедливости, принадлежало то, что они обязаны были помнить о прежнем времени и прежних правах. Если они не следовали этому условию, то совершали преступление (III S. 257f). Недра земные отверзаются в вулкане. Его образ в поэзии Гёльдерлина связан с образом Эмпедокла. Короткое стихотворение названо его именем:

Ты ищешь жизни, ищешь, и вот — бьет навстречу тебе,
Сверкая из земных глубин, божественный огонь.
И ты, объят трепетным желанием,
Бросаешься вниз, в пламя Этны.
Так плавила в вине жемчуг гордыня
Царицы,²² и пусть ее! О, только бы ты,
Поэт, не жертвовал свое богатство
Бродящему влагой кубку!
Все же ты свят для меня, как сама мощь земли,
Что увлекла тебя с собой, смелый самопогубитель (Getöteter),
И я бы тоже пожелал последовать в глубину
За героем, когда бы не удерживала меня любовь!

(I 240)

Эмпедокл — дионисийское существо (IV S. 350). Драмы изображают его смерть как искупление вины, но за этой гибелью стоит картина другой [судьбы], которой Эмпедокл, собственно, должен был бы последовать, даже если бы он и был невиновен. Она была предначертана в его дионисийской натуре, воплощающей ту жизнь, кульминацией которой является смерть. То, что он не последовал этому предопределению к самопожертвованию, и со-

²² Имеется в виду переданный Плинием («Естественная история») рассказ о Клеопатре, которая, заключив с Антонием пари, что даст пир в десять миллионов сестерций, растворила дорогую жемчужину в винном уксусе.

ставляет его подлинную, скрытую, но решающую и главную вину. Это первое отношение к смерти выражено в стихотворении, которое мы привели... И оно тоже связано с образом Этны. Она — «бродящий влагой кубок», в котором растворяется «жемчуг» — глубина хаоса, в котором «плавится» завершенная, оформленная индивидуальность. Особое значимо, как в этом стихотворении находят отзвук те же мотивы, которые доминируют в дионисийских стихотворениях о реках — «Гейдельберг» и «Глас народа» (I S. 22f; III S. 181). Свое подлинное развитие образ вулкана находит в Этне из стихотворений об Эмпедокле. Во второй части четвертого круга это будет проанализировано более точно и при этом также будет более подробно сказано об Этне, так что мы здесь вправе ограничиться самым необходимым. «Смерть Эмпедокла» и «Эмпедокл на Этне» представляют не только драму человека, но и драму природы, а именно — природы в ее дионисийском проявлении. Как таковая, она воплощается в Этне — точно так же, как она была воплощена в реке. Эмпедокл и Этна неразрывно связаны. В связи с судьбой человека гора меняет свой характер. Пока этот человек еще зависит от своей власти и воспринимает лишение трона как несчастье, Этна выступает как выражение изгнания. Она есть противоположность городу как упорядоченному миру людей, и противоположность саду, который есть выражение дружески соседствующей, благо-расположенной природы. По мере того, как Эмпедокл вновь обретает себя и своих богов — так, что он становится готовым искупить свою вину смертью, — Этна становится местом божественного величия и господства, а кратер ее — входом в то единство космоса как целого, знания о котором Эмпедокл никогда не обрел бы, так пребывая в невинности.

Пространство существования

I

Из горы и реки развивается ландшафт Гёльдерлина. То, что оба элемента столь различны и все же связаны между собой в единый порядок, придает этому ландшафту внутренний конфликт и единство одновременно.

Гора ступенями спускается к человеку все ближе и ближе — от «недоступных вершин» до дружественных холмов окрестностей Неккара. Она господствует над окрестностями в одиночку,

как единственный могущественный властелин — например, Этна, но также выстраиваться в ряд с другими горами, образуя горную цепь, которая — как Альпы — покрывает всю страну. Вода проистекает из источника, разрастается, превращаясь из ручья в реку, и, наконец, становится покоряющим страны и создающим человеческие пространства всемирным потоком. Но, в конце концов, и он тоже впадает в нечто Большее — в море, которое не есть какая-то отдельная сущность, а есть особая сфера.

Горы — это нечто, основанное прочно, незыблемо воздвигнутое, величественно покоящееся, это — «твердыня» и «трон». Река — это движение, нечто проходящее, устремляющееся вдаль, а затем впадающее-падающее в пучину, обретающее в ней свой конец. Но обе эти столь сильно различающиеся перводействительности, опять-таки, все же дополняют друг друга, составляя единство, ведь даже гора построена из Преходящего, из Времени, и даже река рисует на равнине «знаки» — непреходящие руны своего русла.

Горе присущи высота, устремленность к [божественному] эфиру, близость к небесам, а если она — вулкан, то ей присуща и глубина, направленность к сердцу Земли, к центру всего мироздания. Реке присущи гладь поверхности, широта уходящего пространства и, наконец, по впадении ее в море, необозримый простор. Но обе области опять-таки связаны. Гора испускает из себя текущую воду, и текущее дионисийски приводит гору в движение — так, что ее покоящаяся длительность предстает чем-то преходящим, за которым, возможно, кроется нечто неведомое. Точно так же для взгляда, устремленного вдаль и наружу, только с высоты горы равнина поистине широка, а море предстает бескрайним простором, по которому, как сказано в гимне о Патмосе, проложены, словно по исполинской карте, судоходные пути. И наоборот, образ горы с ее величием и торжественным покоем становится поистине заметен только тогда, когда она видится вздымающейся над равниной — ситуация, которая прекрасно описана в стихотворении «Возвращение на родину».

Из всего этого строится ландшафт Гёльдерлина. Он простирается из уости деревни в просторы *Ойкумены*, из уединенности дома в мировое пространство. Он охватывает долину, лес, горы, равнину, безлюдные регионы пустынь и льдов, но также — и город и государство, и всю взаимосвязь человеческого житья и созидания в целом.

От этого внешнего ландшафта неотделим и внутренний мир. Что бы ни происходило в сфере переживаний души, оно находит

себя во внешнем, в объективном образе и движении, что бы ни возникало и ни происходило в пространстве видимых вещей, имеет свое соответствие во внутреннем мире. И не так, что одно — это подлинное, а другое — всего лишь его проекция. Нет, это две действительные, находящиеся в единстве сферы, ведь во внутреннем мире человека, как и во внешнем мире, существует и вершится одно и то же, Природа (IV).

В этом ландшафте содержится не только множество различных образов, но также и сферы бытия, и ступени, различающиеся значимостью, иерархия значений. Исследование позволит снова и снова показывать (это постоянно будет происходить в последующих кругах), что гёльдерлиновская действительность не проста, а построена через многие слои. Но — не так, что один из них лежал бы отдельно позади другого, а так, что сквозь все слои простирается одна и та же перво-действительность. Поток — это сначала внешний, географический феномен, затем — феномен исторический, становящийся условием возникновения человеческой культуры; потом он — некая сущность, полубог; и еще далее — он снова перво-действительность, текучее бытие; наконец, он просто само время. Нечто подобное верно и по отношению к горе. Это — каменный массив, о котором говорят геологи. Это — часть природного ландшафта страны, определяющая человеческое существование. Это — твердыня и оплот Небесных, трон их власти, первоисток вдохновения. Сверх того, это — высота вообще, возвышающееся в вечности. Наконец, это — застывшая временность. Отсюда — многослойность значений в каждом элементе ландшафта у Гёльдерлина. Всегда сквозь одно из них брезжит и просвечивает другое.

II

Над этим ландшафтом вздымается куполом-сводом то пространство, которое образовано странами как историческими величинами, народами и их культурами.

Всякое изображение этих взаимосвязей определяется тем, насколько безусловно Гёльдерлин неотделим от Германии. В нем нет ничего космополитического, он целиком и полностью укоренен в семье, народе и родине. Самые непосредственные свидетельства тому дают оба больших стихотворения — «Песнь немца» («Gesang des Deutschen») с мощным вступлением к нему «О, святое сердце народов, о, Родина, всепретерпевающая, словно мол-

чаливая Мать-Земля» — и еще более прекрасное стихотворение «Германия» («Germanien»). Надо достичь наивысших вершин творчества в сфере поэзии, которая посвящена истории, чтобы настолько погрузиться в самые глубины сердца страны и проникнуться этим, обрести такую совершенно не сентиментальную и духовно великую любовь к собственному народу, какая выражена в этих гимнах. Она напоминает о страстной наполненности Пиндара величием греков и о мощной, простершейся из времени в вечность страстью Данте, испытываемой к Италии. Пророческое видение, возникающее отсюда, настолько сильно и простирается настолько далеко, что [охваченный им поэт] порой говорит, будто грезит (II S. 128). То, насколько [поэт] проникается видением собственной страны, показывает факт, что в обоих стихотворениях ее образ сплавлен воедино с самой близкой сердцу действительностью, какую только знает Гёльдерлин: с Матерью-Землей. Собственная страна есть Мать Земля — там, где она дана человеку.

Внутри Германии есть еще более близкая родина, самая потаенная камера этого «народного сердца» — Швабия. Она повсюду присутствует в поэзии Гёльдерлина. Она называется прямо — например, в большом «Initium» — вступлении к «Путешествию»: «Блаженная Свевия²³ (Suevien), мать моя». Она превращается в нечто, присутствующее мистически — как в «Штутгарте». Как чувственно воспринимаемая глубина, она стоит за тем, что называется «Родина» в стихотворениях о странствиях.

Но эта родина не замкнута в себе. От Швабии простирается живая связь к другим «родинам» за пределами Германии. Прежде всего — по Рейну. Отличие между Вюртембергом и хорошо известной, любимой Гёльдерлином областью близ Рейна и Майна вокруг Франкфурта велико, но мы уже видели, насколько живое единство создано здесь благодаря рекам. В героической идиллии «Эмилия накануне дня своей свадьбы» лук берегов Некара натягивается через Майн и Рейн до области Везера, вплоть до долины Варус (Varustal) Тевтобургского Леса.

Далее следуют — вызывающие прежде всего наиболее сильные чувства — те полные противоречий связи, которые идут от Германии, «сердца народов», во внешний мир. То, что Гёльдерлин столь часто упоминает другие страны и народы, не является ни случайным, ни поверхностным — ведь вся его поэзия вообще не содержит ничего поверхностного. Ее сила — в том, что она вся

²³ Название Швабии.

идет из глубин. В ней немного мотивов. В ней господствует несколько великих идей — вернее было бы называть их силами; несколько образов и аффектов снова и снова возвращаются в ней. Если бы в этом слове не было принижающего оттенка, можно было бы сказать, что она исполнена возвышенной монотонности. Но Гёльдерлин вправе сотню раз высказывать одно и то же, — это будет всегда новым, потому что оно приходит из столь великих глубин духа и сердца, из столь бездонных недр мира. Таким образом, здесь нет ничего случайного. Все проистекает, поднимаясь из этих глубин, не подчиняясь мысли или воле, но в силу необходимости, будучи «вынуждаемо святою силой...». И если, следовательно, образы далеких стран и народов появляются снова и снова, то и это происходит с полным на то основанием. Эти сферы — стран и народов — связаны друг с другом; нет, они даны совместно друг с другом, а именно так, что если дана одна страна, то другая присутствует наряду с ней безусловно. Почти мучительное выражение такого интимно переживаемого долженствования, глубочайшей внутренней зависимости мы находим в «Единственном» («Der Einzige»):

Что
Приковало меня
К древним блаженным берегам, что я еще больше
Люблю их, чем мое отечество?
Ибо я, будто
Проданный в небесный плен,
Живу там, куда Аполлон приходил
В царском облиии...

(II 153)

Прежде всего, это напряженная, полная внутренних противоречий связь, которая возвращается снова и снова — связь между Германией и Восточным. Это Восточное, в свою очередь, разделено в себе. Оно включает «Грецию» и «Азию». Оба этих названия выражают, в первую очередь, то противоречие, которое Ницше выразил как противоречие Аполлонического и Дионисийского. Дионисийское подразумевает мир изначальных сил, таинственных образов, ночи, земли и ее недр, хаоса, опьянения и превращения; аполлиническое — мир придающего форму, господствующего духа, ясно очерченного образа, ответственного дела, света и дня, небес, высоты, дисциплины, порядка и духовной трезвости. Эта противоположность разворачивается особенно в парах стихотворений, призванных дополнять друг друга: «Штут-

гарт» и «Хлеб и вино» — «Рейн» и «Архипелаг». Да, она настолько важна, что Гёльдерлин — смотри примечательное стихотворение «Природа и искусство или Сатурн и Юпитер» — довел его до противостояния высших богов... Далее, эти названия — [«Греция» и «Азия»] — подразумевают «дорогое учение» Библии и «приятные песни», причем и то, и другое, как сказано в стихотворении «У истока Дуная», приходит к нам как «Слово с Востока» — связь и одновременно противоречие, которое толкуют как глубочайшее несчастье гимны о Христе, «Миротворец» («Versöhnender»),²⁴ «Единственный» («Der Einzige») и «Патмос» (V S. 393 ff).

Еще дальше на Восток лежит Индия — страна, которая связана с мифом о Дионисе. В гимне «Единственный» говорится об этом. В «Истре» речь идет о народе, который «пришел издалека, от Инда и от Алфея (Alpheus)». А в «Воспоминании» («Andenken») мужи, мореходы отправляются от «гор, изобильных виноградом» Дордони (Dordogne) в Индию. Теперь натянутый лук их пути простирается через все пространство Земли, охватывая *Ойкумену*.

Этот «Восток» составляет с Германией существеннейшее единство. Уже было показано, что в стихотворениях «Неккар» и «Майн» образы Греции и Германии обуславливают друг друга, как полюса некоторого образного целого единой фигуры. В стихотворении «Германия» уже вторая строфа содержит обращение к греческим богам и героям. Особенно характерен гимн о Рейне. В нем говорится не о Греции собственно, не о Греции как таковой, ведь подразумеваемый [под этим названием] совокупный образ простирается с Юга на Север. Однако противостояние и тяготение Запада и Востока настолько сильно, что оно пробивается краткими толчками [благодаря нескольким упоминаниям]. В первый раз — там, где приходит поэтическое озарение, где происходит визионерское прикосновение к Созерцаемому, ведь «тайное» приходит Зрящему тогда, когда его душа странствовала от Швабии «к берегам Мореаса»,²⁵ то есть в Грецию. Затем оно пробивается еще раз, а именно — в буквально понимаемой борьбе с направлением с Севера на Юг. Там, где говорится, как еще юной рекой разделяются «братья» — Тессин (Tessin) и Родан

²⁴ К сожалению, для этого нового издания уже не удалось принять во внимание недавно найденную окончательную редакцию этого гимна, который в чистовой рукописи носит название «Праздник мира» («Friedensfeier») (F. Beissner, Stuttgart, 1954).

²⁵ Пелопоннеса. — *Прим. пер.*

(Rhodanus), это значит, что она «желает странствовать, и нетерпеливо в Азию влечет ее царственная душа». Ей определено другое; но на каком-то участке направление на Восток все же пробивается, и это маленькое напрасное движение выказывает, насколько оно сильно. В «Истре» мы видим такое движение снова, только — в обратном направлении. Там народ переселяется, следуя «от Инда и Алфея» в Германию. Тем же путем и в великолепном порыве в «Истоке Дуная» («Quell der Donau») приходит «к нам Слово с Востока» — от Азии через Парнас, Киферон, Капитолий и Альпы. В стихотворении «Патмос» дорога, открывающаяся в откровении ясновидцу, идет с родины в Азию, к Тавру и горам Мессогис (Messogisgebirge), а оттуда — к острову Иоанна (Insel des Johannes).

В стихотворении «Путешествие», которое начинается с чудесного обращения к «блаженной Свевии» и оказывается совсем близко к мифическому центру Европы, к «очагу дома», к Альпам, третья строфа начинается так: «Но я хочу к Кавказу!». Элементарно, предельно просто и однозначно, как инстинкт у перелетной птицы, пробивается внутренняя необходимость. Это — выражение неразрушимого единства образа, которое властно притягивает одну половину к другой.

Дальше говорится:

Да мне и без того
Еще в более ранние дни
Было поведано,
Как в незапамятные времена
Наши предки, германское племя, однажды
Тайно (still) переправившись по волнам Дуная
В солнечный день, вместе
С сынами солнца,
Что искали тень,
Повстречались на Черном море;
Потому не случайно оно
Называется гостеприимным.

И вот, встретившись взглядами,
Они приблизились друг к другу; сели тогда
Наши предки под оливами в любопытстве.
Но, когда их одежды соприкоснулись,
Никто не мог понять
Речи другого, и, верно,
Уже ссора бы возникла, но внезапно с ветвей
Прохладой повеяло,
И улыбка смягчила

Ожесточенные лица... Какое-то время
Они тихо смотрели вверх, потом протянули
В приязни руки друг другу. И вскоре
Обменялись оружием и всем
Родным домашним скарбом,
Обменялись также и словом [клятвы], и ничего всуе
Дружественные отцы не пожелали
Своим детям на свадебных торжествах.
И возрос из связанных священным браком
Род, что прекраснее, чем все,
Что прежде и позже
Звалось человеческим.

(II 139/40)

Совершенно мифологичен процесс, который снова — как столь часто бывает в происходящем у Гёльдерлина — обретает свою середину в момент прикосновения к высшему, божественному. Он находит нежный, полный страстной тоски отзвук в седьмой строфе:

О, земля Гомера!
Среди пурпурных вишен, в пору, когда,
От тебя придя, у меня на Винной горе
Зеленеют молодые персики,
Когда ласточка, прилетев издали, о многом рассказывает,
На моей стене строит дом себе,
И в майские дни, и под звездами также
Вспоминаю я о тебе, Иония!..

(II 140)

И после этого следует требование двинуться в противоположном направлении:

...вас пригласить,
Ибо к вам я пришел, вы, земли эллинской грации,
Вы, небесные дочери,
Чтобы — если странствие не чрезмерно далёко —
И вы к нам явились, вы, прелестные!

(II 141)

То, чем, собственно, была Греция для Гёльдерлина, должно быть изложено в следующей главе. Это для него — не только страна, народ, культура, семья богов, но и интегральное понятие, в котором человеческое существование, природа и мир достига-

ют чистой вершины. Этому противопостоит — еще неосознанно и уповая на будущее — Германия как грядущая мощь. Средневековые Гёльдерлин явно не устаивал вниманием, время от Возрождения и позднее, как представляется, осталось ему чуждым. Та Германия, которую он чувствует и любит, есть нечто раннее, почти можно было бы сказать — то, что предшествовало ее истории, существовало еще до ее начала, то, что пришло в запустение и оказалось покрыто мраком, но — ждет грядущего. Это ожидание направлено на Грецию. Как только это «придет», произойдет «брачный пир людей и богов».

Тем самым, напряженно-противоречивое отношение между Западом и Востоком обретает новый характер; время и историю, состоящую из прошлого и будущего, он переживает в Сейчас. Это — в смысле, который еще потребует пояснить — «эсхатологическая» контроверза, которая направляется из канонического прошлого в абсолютное будущее и прямо-таки в тот «час», в который будет пережито пророческое, ясновидческое «Сейчас».

В гимне о Рейне проявляется, как мы уже говорили, другая взаимосвязь: взаимосвязь между Севером и Югом, выраженная в течении реки, которая ведь есть «знак», смысловой образ чего-то значимого. Это направление идет от Альп, «крепости небесной», к Северному морю. А между этим, по сторонам берегов — мир и дела людей... И в стихотворении «Странник» течение Рейна образует динамический путь. Полюса, которые он связывает — это знойный Юг пустынь и ледяной Север Арктики. В обеих этих областях, как кажется, покинутых всякой жизнью, странник чувствует какую-то избранность, указание на какое-то обетование, исходящее из глубин Земли.

Италия появляется в гимне о Рейне; но также и в «Путешествии» («Die Wanderung»), где Швабия поставлена в связь с «сестрой Ломбардией (Lombarda)» с ее ручьями, и в «Возвращении на родину», в котором поэт требует «отправляться в путешествие в Комо (Como)». В стихотворении «У истока Дуная» говорится о Капитолии, через который путь голоса, формирующего человека, идет с Востока в Германию... В «Воспоминании» («Andenken») связь простирается во Францию. В Швабии поэт чувствует веяние норд-оста, который «добрый путь обещает морякам». Он подхватывает и уносит с собой мысли поэта к югу и в прошлое... Наоборот, в стихотворении «Эмилия накануне дня своей свадьбы» купол, создающий человеческое пространство, простирается от Швабии к Корсике.

III

Наконец, противоречивое напряженное отношение выходит за пределы Земли и связывает Верх и Низ: Небо и Землю. И то, и другое мыслятся как перво-силы и сферы самого мира. И их единение происходит благодаря Текущему. Мы видели это в «Ист-ре», где, отражаясь в реке, небо «сходит вниз»; точно так же [единение происходит] во фрагменте «К Диотиме», где благодаря дождю во время грозы, который окутал все сплошной пеленой, все, что существовало порознь, слилось в дружелюбный, обновляющий жизнь хаос. Этот миф о браке неба и земли мы находим снова в гимне о Рейне — как «брачный пир людей и богов»; это тайна слепополуденного света, в котором преображается все.

Точно так же поднимается до сферы космически-мифологического то явление, в котором разделенные сферы существования, день и ночь, Солнце и Луна с их Numina сходятся в единство в «душе реки», в текучем внутреннем мире существования — в единство, которое обычно им заказано.

Совсем в Абсолютное, наконец, поднимается этот мотив в гераклитическом ландшафте в начале стихотворения о Патмосе. Здесь «вода» обозначает просто-напросто связь в чистом виде. Без нее — опасность, одиночество, томление на разделенных горах, закоснение и оцепенение. Вода — это первоэлемент, который несет, растворяет и создает единство.

Единство в потоке — или [иначе,] единство в ветре, в дыхании, ведь вода здесь переходит в другой элемент движения — воздух. Он подвластен эфиру — высшим сферам. Тем самым, мы затрагиваем одну из других великих взаимосвязей гёльдерлиновского мира. Воздух — это «Othem», дыхание мира. В представлении о нем соединяются моменты воздуха и ветра с моментами дыхания и всех веяний в мире; ветер и дыхание с духом, а дух, опять-таки, со временем и с историей. Но все это связано с эфиром, который связан с Небом, как реки связаны с Землей (III S. 151f).

Мы уже как-то говорили о живом времени, то есть о таком Проходящем, которое есть не только абстрактная, повсюду одинаковая форма следования одного за другим, а внутреннее текущее бытие самой жизни, которое сообразно своей динамике имеет весьма различную меру — и вот здесь мы имеем [пред собой] живое пространство. Не только внешняя возможность существования одного наряду с другим, в котором находятся образы-фигуры существования и разыгрываются их процессы, а такое про-

странство, в котором пребывает сама жизнь. Сам жизненный акт пространственен, он, поднимаясь куполом, вытягивается вширь, он выстраивается между полюсами. Эта пространственность может быть различной — поверхностной или глубокой, узкой или широкой, отягощающей и давящей, как груз, или возносящей, устремленной ввысь. Это все — отнюдь не картины и образы, а вполне постигаемые на опыте качества жизненного процесса. Позиция гёльдерлиновского существования, чувство жизни, сама его внутренняя тенденция — это воплощение в действительности широты и простора: она направлена на создание всеохватывающего купола, построенного в напряжении противоречий.

Отсюда возникает сознание большого и полного многих противоречий единства человеческого существования, совершенно изначальное чувство *Ойкумены* — земли, проникнутой жизнью людей. Сверх того, [существует] чувство космической взаимосвязи, Все-Жизни (All-Leben), благодаря которому Гёльдерлин оказывается связан с идеалистически-романтическим восприятием времени.

ВТОРОЙ КРУГ

Человек и история

Предварительные замечания

В чувствах и мыслях Гёльдерлина природа настолько сильно выходит на передний план, что было бы ничуть не удивительно, если бы она совершенно вытеснила историческое существование. Но суть его картины мира заключается в том, что историческая действительность ясно очерчивается на фоне и в противовес первой, непосредственной действительности природы, чтобы затем снова быть воспринятой Природой, увиденной в новом смысле — Целым, подчиняющим себе частное.

Есть различные способы видения истории. Персоналистский сводит все к отдельному действующему индивиду, к его выбору, его поступкам и вытекающим из них последствиям: прежде всего [все сводится] к великому индивиду, у которого есть предназначение и силы для исторической реализации. Как пример тому, можно было бы напомнить, скажем, восприятие истории Фридрихом Геббелем. Эволюционистская концепция делает упор на великие взаимосвязи, которые действуют через посредство отдельного и индивидуального. Эти взаимосвязи — как, к примеру, в идеалистических картинах мира — больше усматриваются в духовном и в религиозном, либо — как в позитивистских картинах мира — они видятся в эмпирических данностях. Строго говоря, ни одно из этих двух представлений не имеет никакого отношения к Гёльдерлину. В его картине истории есть действующий одиночка, но он включен в народ и в надперсональные силы духа времени и судьбы, подчиняясь им. Есть и великие взаимосвязи, но они достигают своей вершины в образе и в деяниях личности.

Сверх того, однако, мы встречаем у него одну весьма своеобразную мысль, которая связана с его взглядом на мертвых — как на отдельных упокоившихся людей, так и на обобщенные образы народов и культур прошлого. Они имеют особое значение для того или иного конкретно-исторического современного состояния, которое выражается не с помощью привычных понятий продол-

жающей действовать традиции или оплодотворяющего, гуманистически воспринятого прошлого, а с помощью поначалу кажущегося странным представления: действительного возвращения.

Отдельный индивид, силы, обеспечивающие целостность и, сверх того, прошлое, настоятельно требующее возвращения — из этого состоит структура истории Гёльдерлина. Она, в свою очередь, охватывается общим целым «природы». Если брать ее в этом последнем смысле, она уже не составляет противоположности истории, а означает совокупное существование в целом, в котором наличествуют как история, так и природа в более узком смысле слова.

Историческая деятельность, свобода и государство

I

История в собственном смысле подразумевает существование больших групп людей, прежде всего — народов, которые воодушевлены (*beseelt*) волей расти и обретать силу и сознанием связанной с таким величием ответственности за человечество вообще. В силу своей особы и по причине наличия уникальных данностей их сферы жизни они противостоят другим группам и вынуждены утверждать себя в противостоянии им. Они подвластны разнообразным законам: necessities природного, экономического, социального рода, равно как и нормам, которые задают и определяют право, честь и величие. Они желают существовать, развиваться, расти, но также и чувствуют себя обязанными развивать в именно этом собственном существовании то, что называется благородством, достоинством и блеском величия. В рамках этих целостностей и, в то же время, будучи противопоставленным их противоречиям, существует отдельный человек. Как составляющая часть их и как элемент их силы, он растворяется в них, но, опять-таки, образует и основывающийся в самом себе особый образ, отдельную фигуру, которая утверждает себя в этих целостностях, формирует их жизнь и творит их дела. Во взаимопроникновении и взаимодействии этих различных действительностей и состоит историческое существование. Оно исчезает, если пренебрегается волей к ценностям, которые превыше пользы — к чести, величию и блеску, но [исчезает] и тогда, когда утрачивается связь с непосредственными данностями жизни. Она становится каким-то общим механическим или биологическим процессом, как только совокупность отдельных людей

полностью превращается в звено какой-то движущейся цепи, в этап процесса; она утрачивает свой целостный образ и распадается, если отдельный человек отделяется и обретает полную самостоятельность. Так Гёльдерлин видит историю.

В предыдущей главе уже было сказано о его приверженности к народу и к стране. Гёльдерлин строит свою жизнь, исходя из глубокого сознания того, что существуют до-личностные и сверхличностные взаимосвязи; что существует род и народ; что существует земля, которая мать ему; что существует природа, которая образует собою последнее, конечное единство. По мере того, как его поэзия обретает все большую зрелость, эта связанность и взаимозависимость становится все более широкой, но никогда не превращается в нечто неопределенное. Гёльдерлин никогда не говорит об абстрактном человечестве или о пространстве Земли вообще. Он повсюду видит народы и страны как сущности и силы. Если он упоминает Свевию [Швабию] и Германию, Ломбардию и Италию, Грецию или Азию, он подразумевает не только географические или исторические общие представления, а большие живые общности, обладающие силой и волей, которые несут на себе груз происходящего.

То, что в сферу его чувств возвращаются экономические и общественные моменты, следовало ожидать с самого начала. Но не потому, что они были для него проклятием для жизни, превращая ее в недействительное: то, что он подразумевает, всегда остается телесным, плотским существованием народа, включая все материальное и инстинктивное. Однако для него силы души и духа, честь, свобода и ценности высокого существования — это еще более мощная действительность. Это проявляется, в особенности, в тех произведениях, которые непосредственно связаны с историческим, как, например «Гиперион» вкупе с близко родственным ему произведением «Эмилия накануне дня своей свадьбы» и «Архипелагом». Гёльдерлин живет во времена больших войн. Страстное стремление к свободе прокатывается по Европе с такой силой, что независимость народа и дело личной чести совершенно совпадают. Мир чувств и мир идей Французской революции также очень сильно повлиял на Гёльдерлина, однако он — точно так же, как столь сильно почитаемый им ранний Шиллер — быстро претворил его в свою собственную, особую и неповторимую духовность.

Таким образом, действие и борьба в поэтическом творчестве Гёльдерлина должны иметь большое значение, пусть даже они и — сообразно характеру его поэзии, основанной на прозрениях, откровении и ясновидении — сразу же принимают, скорее, вид

великой жертвенности и самоотдачи, чем вид целенаправленной и осознанной деятельности.

«Гиперион» повествует о борьбе греческого юноши конца восемнадцатого века за единство в хаосе его разорванного существования (IV). Эта борьба осуществляется на фоне картины Древней Греции с ее утраченным великолепием и на фоне столь же сильно прочувствованной природы. И то и другое предстает воплощенным в образе Диотимы. Она дает ему веру, что из сил природы и прошлого произтечет новое будущее для народа, который покорен чужестранцами и стал внутренне заброшенным, опустившимся душевно. Образ Диотимы представляет собой личностное соответствие общей действительности под названием «Греция». Любовь к подруге и любовь к родине движутся различными путями, но подразумевают, в конечном итоге, одно и то же. Из единства и в тоже время противоречия между двумя потоками чувств вытекают происходящее во внутреннем мире и трагика поэтического творчества. «Греция» и «природа» должны осуществить себя заново. Диотима желает, чтобы это произошло благодаря тихой работе по воспитанию народа, но события и собственный пыл втягивают Гипериона в безрассудную войну против угнетателей страны, и все идет прахом. Страстность этой борьбы изображается в той мере, в какой только позволяют средства гёльдерлиновской поэзии — но то, что этих средств как раз и недостаточно для того, чтобы справиться с задачей изображения действия, делает еще более явным трагизм любви к родине, которая не находит выхода в ясном политическом действии.

Эти мотивы возвращаются, только в несколько иной интонации и в ином переплетении, в героической идиллии «Эмилия накануне дня своей свадьбы». Это нежное и благородное стихотворение, в котором похожий на Диотиму, несущий в себе «середину и меру» женский образ содержит в себе надежду природы и истории. Но все — значительно проще и сильнее проникнуто действительностью.

Внутренний раскол, который все разрушает в романе, воплощен здесь в двух судьбах, которые разнятся. Борьба Корсики за свободу трагична, ведь брат Эмилии Эдуард погибает в ней, но этот брат, а с ним и надежда на будущее, возвращаются ей в любимом мужчине. В письме брата говорится:

Когда с восходом солнца, с песней святой
Мы поднимаемся на холм, и флаги
Внизу, в долине, реют в утреннем ветре
А под нами, дальше, на равнине,

Как в бродильном чане, навстречу
Волнуется и ширится людская толпа, тогда
Мы понимаем, ликуя, какая прекрасная любовь нас связывает;
Ибо и в палатках наших, и на гребне схватки
Нас настигает [begegnet] Бог, который и собрал нас
Вместе.

Мы делаем то, что подобает,
Продвигая к успеху благородную работу.
Так целуйте и вы отеческую землю,
Печальную, приходите жить вместе с нами,
Эмилия! — Тогда и нашему старому отцу
Удастся еще раз возродиться к юности
Среди живых и успокоиться
В земле неоскверненной, когда он умрет.

(I 280)

Вне зависимости от каких-то особых исторических взаимосвязей, стихотворение «Смерть за Отечество» («Der Tod fürs Vaterland») выражает этос борьбы:

Ты здесь, битва! Уже, как волны, катятся юные
Вниз, с холмов, вниз, в долину,
Куда дерзко прорываются губители [die Würger],
Уверенные искусством своим и оружием, но увереннее

Нисходит на них юных душа,
Ибо сражаются праведные, как волшебники,
И песни отечества [Vaterlandsgesänge]
Сокрушают колени тех, кто лишен чести.

О, примите, примите меня в ваши ряды,
Чтобы не умереть мне однажды бесславной смертью
[gemeinen Tods]!

Умереть понапрасну — не вольно мне,
Вольно — лечь на жертвенном холме

За отечество, кровь сердца отдать
За отечество — скоро свершается то! К вам,
Дорогие! прихожу я, к тем, кто учил меня жить
И умирать, к вам, под землю!

Как часто при свете дня я жаждал увидеть вас,
Вы, герои, и вы, поэты давнего времени!
Ныне дружески приветствуете вы меня, скромного
Пришельца, братски — здесь, внизу;

И нисходят к нам вестники победы: битва —
Наша! Живи, там, вверху, отечество,

Не считай мертвых! Ради тебя,
Родное, *ни один* из них не пал свыше меры [zu viel]!
(I 299)

В элегии «Архипелаг» с размахом изображена картина исторического действия с ее внутренним противоречием мирного труда и борьбы, участники которой отваживаются на все. Изображение битвы при Саламине (Salamis) принадлежит к прекраснейшим произведениям исторической поэзии.

Вся элегия объединяется обращением к «Его Величеству Морю» — к тому морю, которое окружает Грецию и которым правит Посейдон. Это море находится в родстве с недрами Земли; но, в противоположность материнской сфере «печалующейся Земли», оно имеет мужской, обращенный к истории характер — это, прежде всего, то море, которое было ареной греческой истории. Потому оно и скорбит о закате, гибели Греции.

В третьей строфе, меж жалоб и стенаний, возникает образ Афин — того города, о котором в «Гиперионе» сказано, что он благословен всеми милостями существования. Афины — до войн с персами, во всем их цветущем изобилии, в котором даже и купец, «устремленный мыслями вдаль», был любим богами, «потому что он равномерно распределял добрые дары Земли и соединял Дальнее с Ближним».

На все это обрушилось, «стремительно, словно водопад огня», войско персов — и «Афины, великолепные, пали». Такова шестая строфа; седьмая и восьмая содержат изображение спасительной битвы:

У берегов саламинских, о, этот день у берегов саламинских!
Ожидая исхода [сражения] стояли афинянки, юные девы
И матери стояли, баюкая на руках спасенных сыночков,
Они прислушивались, и им звучал из глубин голос морского бога,
Доброе предвещая [Heilweissagend], небесные боги смотрели,
Взвешивая и решая, ибо там, у потрясенных берегов саламинских,
С начала дня колебалась, как медленно встающая буря,
Схватка, там, на вспененных водах. И полдень уже горел,
Не замечаемый за гневом, над головами сражающихся.

Но мужи народа, внуки героев, они правят теперь
Ясноглазые [Helleren Auges], любимцы богов, они помнят
О том счастье, что им уготовано, дети Афины, они больше
не сдерживают
Своего гения, того, что презирает смерть.
И как из дымящейся крови пустынный зверь еще раз

Посреди погибели, сверкая оружием.
И это вспыхивает с новой силой; как двое мужей в борьбе,
Схватываются корабли, рушится в волнах кормило,
Под тяжестью воинов ломается палуба, и тонут и корабельщик
и корабль.

(II 106/07)

В девятой и десятой строфе описывается развитие нескончаемого созидания. Разрушение было подобным болезни, в ходе которой жизнь обновляется, омолаживается и освобождается, чтобы затем обрести полную силу. То и дело возвращается слово «любовь» — и подразумевает проистекающий из внутренней страсти жизни порыв созидания. Все силы Земли, Неба и Воздуха

Слишком властно одолеет мой дух, а нужда и безумие
Среди смертных возмутит мою смертную жизнь,
Тогда дай мне вспомнить о покое в твоей глубине.

(II 111/12)

II

«Архипелаг» изображает, как афинский народ создает свою общность, творит свое дело и строит свое существование в величии и достоинстве. Более широко и глубоко разворачивается образ города Агригент в «Смерти Эмпедокла». В центре его — доминирующий образ великого мужа, который является религиозным гением, философом, законодателем, врачом — то есть просто тем, кто Знает и Может. Эта драма — своего рода религиозная полития, изображенная в тот момент, когда этот полис начинает гибнуть, поскольку в народе уже нет того единения, из которого только и может быть религиозно познана и сформирована общность, а сам Эмпедокл уже не обладает созидательной силой и недостаточно уверен в себе, чтобы провести такое формирование (IV S. 388f).

В «Гиперионе» готовится понятие некой общности: «новая церковь». Предпринимается попытка вывести «церковь» — как выражение оформленного религиозного совместного существования в сферу мирского, — а, с другой стороны, вывести «государство» как оформленное политически-культурное существование в сферу духовного; и сделать то и другое с целью проследить в том целом, которое возникает таким образом, разворачивание конечной бытийности — развитие природы (II 114). Это — тот совокупный образ, который далее возникает в больших элегиях и в гимнах, не будучи называем каким-то особым именем, — как божественно преображенный благодаря возвращению Греции мир. И здесь тоже, как это снова и снова происходит у Гёльдерлина, христианские понятия — грядущее «Царство Божие», «новый человек», «новое творение», в котором преображается и сливается воедино все — переходят в сферу мирского-мифологического, в сферу мифов о посюстороннем мире.

Тем самым, становится ясно, насколько эта картина истории основывается на надежде. То, на что надеется [поэт], приходит, однако, уже не из результатов его собственной деятельности, а как дар — из какой-то иной сферы. Восприятие истории Гёльдерлином «эсхатологично». В «Гиперионе» Диотима говорит:

То, что ты ищешь, — лучший век, прекраснейший мир. Лишь этот мир ты и обнимаешь в своих друзьях, ты был вместе с ними этим миром...

Потому, что ты обладаешь всем — и ничем, что призрак золотых дней, которые должны явиться, принадлежит тебе, и все же они еще не наступили; что ты гражданин стран справедливости и красоты, бог между богами в прекрасных снах, что преследуют тебя днем, а когда ты просыпаешься, ты стоишь на почве Греции новой...

(II 169—170)

Надежда на «прекраснейший мир» пронизывает все представление об истории у Гёльдерлина.

Природа, любовь и культура

I

До сих пор речь шла о том элементе истории, который осуществляет себя в действии, в борьбе и в судьбе, но у нее есть и второй элемент — тот, который [осуществляется] в становлении, росте и творческом созидании. Если первому мы даем приблизительное название «политическая история», то второй называем «культурная история». Их нельзя отделять друг от друга, ведь они пересекаются, даже проникают друг в друга и совместно образуют Целое протекающего во времени существования. Но они представляют собой различные линии человеческой самореализации. Гёльдерлин попытался развернуть основательный проект, описывающий ход истории, отталкиваясь от второй линии.

Прежде всего — в «Гиперионе». Во фрагменте из «Талии» мастер-наставник говорит:

Простота и невинность первых веков исчезает, чтобы возвратиться вновь в завершенной образованности [Bildung], и святая радость рая погибает, чтобы вновь расцвело как завоеванное достояние человечества то, что было лишь подарком природы.

(II 76)

Введение к фрагменту выражает эту идею в понятийной форме:

Есть два идеала нашего бытия: состояние величайшей простоты, в котором наши потребности взаимно согласованы друг с другом, с нашими силами, со всем, с чем мы связаны, *просто посредством организации самой природы*, без нашего деятельного участия; и состояние величайшей образованности [Bildung], в котором это же имело бы место, при бес-

конечном умножении и усилении наших потребностей и сил, *посредством организации, которую мы способны создать себе сами*. Эксцентрический маршрут, по которому человек, в общем и отдельном, переходит из одной точки (в большей или меньшей степени полная простота) к другой (в большей или меньшей степени завершенная образованность), представляется, *согласно его сущностным направлениям*, всегда одним и тем же.

(II 53)

Трагический момент в этом процессе находит выражение в окончательной редакции (I, 2):

Счастье растений — начало человеческого роста. Люди растут и продолжают расти до тех пор, пока не достигнут зрелости. С этого момента начинается у них невиданное, внутреннее и внешнее, брожение, приводящее к тому, что человеческий род, отрешенный от стесняющих его пут, погружается в хаос, поскольку всех тех, кто еще способен чувствовать и созерцать, охватывает головокружение. Но красота бежит из человеческой жизни в область духа. Идеал становится тем, чем была природа, и когда у самых корней дерево сохнет и грубеет, молодая вершина еще поднимается над ним и зеленеет в солнечном блеске, как некогда ствол в пору молодости. Идеал есть то, чем была природа. В нем, в этом идеале, как в обновленном божестве, узнают немногие избранные самих себя и становятся Одним, ибо Одно — в них. С них, с них-то и начинается вторая эпоха жизни мира.

(II 164/65)

Теперь становятся ясны составляющие общей взаимосвязи: вначале — состояние непосредственности; затем — прорыв сознательной воли с переживаемыми ею кризисами; наконец, новый подход и новое видение цели. Это — проект идеализма, выделяющий периоды исторического процесса — конечно, в особой, свойственной Гёльдерлину форме.

II

Миф о возникновении человека изложен в стихотворении «Человек» («Der Mensch»):

Едва взошли из вод твоих, земля,
Вершины молодых гор, и наполнились благоуханием,
Отрадно дыша, полные вечнозеленых
Рош, первые острова в седой

Пустыне океана; и дружелюбно смотрело
Око солнечного бога на новое поколение [Neulinge],

Растения, на вечной молодости его
Смеющихся детей, его порождения;
Тогда на самом прекрасном из них, где непрестанно
Рошу в нежном покое овеваает ветерок,
Лежал между гроздий, вслед за прохладной
Ночью рожденный в утренних
Сумерках, самый прекрасный из детей твоих, мать Земля!
Вверх, на отца Гелиоса смотрел, узнавая,
Мальчик, и бодрствовал и выбрал, пробуя
Ягоды сладкие, священную лозу
Себе в кормилицы...

(I 263)

Он зачат светом солнечного бога, родился от земли, последним и прекраснейшим из многих братьев и сестер — растений. В ранний утренний час «он однажды появился и лежал» — словно юный день на картине Филиппа Отто Рунге — и его «кормилицей» стала виноградная лоза. Начало, следовательно, — это состояние замкнутости; простота и невинность стадии, на которой еще нет личности — «растениям говорит он: я был когда-то, как вы» — сказано в «Гиперионе» (II 140). Ни одно из побуждений, ни один из инстинктов не выбивается из целого, притязая на что-то особенное, все остается в органической связи. Нет никаких желаний, которые не вытекали бы сами собой из природного порядка. Критическое сознание отсутствует. Мышление происходит в инстинктивной форме или в форме грез и мечтаний, отражая бытие природы как ее непосредственную внутреннюю жизнь. Нет и свободного выбора, осуществляемого волей — и, следовательно, отсутствует и ее достоинство, и опасность, от нее исходящая. Воля еще не выступает в форме выбора, а выступает лишь в форме влечения, инстинкта, в котором непосредственно реализуются необходимые связи природы. Состояние человека само есть «природа», и ее строй проистекает, как говорится во фрагменте из «Талии», «чисто из ее организации». В этом единстве он совершенен. «Но человек есть некий Бог — поскольку он есть человек. И если он Бог, он — прекрасен» (II 185). Совершенство человека, в котором природа ясно выражает себя самое — это просто-напросто божественность. Конечное выражение этого завершения представляет собой «человеческая, божественная красота».

Это изначальное состояние возвращается в каждом ребенке. Гёльдерлин часто говорит о детстве с тоской, из которой можно заключить, вероятно, что его собственное детство было трудным.

В процитированной второй книге первого тома «Гипериона» говорится:

Совершенная природа должна жить в человеческом дитя прежде, нежели он пойдет в школу, дабы образ детства привел его обратно из школы к совершенной природе... кто хотя бы раз не был совершенным дитя, тот вряд ли станет совершенным мужем.

(II 184)

И опять:

Сделайте так, чтобы ничто не мешало человеку начиная с колыбели; не гоните его вон из тугой [engvereinten] завязи его сущности, не выгоняйте его из шалашика его детства! Не заботьтесь слишком мало, чтобы он почувствовал, что ему вас не хватает, и, таким образом, отличил себя от вас, не заботьтесь слишком много, чтобы он почувствовал вашу или свою силу и, таким образом, отличил себя от вас; коротко говоря, сделайте так, чтобы он как можно позднее понял, что он человек, что есть что-то кроме него, ибо только так становится он человеком. Но человек есть некий Бог — постольку, поскольку он есть человек. И если он Бог, он — прекрасен.

(II 185)

В волшебных изображениях лесов Калабрии перед встречей с Диотимой:

Материнский воздух проникал каждому в сердце, возвышал и возвращал к самому себе.

Люди выходили из ворот и как волшебство ощущали духовное веяние, что тихо ворошило надо лбом мягкие волосы, охлаждало потоки лучей. Они развязывали пояса, чтобы принять его у себя на груди, дышали слаще, нежнее касались легкого, ясного ласкающего моря, в котором и жили они и двигались. О, сестра того Духа, что с огненной силой властвует над нами и живет в нас, священная стихия! Как прекрасно то, что ты, куда бы я ни пошел, всюду меня сопровождаешь, вездесущая и бессмертная!

С детьми величественный элемент играл прекраснее всего.

Один мирно жужжал себе под нос, у другого из уст вырывалась нескладная песенка, у третьего — восторг шел из открытой глотки. Один потягивался, другой прыгал в высоту, третий, углубившись в себя, без цели бродил кругом.

И все это было языком некоего Благополучия, все неким ответом на ласкательное прикосновение прелестного воздуха.

(II 147)

Наполненная грустными воспоминаниями о собственном детстве, эта идея возвращается в стихотворении, которое начинается так:

Когда я был дитя,
Часто спасал некий бог меня

От крика и розги людской,
Тогда играл я свободно и спокойно [sicher und gut]
С цветами в роще,
И небесные ветерки
Играли со мной.

И как ты сердце
Растений радуешь,
Когда они навстречу тебе
Простирают нежные руки

Так ты радовал и мое сердце
Отец Гелиос! и, как Эндимион,
Был я твоим возлюбленным,
Святая Луна!

О, вы верные
Дружественные боги!
О, если бы вы знали,
Как вас любила моя душа!

Пусть тогда я не звал вас
Еще по имени, и вы также
Не звали меня, как люди друг друга зовут,
Если знают друг друга.

Но знал я вас лучше,
Чем людей тогда,
Я ведал покой Эфира,
Слов людских не ведал я.

(I 266/67)

Еще поздний набросок гимна, посвященного Мадонне, проникнут заботой о царстве детства, которое названо «дикостью» (II 214). Это слово становится понятнее, если принять во внимание, что дикое — «божественное», «мягкое дикое» — особенно часто встречается в элегиях как чистейшее порождение природы и ее «духа», дионисийского веяния. Но человек когда-то был «счастлив, как олени дикого леса» («Гиперион» II 228).

В «Юности Гипериона» («Hyperions Jugend») начальное состояние прямо определяется через понятие «духа»:

Мы обменяли чувство жизни, ясное сознание на покой богов, что не ведает страданий. Представь себе, если это возможно, чистый дух. Он не имеет дело с материей [dem Stoffe]. Поэтому для него не существует мира. Для него солнце не встает и не заходит. Он есть все, и поэтому для себя он ничто. Он ни в чем не ощущает недостатка, потому что он не может желать. Он не страдает, потому что он не живет.

(II 506)

Этот «дух» подразумевает не бестелесность, а простоту, открытость, легкость всего существа, единение с силами, которые правят миром, и проникнутость творческими волнами, которые идут от самого первоначала, первоисточка. Этим духом человек связан с тем его существованием, которое было еще до его рождения. Затем произошел переход в индивидуальный образ, и вот уже человек предстает в истории. Изначальный взлет жизни — в отдельном индивиде или в совокупном человечестве, рождение и начало исторического существования — отнюдь не образует никакого чистого начала, напротив, за ними стоит то, что уже было ранее — существование в недоступной взору, отрешенной сфере мира (*Entrücktheitsbereich der Welt*), в жизненных состояниях богов, как они часто изображались, в особенности чисто в «Песни о судьбе» («*Schicksalslied*»):

Без судьбы, как спящий
Грудной младенец, дышат небожители;
Невинным сбережен
В малом бутоне,
Цветет вечно
Им Дух,
И блаженные очи
Смотрят в тихой
Вечной ясности.

(I 265)

Нечто от этого состояния еще находит отзвук в первой естественности, о которой уже говорилось. Но подлинно решающее — переход в индивидуальный образ — вступление «с открытыми глазами на свою тропу» («Глас народа» II 51) — уже произошло. Индивидуальный дух — в отличие от всеобщего духа и его творческого управления; интеллектуальный и критический дух с его способностью выделять себя благодаря рефлексии из первой взаимосвязи — уже принялся за дело. То, что он таков, но, по видимости, еще вплетен в единство, то, что он, как та глубина, откуда приходят сны и грезы, стоит за инстинктивными выражениями детского существования — придает этой ступени жизни ее полное предчувствий волшебство и очарование. Но вскоре отсюда начинает веять чуждым — так говорится в оде «Человек»:

...и вскоре он уже большой; его бояться
Звери, ибо он не такой, каковы они,

Он, человек; он не похож ни на тебя,
Ни на отца, ибо в нем смелая, неповторимо

Великая душа отца объединилась с давних пор
С твоей радостью, о, Земля! и твоей печалью.

(I 263)

III

Гармония длится лишь недолго, затем индивидуальный дух пробивается на передний план. В «Юности Гипериона» говорится:

Ныне мы ощущаем ограниченность нашего существа, и скованная сила нетерпеливо восстает против оков, и дух стремится обратно, в бес-тревожный покой Эфира. Но есть в нас и то, что охотно принимает на себя эти оковы; ибо если бы дух не был стеснен никаким сопротивлением, мы бы не чувствовали ни самих себя, ни других. Но не чувствовать себя означает смерть. Бедность конечной природы, неразрывно связана в нас с избытком, принадлежащим природе божественного. Мы не можем отречься от побуждения расшириться, освободиться [от границ]; это было бы возвращением к зверю. Но мы не можем также гордо избавиться от побуждения оставаться в границах, воспринимать. Ибо это было бы против человеческого, и мы умертвили бы самих себя.

(II 507)

Это противоречие между влечением в сверх-индивидуальное, бесконечно-совершенное — и включенностью в единичное существование с его земными, суетными условиями находит выход в благороднейшую силу существования — в любовь. Гиперион говорит, обновляя миф «Пира»:

Столкновение побуждений, среди которых ни одно не является лишним, примиряет любовь, дочь избытка и бедности. Любовь бесконечно добивается самого высокого и лучшего, ее взгляд устремлен вверх, и совершенное является ее целью, ибо ее отец, Избыток, принадлежит божественному племени. Но она срывает также и дикие ягоды с тернового куста, собирает колосья, идя по жнивью жизни, и если дружественное существо в тяжелый день протянет ей питье, она не постесняется принять глиняный кувшин, ибо ее мать — Нужда.

(II 507)

Любовь есть устремление, которое прорывается из индивидуального духа, как только он осознает и обретает сам себя. Оно влечет человека к Совершенному. Но — не как к некой норме или идее, а как к чему-то, что зримо правит там, наверху — к Эфиру.

Еще будет изложено более подробно, насколько мощную действительность содержит это понятие (III S. 152). Оно подразумевает ясность и власть небесных высей, их доступную взору голубизну, изобилие света и способность охватывать все куполом, [прикрывая и защищая] — и это находит свое продолжение в совокупном понятии Значимого, Вечного, Исполненного Смысла. Даже, наконец, о сфере запредельного, укрытого от взора там, наверху — и все это постигается как божество. К нему устремляется эрос.

Он правит также и в природе, ведь повсюду — «идущие своими тропами» отдельные существа, которые носят в себе противоречие между особостью образа своего и тоской по всеобщему единству, страстью слиться в одно со всем — только у людей это стремление пробивается в осознанной форме. Любовь — это космическая сила. Уже было указано на то место из «Гипериона», в котором проникающий повсюду дождь всеобъемлющего эроса (All-Eros) готовит встречу с Диотимой. Особенно прекрасно устремленный ввысь порыв всего живого выражается в стихотворении «К Эфиру» («An den Äther»):

Не только благодаря земной пище развиваются живые существа,
Но ты всех их питаешь своим нектаром, Отец!
Так выступает наружу и бежит из вечной твоей полноты
Оживляющий воздух через все поры жизни.
Потому тебя любят живые существа и рвутся и стремятся
Непрестанно вверх, тебе навстречу, в ликующем росте,

Небесный! Разве не ищет тебя глазами своими растение,
Не простирает к тебе робкие руки низкий кустарник?
Чтобы найти тебя разбивает пленное семя скорлупу,
Чтобы ожить благодаря тебе купается в твоей волне,
Сбрасывает лес покров снега, как изношенную одежду.
И рыбы также всплывают вверх и выпрыгивают, томясь,
Над блестящей поверхностью потока, как будто порываются и они
Из своей колыбели к тебе; даже шаг благородных зверей на земле
Превращается в полет, когда часто мощное томление,
Таинственная любовь к тебе охватывает их, направляет их вверх.

(I 204)

В этой любви все силы должны обрести свободу, чтобы совершить благородные поступки и дела. Бесконечный напор должен быть обуздан посредством самоограничения и соблюдения меры, сила избытка должна быть обуздана силой скудости. Эта идея постоянно возвращается в поэзии Гёльдерлина, наиболее ясное ее выражение дает гимн о Рейне. В юной реке бушует порыв к

[завладению] вселенной, но Небесные защищаются от нее, создавая сдерживающие берега. Она обретает границы, и из изобильной полноты и ограничения проистекает творческая плодотворность потока... Конечно, есть и противоположная форма эроса, дионисийская, которая разбивает отдельный образ и пытается ворваться в над-индивидуальное. Это — вершина индивидуального существования, в которой жизнь оборачивается смертью, разом переходя в нее. И в разрушении особого образа-фигуры триумфально проявляет себя, прорываясь, вселенная, единый космос. И этот эрос тоже принадлежит миру, имеет свою божественность и свое право, но — имеет только в том, кто призван к нему. Стихотворения «Глас народа» и «Смерть Эмпедокла» выражают его (I S. 25f; IV S. 350). Этот эрос — «радостное желание смерти», присущее существованию. Он «разбивает» дело, которое делалось и продвигалось «из года в год», разрушает «долгое искусство». Это — темная, угрожающая возможность, которая приводит к тому, что дело другого, сохраняющего эроса становится неудобным и самонадеянным.

Но созидающим и творщим является только этот эрос. Из него должно возникнуть человеческое дело. Пред взором Диотимы Гиперион развивает эту идею в одухотворенном разговоре. Вначале пробуждается искусство, затем — религия, потом — философия (II 186). В том первом состоянии было заложено все — одно внутри другого: человек был всей «природой», цельной «натурой». [Он] сам прекрасен, следовательно, [он] — художественное произведение в себе и не нуждается в создании произведений, в труде. [Он] сам божественен, следовательно, не нуждается в транзитивном почитании, направленном на [внешний] предмет — скорее, [он] исполнен благочестия, являющего себя как состояние, как благочестие в себе самом. [Он] — знающий благодаря тому, что им руководит всеобщий смысл (All-Sinn), который внутренне присущ ему, следовательно, [знающий] без неспокойного вопрошания, без рефлексии и критики. Но затем он приходит в движение, и проявляет себя дух. Он ставит пред собой красоту, выраженную в произведении — и это становится искусством. Он встречает божественность в объективных образах — и формируются образы богов и порядки их культов. Он начинает задавать вопросы о целом и частностях, о фактах и смысле — и возникает, опираясь на созерцающую и формирующую образы поэзию, философия. Из различных потребностей существования вырастают ремесла, из требований исторической жизни — общность людей с ее [различными] формами.

IV

Таков был первоначальный проект, заложенный в сущности вещей. Однако — как развивает эту мысль Гиперион в большом разговоре — он был осуществлен только в одном месте на Земле — в Греции:

То была божественная жизнь, и человек был тогда средоточием природы. Весна, когда все цвело вокруг Афин, была как скромный цветок на груди молодой женщины; солнце вставало розовое от стыда над красотой земли.

Мраморные скалы Гимета и Пентеликона выпрыгивали из дремлющей колыбели, словно дети из материнской утробы, и обретали форму и жизнь под нежными руками афинских скульпторов.²⁶

Мед доставляла природа и прекраснейшие фиалки и мирты и оливы.

Природа была жрица, а человек — ее бог. И вся ее жизнь и каждый облик ее и каждый тон лишь одно одушевленное эхо того Прекрасного, которому она принадлежала. Он был ее праздником, лишь ему приносила она жертвы. И он также был этого достоин. Он мог с любовью сидеть в освященной мастерской и обнимать колени божества, которое он сам изваял, или, расположившись на мысу, на зеленой вершине Суния, среди внемлющих учеников, высокой мыслью сокращать себе время. Или он бежал на стадионе, или с ораторского возвышения [vom Rednerstuhle], как бог грозы, посылал дождь и солнечный блеск и молнию и золотые облака...»

(II 192—193)

Повсюду в других местах воплотить его удалось лишь частично и приблизительно, как то показывает критика народов и культур, произведенная в том же разговоре. Но и сама Греция погибла, закатившись... Ведущие разговор путешествовали через Аттику, и Гиперион остановился посреди предложения, потому что его прервала Диотима:

«О, смотри же!» — внезапно воскликнула ко мне Диотима.

Я взглянул — и едва не сгинул перед мощным зрелищем.

Как не знающее меры кораблекрушение, когда ураган умолк, моряки ускользнули, а труп разбитого флота, неузнанный, ложится на песчаный берег, — такими лежали перед нами Афины, и осиротелые колонны стояли перед нами, словно нагие стволы леса, что зеленеет вечером, а ночью уже идет в огонь.

«Здесь, — сказала Диотима, — учатся спокойно принимать свою судьбу, хорошая она или плохая».

«Здесь учатся спокойно принимать все», — подхватил я.

(II 193)

²⁶ В оригинале просто «под нежными руками афинян», даже «нежными афинскими руками».

А затем следует:

«Этот дух тоже погиб, еще прежде, нежели разрушитель нагрянул в Аттику. Впервые, когда вымерли дома и храмы, дикие звери бродили по улицам и площадям».

(II 194)

Греция, а в Греции — прежде всего, Афины были великим, недолго просуществовавшим исключением. Повсюду в других местах возникло стремление освободиться от священных законов — и стало эгоистичным и разрушительным. Так говорится в стихотворении «Человек»:

Матери богов, Природе, той,
Что объемлет все, он хотел бы быть подобным.

Ах! потому и гонит его, земля! из сердца твоего
Его собственная гордость, и дары твои [ему]
Становятся не нужны и нежные твои оковы;
Он ищет лучшего еще, он, дикий!

От прибрежий его благоуханных лугов дерзает (muß)
В бесплодные (blütenlose) воды человек,
Сияет, как звездная ночь, золотыми
Плодами роща его, но роет он

Пещеры себе в горах и выслеживает в шахтах,
Вдали от теплого света Отца своего,
Изменяет также и солнечному богу, который
Не любит рабов и презирает заботу.

Ибо более свободно дышится птицам лесным,
Пусть человеческая грудь и подымется круче, и кто
Провидит темное будущее, тот должен также
Провидеть смерть и ее одной страшиться.

И оружие против всего, что дышит, несет
Человек в вечно боязливой своей гордыне; в смятении
Пожирает он себя, и мира его
Цвет, нежный, не долго цветет.

Разве из всех братьев по жизни он
Не самый блаженный? Но глубже и яростнее (reißender)
Постигает Судьба, та, что всех равняет,
Вдохновенную грудь сильного.

(I 263/64)

Из этого изначального порыва возникает «стремящееся все попробовать и всеискушающая» («allversuchende») хватка, направленная на мир: разрушающее исследование, насилующее господство, движимые алчностью и страхом, беспокойные труды и работы.

Этот недуг в поэзии Гёльдерлина описан в двойкой форме. Во-первых, это форма, проявившаяся у титанов; затем она переходит в другую — невиданную и чудовищно-огромную. А именно: своеволие человека связывает себя в ней с хаосом. Хаос сам по себе представляет элемент существования вообще: ночная сторона мира, темная, бродящая и затевающая всякое, порождающая, бесконечно бьющая ключом «священная изобильная полнота» — и [она] противостоит дневной стороне того же мира: выси, светлому, обретшему форму, сильному порядком. [Хаос] имеет свой смысл в рамках целого, но он должен быть обуздан и укрощен. Мифическое выражение этого укрощения и обуздывания представляет вечный ритм, в котором чередуются свет и тьма. Для каждой вещи наступает ее время: день и ночь. Каждая вещь определяется всем миром, но в особом образе и форме. Те же вещи, которые днем упорядочены и ясны, показывают себя ночью «неподвластными закону», темными и непроницаемыми для взгляда. Тьма и свет, бьющее через край изобилие и форма, глубина недр и пространство свободно данного образа, внезапный прорыв и постепенное вызревание взаимосвязаны и неотделимо принадлежат друг другу, как стороны одного целого — так, как неотделимы друг от друга Земля и Эфир, Дионис и Аполлон... Более опасным выказывает себя это соотношение в окончании гимна о Рейне. Там сфера ночи поднимается и вторгается в сферу дня; однако не для того, чтобы в урочное время сменить ее, как установлено во благо, а — угрожающе:

В полдень, когда
Все живое скованным кажется
И объатым лихорадкой, или ночью,
Когда все беспорядочно спутано, и вновь возвращается
Древний хаос (Verwirrung).

(II 148)

Когда перво-порыв эгоистично, теша себя, восстает против порядка, в нем пробивается мировой первоэлемент хаоса в злой, разрушительной форме. Тогда возникает титаническое.

Так говорит гимн о Рейне о великих смутьянах изначальных времен:

Кто был тот, кто, первый,
 На узы любви навел порчу (verderbt),
 И веревки сделал из них?
 Так свое же право
 И точно небесный огонь,
 Презрели гордецы, тогда впервые
 Отвергли они стезю смертных,
 Избрав преступное (Verwegnes)
 И пожелав стать подобными богам.

(II 145)

А о людях говорится:

Горе! Блуждает в ночи, живет, будто в Орке,
 Непричастно божественному, наше племя. К одним лишь
своим заботам
 Они прикованы. Себя одного слышит каждый
 В грохочущей мастерской, и великий труд вершат варвары
 Могучими руками, неустомимые, но раз за разом
 Бесплодными, как фурии, остаются дела их рук.

(II 110)

Это — при всем ее злодействе — все же великая форма Разрушительного в истории. Но нечто подобное может выступить и в малой, убогой, однако не менее роковой форме: как целесообразность и расчет, которые поработщают существование; как эгоизм и своекорыстие, которые принижают его; как рационализм, который высушивает его и разлагает. Тогда возникает умонастроение «слуги-раба» и «хитреца», которые используют святого, божественно возникшего для достижения своих мелких целей — и против которых ополчается Гиперион:

Варвары издревле, благодаря прилежанию, науке, благодаря самой религии еще большие варвары, в самой основе неспособные к какому-либо чувству божественного, в сердце своем лишенные счастья граций, всеми оттенками чрезмерности и нищеты оскорбительные для любой одаренной души, тусклые, лишенные гармонии, как черепки разбитой скудели — таковы были, о Беллармин, мои утешители!..

Я говорю тебе: нет ничего в этом народе священного, что не было бы осквернено, низведено до нищенского средства, и даже то, что среди диких народов еще сохранялось божественно чистым, даже то прогнали эти все-расчетливые варвары, как прогоняют ремесло, иначе и быть не могло, ибо там, где однажды существо человеческое приручается, где служит оно

своей цели, где ищет оно своей пользы, там оно больше не способно мечтать, и, упаси, Боже, оно становится степенным, и даже когда наступает праздник, когда наступает пора любви, молитвы, когда справляется священный день весны, когда пора примирения мирового изгоняет все заботы, когда невинность торжествует в порочном сердце, когда, опьяненный теплыми солнечными лучами, раб забывает свои цепи, и, умягченные благословенным Богом дуновением, враги человеческого рода становятся кроткими, как дети — когда даже гусеница окрыляется и когда грезит пчела, все же остается немец при своем деле и вовсе не думает о какой-то погоде.

(II 282f)

Здесь Гиперион-Гёльдерлин описывает вырождение, которое, по его мнению, он видит вокруг себя; то, что он думает о своем народе самом по себе, было им сказано во многих веских и значимых словах.

Эта неверная, разрушительная тенденция настолько сильна, что изначальный порыв не может достичь сущностного развертывания в определенных ему заранее ритмах. А история неотвратимо продолжает свой ход — безразлично, титаническая она теперь или рабская. Она запутывается, становится бессмысленной — а именно так, что это доходит до самой ее основы, и она не находит выхода из собственного своеволия к свободе. Чтобы преодолеть это бедствие, нужно «спасение», событие, приходящее откуда-то извне. Если проследживать линии, которые повсюду идут из христианского сознания в гёльдерлиновское толкование существования, то видно, что здесь, полностью преобразовавшись в мирское, проявляется христианская идея о том, что мир погряз и запутался, а потому нуждается в Спасителе, который придет к нему извне — свыше (V S. 441f).

Это Спасительное могло быть вмешательством бога, [внушающего соответствующие идеи], как это подразумевается в начале «Патмоса»:

Близок Бог —
И трудно постичь.
Но там, где опасность, вырастает
И Спасительное также.

(II 165)

Или явиться как приходящее через воинов воодушевление во время уже проигранной битвы при Саламине:

И как из дымящейся крови пустынный зверь еще раз
Приподнимется, и, преобразившись напоследок,
будто исполнившись благородной силы,

Пугает охотника, — поворачивает [на греков]
еще раз измученная душа,
По приказу владыки, всю грозно-сплоченную силу
варваров [den Wilden]
Посреди гибели, сверкая оружием.
И это вспыхивает с новой силой...

(II 106)

Но это, однако, есть нечто иное — тот элемент, который придает картине истории у Гёльдерлина, если я не ошибаюсь, абсолютно уникальный характер: возвращение закатившегося греческого существования. Часа, когда оно осуществится, ждут Знающие, о которых говорит Гиперион. Сам Гёльдерлин чувствует себя находящимся под его властью и призванным возвещать его.

То, что ранее было «природой», просто-напросто данной и само собой разумеющейся, то, что после стало «идеалом», провидчески усмотренным вдали и страстно ожидаемым, — теперь становится историей, входит в нее, и начинается третий возраст жизни мира. Человеческое существование обретает новую природность, новую естественность. Дух, который заносчиво и своекорыстно вырывался из порядка-строга, вновь возвращается и включается в него. Он воспринимает закон природы в свою свободу, и этот закон триумфально проявляется на высшей ступени ее самой. Возникает новое гармоническое созвучие, и красота возвращается.

Мертвые и бывшее

I

Понятие, на которое опирается все мышление Гёльдерлина — это понятие природы. Она — великая взаимосвязь, в которой всякое отдельное растворяется в целом, а все целое проявляется в отдельном образе. Всякое непосредственно познанное есть выражение необозримого [множества] значений. Все исходит из таинственного первоначала и стремится снова вернуться туда. «Природа» для Гёльдерлина — окончательная действительность. Она стоит превыше отдельной вещи с ее особенным видом, превыше того или иного человека с его собственной сущностью, но также и превыше божественных сил. Все, что может быть названо, находится внутри ее, пребывает в ней. Она есть Подлинное и Существенное, священное Все, Вселенная-Космос, вне которого больше ничего нет. Какой-нибудь вопрос, уводящий нас за преде-

лы Природы, или какое-либо стремление вырваться из нее Гёльдерлин, конечно, счел бы просто кощунством и безумием. Но, при всем при этом, подразумевается, что человек — это не природное существо в том смысле, который мы обычно вкладываем в это выражение — и, конечно, природными существами не являются животное, дерево или звезда, поскольку все только происходит из этой таинственной, неведомой сферы и возвращается туда.

В таком общем представлении особое значение имеют те два события, которые обрамляют существование каждого человека — рождение и смерть.

Событие рождения выходит за рамки всего лишь продолжения родовой связи. В нем присутствует нечто, нисходящее свыше. В элегии «Штутгарт» сказано:

Свято для меня это место, на обоих берегах, также скала,
Которая вместе с садом и домом зеленея, поднимается из волн,
Там встретились мы, Свет благой! где впервые меня
Коснулся единый из твоих теплейших (gefühlteren) лучей.

(II 87)

Еще сильнее это выражено в гимне о Рейне:

Потому что как ты начинал, [так] ты пребудешь,
И как ни стараются нужда
И надзор, но рождение
И луч света, озаряющий новорожденного,
Могут большее.

(II 143)

Свет — это посланец Эфира; и реальный свет, и божественное предначертание, [которое он несет в себе] (II S. 153f). Таким образом, первый луч света, который падает на глаза новорожденного, есть отпечаток, наложенный свыше, и предначертание судьбы. Во многих видах натурализма есть одно общее: они уравнивают все, стирая различия. *Все происходит из всего и всего может достичь*. Против этого умонастроения Гёльдерлин резко возражает. Между людьми есть непреодолимые различия, и они определяются рождением. Это последнее — не только процесс, который дает отдельному существу жизненную материю и биологическую форму, но и религиозное событие, определяющее его судьбу. Это — не просто самое раннее по времени событие, за которым последуют все прочие, но и начало существования, определяющее его возможности, направление, задачу и границы; то,

что возвышается над всем, происходящем впоследствии, снова и снова связывая и соотнося его с собою. Ведь именно так говорит-ся в том же самом стихотворении:

Но никогда, никогда не забудет он этого.
Ибо скорее погибнет Дом (die Wohnung),
И Устои (die Satzung), и в Безобразное (Unbild) обратится
День людей, нежели осмелится такой,
Как он, забыть исток
И чистый голос юности.

(II 144/45)

Наряду с этим предопределением-призванием, исходящим с высот природы, есть и предопределение-призвание, идущее из ее глубин. Вернее будет сказать, что предопределение приходит и с высот, и из недр сразу, поскольку обе сферы отрешенности (Entrücktheit) в конечном счете едины. Из недр вселенной новорожденный обретает свое сущностное ядро; об этом в одном месте «Гипериона» сказано так:

«Это было бы в высочайшем смысле правильно, — ответил я, — если бы при отсутствии свободы все было мертвым».

«Конечно! — воскликнул он. — Ведь ни одна былинка не вырастет, если в ней нет ее собственного зародыша (ein eigener Lebenskeim)! Насколько больше это относится ко мне, мой дорогой! Поскольку я свободен в высочайшем смысле, поскольку я ощущаю себя не имеющим начала, то я верю, что я бесконечен, что я неуничтожим. Если бы меня создала рука горшечника, он мог бы по своей прихоти разрушить свое собственное изделие. Но то, что здесь живет, не должно быть сотворенным, оно должно обладать в своем семени божественной природой, возвышаться над всякой силой, всяким искусством, а потому быть неразрушимым, вечным».

(II 266/67)

В каждом живом существе есть «зародыш»; некая внутренняя перво-сила, которая «не имеет начала» — это значит, что она исходит из центра мироздания.

Как бы ни мыслилось, откуда исходит предопределение-призвание — «сверху» или «изнутри» — оно в любом случае обосновывает неповторимость и одинокость, и создает границы, отделяющие Одного от Другого. Об этом удивительно проникновенно говорит Пантея (Panthea) в «Эмпедокле»:

...Не представляй меня
Гордой и не бойся за меня так, как за него!
Я — не он, и если он погибает,

Его гибель моей [гибелью]
Стать не может, ибо велика великих также и смерть.
И если оруженосец хочет вместе с героем
Идти сквозь пламя судьбы, он должен
Так же, как и другой, к этому
Быть призван. Что выпало этому мужу,
То — верю я — выпало только ему,
И если бы он против всех богов
Согрешил и гнев их на себя
Навлек, и я захотела бы согрешить
Так, как он, и той же самой долей страдать, что и он,
Это было бы похоже, как если бы чужой в ссору
Влюбленных вмешался. Что тебе нужно? сказали бы
Боги, ты, глупая, не можешь
Нас оскорбить так, как он.

(III 80)

Соответственно, и смерть представляет собой не только конец некоторого биологического процесса, но и событие, осуществляющееся по предопределению центра вселенной, средоточия всего бытия. Конец зависит от начала, нераздельно связан с ним. Смерть определяется уже при рождении. Рождение и смерть образуют некую целостность, определяя единый образ: это границы, определяющие характер индивидуального существования — смотри только что приведенное место из «Эмпедокла». Смерть означает не только распад организма на составляющие его вещества, но и возвращение сущности в ту сферу, из которой она вышла при рождении: в отрешенную зону природы. Эта зона, как уже было сказано, определяется по-разному — как выси неба или как недра земли.

Если связывать ее с мотивом потока, то она лежит в недрах мира. Это выражает понятие упадка жизни: поток жизни низвергается, падает «вниз»; конечный пункт его движения — это смерть. Цель, к которой стремится поток — это, прежде всего, море, куда он впадает и в котором расходится, утрачивая целостность, или — распад организма, или — всякое завершение какого-либо движения вообще, о котором только может зайти речь. Но за такой целью появляется другое, метафизическое, вернее сказать, религиозное «Где», а именно — внутренняя отрешенная зона мира. Гимн о Рейне показывает с полной ясностью, что под целью падения-впадения реки подразумевается, в конечном счете, абсолютная глубина, середина космоса, центр мироздания:

И до тех пор, пока в этой спешке (in der Eil)
Его не укротит могущественнейший,
Не позволит ему расти, он должен, как молния,

Расщеплять землю, и вот, тогда, словно очарованные, плывут
Вслед за ним леса и все вместе опускаются горы.

(II 144)

Чем мощнее жизнь, тем сильнее ее стремление к этому центру мироздания, к средоточию вселенной, и тем быстрее ее бег туда. Героическое существование желает жить отрешенно, вне зависимости от каких-либо условий. Таково сущностное отношение к смерти, ведь все формы жизни независимо от каких-либо условий — это различные образы гибели, заката. Героический эпос трагичен, ведь только в гибели и закате он обретает свое завершение, которое было предопределено ему от рождения. Очень ясно это смысловое содержание выражено стихотворении «Глас народа», к которому мы уже обращались (см. выше стр. 43). Через призму человеческих переживаний это описано в «Смерти Эмпедокла». Эмпедокл на мгновение счел милость богов собственным достижением, но — не всем сердцем, а потому смог вновь обрести себя и решиться на покаяние. В тот же миг он вновь обрел милость богов. Правда, он обрел ее как свет, который должен был осветить его последний путь; но ведь этот путь был ему предписан уже через саму его сущность, так что этот свет пришел из того же источника, что и «первый луч» при рождении (IV S. 350f):

Вершится! Созрело! Ныне бейся, сердце,
Вздыхай свои волны, ибо дух стоит
Над тобой, как сияющее созвездие,
Тем временем на небе бездомные облака,
Что вечно плывут, прочь уходят.
Что со мной? Изумиться пристало мне, поскольку впервые
Я жить начинаю, ибо все стало другим,
И сейчас впервые я существую, я есмь — ради того ли
В блаженном покое так часто тебя,
О празднoлюбeц, настигало томление?
О, для того ли была для тебя жизнь так легка,
Чтобы ты радость победителя всю
В конце концов обрел в *одном* полноценном деянии?
Явился я. Умереть? Один лишь шаг
Отделяет от темноты. И вы еще можете смотреть, глаза!
Вы отслужили мне, службой верные!
Одно мгновение, и ночь тенью покроет
Мою голову. Но радостно струится
Из отважной груди пламя. Трепетное
Желание! Как? Для смерти вспыхнула
Жизнь во мне напоследок, и ты простираешь

Чашу ужаса мне, кипящую,
Природа! чтобы твой жрец из нее
Пил последнее из вдохновений!

(III 162/63)

Смерть, однако, может означать и вознесение в отрешенный мир Высокого, так об этом сказано в стихотворении «К Эфиру»:

...стремится чудесно также и мое сердце
Вверх к ним: как дружелюбная родина,
Манит то знаками сверху, и на вершины Альп
Хотел бы я подняться и кликнуть там спешащего орла,
Чтобы он, как однажды благословенного отрока в объятия Зевса,
Из плена и меня унес в палаты Эфира.

(I 205)

Эта Высь, прежде всего — пространственный Верх, светлый простор воздуха; но в то же время и отрешенная зона мира. Зона глубины была связана с жизнью через посредство представления о реке и о ее падении-впадении, любовь стала «дивной тоской по бездне». А вот что связывает зону высоты с жизнью, так это представление о росте, который позволяет подниматься все выше и выше, и о желании обрести невесомость — все это можно найти в стихотворении об эфире. Жизнь здесь — это преодоление тяжелого, освобождение от тягот, ее внутренний порыв аполлонической тоски по сфере «идеального», где ценность и бытие едины — как «высокое». Вход в совершенное, обретение доступа к нему — это смерть.

Как отдельный человек познает рождение, рост, достижение вершин и закат, так все это познает и народ, а с ним — его труды, его время и его культура (I S. 25f). Народы — это большие живые существа; они — «реки», «потоки» в еще более мощном смысле, чем отдельные индивиды (смотри об этом опять-таки в стихотворении «Глас народа»). Сразу после слов о прилежании в труде и творчестве говорится:

Несвязанное (Das Ungebundene) возбуждает и влечет,
И радостное желание смерти охватывает и народы, и смелые
Города, после того, как они попытаются достичь наилучшего,
Из года в год предаваясь своим трудам, они достигают
священного конца.

Зеленеет земля, смиренно простершись пред звездами, словно
Человек, павший ниц во время молитвы,

Долгое искусство добровольно склоняется перед неподражаемым;
Он сам, человек, собственною рукой разбивает и крушит,
Из почтения к Высокому, свои творения художника.

(II 51/52)

Этот народ был молод; затем он долго, обретая зрелость и создавая, «предавался своим трудам»; но, наконец, достигнув высот своего существования, был охвачен «священным безумием» и совершил дионисийский переход, шагнув в смерть.

Такой закат и такая гибель дозволена народу — равно как и отдельному индивиду — только особенным предопределением: как правило, ему положено терпеливо идти по пути существования. Но и здесь тоже наступает конец. Народ как существо — со всей своей жизнью и деятельностью, со своей культурой и со своими богами, которые составляют с ним единый строй и порядок, — образует уникальное, неповторимое целое. Оно вступает в историю, развивается, достигает своего пика — «Архипелаг» как раз и описывает таковой — а затем клонится к закату. Из еще зримых, еще существующих образований и структур уходит жизнь, уходит дух. Внутренний мир, душа народа теряет свою силу, не может больше развиваться и творить дальше. Предопределенное время, тождественное с самой жизнью, истекло — часто еще до наступления внешнего упадка, который лишь наглядно выражает то, что уже давно произошло внутри. В «Гиперионе» сказано так:

Этот дух был утрачен еще прежде, нежели разрушитель нагрянул в Аттику. Впервые, когда вымерли дома и храмы, дикие звери бродили по улицам и площадям.

(II 194)

В «Эмпедокле на Этне» говорится:

Постигло меня ужасное понимание (die Deutung),
Что то был разделяющий бог (der scheidende Gott) моего
народа!

Его слышал я, и к молчащему созвездию
Я воззрел, откуда он сошел вниз,
И чтобы искупить его дела, я пошел туда. Но еще много
прекрасных дней

Предстояло нам. Еще казалось, что
Придет обновление в конце; отступило тогда
При мысли о золотом веке, вседоверчивом,

О светлом мощном утре,
Недовольство мной ужасное народа.
Нас связали свободные и крепкие узы.
И все же часто, когда народная благодарность меня
увенчивала,
Когда ближе мне и мне только
Становилась народная душа, что-то меня тревожило.
Ибо где стране суждено погибнуть, там выбирает
Дух себе кого-то одного, через которого
Лебединую песнь свою, последнюю жизнь гласит.
(III 222/23)

Прекраснее всего сказано в «Германии»:

Улетающие боги! Также и у вас, вы нынешние, когда-то
Более истинные, и у вас есть ваше время!
Я ничего не отрицаю и ничего не хочу просить.
Ибо когда время уходит, и гаснет день,
Это прежде всего касается священника, но охотно следует
И храм и кумир (das Bild) его и обычай
За темной землей, и уже ничто не светится больше.
Только как от погребального пламени, тянется
Туман золотой, Сказание поверху,
И ложится теперь нам в сомнении тень на чело,
И никто не знает, что с ним произойдет...

(II 149)

То, что умирает, следовательно, не разрушается, а переходит из сферы непосредственно-данного в сферу отрешенности. Тем самым, между ним и земным не существует абсолютного разрыва, оно, наоборот, остается в том же мире, к общей связи которого принадлежит и сфера истории. Сфера отрешенности, как уже было показано, определена в различных направлениях: вверх, в пространстве дали и света, куда устремляется и куда находит выход свет-любовь; в «голубом небе», где пребывают человекобоги — или, наоборот, в глубинах недр, во внутренней сфере мироздания, в центре вселенной, куда впадают-падают все потоки. И характер состояний определяется по-разному. Он может означать метафизическое великолепие и величие. Затем, эта сфера предстает «страной блаженных», как в стихотворении «К вашему Гению» («An ihren Genius»), или местом, где «радость божественного духа делает молодыми всех стареющих, всех мертвых» — как в «Почивших» («Die Entschlafenen»). Эта сфера может определяться через разлуку и печаль, идя от этих чувств, как

в «Плаче Менона о Диотиме», тогда это — кромешная, «мрачная ночь». Или она принимает характер отверженности, заброшенности: «ведь, заботясь только о смертном, в преисподнюю опускается множество», как это было сказано в наброске незаконченной большой элегии (I 596). Итак, представление остается переменчивым, равно как и его выражение в поэзии. Но в любом случае это состояние как-то связано с предшествующим земным существованием и с тем, каков был характер прожитой жизни. Явное воздействие оказывает и христианское учение о жизни после смерти.

II

Все, что когда-то существовало благородного — чистые люди, равно как и хорошо созданные культуры — продолжает существовать в отрешенной сфере мира и имеет связь с тем, что существует сейчас. Весьма впечатляющим образом это утверждается об отдельном человеке в стихотворении «Портрет предка» («Das Ahnenbild»):

Отче спокойный! Также и ты жил и любил так;
Поэтому ты и обитаешь ныне, как бессмертный,
Рядом с детьми, и Жизнь,
Словно из молчаливого Эфира, нисходит

Непрерывно на дом, тихий Муж! от тебя,
И множится, и зреет, развивается благороднее год от года,
В скромном счастье своем,
То, что ты когда-то посеял с надеждой.

То, что ты с любовью взращивал, смотри! у тебя зеленеют,
Твои деревья, как прежде, простирают руки вокруг дома,
Полны приветных даров;
Уже надежнее стоят стволы...

Но под домом дожидается, предмет забот твоих,
Вино, выжатое тобой. Дорого оно для сына,
И к празднику он бережет себе
Этот старый, осветленный огонь.

Но за трапезой вечерней, когда он, радостно и серьезно,
О прошлом часто, о будущем много
С друзьями беседу ведет,
И еще звучит последняя песня,

Кубок высоко вознеся и глядя на твой портрет, он произносит:
О тебе ныне наши мысли, о тебе, будь и пребудь

Как честь добрых
Гениев дома, ныне и присно!

И ясной благодарностью звучит для тебя хрусталь;
А мать подает сегодня в первый раз,
Чтобы знал он торжестве,
Ребенку [пригубить] от твоего напитка.

(II 30/31)

В этом стихотворении имеет важное значение многое. Во-первых, то, как предстают в нем различные слои «памяти»: вот висит на стене портрет; вот думают об изображенном на нем человеке; он продолжает жить в воспоминаниях и чувствах своих близких... Затем, однако, за этими психологически-мысленными связями проявляется иная. Оказывается, что он существует сам, непосредственно, и существует настолько, что имеет свою собственную жизнь и ежедневные труды, которые продолжают в жизни и деятельности сына и внука... В новой форме показывает себя эта связь в конце стихотворения, где отмечается «праздник» (III S. 241). То, что здесь происходит — нечто большее, чем семейный праздник; ясен изначальный смысл поминальной трапезы как культового действия, на котором незримо присутствует тот, в память о ком устроен праздник. Отсюда мы открываем и в отношении к портрету на стене нечто, выходящее за пределы буржуазной духовности нового времени: остаток культа предков, которому предаются перед их картинами.

В исполненной переживаний форме элегии, оставаясь печально-неопределенным, это смысловое содержание возвращается в «Плаче Менона о Диотиме»:

Да! в этом также нет пользы, боги смерти! если однажды
Вы схватили его, крепко держали побежденного мужа,
Когда вы, злые, в мрачную ночь спустили его,
Чтобы он искал, бежать порывался, хулил вас,
Или, смиряясь, жил все же в пугающем изгнании,
С улыбкой слушая вашу докучную песню.
Если так должно быть, забудь о спасении, дремли беззвучно!
Но еще набухает ключом в груди твоей звук надежды,
Но еще ты не можешь, душа моя! еще не можешь привыкнуть
К тому, и грезишь ты среди сна беспробудного!
Нет мне праздника, но хотел бы я венком украсить голову;
Разве я не одинок?..

(II 75)

В самый разгар скорби постигается близость к любимому человеку — действительно в противовес недавно наступившей раз-

луке. Это находит наивысшее выражение в удивительных, чудесных стихах:

...но дружественное должно
Издали ближе быть ко мне, и смеяться я должен и дивиться,
Что такое блаженство мне суждено и среди скорби.

(II 75/76)

При всей парящей в неопределенности нежности, эти слова совершенно точны, потому что они идут не из разумного или не из эмпирически-чувственного, а из подлинного религиозного переживания. В нем постигающий внутренне постигает действительность отрешенного. Оно — близко, любовь приближает его, но оно «издали ближе» — так, что пронзительно чувствуется недоступность этой области. Эта недоступность заключена в самом состоянии отрешенности. Это — божественная даль, дуновение из которой вызывает душевный трепет, но в то же время и блаженное изумление, потому что переживается «среди скорби» как чистая благодать... Подобным переживанием заканчивается «Гиперион»:

Однажды я сидел далеко в поле, у ключа, в тени увитой зеленым плющом скалы и наклоненного цветущего куста. Был самый прекрасный полдень из всех, которые я когда-либо знал. Веял нежный ветерок, в утренней свежести земля еще сверкала, и спокойно в родном эфире смеялся свет. Люди уже ушли [с полей], дабы, сидя за домашним столом, отдохнуть от работы; моя любовь осталась одна вместе с весной, и непостижимое томление было во мне. «Диотима! — вскричал я, — где же ты, о, где же ты?» И мне показалось, как будто я слышу голос Диотимы, голос, который согрел меня когда-то в дни радости.

«С моими я, — крикнула она, — с твоими, с теми, кого не знает блуждающий человеческий дух!»

Сладостный ужас пронзил меня, и мысли мои заснули (entschlummerte) во мне.

«О дороге слова из священных уст, — закричал я, когда вновь очнулся, — дорогая загадка, понял ли я тебя?»

(II 289/290)

Применительно к великому — так, что речь идет не об отдельном человеке и не о семье, а о целом народе — то же самое говорится в элегии «Штутгарт»:

Но пока мы взираем и проходим могучую радость
[die mächtige Freude durchwandeln],

Путь и день бегут нас, будто опьяненных...

Ибо, прославленный, еще поднимает город, сияя вдали,

Святой листвою увенчанную, торжественную главу.
Прекрасный, стоит он, протянув высоко обвитый лозою посох
И ель в святые багряные облака.
Так будь же к нам благосклонен! к гостю и к сыну, князь родины!..
Но вы, более великие, вы, радостные, те, кто вечно
Живет и господствует, как установлено, или еще более властно,
Когда вы трудитесь и создаете в святой ночи и одиноко правите
И мощно ведете предчувствующий [вас] народ,
Чтобы и юноши помнили об отцах наверху,
Взрослый и светлый стоит перед вами смысл постигший человек.

Ангелы отечества! вы, перед кем и взгляд,
Даже если он стойкий, и колено преклоняется одинокого человека,
Чтобы он держался друзей и просил дорогих,
Чтобы они несли вместе с ним всю счастливую ношу,
Примите, добрые, благодарность за него и за всех других,
Которые Жизнью моей и Благом моим стали между смертными.
(II 88/89)

Все стихотворение полно дионисийских чар: ведь оно даже рождается в процессии людей, которые празднуют дионисии. Здесь в празднестве, посвященном Дионису, участвует не какая-то одна семья, а широкий круг друзей, которые, в свою очередь, полностью погружены в жизнь народа. А именно: празднество происходит в Швабии, в виду столицы — как воспоминание о «Более Великих», «Веселых и Радостных». Слова, которые произносятся — не профанные, но культовые, а это подразумевает олимпийское величие отечественных героев... В более позднее время было создано стихотворение «Уголок Хардта» («Der Winkel von Nahrdt»):

Клонится лес долу,
И почкам подобно висят
Листья, скручены внутри, под ними
Почва зацветает,
Не лишена уст (Nicht gar unmündig).
Ибо здесь Ульрих²⁷
Когда-то прошел; часто в раздумье склоняется
над следом
Великая судьба,
В готовности, на остающихся местах.

(III 116)

Путь идет под гору, лес перед взором «клонится долу». И листья тоже устремлены вниз: это — весна, они еще не развернулись

²⁷ Ульрих — Граф Вюртембергский (1487—1550). — *Прим. пер.*

из почек. Все, таким образом, устремлено вниз — к основе, к почве, пребывая в ожидании: и корни деревьев, уходящие вглубь, и склон, спускающийся в долину, но также — как мы укажем дальше — и спуск к глубинам существования, в этом месте, в «уголке Хардта», где когда-то давным-давно свершилось великое; оно, стало быть, «здесь», и все же — в недоступности отрешенного. Эта основа не совсем безмолвна и нема, она «не лишена уст» — она может говорить; а именно — через изгнанного властелина страны, Ульриха, который когда-то давно «прошел здесь». Благодаря этому, произошедшее фактически поднимается до уровня мифического. Вместо «Ульриха» уже являет себя «великая судьба». Она — сама есть некое особое существо. Она «в раздумье склоняется над следом», имеет в виду то место, где ступила нога человека — так дает о себе знать древнее магическое значение оставленного следа. И она пребывает «в готовности», она бодрствует, она хочет и может опять вторгнуться в новую историю... Такой уход в прошлое — и все же пребывание-здесь описаны и в элегии, о которой идет речь. Отцы — это «старшие» и, поскольку посвящены в тайну, «более великие». Они ушли в прошлое; но «живут и господствуют», правят всем — как тогда, когда о них знают, так и тогда, и их воздействие осуществляется «в святой ночи», при сокрытости великих сил. Народ смутно чувствует эти силы и «подтягивается ввысь» (*emporgezogen*) — до тех пор, пока не наступит миг нового сознания, и не явится «смысл постигший человек» («*besonnene Mensch*») — достигший пронеизиса (*Prone-sis*), обладающий знанием о делах народа и государства.

Те «более великие» называются «ангелами Отечества». Это понятие, пожалуй, исходит из понятия библейского, как оно используется в посланиях в первой части Апокалипсиса, которые все начинаются с заголовка «К ангелу церкви в...». Возможно, тут сказалось и также идущее от Библии представление об ангелах определенных стран — смотри, например, книгу Даниила 10:13; а вдобавок к этому, скажем, и представление об «Ангеле Божьем», который ведет священную историю (Исх 14:19). Но эти представления превратились в светски-мифологические, и сплывались воедино с тем, что было развернуто выше. «Ангелы» — это только великие личности из истории какой-либо страны, недоступные, отрешенные, обожествляемые, но именно потому обращенные к стране с любовью, защищающие ее и покровительствующие ей. Они — сверхмогущественные существа; они доминируют над «отдельным человеком», одиночка не может совладать с их присутствием. Он сможет выдержать это присутствие лишь

тогда, когда включен в живую взаимосвязь своего народа: на празднике, в сражении, или в какой-либо иной существенной реализации общего бытия. И это тоже ясно показывает, что эти сущности видятся не индивидуалистически или приватно, а исторически, как общественно-религиозные силы... Они возвращаются в «Возвращении на родину»:

Многое сказал я ему, ибо замысел творцов (Dichtende),
И песня предназначается прежде всего ангелам и ему...
(II 97)²⁸

«Ему» — то есть, «Эфиру», который, как говорилось раньше, дает жизнь, творит радость, дарует новую историческую силу:

Прочное счастье — городам и домам, благодатные
Дожди, чтобы отворилась земля, тяжелые облака, и вас,
Теплые ветры, и вас, нежные весны, посылает он,
Рукой неспешной он возвращает радость скорбящим,

²⁸ В ходе стихотворения фигура ангела преобразается в космическую, а далее становится выражением тайны общечеловеческой жизни:

Многое слышал я о великом Отце и долго
Я молчал о нем, о том, кто блуждающее время
На высотах обновляет и царит над горной цепью,
Кто быстро приносит нам небесные дары, вызывает
Более светлые песни и дарует многих добрых духов. О, не медлите,
Придите, властительные, вы! ангелы года! и вы,

Ангелы дома, придите! чтобы во всех артериях жизни,
Всех равно радуя, разлилось Небесное!
Приобщаи благодетству! Даруй молодость! чтобы никакое
человеческое благо, чтобы ни один

Час дня без Радостных и также
Той радости, как сегодня, когда любящие вновь находят друг друга,
Как слышно о них, не святились бы как тому положено.

Важно видеть в каком отношении находится ангел Гёльдерлина к ангелу Р. М. Рильке, в чем состоит трансформация библейского образа ангела, которая ведет к тому и другому представлению, и каковы особенности того религиозного опыта, который действует в этих случаях. В первую очередь, важно было бы выяснить, насколько глубоко в эти образы ангелов входит представление о сущности божественного, так как библейское представление об ангелах легче, чем понятие о божестве, допускает до сих пор непозволительное. Ср. в связи с этим: Guardini „Der Engel in Dantes Göttlicher Komödie“ («Ангел в „Божественной Комедии“ Данте»), 1937. S. 33 ff. 43ff [Mainz/Paderborn (9. Aufl. 1955) S. 28ff; 36ff].

Обновляя времена, Зиждитель, он тихие (stillen)
 Сердца старых людей оживляет и побуждает,
 Сверху действует в глубину, и открывает и озаряет,
 Ибо в том его любовь, и тогда снова начинается жизнь,
 Грация цветет, как некогда, и является деятельный (gegenwärtiger)
 Дух,
 И бодрая решимость вновь простирает крылья...

(II 97)

Так же, как великие индивиды, должна сохраняться и вся закончившая свое существование эпоха со всей ее культурой. «Гиперион» наполнен сознанием того, что исчезнувшая Греция все еще продолжает существовать. Она еще присутствует здесь, как присутствует упокоившийся человек: еще здесь ее народ, ее герои, ее мысли и чувства, ее города, храмы и картины, и, нерасторжимо связанные со всем, ее боги. Точно так же все мыслится в «Архипелаге». В «Германии» есть место, которое мы уже встречали: там говорится, что уходит все существование в целом; то, что тут уходит — это Греция.

Эта великая сущность связана с ныне идущей историей. Точку этой связи представляет собой Греция времен Гёльдерлина — поработанная и лишенная достоинства. Позднее Гёльдерлин говорит уже не о современной Греции, а о Германии. К ней пробирается, [пытаясь проявиться вновь], «далекое близкое» эллинистическое существование. Читаем в «Германии»:

...Тени тех, что, какими они были,
 Древние, такими снова посещают землю.
 Ибо те, что должны прийти, влекут нас,
 И долее не медлит сонм священный
 Человекобогов в синих небесах.

(II 149/50)

То, что было раньше, пребывает в некоей отрешенной сфере мира, которая все же принадлежит к целому. Следовательно, не подразумевается, что материя бывшего когда-то растворялась бы в мировом целом, или что это некогда бывшее продолжало бы оказывать свое воздействие — как причина — во взаимосвязи истории. Не подразумевается и то, что оно — как духовный образ — существовало бы в идеальной сфере и вызывало новую творческую, созидательную деятельность. Это отношение, однако, не подразумевает и подлинную потусторонность в христианском смысле, в соответствии с чем оно изымалась бы Богом и помеща-

лось им в какое-то «хранилище», в особую сферу, тем самым удаляясь из мира. Зона отрешенности, о которой здесь идет речь, скорее, принадлежит самому миру — как его «предельная высота» и «предельная глубина». Эта зона мирового целого — «здесь», но и «там». В этом «там» бывшее пребывает и влияет оттуда на наше «здесь» — вплоть до того, что оно может прорываться сюда, о чем еще пойдет разговор.²⁹

²⁹ Особенное отношение, имеющее свое развитие у Р. М. Рильке. Оно освободилось у него от исторической связи и было переведено целиком в отношение к бытию и миру вообще. Пример: седьмое стихотворение из первой части «Сонетов к Орфею».

Здесь ли он? Нет, из обоих
Царств произошла его широкая природа,
[Только] знающий согнет ветвь ивы,
Тот, кто изведает ее корни.

Когда вы отходите ко сну, не оставляйте на столе
Ни хлеба, ни молока, это привлекает мертвых.
Но он, заклинатель, смешал бы
Под мягкостью века

Призраки их со всем, что было узрено;
И чары дымянки и руты
Столь же истинны для него, как самое ясное
отношение (Bezug).

Ничто не сможет нарушить ему сущий образ;
Из могил ли то, из комнат ли,
Он восславит кольцо, пряжку и кувшин.

Единство бытия происходит из «обоих царств», царства живущих и царства мертвых. Второе царство устремляется в первое. Но вступление не может осуществиться непосредственно, чтобы мертвые «были привлечены» колдовскими, нечистыми средствами, но только благодаря промежуточному звену, преобразующей середине. Это — «Орфей», Поющий. В пятом сонете первой части говорится:

Ибо то — Орфей. Его метаморфоза
В том и в другом. Нам незачем искать
Другие имена. Одно на все случаи —
Орфей, если кто-то поет. Он приходит и уходит.

Дальнейшее превращение претерпевает этот феномен там, где на место пения встает слух и даже «сон в слухе» (Schlafen im Ohr) из второго «Сонета к Орфею». Где у Рильке преобразующая мощь музыкальной глубины (Innigkeit), там у Гёльдерлина стоит провидец. Об этом у Гвардини, *op. cit.* 43ff [3. Aufl. 1995, S. 36ff].

III

Тот, кто знает об этих взаимосвязях — Зрящий, Ясновидящий, Прозорливец. Это слово подразумевает, прежде всего, избранного одиночку, у которого есть призвание — индивида, который чувствует, созерцает, толкует и «устанавливает, учреждает». Гёльдерлин часто говорит о нем — о том великом, которое ему даровано, но также и о том ужасном, которое лежит на нем бременем. Так говорится в «Призвании поэта» («Dichterberuf»):

Однако, вы все, Небесные, и вы все
Родники, и вы, берега, и рощи, и вершины,
Где чудесное [свершилось] впервые, когда ты
За локоны схватил, и незабвенный

Гений, что неожиданно сошел к нам,
Созидательный, божественный, так,
Что умолк в нас рассудок и, словно
Задета лучом, задрожала плоть,

Вы, бессонные деяния в широком мире!
Вы, дни судьбы, вы, побуждающие, когда Бог
Тайно правит [туда], куда, опьяненные гневом,
Несут его гигантские скакуны,
О вас следовало бы нам молчать...

(II 46/47)

В «Моем достоянии» («Mein Eigentum») говорится:

Неодолимо, ах! небесные вершины,
Вы влечете меня; в бурю, в жаркий день,
Я чувствую, снедаем, как вы бродите
В груди, вы, божественные силы.

(I 307)

Так требует от Прозорливца Великое. В «Призвании поэта»:

Бесстрашным остается, как и должно ему, человек
Один пред лицом Бога, хранит его простота,
Не нужны ему ни оружие, ни хитрости,
До тех пор, пока ему не поможет отсутствие Бога.

(II 48)

Те места, которые были процитированы нами, а также многие другие показывают, что это созерцание направлено не на индивидуальную жизнь, не на общие космические связи, но всегда — на

ход истории и на божественное, которое выявляет себя в нем своим действием. В «Архипелаге» об этом сказано так:

Но ты, бессмертный, даже если песня греков уже
Не славит тебя, как бывало, шуми из волн твоих
В душу мне по-прежнему, бог моря, чтобы над зыбями
Бесстрашно-бодрый дух, подобно пловцу, в счастье
Свежем играл силой своей, и понимал язык богов,
Перемены и становление; и когда неистовый век [die reißende Zeit]
Слишком властно одолеет мой дух, а нужда и безумие
Среди смертных возмутит мою смертную жизнь,
Тогда дай мне вспомнить о покое в твоей глубине.

(II 111/12)

То, что завладевает Прозорливым, Ясновидящим, делая его «открытым» и способным созерцать, это — дух, и он — та же самая сила, что действует также и в «переменах и в становлении», сама сила истории. В предшествующей главе о времени было сказано, что оно — власть, которая правит всем живым; ведь оно — внутреннее течение самой жизни; здесь оно являет себя на господствующей высоте над потоком жизни (III S. 176f).

В «Духе времени» говорится:

Уже слишком долго ты царствовал над моей головой
В темных облаках, бог времени!
Так дико и страшно кругом, ломается
И колеблется все, куда бы я ни посмотрел.

Ах! как дитя, часто гляжу я на землю,
Ищу в пещере спасения от тебя, я хотел бы,
Глупец, найти такое место,
Где бы не было тебя, о, колеблющий все!

Позволь, наконец, Отец, мне встретиться с тобой
С открытыми глазами! Разве не ты пробудил впервые
Лучом своим мой дух? не ты ли меня
Чудесным образом призвал к жизни, Отец!

(I 300)

За образом «Прозорливца-Ясновидящего» проступает образ ветхозаветного пророка. Это ясно видно во многих местах, вплоть до слов из стихотворения «У истока Дуная»:

И о вас наши думы, доли Кавказа,
О, как же древни вы, места рая!
О патриархах твоих и пророках твоих [наши думы],

Азия, о сильных твоих, Мать!
 Бесстрашные перед знамениями мира,
 Небо выдерживая на плечах и всю судьбу,
 На день вросшие в горы,
 Они первые, кто смог
 Напрямую говорить
 С Богом.

(II 128)

Пророк — это тот, кто создает священное сознание истории. Бог открывает ему в откровении, что непосредственно происходящее значит для руководства народом и для грядущего Царства Божьего; пророк слышит это и говорит в настоящее — по большей частью, в глухие уши и противящиеся сердца. Так из Духа Святого, который делает пророка «открытым», слышащим и говорящим, возникает священная история. Он — действительный «бог времени», который в переплетении слов, дел и событий создает «перемену к новому», *Metanoia*, и преображение... Все это стоит и за словами Гёльдерлина, но оно стало элементом мира, истекая из надмировой свободной действительности Бога Живого.

Однако это Другое может чувствовать и не поэт, а погруженный в повседневность, но благочестивый верующий человек. В кругу друзей, во время поминальной трапезы, в празднующей общине, среди взволнованных людей, он тоже проникается этим. Проникается не напрямую, с непосредственностью непосвященного, благодаря магии или намеренно вызванных воспоминаний о прошлом, а через сопереживание воодушевлению, вовлекаясь в то действие, которое вытекает из него и требуется в данный конкретный момент. Примеры тому дают уже процитированное стихотворение «Портрет предка» («Das Ahnenbild»), большое дионисическое стихотворение «Штутгарт» — смотри приведенное выше место из него — и, наконец, «Хлеб и Вино» (III S. 189f).

Даже целая страна может прийти в такое состояние готовности к ясновидческому откровению — именно это и придает удивительное очарование стихотворению «Германия»:

...Жрицу,³⁰ дочь бога тишайшую,
 Ту, что охотно молчит в глубокой простоте,
 Ее ищет он, ту, что созерцала открытыми очами,

³⁰ Жрица, die Priesterin — Германия. — Прим. пер.

Будто не замечая, что тут же буря,
Смертью грозя, гремит над ее головой.
Она, дитя, предчувствовала лучшее,
И, в конце концов, настало великое изумление в небесах,
Ибо Некто, верой великий, как она сама,
Что дает благословение, обрел силу в высоте.
Потому послали они вестника, который, быстро узнав ее,
Думал так, улыбаясь [про себя]: тебя, неколебимую, должно
Пытать другим Словом, и громко воскликнул он
Юный, остановив на ней взгляд:
Такова ты, избранница,
Любящая всех, ты должна была стать сильной,
Чтобы нести тяжелое счастье.

Спустя время, когда, укрывшись в лесу, пьяная зернами
Цветущего мака, полного сладких снов, ты не обращала
Внимания на меня, долгое время, прежде чем смиренные
Почувствовали гордость юной девы и удивились, от кого
И откуда ты, но ты и сама не знала этого.

(II 150/51)

Родники-источники — это уста страны, реки — ее речь. Мы
чувствуем, как все сгущается, концентрируется в миф. Данное
живое целое — Германия — ставится в связь с женским началом
мира вообще, с великой матерью-Землей:

...ибо почти подобно той святой,
Что есть Мать всеобщая,
Что сокровенной звалась когда-то между людьми.
Вот так же любовью и скорбью,
И предчувствий полна у тебя,
И мира полна грудь.

(II 151)

Земля есть Ожидающее вообще: то начало, к которому с небес
приходит Оплодотворяющее. Она и есть ожидающее начало,
описанное в «Германии» — ожидающее того, что «приходит с си-
них небес» (II 150).

Подготовкой к этому и становится ясновидение:

Пей же утренний воздух,
Пока не станешь открыт,
И назови то, что лежит перед глазами.
Уже тайна не должна более
Оставаться невысказанной,
После того, как она долгое время была скрыта.

Ибо смертным надлежало соблюдать стыд,
Так говорить чаще всего
Мудро также и о богах.
Но где золото изобильнее, чем чистые
Ключи, и суровость (Ernst) в небе разразилась гневом,
Между ночью и днем должно
Однажды открыться истинное.

(II 151/52)

Это — великое описание феномена ясновидения, пророческого созерцания, а в нем, прежде всего, момента «обретения открытости».³¹

³¹ Чтобы было ясно, что здесь речь идет не о чисто «поэтическом обороте речи», следует привести отрывок автобиографического текста, относящегося к нашему времени: «У меня было слишком хорошо на душе, чтобы радоваться обладанию чем-то, мое привычное чувство Я задремало, словно дитя в своей коляске. Я еще помню, как шуршала подмерзшая листва под моими большими, тяжелыми сапогами; в остальном мое сознание не проявляло особой активности. Когда я поднял взгляд, чтобы определить, где нахожусь, то совершенно утратил ощущение места и времени, ведь я увидел перед собой пологий склон, поросший лесом, и поднимающуюся по нему тропинку, — настолько свежую, чистую и сказочную, что она казалась дорожкой в райском саду. Моя радость, вызванная открывшимся видом, тоже, несомненно, относилась к этому раю. Это длилось, быть может, секунду — если мерить по земным часам. Я продолжал смотреть на тропинку — и она уже предстала мне скучной, привычной, заурядной, ведь это была тропа к моему дому, по которой я ходил великое множество раз. Но в воспоминании светился образ дорожки из райского сада — и сопровождался таким чувством, будто он был знаком мне давным-давно. И тут я в точности вспомнил, откуда этот образ. Эта была дорожка, проходившая в леске неподалеку от сельской школы на острове Лангеланн. Но едва ли стоило отправляться туда и искать ее; она наверняка предстала бы скучной, привычной и заурядной. Я проходил по этой дорожке как-то зимним утром с друзьями. Мне было тогда семь лет. Вероятно, я бывал там и позднее — раз или два, не больше. Вплоть до сего момента я почти совсем не помнил о существовании этой тропинки; ее не было в ряду образов родины, которые имели обыкновение посещать меня; она пребывала глубоко под „порогом сознания“. Я зримо представил себе тропинку в Гельс-Вальде, чтобы найти ту схожесть, которая вызвала из глубины забвения другую тропу. Но не смог найти никакого иного сходства, кроме того, что обе тропы шли по лесу в гору... Я остался стоять, охваченный двумя чувствами — такими, что трудно было представить себе, что их можно испытывать одновременно: чувством глубокого счастья, которое заявляло о себе — как неутрачиваемое, незабываемое счастье, и чувством, что вся жизнь моя заслуживает осуждения как извращенная в самой основе своей.

Это был первый маленький шаг по дороге — по дороге домой, как я желал бы выразиться. Стоило затратить время и внимание, чтобы двинуться дальше...

Вначале это сбивало с толку, почти приводило в замешательство. Оба полицейских — Время и Пространство — ослабили путы, в которых я был, но я все никак не решался поверить в это. Даже сейчас, когда мне хочется сделать попытку рассказать об этом, мне кажется, что человек, не переживавший чего-то подобного, сочтет, что слышит речи безумца. Но ведь безумным бредом кажется все, о чем мы пока не знаем — и, утешившись этим соображением, я двинулся дальше. Когда я шел по дороге в Хольте, какое-то сходство щебня в придорожной канаве заставило меня вспомнить дороги в Хенниге и в Рудкёбинге, по которым я ходил множество раз. Это было воспоминание, и я теперь был совсем иным, чем тот маленький мальчик, который ходил в Рудкёбинг; мне было трудно поверить, что это действительно был я. Теперь время и пространство прочно держали меня в плену, туго затянув свои путы.

Но я, однако, шел по этой вот дороге в Хольте и смотрел, какова она сама по себе безотносительно к каким-то иным дорожкам — и вдруг оказался ни с того, ни с сего на дороге из Хеннинга в Рудкёбинг, тем мальчиком, который когда-то шел там в одиночестве. Это действительно произошло сейчас. Но когда я, исходя из лучшего знания, захотел выразить протест против такого превращения, предъявить документы, которые были в полном порядке, точно указать год, месяц и число, полицейский Время, держа руки в карманах, словно частное лицо, заявил, улыбаясь: „В настоящий момент я не на службе“. Ничуть не лучше дело обернулось для меня, когда я обратился к его коллеге: полицейский Пространство тоже находился в отпуске. Когда я смотрел на дорогу в Холте, узнавая ее, она открылась — и я увидел в ней дорогу на Рудкёбинг. Если кто-то признает такое „ясновидение“ сумасшествием, то я для пущей остроты вынужден буду добавить, что все обстоит еще хуже.

Само собой, все это происходило в моем внутреннем мире. Я действительно вернулся в прошлое и снова стал ребенком. Некоторый род бытия, который, казалось бы, давно был мертв, пробудился к новой жизни и — благодаря моим органам чувств — получил себе пищу. И я спросил себя: „Как бы мог выглядеть мир, если бы это детское бытие имело возможность развиваться — и достигло бы взрослого состояния точно так же, как мое остальное Я?“ Так как я теперь прояснил для себя, что некое внутреннее состояние, остававшееся за пределами внимания моих воспитателей, равно как и за пределами моего собственного внимания, сейчас заявило о себе и истребовало своего права на жизнь, то я взял себе за правило обеспечивать ему свободное пространство для игры, когда оно давало о себе знать, и когда это позволяла моя работа. Ведь в самом худшем случае это приводило бы не к большему растранижированию времени, чем игра в бридж. Так дело постепенно пришло к тому, что вещи в этом мире открылись мне. Я не могу использовать никакого иного выражения, ведь это предстает передо мной всегда как чувственное восприятие — то, что вещи открываются и открывают мне всю их действительность. Они не отрицают свой старый облик, в котором они были закрытыми, а только

объясняют, что это была не вся действительность». (Анкер Ларсен «У открытой двери» — Anker Larsen «Bei offener Tür»; eingeleitet von Prof. V. Grömbech-Kopenhagen. Leipzig-Zürich 1926, S. 24 u. 36.)

И у Рильке можно найти соответствие этому, а именно в том, что он тоже называет «Открытым». В форме религиозного переживания природы оно встречает нас в кратком наброске «Переживание» («Erlebnis») во втором томе «Избранных произведений». Человек прислоняется к дереву — и претерпевает благодаря ему идущее из середины природы уникальное преображение. Тут он начинает видеть все иначе: «Он понял тихо существующее бесконечное множество ее образов, ему открылась способность видеть, как бегло и безусловно применено то, что сформировано по меркам земной суеты, взаимосвязь обычаев вытеснила из него всякое иное воспитание; он был уверен, что, двигаясь среди них, не бросается им в глаза и не привлекает их внимания. Голубоглазая Винча, которая жила по соседству и порой встречалась с ним взглядом, теперь затронула его с какой-то большей, духовной дистанции, но это уже имело столь неисчерпаемое значение, будто отныне не стоило скрывать ничего. И вообще он смог заметить, что все предметы стали для него более удаленными и в то же время как-то более истинными. Он полагал, что вся причина — в его взгляде, который больше не был устремлен вперед — и стал различать тонкости в открывшемся. Он смотрел, словно бы свысока, откуда-то сверху, возвращаясь к вещам — и к ним, к их замкнутому существованию добавлялся смелый привкус сладости, как будто все обрело пряный вкус, представ во всем цветении и благоухании пред разлукой» (II 266).

Будучи более глубоко проработанным с точки зрения поисков смысла существования, это возвращается в «Дуинских элегиях» («Duineser Elegien»). В восьмой из них говорится так:

Всеми очами зрит творение
Открытое. Только наши очи
Словно обращены внутрь и всюду вокруг них
Расставлены ловушки, там, где у них свободный выход.
О том, что *есть* снаружи, мы узнаем лишь
По облику зверя; ведь уже малого ребенка
Мы обращаем [в себя] и заставляем его
Смотреть на формы с изнанки, а не в то Открытое, что
Во взгляде зверя столь глубоко. [Оно] свободно от смерти,
Но мы видим лишь *Ее*. У свободного зверя
Его уход (Untergang) всегда позади него,
А впереди у него Бог, и если он идет, он идет
В вечность, туда же, куда идут родники.
Нам недоступно ни на единый день
То чистое пространство пред нами, в которое бесконечно
Распускаются цветы. Всегда [только] мир
И никогда — Нигде без Нет: Чистое,
Невысмотренное, то, чем дышат и то,
Что бесконечно знают, но не желают. Словно дитя,

Ясновидящая должна провести подготовку к созерцанию... Она должна пить «утренний воздух». В образ утра с его чистотой вливается опыт «веющего духа», который «треплет локоны»: воздух, дуновение, дыхание — и чистота, святая и очищающая все другое сила (ср.: «Гиперион» II 146). То, что должно открыться в откровении, явится пред взором ясновидящей. Она должна посмотреть на это — ей это не повредит.

Ведь таинство призывает ее: «Назови это!». В то же время, конечно, есть у нее и античное чувство потаенного: подлинное должно остаться сокрытым, как *arrheton*:

Трижды опиши ты это,
Но невысказанным, каково оно есть,
Невинным должно оно остаться.

(II 152)

Момент наступил: это — «наивысшее, наилучшее время»; «самое время». То, что долго замалчивалось, должно вырваться

Теряется кто-то тайно в нем и бывает потрясен.
Или же он умирает и [тогда] *есть то*.
Ибо в близости смерти уже не видят смерть
И зрят *вовне*, вероятно, огромным взглядом зверя.

(I 270)

Свой последний шаг, как кажется, это понятие делает в том, что Мальте Лауридс Бриге именует в своих «Записках» («Aufzeichnungen») крайней степенью любви: это любовь, которая уже не ждет никакого ответа, которая уже не направлена на какой-то предмет, так что ее лучи, не концентрируясь на чем-то, но распределяясь равномерно, уходят в бесконечность. Как только достигается такое, наступает присутствие Бога, ведь «Бог» сам есть направление открытости. Он появляется в открытом бытии, как его направленность в бесконечное (II 210).

Рильке еще более, чем Гёльдерлин, «насытил духом» этот феномен — как, впрочем, и все прочее: например, представления о дионисийском, об ангеле, о мертвых, о животных и т. д. Вероятно, это связано с тем, что внутренне определяющий смысл для него — это не дело глаза, а дело слуха, то есть Музыкальное; но также это связано и с тем, что он жил и творил в конце нового времени.

Сверх того, в таких естественно-религиозных представлениях, в такой религии природы есть нечто, аналогичное процессу откровения у библейских пророков. В их откровении Святой Дух захватывает человеческое сознание и открывает его для того, что желает поведать Бог; в общерелигиозном переживании открытости падают границы пространственно-временной разделенности, и становится ясным то, что обычно бывает сокрыто.

наружу: «трижды описанным», выраженным в священной троекратности — и все же так, чтобы ничего не было утрачено, упущено на свободу, но осталось заключенным в формуле, сказанной оракулом... И «невинное», о которой здесь говорится — это отнюдь не то понятие, которое прекрасно знакомо с нового времени. Оно обозначает не этическую чистоту, не психологическую незатронутость, а древнюю священную, богоданную невинность; бытие девственной жрицы, благословленную божеством... Но тайна, которая должна быть высказана здесь — это та же тайна, что и в элевсинских мистериях — тайна Матери Земли:

Произнеси же, о дочь святой земли,
Однажды материнское имя. Шумят воды на скалах,
И буря в лесу, и при имени ее
Вновь звучит из отдаленного времени прошлое божественное,
Какая перемена! и прямо сияет и говорит
Будущее, радость принося, из далей.

(II 152)

Эта мистерия Земли есть, прежде всего, тайна высоты, тайна Эфира, который со своей оплодотворяющей силой приходит к ней, а в результате из соединения их происходит новый год, новое время, новый урожай, новый отрезок жизни (III S. 164f). Но здесь она связывается с тайной истории. То, что должно упасть в землю как семя нового существования, это — Греция, тогда как земля, куда упадет это семя — Германия:

...Тени тех, что, какими они были,
Древние, такими снова посещают землю.
Ибо те, что должны прийти, влекут нас,
И долее не медлит сонм священный
Человекобогов в синих небесах.

(II 150)

«Архипелаг» выражает то же положение вещей — благодаря взаимопроникновению природы и истории, весны и Греции:

Ибо божественного смысла вся исполнилась жизнь,
И осуществляя, как некогда, ты снова являешься детям
Повсюду, Природа! и, словно с горы, богатой источниками,
Бежит благословение там и здесь в зачинающую душу народа.
Тогда, именно тогда, восторги афинские и твои деяния, Спарта!
Драгоценное время весеннее Греции! когда же наша

Осень придет, когда вы созреете, вы все духи древности!
Вернитесь и посмотрите! Близко завершение [Vollendung] года!
Тогда пусть праздник и вас захватит, прошлые дни!
О, если бы к Элладе взирал народ, и плача, и благодаря,
Смягчилась бы в воспоминании гордыня победоносного дня!

(II 111)

Здесь надо сказать о гёльдерлиновском понятии Часа. Происходящее осуществляется не в виде равномерного процесса, а неровно, с изменяющейся силой — как она определяется силой жизни и смыслом происходящего. И каждое отдельное событие имеет отведенное ему место в истории; оно определено не только предшествующими причинами, но и духом, который властно правит всем. Это место нельзя ни изменить, ни поменять местами с другим. Даже если его час миновал, оно сохраняет свою действительность — смотри разговоры с гонцом во втором акте «Смерти Эмпедокла». В особенности, решающие события имеют свой Час. О рождении и смерти уже говорилось. О великом деле сказано в «Смерти Эмпедокла»:

О, тихие! благие боги! вечно обгоняет
Смертных нетерпеливое слово
И не дает часу удачи
Созреть незатронутым.

(III 114)

О достижении жизнью вершины в «Гиперионе» говорится:

Что стоит все, что люди делали, о чем думали в течение тысячелетий против одного мгновения любви? Но это самое удавшееся, божественно прекраснейшее в природе! к нему [dahin] ведут все ступени на пороге жизни. Оттуда мы приходим, туда мы восходим.

(II 154)

О само-раскрытии природы до чистой понятности говорится в «Смерти Эмпедокла»:

Божественная в настоящем [göttlichgegenwärtige] природа
Не нуждается в речи; и никогда не оставляет
Она в одиночестве вас, если однажды приблизилась,
Ибо неизгладимо то мгновение,
Что принадлежит ей. И она, побеждая, действует сквозь время,
Одушевляя ее нисходящий небесный огонь.

(III 150)

В «Смерти Эмпедокла» говорится о таком происходящем, в котором существование приходит в чистое согласие с самим собой — об эйфории:

Да, любимый! не напрасно я жил с тобой,
И в добрых небесах
Много единственно радостного нам открылось
От первого золотого дивного мгновения.

(III 160)

Наконец, в «Эмпедокле на Этне» говорится о наивысших деяниях, поворачивающих время:

...О, времени моего предел!
О, Дух, что нас вскормил, ты тайно
Правишь и ясным днем и в тучах,
И ты, о, Свет! и ты, о, Мать-Земля!
Здесь я спокоен, ибо ждет меня
Давно уготованный, новый Час.
Теперь уже не в подобии [im Bilde] я нахожу
И не так, как то обычно у смертных — в кратком счастье,
Я нахожу Живого в смерти,
И сегодня я уже встречу с ним; ибо сегодня
Он уготовил, Господин времени, бурю
В огне в ознаменование мне и себе.
Слышишь ты тишину вокруг? Слышишь ты молчание
Недремлющих богов? Жди его здесь!
В полночь завершит он это для нас.

(III 223)

Не просто Час — Час с большой буквы, Час как таковой — приходу которого чувствует себя подчиненным сам Гёльдерлин — это Час, в который происходит возвращение былого, возвращение того великого, которое жило когда-то — античности, Греции.³² Способные провидеть ищут его предвестий. Например,

³² Это понятие возвращения нужно исследовать в том, что относится к его психологическому и экзистенциальному смыслу. Доступ к исследованию мог бы открыть вопрос о том, каким образом его мыслил вначале Гёльдерлин, затем Кьеркегор и, наконец, Ницше. Для Гёльдерлина это — процесс, спасающий историю. Для Кьеркегора — акт, через посредство которого существование, после того, как оно в «прыжке» покидает старый уровень экзистенции и обретает более высокий, обретает само себя на этом уровне. Наконец, у Ницше это — все снова и снова осуществляющее возвращение уже происходившего; та мистерия существования, пред которой воля безоговорочно ограничивает себя в этом конечно-существующем и таким образом достигает прорыва сверх-человека. Вероятно, в

благодаря тому моменту, когда еще в самый разгар унылой зимы вдруг даст знать о себе весна — и это сродни тому, как в еще незатронутой, девственной душе в первый раз проявляет себя любовь. В оде «Любовь» говорится:

Когда вы друзей забываете, когда вы ваших всех,
О, благодарные, ваших поэтов презираете,
Бог простит за это, но чтите
Только душу любящих.

Ибо, скажите, где жить еще человеческой жизни,
Когда рабская забота все победила?
Для того и Бог также,
Беззаботный, издавна ходит над нашей главой.

Как обычно, год холодный и лишенный песен
В это время, когда с белых полей
Вдруг колосок пробьется,
Одинокая птица запоем,

Когда лес мало-помалу потянется, река двинется,
Уже и мягкий ветерок легко с полудня повеет
В час урочный —
Вот так знамение прекрасного века,

В который верим мы, вырастает, единственная пока,
Единственно благородная и благочестивая, над стальной
И дикой почвой, — Любовь,
Дочь Бога, от него одного...

Так вырастай и превращайся в лес! одушевленный,
Полный цветения мир! Речь любящих
Да будет речью страны,
Их душа — голосом народа!

(II 20/21)

Точно так же все происходит в «халкионский (halkyonischen) час»,³³ в послеполуденный час совершенно ясного и светлого дня — когда все кажется преображено-просветленным. Этот час

таких различных формах этой идеи открывались бы различные формы переживания конечности и принятия существования, и тем самым были бы обретены важные результаты для познания экзистенциальной ситуации, которая сложилась после окончания нового времени.

³³ Halkyon от ἄλκυον — зимородок (греч.). Зимородковыми днями назывались 14 тихих зимних дней — 7 до солнцестояния и 7 после — когда, по поверью, зимородки выют гнезда и кладут яйца. — *Прим. пер.*

был особенно дорог Гёльдерлину, и он наделил его внутренней красотой — смотри гимн о Рейне и «Возвращение на родину».

Час, в который происходит поворот истории, имеет свои знаки — «знаки времени» — которые понятны ясновидящему. У этого Часа свой вестник — орел. Реалистически, как величественная царь-птица, он описывается в великолепном месте из стихотворения «Кантон Швиц»:

...подхвачен бурей,
Кричит и стремится орел — жертву поймать в долине.
(I 144)

Воспринимаемый как явление более высокого порядка и уже связываемый с понятием небесного спасения, он описывается в «Патмосе»:

Близок Бог —
И трудно постичь.
Но там, где опасность, вырастает
И Спасительное также.
В темноте живут
Орлы, и без страха переходят
Сыны Альп над пропастью
По легким мостам.

(II 165)

В «Смерти Эмпедокла» он — посланец Зевса, который должен спасти «дочь бога» Пантею:

Тогда придется одинокой просить орла,
Чтобы он ввысь, от этих рабов,
В эфир унес ее!

(III 113)

Это место перекликается с тем пожеланием, высказанным в оде «К Эфиру» — там поэт мечтает, чтобы его вознес в небеса орел, как Ганимеда... Но, наконец, орел появляется в связи с тем происходящим, о котором мы говорим здесь — в связи с возвращением тех, кто упокоился. Так, в «Плаче Менона о Диотиме» говорится:

...НО ВЫ
Добрые гении, что с охотой остаетесь рядом с любящими;
Будьте с нами до тех пор, пока мы на общей земле,
Там, куда блаженные готовы спуститься,
Там, где живут орлы, где созвездия, вестники Отца,

Там, где музы, откуда родом герои и любящие,
 Там, или также здесь, на тающем острове, нам встретиться,
 Где все наше впервые собрано в цветущем саду,
 Где истинны песни, и дольше прекрасные весны,
 И заново начинается год нашей души!

(II 79)

Еще сильнее это выражено в стихотворении «Руссо»:

...Так
 Нашли сердце твое посланцы [золотого века].

Ты принял их, усвоил речь пришельцев,
 Истолковал их душу! Тоскующему [Dem Sehnennden]
 Намека было достаточно, а намеки были
 Издревле речью богов.

Дивно, как если бы с самого начала
 Человеческий дух все становление и делание
 И мудрость жизни испытал уже...

Уже в первом знаке он прозрел Совершенное,
 И летел, отважный дух, как орел
 Сквозь бурю, пророка своим
 Грядущим богам...

(II 13)

Все собирается воедино в великом видении орла из стихотворения «Германия»:

Уже зеленеет, в прологе более сурового времени,
 Поле, для него взлелеяно, приготовлен дар
 К жертвенной трапезе, и дол и реки
 Широко отверсты у пророческих гор,
 Чтобы до самого Востока простирался взор
 Человека, и перемены оттуда его побуждали.
 Но из Эфира нисходит
 Подлинный кумир и дождем идут неисчислимые
 Божественные речения от него, и эхо звучит в глубине рощи.
 И орел, что несется от Инда,
 Пролетает над снежной
 Вершиной Парнаса, над жертвенниками
 Холмов Италии, счастливой добычи ища
 Отцу [Зевсу], — старик, не надежен в полете,
 Как прежде, — с ликующим криком в конце концов он
 Перемахивает (überschwingt) через Альпы и видит разнородные
 земли.

Жрицу,³⁴ дочь бога тишайшую,
Ту, что охотно молчит в глубокой простоте,
Ее ищет он, ту, что созерцала открытыми очами,
Будто не замечая, что тут же буря,
Смертью грозя, гремит над ее головой.
Она, дитя, предчувствовала лучшее,
И, в конце концов, настало великое изумление в небесах,
Ибо Некто, верой великий, как она сама,
Что дает благословение, обрел силу в высоте.
Потому послали они вестника, который, быстро узнав ее,
Думал так, улыбаясь [про себя]: тебя, неколебимую, должно
Пытать другим Словом, и громко воскликнул он
Юный, остановив на ней взгляд:
Такова ты, избранница,
Любящая всех, ты должна была стать сильной,
Чтобы нести тяжелое счастье.

Спустя время, когда, укрывшись в лесу, пьяная зернами
Цветущего мака, полного сладких снов, ты не обращала
Внимания на меня, долгое время, прежде чем смиренные
Почувствовали гордость юной девы и удивились, от кого
И откуда ты, но ты и сама не знала этого. Я же узнал тебя,
И тайно, пока ты грезила, я оставил тебе,
В полдень покидая тебя, дружеский знак,
Цветы мака, и ты говорила одиноко.

(II 150/51)

Мы видим состояние ясновидящего, который пронизает взором вплоть «до самого Востока», то есть в том направлении, с которого приближается то, что должно сбыться. Откровения пришли из Эфира: «подлинный кумир (Bild)» и «божественные речения». Из Эфира прилетает и орел, создавая полетом своим полную напряжения великую связь Азия-Эллада-Германия. Но то, что он провозвещает — это возвращение Греции; то «тяжкое счастье», чтобы вынести которое, «обрел силы» «ребенок»-Германия.

Тексты показывают, что событие, которого ждет история, в видении Гёльдерлина — это событие религиозное, «эсхатологическое», в котором должны преобразиться все вещи. Христианская вера зиждется на том, что в какой-то час, который установлен непостижимым промыслом-решением Бога-Отца, Христос вернется, и силою Духа Святого мир преобразится в «Новое Небо и Новую Землю». Это учение Гёльдерлин перенес на такое свершение, которое должно произойти в ходе самой истории, если

³⁴ Жрица, die Priesterin — Германия. — *Прим. пер.*

она заходит в тупик. Второе пришествие осуществляет теперь уже не Христос, а Греция; тот, кто посылает ее — не Бог-Отец, а Эфир; действующее начало — не «дух Христов», а дионисическая полнота духа. Коллизия, которую следует преодолеть и разрешить — это не грехи человечества, а внутренняя безвыходность истории. Посыльным — вестником становится не ангел, а орел. Открыта не Дева Мария, которая «Святым Духом и силой Всевышнего» должна «зачать и родить сына» (Лк 1:35 и 31), а Германия (тут аналогия несколько нарушается, поскольку перед вторым пришествием Христа было его первое пришествие, вочеловечивание). Германия должна принять в себя грядущую Грецию, и из этого соединения должно родиться новое человеческое существование (V S. 441f). О самом этом событии говорится в «Хлебе и Вине»:

Незамечены, пришли они в первый раз, дети навстречу
Им стремились, чрезмерно ясным, ослепительным приходит счастье,
И трепещет пред богами человек; с трудом полубог предсказывает
Имя тех, кто с дарами приблизился к нему.

Но отвага, [нисходящая] от них, велика, полнит сердце ему
Радость их, но едва ли знает он, в чем польза ему от этого блага,
Сотворенное, бренное [verschwendet] и почти мирское становится
для него священным,
То, чего с наивностью и добротой коснулась его благословляющая
рука.

Терпеливо выносят это Небесные; в истинном образе тогда
Приходят они, и привыкает человек к счастью,
И свету, к тому, чтобы видеть Разоблаченных [die Offenbaren],
лицо их,

Тех, кто, с давних пор именованы Всем и Одним,
Глубоко наполняют молчаливую грудь свободным удовлетворением,
Исполняя одни впервые все желания.

(II 92)

Здесь уже видно, что дело идет к появлению греческих богов. Если они возвращаются, это значит, что возвращаются те времена, к которым они принадлежат.

Смысл гёльдерлиновской идеи истории

Если внимательно следовать текстам и, в конечном счете, поставить вопрос, что же, собственно, произойдет тогда, когда вернется «Греция», и что будет с историческим существованием,

если это событие случится, то найти ответ будет нелегко. Внутреннее движение, которое наполняет эти поэтические произведения, подобных которым по содержанию нет нигде в мире, необыкновенно велико. Страстная тоска, которая поднимается в них, и предвестие, которое через них проявляется, настолько мощны, что читатель склонен просто принимать их и не задавать дальнейших вопросов. Он снова и снова слышит «скоро» и «сейчас», проникаясь «эсхатологическим» настроением долгого ожидания и предчувствием вот-вот уже наступающего последнего Часа перед этим пришествием — но если он сопротивляется чарам, которые держат его в предчувствии этого «времени накануне», и со всем почтением задает вопросы, желая обрести определенность относительно того, в чем же состоит само подлинное, то, кажется, он не может получить никакого ответа.

Тут можно возразить, что подобным образом можно задавать вопросы философу, но не поэту. Однако Гёльдерлин вовсе не «поэт» в этом смысле. Его произведения — не выражения переживаний, или не презентации образов, которые эстетически самодостаточно существуют сами по себе. Он — не поэт в том смысле, который вкладывает в это понятие новое время; он — поэт в старом смысле слова, как Пиндар, Эсхил, Данте. Он стоит — если брать слово в самом общем его значении — на линии религиозного пророчествования. Ведь именно так он воспринимается и внутренне готовым читателем, и последний, воспринимая его, делает соответствующие выводы. Он чувствует себя не вправе удовольствоваться неопределенным религиозным впечатлением и забыть о той серьезности, с которой совесть относится к вещам подобного рода. Еще менее он чувствует себя вправе эстетически воспринять само религиозное впечатление и наслаждаться им. Тем самым, он отнесся бы к Гёльдерлину несправедливо, чего поэт и сам никогда бы не простил читателю. Читатель, скорее, должен задать вопрос: «Ясновидец-пророк, ты требуешь веры — во что же мне верить?»

Итак, что же означает третья фаза истории? Прежде всего, никакого гуманизма. Слова о возвращении Греции не подразумевают, что ее культура будет познана, ее глубинный смысл будет постигнут, будет познана ее красота и обеспечено полное развитие тех ростков, которые кроются в ней. Должно прийти не познание или переживание Греции — должна прийти сама Греция.

Но как это должно произойти? Допустим, можно представить себе, что благородно созданное должно быть в каком-то смысле непреходящим, а потому люди, духовные силы, живой истори-

ческий совокупный образ Греции еще существуют. А именно: существуют как сила, обращенная к нам, стремящаяся и способная снова вступить в нашу историю. Но если это произойдет — что же тогда будет с последней? Если вчитываться в тексты, натолкнешься на высказывания вроде таких: вся жизнь наполнится божественным смыслом; земное и небесное вступят в связь меж собой; люди и боги устроят общий брачный пир; все наполнится миром и красотой; все будет проникнуто духом... Эти высказывания — не какие-то идеалистические грезы. У какого-нибудь романтика речь могла бы идти о чистой тоске, о страстном стремлении, о распространении Эроса, о всеобщем чувстве и тому подобном; здесь — явно другое. Воспринята божественная действительность, которая встает за будущим и стремится вторгнуться во время. Понятие «будущее» употреблено здесь не так, как оно употребляется, когда говорят, что нынешний урожай — это семена для посева на будущее, что зрелость — это будущее юности, а действие — это будущее по отношению к причине. Будущее подразумевает здесь нечто вечное, место которого, однако, «впереди» — в отличие от того, что лежит «позади», в абсолютном «Давно», в «золотом веке». «Предстоящее вечное» желает войти во время, как таинственная полнота смысла, в которой разрешается любой конфликт, урегулируется любой вопрос, удовлетворяется любая потребность. Но обо всем этом, однако, — именно потому, что оно таково — нельзя сказать что-то в отдельности, в деталях. Может быть выражена страстная тоска по нему, которая возникает повсюду, в каждом месте существования. Может быть выражена подготовка, может быть выражено приближение — но не исполнение.

Но разве это не описание патологического состояния — того самого, которое затем и в действительности развилось у Гёльдерлина, перейдя в сумасшествие, а также обнаружилось и у человека, который представил нам в столь многих местах своих произведений прояснение, даже, пожалуй, рационализацию экзистенции Гёльдерлина — у Фридриха Ницше? Разве эта страстная тоска по грядущему — и в то же время страх перед ним, чувство приближающейся катастрофы, которая в то же время приносит Новое, «господство над вершинами», [противопоставление] «Скоро» и «Сейчас» — разве все это не просто симптомы шизофрении? Но психология учила нас, что процессы, которые для нормального сознания кажутся бессмысленными, все же имеют позитивный смысл. Их смысл позитивен для психики и этики, поскольку в них находят выражение проблемы соответствующей

личности; их смысл позитивен для истории, поскольку в великой личности проявляют себя изменения всего существования в целом. Уже древние говорили о «священном безумии», в котором сказывают себя боги. Как представляется, таким образом существуют прорывы сознания, которые важны для всего существования в целом, но которые могут происходить только во время заката, разрушения и упадка индивида. К такого рода прорывам относятся и переживания Гёльдерлина. Они не есть ни всего лишь поэтическая фантазия, ни чисто клинический феномен; это — данность в откровении наисерьезнейшего смысла.

Нельзя считать, что у него речь идет всего лишь об ожидании конца света — наряду с многими другими ожиданиями, как они снова и снова проявлялись в религиозной истории Запада — с той лишь разницей, что такое ожидание у него было на особый лад связано с Грецией. Ожидания подобного рода всегда предполагают действительный конец истории. После них наступает вечность, и время прекращает свое течение: либо непосредственно, в форме гибели мира, либо после апокалипсического переходного периода, который протянется тысячелетия. Гёльдерлин подразумевает нечто другое. После ожидаемого события время и история должны продолжаться. Должна начаться третья фаза существования, однако это существование останется совершенно земным и реальным.

Однако — не так, как идеализм мыслит себе синтез предшествующих исторических антитез: например, не как снятие первой простой фазы, а также следующей за нею второй фазы рефлексии, в синтезе — в новой духовной естественности (*Natürlichkeit*). Тут важно не только величие происходящего, масштабы его, но и то, как именно оно ожидается. Кроме того, «синтезы» всегда исходят из самого ядра, стоящего за противоречием, и все дело сводится лишь к тому, чтобы высвободить его силу и верно направить ее. А тут в историю входит нечто, происходящее уже не из нее самой, а из сферы Отрешенного. То, что осуществляется здесь, есть не только диалектическое восхождение на более высокий, но возникающий из внутренней возможности самой истории уровень, а приход чего-то иного из другой сферы. Это Иное божественно по роду своему, это — действительность, сущая над суетно-земным. И даже если оно, в конечном итоге, будет — вместе с непосредственно-земным — охвачено единством всей природы в целом, оно все же изначально чуждо ему и отлично от него. Оно имеет не исторический, а метафизический характер, оно — не временное, а вечное. Оно есть «вечность», правда, в

особом смысле. Это не-земное вступает в земное, это вечное входит во временное — но так, что земное и впредь остается земным, а временное, преходящее и впредь остается временным, преходящим. Но это означает, что история и не-история, земля и небо, эсхатологическое управление, провидение и процесс существования [человека со свободным выбором] должны слиться в Одно.

Речь идет, следовательно, о попытке поднять и возвысить историю над нею самой — и все же сохранить ее как историю; осуществить выход за рамки посюстороннего бытия, но так, что сохранится единство с землей; обрести вечность, но — не как преодоление и снятие времени, а так, что это будет характер самого временного существования. Тем самым, конечно, с необходимостью изменяет само понятие вечности. Она, по сути своей выступающая как образ бытия самодержавного и святого Бога, становится диалектической противоположностью времени, противоположным времени полюсом — и, тем самым, моментом мирского существования. Точно так же изменяется и понятие времени, ведь оно, созданное, в соответствии со своей сущностью, «пред лицом вечности», будучи зависимым от нее и обретая от нее свой смысл, соотносясь с нею, становится отныне равноправной противоположностью этой вечности и делается способной вместе с нею войти в единство новой формы существования. Поистине, вечность — равно как и время — утрачивает свой характер, если брать это слово в строгом смысле, однозначно и ответственно.

Смысл всего в целом подобен смыслу учения Ницше о существовании. Речь идет о том, чтобы обосновать мир, кроме которого нет никакой действительности, обосновать историю, превыше которой нет никакой вечности. Но сделать это не так, чтобы внемировое и надисторическое будут просто зачеркнуты, а так, что они будут внесены, включены в мир и историю. Как Бог станет первоэлементом мира, так и вечность станет первоэлементом истории. Какое значение при всем этом имеют христианские представления о втором пришествии Христа, о Страшном Суде, о Новых Небесах и Новой Земле, нам еще предстоит обсудить подробнее.

ТРЕТИЙ КРУГ

Боги и религиозное отношение

БОГИ

Предварительное замечание

Поэтические произведения Гёльдерлина полны божественных существ. По большей части это — греческие божества или боги, похожие на греческих, соответствующие греческим представлениям о богах — это, например, Отец богов и людей, Мать-Земля, Аполлон, Посейдон, Дионис. Несколько раз упоминается и лишь бегло обрисовываются боги из германской мифологии — такие, как богиня Земли Герта (Hertha, Nerthus). Наконец, это боги, которые — к примеру, Дух Времени — как кажется, происходят из непосредственного первоначального опыта.³⁵ Поначалу пытались видеть в таком появлении старых божеств нечто подобное тому, что обычно происходит в литературе, когда речь заходит об Аполлоне и Дионисе. Но достаточно повнимательнее присмотреться к тому, каким образом говорят о богах, например, Гёте или Шиллер, чтобы заметить различие. У них речь идет о чем-то символическом или эстетическом, у Гёльдерлина — о действительном религиозном опыте и толковании существования.

Античные образы богов столь глубоко связаны с культурными силами и изобразительными средствами, которые сложились на Западе, они обладают столь ясным символическим характером и насыщены столь живыми ценностями, что представляют собой важные средства духовного понимания. То, что у нас есть возможность говорить об Аполлоне, когда обсуждается культурная и, в особенности, художественная деятельность, дает такие же преимущества, как возможность использовать образ реки для обсуждения и понимания происходящего в жизни человека. «Аполлон» — это символ, который выражает основополагающие духовные факты, вызывает побочные ассоциации, указывая на значения самого

³⁵ Имеется в виду религиозный опыт, то есть собственное видение богов ясновидцем-поэтом благодаря откровению. — *Прим. пер.*

различного рода, будучи понятным как мышлению, так и чувствованию — и притом выступает в изысканной, прекрасной форме. Он приводит в волнение, является выразительным средством, формирует общность понимания и обеспечивает возможность сообщить что-то. К этому присовокупляется еще и острота фронды — более или менее ощущающаяся острота оппонирования христианским представлениям, желание почувствовать «языческие» элементы существования. Если принимать во внимание все это, становится понятно, что разговоры о богах могут иметь весьма различную степень серьезности. У какого-нибудь Пьетро Аретино или Лоренцо Валлы такие рассуждения больше говорят о действительной жизненной позиции, чем у буржуазных поэтов восемнадцатого века. И если речь о греческих богах ведет Гёте, то это имеет иной вес, чем если это делают Расин или Корнель, уже не говоря о Данте. Однако, насколько я могу видеть, никогда никем всерьез не утверждалось, что античные боги существуют в действительности. А там, где кажется, будто такая вера существует, в заблуждение вводит страсть художника или сила жизненного порыва, которая говорит его устами. Восторженное отношение к античности, присущее гуманистам, хорошее знание античной мифологии образованными людьми семнадцатого и восемнадцатого века, глубокие чувства, которые у немецких классиков вызывало изобилие смысла и красоты, воплощенное в образах греческих богов — все это никогда не было действительными религиозными убеждениями. Что же особо касается классики, то ее представители поставили религиозное в теснейшую связь с ценностями культуры. Слова Гёте, согласно которым тот, кто не обладает «наукой и искусством», нуждается в религии, тогда как образованный человек, ориентирующийся в них, именно в них и имеет свою религию, выражают это смысловое содержание. Религиозность представителей классики, по большей части, действительно была искусством и наукой, чувством того, что духовные ценности обладают силой, возвышающей жизнь и придающей ей полноту, убеждением в безграничных возможностях человеческой творческой, созидающей деятельности. Это, сопутствуемое живым чувством наличия каких-то тайн, и было «религией» — и «религия» эта находила желанное выражение в столь же глубоких, сколь и ясных образах античных божеств. Но никто не хотел сказать, что на Зевса и Аполлона была направлена действительная вера. Отношение Гёльдерлина к греческим божествам было иным. У него при этом речь идет не о «науке и искусстве». Конечно, он узнал о богах, изучая произведения гуманистов, но, как

представляется, ознакомление с ними было лишь поводом, который высвободил внутренние задатки, только и ждавшие этого. Оставшееся незавершенным стихотворение Гёльдерлина гласит:

Когда я был дитя,
Часто спасал некий бог меня
От крика и розги людской,
Тогда играл я свободно и спокойно [sicher und gut]
С цветами в роще,
И небесные ветерки
Играли со мной.

И как ты сердце
Растений радуешь,
Когда они навстречу тебе
Простирают нежные руки

Так ты радовал и мое сердце,
Отец Гелиос! и, как Эндимион,
Был я твоим возлюбленным,
Святая Луна!

О, вы верные
Дружественные боги!
О, если бы вы знали,
Как вас любила моя душа!

Пусть тогда я не звал вас
Еще по имени, и вы также
Не звали меня, как люди друг друга зовут,
Как будто знают друг друга.

Но знал я вас лучше,
Чем людей тогда,
Я ведал покой Эфира,
Слов людских не ведал я.

В гармонии шепчущих рощ
Я развит был,
Любить я учился
Между цветов.

В руке богов я возрос.

(I 266/67)

Пожалуй, невозможно установить, что из нарисованной здесь картины ранних переживаний биографично, а что перекрывается последующими, более поздними переживаниями, или, иначе, общей тоской по прошедшему детству и по людям, которые были

любимы позднее, но вполне можно допустить, что определенный действительный опыт в этой картине содержится. Ведь стихотворение делает четкое различие между самим переживанием и тем выражением, которое поэт находит для них, используя названия, которые стали доступны ему благодаря полученному образованию. Но это переживание — непосредственно религиозно и направлено на богов.

Когда Гёльдерлин натолкнулся на греков, у него наверняка было чувство, что он обрел толкование своего, предельно собственного опыта, — что, конечно, не исключает, что этот опыт, в свою очередь, не был вызван и определен этими образами. Он был воспитан в религиозном духе, но не воспринимал христианские учения и образы как непосредственное выражение своих религиозных переживаний — они не казались ему достаточно весомыми, чтобы в соответствии с ними переформировывать эти переживания. Да и та форма христианства, с которой он столкнулся во времена своей жизни, едва ли годилась, на его взгляд, для того, чтобы соответствующим образом представлять действительную сущность христианства (V S. 381).

Религиозный орган в Гёльдерлине был необыкновенно чист и сильно развит. Вероятно, можно сказать, что именно он и руководил его душевной жизнью. Тем, что окончательно определяло его картину ценностей, был именно религиозный опыт — связанный с удивительно чистой способностью поэтического ясновидения и способностью выразить в слове то, что открылось в созерцании. Однако религиозная, равно как и поэтическая позиция Гёльдерлина резко отличается от тех, которые были характерны для нового времени: она лишена субъективности. Его религиозное сознание направлено не на личные душевные состояния и не на возвышающие переживания, а на предметные силы и сущности. Внутренний мир, происходящее в душе, о котором говорилось, было отнюдь не субъективной сферой, но глубинной сферой действительного бытия — как отдельного человека, так и народа, потока и горы, растения и животного, страны, Земли, моря, наконец, мира. А то, чего требовала его воля художника — не сообщать о собственных переживаниях, но вознести хвалу Высшим, возвестить о правящих миром силах, стать глашатаем великих событий, которые вершатся, и вестником, возвещающим о том, чего требует мир. Возьмем религиозное и художническое вместе: он был — как никто больше со времен Данте — ясновидящим и глашатаем. То есть это была религиозная натура наивысшего ранга — говоря так, мы не выносим суждение о его убеждениях, а характеризуем

его «структуру», само его «устройство». Этому человеку претила та форма христианства, которая утратила свой подлинно религиозный характер и растворилась в философии и морали — или выскользнула из связи с миром и с историей, уйдя в посторонне-пиетистское. Таким образом, у Гёльдерлина, должно быть, возникло впечатление, что здесь речь уже не идет о том мощном начале, идущем от бытия к бытию, охватывающем народ и мир — а религию он мог понимать только так и никак иначе, не говоря уже о том, что из всего этого ему стала ясна действительность христианского, которая рушит существование и строит все по-новому. Перед столь масштабным религиозным опытом [Гёльдерлина] этот вид христианства не мог притязать на то, чтобы открывать в откровении живую власть и силу Бога. Представляется также, что сказалось и влияние его матери, подействовавшее в том же направлении. Она явно не понимала своего сына, столь превосходившего ее, и отягощала его чувствительную душу, воздействуя на нее узко, но сильно. Должно быть, такое она оказывала и в сфере религии — ведь здесь влияние атмосферы, создаваемой матерью, особенно сильно, и заставляет самостоятельно определяться с ценностями, вызывая неприятие той формы веры, которой придерживается она. К тому же, он именно под влиянием матери — во всяком случае, чтобы помочь ей — избрал стезю священнослужителя, к которой у него не лежала душа. Таким образом все едва ли могло сложиться иначе — он был настроен против всего этого, данного в восприятии и неприемлемого для себя, а заодно и против его содержания, против мира христианских представлений и против христианского жизненного мира.

Гёльдерлин, следовательно, отвращается от христианского вероучения и находит выражение своего опыта, обращаясь к миру античных богов — или, иначе говоря, к тем богам, которых он усматривает непосредственно-изначально в откровении и изначально-интуитивно формирует их образы, но которые выказывают влияние, оказанное на него образами греческих богов. В то же время, он переносит их, благодаря форме переживания, благодаря настроению и стилю, в сферу Нордического — подобно тому, как это делал Ницше, когда он соединял в образе своего Энгадина греческо-южную форму и нордическое чувство жизни или выстраивал «европейский» ландшафт «Заратустры». Однако боги Гёльдерлина имеют метафизическую глубину и внутреннее душевное содержание, которые не могут быть объяснены одним только соединением Юга и Севера. Многочисленные отдельные черты их, равно как и общая манера держаться и общий настрой

выдают еще и другое влияние — влияние того самого христианства, от которого Гёльдерлин отказался как от вероисповедания. Исходя из более глубоких связей — в том виде, в каком их создает личный опыт и индивидуальная способность выносить суждения — на представления и умонастроения оказывает свое влияние внутренний мир души, встречающей Христа, влияет и любовь сердца, которой коснулся Святой Дух. Отсюда возникает глубоко затрагивающая жизненность, отсюда проистекает «интимность», «задушевность» богов и природы у Гёльдерлина. У них на одно измерение больше, чем у античных богов. Они соотносятся с последними так же, как, например Ифигения у Гёте соотносится с Ифигенией из греческой легенды. Это Потаенно-Христианское, которое поначалу проявляет себя и воздействует только как внутренний фактор, как внутренняя трепетность и тепло сущности, как возможность приблизиться, затем выступает, однако, и в открытой форме, предстает в явном образе. После того, как Гёльдерлин какое-то время избегал всех откровенно христианских образов и идей, в нем начинает заявлять о себе образ Христа. Он обретает все большую и большую силу, и мир античных богов начинает противоречить Ему — и для того, чтобы выразить глубину этого противоречия, явно недостаточно понятия идеалистического синтеза. Это — борьба и в уме, и в сердце, и в семейных истоках [выражающаяся в противоположном влиянии предков и родителей] — борьба, которая, однако, не привела к разрешению конфликта, а была оборвана духовным крахом, сумасшествием. Об этом речь подробно пойдет в пятом круге.

Далее нам следует описать различные образы божественного, как они встречаются в произведениях Гёльдерлина — в их особенностях их характеров и во взаимосвязи между собой.

Эфир

В конце стихотворения «Странник» можно найти следующее обращение:

...Ты, над облаками,
Отец отчества, могучий Эфир! и ты,
Земля, и Свет! вы единые три, кто власть держит и любит,
Вечные боги! нерасторжимы с вами узы мои.
Вышедший из вас, с вами вместе я и странствовал,
К вам, о, Радостные, к вам, умудренный, я возвращаюсь.

Эфир — это наивысшее из божеств Гёльдерлина: с него и должна начинаться попытка изобразить их сущность и их взаимосвязь. Одна из элегий, названная «К Эфиру», полностью посвящена ему:

Никто из богов и людей, столь надежно и дружелюбно, как ты,
Не растил меня, отче Эфир! еще прежде, чем мать
В руки меня приняла и грудью вскормила меня,
Ты меня обнял нежно и влил мне небесный напиток,
Воздух священный впервой в растущую грудь.

Не только благодаря земной пище развиваются живые существа,
Но ты всех их питаешь своим нектаром, Отец!
Так выступает наружу и бежит из вечной твоей полноты
Оживляющий воздух через все поры жизни.
Потому тебя любят живые существа и рвутся и стремятся
Непрестанно вверх, тебе навстречу, в ликующем росте,

Небесный! Разве не ищет тебя глазами своими растение,
Не простирает к тебе робкие руки низкий кустарник?
Чтобы найти тебя разбивает пленное семя скорлупу,
Чтобы ожить благодаря тебе купается в твоей волне,
Сбрасывает лес покров снега, как изношенную одежду.
И рыбы также всплывают вверх и выпрыгивают, томясь,
Над блестящей поверхностью потока, как будто порываются и они
Из своей колыбели к тебе; даже шаг благородных зверей на земле
Превращается в полет, когда часто мощное томление,
Таинственная любовь к тебе охватывает их, направляет их вверх.

(I 204)

И снова:

...и так же стремится сердце мое
Дивно за ними [птицами] ввысь; будто милая родина
Дает знак сверху, и на вершину Альп
Хотел бы я взойти и кликнуть оттуда спешащего орла
Чтобы он, как однажды в объятия Зевса блаженного отрока,
Из неволи и меня принес в палаты Эфира.

(I 205)

Образ Эфира богат и переменчив. Его содержание, вероятно, можно свести к трем линиям. Первая идет от находящегося в движении воздуха, от воздушных потоков. Представление о воздухе мирового пространства затем — через дыхание — связывается с представлением о жизни — о космической жизни, которая через дыхание входит в жизнь индивидуальную и претерпевает пере-

мены в ней. Через посредство того же понятия дыхания-вздоха-вения оно связывается и с понятием «души» — как над-материальной жизни — и с понятием «духа» — как течения, поднимающегося через человека ввысь, восходящего в тайну Творчески-Божественного. Наконец, за этими представлениями стоит понятие библейского Святого Духа, который, словно ветер, проникает мирское... Вторая смысловая линия идет от пространства, от мирового простора, мощь которого открывает сердца, от высоты, которая являет собой живую полярную противоположность внутреннему миру и которая побуждает этот мир души устремляться ввысь — от высоты, которая может стать каким-то новым видом «глубины», если можно так выразиться, высоким внутренним миром; смотрите то место в «Заратустре», где Ницше говорит о «бездонной пропасти света», которую представляет собой утреннее небо (третья часть, «Перед восходом солнца»). Затем от заоблачных высей и правящей там властной силы все переходит в метафизическую сферу: к его величеству смыслу, к благородной высоте значимого. Это подразумевает представление о пространственном выражении благородной высоты и, одновременно, представление о предельной глубине того, что значимо. Нам вспоминается «место смысла», «умное место» Платона [в наднебесье]; разве вот только эта верховная власть Смысла, правящего царством идей у Гёльдерлина, полностью перешла [из запредельности наднебесья] в наглядно данный космос, а, кроме того, этот главенствующий Смысл следует понимать не как пребывающую в покое вершину, а как правящую силу.³⁶ И эта высота тоже вызывает к живому. Стремление ввысь, которое заложено уже в структуре органической жизни и которое столь же предполагает наличие силы тяжести, сколь и преодолевает ее, связывается с духовным порывом, который вызывается свыше — с высей небесных как местопребывания ценностей. Так возникает космический эрос, который побуждает все существа устремляться «ввысь»... Оба представления [об Эфире] — как о живом и дарящем жизнь начале, так и о заоблачной выси, где властно царствует смысл, — в конечном итоге связываются воедино впечатлением пребывания под властью, под опекой и под благословением некой божествен-

³⁶ Здесь можно напомнить об Эмпирее в «Божественной комедии» Данте — который одновременно есть объективное пространство мира-космоса, духовная сфера смысла и религиозная, даже мистически милующая сфера внутреннего мира; см.: Гвардини, Ангел в «Божественной комедии» Данте, S. 101ff [3. Aufl. 1995/ S. 83ff].

ной силы. И здесь тоже движется, распространяется повсюду, подобно воздуху, и соединяется с миром то, что по мысли и по воздействию своему связано с христианским учением о Провидении... Все это кристаллизуется в понятие «Отец Эфир». Его нельзя мыслить себе ни как отдельное от мира существо, ни как идею или персонификацию ранее развившихся связей. Скорее, это — Единое Всеохватное Целое, от чувственно воспринимаемого воздуха до изменчивой «мировой пневмы», от космического пространства до пространства смысла, от биологического дыхания, порядок которого строго [определен природой], до божественного неограниченного всевластия над вселенной. За этим Единым Всеохватным Целым стоит, задавая все формы, образ Зевса, «Отца богов и людей» — но также стоит за ним и переходящий в нечто неопределенное образ библейского «Отца Небесного». От него в Единое Всеохватное Целое приходит то соединение власти и мягкости, та интимность и затрагивающая сердце близость, которой не найти ни в непосредственном познании природы, ни в античных представлениях о богах.

Эта связь, увиденная всецело «со стороны воздуха» и обращающаяся очарованием, вызывающим любовное отношение, предстает в том месте «Гипериона», которое уже рассматривалось ранее — вместе, которое предшествует описанию встречи с Диотимой:

Было так ясно видно, что жажда всего, что живет, простирается дальше нужды в повседневной пище, что и у птицы, и у зверя есть свой праздник.

Как уповательно было это наблюдать! Словно когда мать с лаской спрашивает, где же у нее любимое дитя, и все дети сразу бросаются к ней на лоно, и даже малютка протягивает руки из колыбели. Вот так всякая жизнь летала и прыгала и порывалась вверх, в божественный воздух, и жуки, и ласточки, и голуби, и журавли сплетались в веселом кружении на высоте и в глубине, и у всего, что обречено земле, шаг преображался в полет, скакун проносился над могилами, над изгородью — косуля, рыбы поднимались из морских глубин и выскакивали на поверхность.

Материнский воздух проникал каждому в сердце, возвышал и возвращал к самому себе.

Люди выходили из ворот и как волшебство ощущали духовное веяние, что тихо ворошило надо лбом мягкие волосы, охлаждало потоки лучей. Они развязывали пояса, чтобы принять его у себя на груди, дышали слаще, нежнее касались легкого, ясного ласкающего моря, в котором и жили они и двигались. О, сестра того Духа, что с огненной силой властвует над нами и живет в нас, священная стихия! Как прекрасно то, что ты, куда бы я ни пошел, всюду меня сопровождаешь, вездесущая и бессмертная!

С детьми величественный элемент играл прекраснее всего.

Один мирно жужжал себе под нос, у другого из уст вырывалась нескладная песенка, у третьего — восторг шел из открытой глотки. Один потягивался, другой прыгал в высоту, третий, углубившись в себя, без цели бродил кругом.

И все это было языком некоего Благополучия, все неким ответом на ласкательное прикосновение прелестного воздуха.

Я был полон неопишуемого томления и покоя. Чуждая сила повелевала мной. «Дружественный дух, — говорил я сам себе, — куда зовешь ты меня? В Элизиум или куда же?»

(II 146ff.)

Тон повествования соответствует лирическому настроению «Гипериона», но еще не выражает конечного смысла того, что называется «Эфиром». В наиподлиннейшем смысле он — «Отец», а воздух — его дыхание-дуновение.

До сих пор рисовавшаяся — дневная — картина Эфира получает дополнение в стихотворении «К Надежде»:

В зеленой долине, там, где свежий ключ
С горы день напролет шумит, и безвременник
В осенний день у меня зацветает,
Там, в тишине, тебя, благая,

Тебя я хочу искать, или, тогда, когда в полночь
Невидимая жизнь волнуется по роще,
И надо мной вечнорадостные
Цветы, раскрывшиеся звезды, блестят,

Ты, дочь Эфира, приди
Из сада твоего Отца, а если не можешь,
Дух земли, прийти, тогда напугай,
О, напугай сердце мое по-иному.

(II 59)

То, что выражают эти строфы, тоже относится к Эфиру. Он — не ночь, если понимать ее как силу, противоборствующую свету — ведь в таком случае она тоже относилась бы к земле, к земному; скорее, это наполненная недвижной ясностью и сияющая тайной сфера звезд. Это — не просто «свет», а мир световых образов, звездных картин «цветов небес». Производимое им впечатление вызывает чувство безграничных возможностей и изобилия предвестий, и оно пробуждает Эрос нового вида: тот, который проистекает от бедственного положения и называется надеждой. В нем есть нечто от дыхания, от воздуха, таинственное

в себе — ведь он способен постигать нечто такое, что кажется невозможным для чисто-земного.

Удивительно выражена власть эфира в стихотворении «Возвращение на родину»:

Между тем тихо блестят серебряные вершины над головой,
 Полон розами, там, вверху, сияющий снег.
 А еще выше пребывает над сиянием в своей простоте (reine)
 Блаженный Бог, радуясь игре священных лучей.
 Спокойно пребывает он один и ясным представляется его облик,
 Кажется, эфирный, Он склоняется, чтобы жизнь даровать,
 Чтобы радость творить, вместе с нами, как часто, знающий меру,
 Знающий также живых (Atmenden), колеблясь и нисходя,
 Прочное счастье — городам и домам, благодатные
 Дожди, чтобы отворилась земля, тяжелые облака, и вас,
 Теплые ветры, и вас, нежные весны, посылает он,
 Рукой неспешной он возвращает радость скорбящим,
 Обновляя времена, Зиждитель, он тихие (stillen)
 Сердца старых людей оживляет и пробуждает,
 Сверху действует в глубину, и открывает и озаряет,
 Ибо в том его любовь, и тогда снова начинается жизнь,
 Грация цветет, как некогда, и является деятельный (gegenwärtiger)
 Дух,
 И бодряя решимость вновь простирает крылья...

(II 96/97)

Здесь представление о правлении и об одаривании переходит в сферу исторического, и Эфир сближается с божеством исторического, с «Духом Времени».

Еще глубже связь с историей проявляется в стихотворении «Германия». Вначале говорится, что жившие во времени люди уходят и что вместе с ними уходят их боги. Однако то, что упокоилось, еще продолжает существовать, а именно — оно живет в пространстве Эфира, готовое снова вступить в историю. Но ясно-видец ждет этого:

...Он чувствует
 Тени тех, что, каковы они были,
 Древние, такими снова посещают землю.
 Ибо те, что должны прийти, влекут нас,
 И долее не медлит сонм священный
 Человекобогов в синих небесах.

(II 149/150)

Теперь Эфир выступает как одна из двух зон отрешенности мира, в которых живет бывшее ранее, пребывая в готовности сно-

...где провозглашается великая Судьба?
Где она, стремительная? Где сверкает она, полная счастья
всеместного.

Отче Эфир! раздавалось и неслоь от уст к устам

Разделенное, радуется такое благо и, обмененное с незнакомцем,

Отче! ясный! и всюду звучит, насколько хватает, древний

Ибо так сходят Небожители, так, из теней,

(II 92)

Это Целое, которое простирается от самой ближней и непосредственно схватываемой биологической и космической действительности через Духовное и Наполненное Смыслом до Тайны, образует одно божество. Еще раз повторим: тем самым не подразумевается персонификация какого-то понятия — например, понятия высоты или строя жизни. Точно так же не подразумевается и поэтическое воплощение в образе какого-нибудь первоэлемента мира — например, некой взаимосвязи воздуха, дыхания, души, порыва духа, вдохновения, преображения. Это также и не символ Вечно-Значимого, например, Истины и Мудрости, связанных с Силой Смысла, которая управляет всей историей. И это — еще раз повторим — не образ, призванный указывать на ту сферу отрешенности, в которую переходит существование, чтобы все-таки еще присутствовать в мире. То, о чем идет речь, есть нечто из-

начальное, нечто единое и цельное, которое содержит в себе все названные моменты и аспекты и которое постигается как божество.

На это божество направлено страстное желание быть его сыном, сознавать, что за тобою смотрит некто могущественный и управляющий тобой, который зовет тебя, хранит тебя, питает тебя и благословляет тебя. Это божество также зовет вернуться к нему.

Земля

Эфиру противостоит Земля; высоте противостоит глубина, вернее сказать, внутренний мир, недра; властному отцу противостоит великая мать. И ее образ тоже богато развернут в поэзии Гёльдерлина — он настолько полон жизни и утверждает себя, пробиваясь со столь непосредственной силой, что просто не может быть выдуманным — ни философски, ни поэтически — а должен проистекать от изначального переживания.

В волшебной красоте предстает образ земли в стихотворении «К весне»:

Ты молодишь сердца и нивы, святая весна,
Первая рожденная в лоне времени! Могущественная! Слава тебе!
Слава! Сломай оковы, и уже поет тебе песнь праздничную,
Что дрожат берега, полноводная река; мы, молодые, кружимся,
Ликуюм, там, где река славит тебя, мы открываем, о, прекрасная,
Пылающую грудь твоему дорогому дыханию, и бросаемся
В реку, и ликуюм вместе с потоком, и зовем тебя братом.³⁷

Брат! Как красиво уносится в танце, с радостью тысячекратной,
Ах, и любовью тысячекратной в смеющемся эфире
Твоя Земля, вслед за тем, как с полей елисейских
Ты приблизился к ней с чудесным посохом, небесный отрок!

(I 202)

Здесь она видится как звезда в космическом пространстве. Взгляд на нее устремлен из этого космического пространства, и глаз этот, который ее видит, способен охватить своим взором всю космическую ширь. Затем, в продолжении стихотворения, кос-

³⁷ «Весна», der Frühling, существительное мужского рода. — *Прим. пер.*

мическая любовь переходит в «подлинно-земную», близкую человеку. О первой молодости Земли говорит ода «Человек»:

Едва взошли из вод твоих, земля,
Вершины молодых гор, и наполнились благоуханием,
Отрадно дыша, полные вечнозеленых
Рощ, первые острова в седой

Пустыне океана; и дружелюбно смотрело
Око солнечного бога на новое поколение [Neulinge],
Растения, на вечной молодости его
Смеющихся детей, его порождения.

(I 263)

Более серьезно все звучит в «Эмпедокле». В первом акте первой редакции этого произведения ясновидец говорит, обращаясь к Свету:

Ибо твоя душа была во мне, и открывалось
Мое сердце, подобно тебе, суровой земле,
Страдающей, и часто в святой ночи
Я клялся ей, что вплоть до смерти верно
Без страха буду любить ее, чреватую судьбой
(Schicksalsvolle),

И из загадок ее не пренебрегу ни одной.
Так заключил я с ней союз на смерть.
Тогда иначе, чем раньше, шумело в роще,
И нежно пели ключи ее гор,
И мягко и страстно веяла цветочным дыханием,
О, Земля! навстречу мне твоя тихая жизнь.
Все твои радости, Земля! не так, как ты
Протягиваешь их, смеясь, более слабому, [но] прекрасными,
каковы они есть,

И горячими, и большими, трудом и любовью рожденными —
Все их даешь ты мне, и когда я, бывало (oft),
Сидел на тихих горных высотах и, потрясенный,
Смотрел сверху на священное блуждание жизни,
Слишком глубоко тронутый твоими изменениями
И предчувствуя собственную судьбу,
Тогда дышал эфир, как тебе,
Так и мне, врачую грудь, пораженную любовью,
И чудесно в своих глубинах разрешая
Мои загадки...

(III 91/92)

Из этих слов явствует, что Земля имеет особый характер: у нее есть судьба. У Эфира судьбы нет, его сфера — сфера олим-

пийская, которую происходящее никак не затрагивает. Земля, напротив, познает цветение, плодоношение, умирание, замирание в неподвижности и затем, новое пробуждение. Эти времена-периоды жизни есть формы ее собственного существования. Она — мать и познает материнскую судьбу, ту, которая выражена в мифе о Деметре... С еще большей силой сказано о ней в «Эмпедокле на Этне»:

И если ты, как ты говоришь, Громовержца
Доверенный, и, одного разума с ним,
Твой дух вместе с ним, зная тропу, идет,
Иди тогда вместе со мной; если сейчас, столь одиноко,
Сердце земли жалуется, и, помня
О древнем единении темная мать
К Эфиру простирает огненные руки,
И владыка сейчас нисходит в своем луче —
Последуем, в знак того, что мы ему
Родственны, туда, вниз, в священное пламя.

(III 223/24)

Наконец, мрачное величие ее образ обретает в следующем месте:

Клянусь божественным Гераклом! Ты тоже порывался,
Ради могущих, что там внизу живут,
Чтобы примириться, навестить титанов,
В беспочвенный дол, вот с той вершины, там,
И отваживался в святилище бездны,
Где, страдая, скрывается от дневного света
Сердце земли и свои скорби тебе
Доверяла темная мать, — ты, Ночи
И Эфира сын: за тобой я следую вниз!

(III 213)

В обоих последних текстах Земля становится внутренней сферой мира. В ней открывается иная зона отрешенности, противоположная той, которая пребывает наверху, в Эфире. Это — средоточие космоса, его самая середина, куда устремляется весь поток жизни, впадая туда; это пространство пред-индивидуального существования, из которого через посредство рождения выходит все жизненно-оформленное и куда оно возвращается через посредство смерти — смотри то, что было сказано выше о страстном стремлении жизни к глубинам (I S. 25f) и о смерти (II S. 113f).

Эфир — это светлое и веселое, Земля — это темное и страдающее. Эфиру подобает открытое развертывание, пребывание в

свете и в широте; земле подобает глубокое, немое и замкнутое, корни и чрево. К Эфиру принадлежит счастливое, удавшееся, щедро и свободно данное; к Земле принадлежит радость, но также и тяготы плодоношения, все то, что брошено вниз, посеяно, вогнуто в почву. Эфиру подобает избранность, предпочтение, триумф власти; земле — полнота жизни, но также и жестокость, с которой связано новое становление.

Земле, следовательно, принадлежат и титаны — древние хтонические божества, побежденные богами-олимпийцами. Но они побеждены лишь де-факто, а не де-юре, не по существу. Они вынуждены служить нынешнему строю и порядку, но не смирились со своей судьбой, а сохраняют притязания на мир, который был некогда определен ими. Таким образом, от них исходит постоянно существующая опасность, и земля — тот очаг, в котором она тлеет. Здесь то, что бродит во чреве, переходит в смуту и ужас, а изначальность становления — в неприятие и разрушение.

Прелестное стихотворение «К Диотиме» показывает нам хаос во взаимосвязи с землей — как перехлестывающую через край, пенящуюся жизнь и космическую радость:

Прежде небо коснулось легко серебряной каплей
Брата — многоводной реки;
Теперь оно близко, теперь оно сыплет драгоценный избыток,
Что раньше на сердце несло,
На рошу и на реку многоводную, и...
И зелень рощи, и отражение неба в потоке
Темнеют и исчезают перед нами,
[Вместе с ними] и горы одинокой глава со скалами и хижинами,
Что прячет она на своем лоне,
И холмы, что окружают ее и, словно ягнята,
И в цветущем кустарнике,
Словно нежным руном укрытые, питаются от ясных
Холодящих ключей, [бегущих] с горы,
И влажный дол с его посевами и цветами,
И сад перед нашими глазами,
Близь и даль убегающая, — [все] теряется в веселой путанице,
И солнце гаснет.

(I 210)

Последняя строфа гимна о Рейне показывает: достаточно одного небольшого шага, чтобы прекрасный хаос плодоносности обернулся мерзким хаосом разрушения и ужаса. Все стихотворение в целом возвещает о триумфе победоносной формы, о преодолении хаоса. Но в конце его, однако, внезапно всплывает то,

что было побеждено — словно угрожающий остаток или как предостережение, как призыв к постоянно необходимой бдительности или также — если мыслить в духе античности — как приносящая жертва, приносимая побежденным силам.

Но тебе, мой Синклер! может Бог явиться
На горячей тропе под елями,
Или в темноте дубовой рощи, в сталь облаченным, или
В облаках, ты знаешь Его, потому что ты знаешь, по-юношески,
Силу Благоего, и никогда от тебя
Не укрылась улыбка Господня
В полдень, когда
Все живое скованным кажется
И объатым лихорадкой, или ночью,
Когда все беспорядочно спутано, и вновь возвращается
Древний хаос (Verwirrung).

(II 148)

Нечто подобное говорится в более позднем фрагменте:

Созрели, в пламя опущены, приготовлены
Плоды, изведаны на земле, и закон есть,
Чтобы все внутрь вошло, змеям подобно,
Пророчески, сновидя на
Хóлмах небес. И многое,
Словно на плечах
Обломок крушения, необходимо
Выносить. Но коварны
Пути. Смотри, криво,
Как скакуны, идут плененные
Стихии и древние
Законы земли. И всегда
В Несвязанное идет томление.

(II 197)

Словно из элевсинских мистерий, поднимается образ земли в стихотворении «Германия»:

...ибо почти подобно той святой,
Что есть Мать всеобщая,
Что сокровенной звалась когда-то между людьми.
Вот так же любовью и скорбью,
И предчувствий полна у тебя,
И мира полна грудь.

Пей же утренний воздух,
Пока не станешь открыт,

И назови то, что лежит перед глазами.
Уже тайна не должна более
Оставаться невысказанной,
После того, как она долгое время была скрыта.
Ибо смертным надлежало соблюдать стыд,
Так говорить чаще всего
Мудро также и о богах.
Но где золото изобильнее, чем чистые
Ключи, и суровость (Ernst) в небе разразилась гневом,
Между ночью и днем должно
Однажды открыться истинное.
Трижды опиши ты это,
Но невысказанным, каково оно и есть,
Невинным должно оно остаться.

Произнеси же, о дочь святой земли,
Однажды материнское имя. Шумят воды на скалах,
И буря в лесу, и при имени ее
Вновь звучит из отдаленного времени прошлое божественное,
Какая перемена! и прямо сияет и говорит
Будущее, радость принося, из далей.
Но в средоточии времени
Живет мирно с освященной
Девственной землей Эфир,
И радость для памяти они,
Не ведающие заботы (unbedürftigen), те,
Гостеприимные на беззаботных,
На праздниках твоих,
Германия...

(II 151/52)

Эти стихи, пожалуй, содержат в себе самое крайнее выражение того, что Гёльдерлин сказал о Земле. Образы таинственно глубоки, и их глубина абсолютно неподдельна. Они исходят из откровения ясновидца, к которому были причастны предельные глубины сердца.

То, что Гёльдерлин подразумевает под Землей, — это, в первую очередь, ее геологическая реальность. Кроме того, это — ее значение для человека — то, что она есть пространство для его проживания и родина для его жизни, несущее начало для его роста, которое само постигает свою судьбу в течение периода жизни. Все это находит свое продолжение в глубинах, в недрах и в неосознанном, чтобы, наконец, стать душой мира, средоточием космоса, внутренней зоной отрешенности существования. И вся эта общая связь в целом постигается религиозно: пусть непосвященный ничего не воспримет, кроме естественно-научных, или

экономических, или эстетических данностей, зато посвященный и затронутый — неважно, кто он — ясновидящий или просто глубоко верующий — усмотрит стоящие за этим божества.

Миф о Небесах и Земле

Выше говорилось о тех двух божествах, которые правят миром Гёльдерлина: об Эфире и о Земле. Они представляют собой основные силы мира: Высшее и Внутреннее; Светлое и Темное; Господствующее, Правящее — и Терпящее, Выносящее; Будящее, Формирующее — и Воспринимающее, Оберегающее, Рождающее; Веселое, Олимпийское, Предельно-Свободное — и Священное, Постигающее Судьбу, Претерпевающее. Между ними — как противоположностями — осуществляется, не прекращаясь, процесс происходящего. Они все время тянутся друг к другу, приходят в соприкосновение и вступают в связь, затем снова разделяются и отходят друг от друга на трагически далекое расстояние, чтобы снова стремиться друг к другу. Отсюда происходит постоянное становление и постоянный закат жизни; рост, цветение, плодоношение, увядание и смерть, зимнее ооченение и затем новое пробуждение. Знание об этом представляет собой миф о небесах и земле; миф о полах, о противоречии между ними и единстве их; миф о жизни и ее ритмах. Вот как говорится об этом в «Гиперионе»:

О жизни земли заговорили мы, наконец.

Так пламенно и по-детски не слагался ей еще ни один гимн. Нам доставляло радость избыток наших сердец расточать на лоно доброй матери. Мы чувствовали, как нам оттого становится легче, как деревьям, когда летний ветер колеблет их ветви, полные плодов, и сладкие яблоки падают на траву.

Мы называли землю цветком неба, а небо называли мы бесконечным садом жизни. Как розы радуются золотой пылью, говорили мы, так героический солнечный свет веселит своими лучами землю. Она — прекрасное живое существо, говорили мы, равно божественное, если у нее из сердца проливается гневное пламя или мягкая чистая вода. Всегда счастливое, если она питает себя каплями росы или грозowymi облаками, которые она готовит себе на радость с помощью неба, неизменно верная любящая половина солнцегоба. В начале, можно думать, она была более тесно связана с ним, но затем силой всемогущей судьбы была отлучена от него, с тем, чтобы стремиться к нему, приближаться, отдаляться, и в радости и боли созреть к высшей красоте.

Я видел, как отцвели щеки, и сила рук постарела,

Ты, сердце мое, не стареешь! Как луна — возлюбленного,
Будила от сна, дитя неба, снова радость тебя;
Так и она пробуждена со мной к новой, жгучей юности,
Моя сестра, любимая Природа, и мои любимые
Долины улыбаются мне, и мои еще более любимые рощи,
Полные веселого пения птиц, и играющие ветерки
Приветствуют меня в радости дикой приветом дружеским.
Ты молодишь сердца и нивы, святая весна,
Первая рожденная в лоне времени! Могушественная! Слава тебе!..

Разве мы не видели, как она [Природа] дружелюбно приветствует Гордого любимица, священный День, когда он, отважный победой Над ночными тенями, горит над горой! Как, робко краснея, она под покрывалом Серебристого тумана (Düfte), в нежном ожидании она смотрит, До тех пор, пока не загорится от него, и ее мирные дети Все, цветы и рощи, посевы и виноград, пускающий побеги...

(I 202/03)

Тот же процесс проявляется, однако, и в спонтанных формах, так сказать, по вдохновению и порыву. Тогда мы видим не правила и гармонию, а непредвиденные прорывы творческой силы. Они воплощаются в грозе, что описано в стихотворении «К Диотиме»:

Прежде небо коснулось легко серебряной каплей
Брата — многоводной реки;
Теперь оно близко, теперь оно сыплет драгоценный избыток,
Что раньше на сердце несло,
На рошу и на реку многоводную, и...

И зелень рощи, и отражение неба в потоке
Темнеют и исчезают перед нами,
[Вместе с ними] и горы одинокой глава со скалами и хижинами,
Что прячет она на своем лоне,
И холмы, что окружают ее и, словно ягнята,
И в цветущем кустарнике,
Словно нежным руном укрытые, питаются от ясных
Холодящих ключей, [бегущих] с горы,

И влажный дол с его посевами и цветами,
И сад перед нашими глазами,
Близь и даль убегающая, — [все] теряется в веселой путанице,
И солнце гаснет.
Но отшумели уже потоки небесные,
И отзвенели, помолодевшая,
Выходит из купели, вместе с блаженными чадами, земля,
Веселей, живей
Блестит зелень рощи, цветы, как искорки, блещут золотом.

(I 210/11)

От встречи Небес и Земли не только возникает и развивается новая жизнь, но и происходит омоложение жизни уставшей. Но если первое происходит в соответствии с законом смены времен года, то второе осуществляется благодаря накалу противоречий решительного часа.

В иной форме эта встреча происходит в поздний послеполу-денный час, когда на небе нет ни облачка. Тогда, кажется, небо и земля полностью проникают друг в друга. Кажется, все утрачивает свою тяжесть и становится абсолютно прозрачным, и проясняется тайна преображения. Это — любимый час Гёльдерлина — а также любимый час Фридриха Ницше, «избранный», халкионический час — символ того, что в существовании есть не только сила необходимости, но и сила прекрасной благодати, которая кроется в легкой свободе происходящего. Это прекрасно изобразено, прежде всего, в гимне «Рейн»:

Но вот что прекрасно — из священного сна
Восстав, из лесной прохлады
Проснувшись, вечером,
Идти навстречу теплomu свету
В тот час, когда тот, кто горы воздвиг,
И рекам путь определил,
После же, улыбаясь,
И хлопотливую жизнь людей (*der Menschen geschäftiges Leben*),
С трудным дыханием (*Das othemarme*),
Как парус ветром направил,
Сам откладывает дела и к школе (zu der Schülerin) ныне,
Художник, больше доброго
Находя, нежели злого,
К земле той, что сегодня, день клонится на лоно.

Тогда на брачный пир собираются люди и боги,
Живущие собираются все,
И уравнивается

На некоторое время [их] судьба,
Тогда беглецы ищут ночлега
И сладкого сна — храбрецы,
Но влюбленные
Остаются такими, как были, — дома
Они остаются, где цветок радуется
Чистому пламени, и в темных деревьях
Дух шелестит, а непримиримые
Изменились, и спешат они
Руки протянуть друг другу,
Прежде, чем дружелюбный свет
Погаснет и наступит ночь.

(II 147/48)

Поздний послеполуденный час имеет своей противоположностью час раннего утра — «легкое, словно пух, предрассветное время» как говорит Мёрике (Mörike). И этот час тоже был высоко ценим Ницше: очень красиво говорится в «Заратустре» о том, как покойно высятся горы в его холодном свете. У Гёльдерлина это раннее время встречает нас в стихотворении «Возвращение на родину». Вначале там говорится:

Там, среди Альп, еще ясная ночь и облако —
Радостное умышляя, оно скрывает зияющий дол.
То там, то здесь, бушует и носится, играя, горный ветер.
Утес сверху смотрит сквозь ели, и исчезает луч.
Медленно спешит и борется Хаос, дрожа от радости,
Обликом юный, но могучий, празднует он схватку
Между скалами, он волнуется и бродит в вечных оградах,
Ибо вакхически там занимается уро.

(II 96)

Но затем сказано:

Между тем тихо блестят серебряные вершины над головой,
Полон розами, там, вверху, сияющий снег.
А еще выше пребывает над сиянием в своей простоте (reine)
Блаженный Бог, радуясь игре священных лучей.
Спокойно пребывает он один и ясным представляется его облик,
Кажется, эфирный, Он склоняется, чтобы жизнь даровать,
Чтобы радость творить, вместе с нами, как часто, знающий меру,
Знающий также живых (Atmenden), колеблясь и нисходя,
Прочное счастье — городам и домам, благодатные
Дожди, чтобы отворилась земля, тяжелые облака, и вас,
Теплые ветры, и вас, нежные весны, посылает он,
Рукой неспешной он возвращает радость скорбящим,

Обновляя времена, Зиждитель, он тихие (stillen)
Сердца старых людей оживляет и пробуждает,
Сверху действует в глубину, и открывает и озаряет,
Ибо в том его любовь, и тогда снова начинается жизнь,
Грация цветет, как некогда, и является деятельный (gegenwärtiger) Дух,
И бодрая решимость вновь простирает крылья

(II 96/97)

И здесь присутствует миф о встрече небес и земли: высшая власть в действии своем нисходит в глубины, обновляет жизнь, омолаживает стареющие сердца.

Вдохновение переводит этот процесс в сферу духовного. Незаконченная песнь «Как, когда на праздник...» позволяет нам сопережить этому переходу из сферы природной в сферу человеческую. Вначале еще слышатся отзвуки удаляющейся грозы:

Как, когда на праздник идет селянин
Чтобы проверить поле, утром, когда
После жаркой ночи непрерывно (die ganze Zeit)
Падают холодные молнии, и далёко еще ходит гром,
И снова из своих берегов выступает река,
И свежо зеленеет почва,
И веселящий ливень с небес
Стекает с виноградной лозы, и, сияя,
В спокойном солнце стоят деревья в роще...

(II 118)

Тем самым, перед нами снова мотив «потоков небесных», то есть спонтанного прорыва в конфликте между Небесами и Землей. И тут происходит первый переход [из природного в человеческое]: точно так же, как застывают в ожидании, блестя от пролившейся на них благодати грозового дождя, деревья, замирают в ожидании и поэты:

Так стоят они в благодатную погоду (Witterung),
Они, коих не мастер один, но чудесная
Повсеместно развила в легком охвате,
Могучая и божественно-прекрасная, Природа.
Оттого, когда она кажется спящей урочной порой
По небесам или в растениях или в облаках,
Грустят также и поэты,
Им кажется, что они одиноки, но всегда они предчувствуют,
Ибо, покоясь, также предчувствует и она сама.

(II 118)

Сила, в ожидании которой они застывают, «предчувствуя», истекает из той же «Природы», из которой происходит и гроза, однако, истекает из более глубокого слоя в ней — из слоя духовной плодородности. Но оба слоя образуют единое целое. Та же связь, которая являет себя в чередовании времен жизни, в грозе и в колдовском чуде халкионического часа, открывает себя и в прикосновении духа — во вдохновении:

Но светает день! Я ждал и видел, что наступает,
И то, что я видел, Священное, да будет словом моим.
Ибо она, что древнее времен, она,
Что превышает богов востока и запада,
Природа, ныне пробуждается со звоном оружия,
И от высот эфира до самой бездны
Вновь, согласно прочному закону, из священного хаоса,
как было, произведенная,
Чувствует новое одушевление,
Она, всетворящая...

(II 118)

Но плодом этого прикосновения, которое идет «от высот эфира до самой бездны», становится художественное произведение, а также великое деяние, история:

И подобно тому, как в очах мужа горит огонь,
Если он высокое замыслил, вот так
От знаков и деяний мира в душах поэтов
Снова огонь зажжен.
И что прежде свершилось, едва воспринято,
То ныне впервые открылось,
И те, что для нас, смеясь, возделали поле,
В подневольном образе (In Knechtgestalt), узнаны они,
Жизнью богатые, силы богов.

Ты их вопрошаешь? В песне веет их дух,
Что из солнца дневного и теплой земли
Возрос, из гроз, тех, что в воздухе, и других,
Тех, что приготовлены в глубинах времени,
Полны значением и более вняты для нас,
Блуждают между небом и землей и под облаками.
Они мысли всеобщего духа,
Что мирно завершаются в душе поэта,

Так что она, быстро захвачена, с Бесконечным
Знакома уже с давнего времени, дрожа
От воспоминания, и, священным лучом зажжена,

Плод рождает в любви, произведение богов и людей, —
Песню, чтобы она и тех и тех знаменовала, и — благоденствует.

(II 119)

Миф о небесах и земле возвращается в сказаниях о дочерях человеческих, которых ищут Небожители, чтобы сделать матерями героев. В стихотворении упоминается Семела, которая зачала Диониса от Зевса. И этот мотив связан с грозой и продолжается в духовном творчестве, в зачатии, в зарождении песни:

Так упала, говорят поэты, когда захотела она
Воочию увидеть бога, его стрела на семелин дом,
И пораженная богом (göttlichgetroffene), родила она,
Плод грозы, святого Вакха.

Потому пьют ныне небесный огонь
Земные сыны без опаски.
Но нам подобает то, о, поэты!
Под грозой небесной стоять с главой обнаженной,
Луч Отца, как он есть, собственной рукой
Ловить и народу, в песнь облаченный,
Небесный протягивать дар.
Ибо, как дети, сердцем чисты
Только мы, и руки наши невинны,

Луч Отца, чистый, не обжигает
И потрясает до основания; сочувствуя скорбям
Сильнейшего, выдерживает наступающую бурю
Бога, когда приближается он, незбылемо сердце.

(II 119/20)

В поэзии Гёльдерлина природа, индивид и история находятся в тесном взаимодействии. Природа вторгается в историю и завершается в ней, достигая вершины; история ищет природу и извлекает из нее материал и закон; а индивид постигает эти связи и реализует себя в них. Так и миф о природе становится мифом об истории. Это превращение проясняет стихотворение «Германия». То, что некогда было благородно прожито и благородно сделано, конечно, гибнет, но не уходит бесследно, а обретает отрешенное существование в каком-то месте. Оттуда оно продолжает влиять на историю, даже пытается оказывать на нее давление, стремясь вторгнуться в нее. Высшее проявление и совокупный символ всего благородного, что было в прошлом — это Греция; место, где оно

отрешенно существует — это Эфир, небеса, которые, тем самым, характеризуются, идя от определенной исторической сущности. То же происходит с воспринимающей землей: эта земля — Германия. От имени всей Земли в целом она воспринимает в себя то, что возвращается с небес. Тем самым, миф о природе становится мифом об истории. Эфир-небеса как всемирная сфера концентрируется в отрешенно существующую Грецию; земля как всемирная сфера превращается, концентрируясь, в ожидающую Германию. Приход Эфира к Земле и возникновение новой жизни благодаря их встрече превращается в возвращение бывлой Греции через Германию и в возникновение нового человечества.

Этот процесс, однако, имеет и еще один, более глубокий слой, о котором позднее надо будет сказать подробнее: он вбирает в себя христианское вероучение, превращенное в миф. Германия, дочь Матери-Земли, а в конечном счете — сама эта Земля, становится «жрицей» и называется «девой», Тут и обнаруживается, что за ней стоит образ Девы Марии, которой ангел приносит весть, что она должна стать матерью Спасителя. Посланец появляется — это птица Высшего Отца, орел, и в нем без труда узнается прообраз — ангел из библейского повествования. А Христос становится провозвестником грядущей Греции. Он даже каким-то образом и есть сам эта грядущая Греция (V S. 441f).

Аполлон и Посейдон

Эфир и Земля — это два полюса в мире богов Гёльдерлина. Между ними располагается и пребывает в движении ряд других образов. Некоторые упоминаются лишь мимоходом, как, например, Тетис (Thetis) («Ахилл» I 271) и боги смерти («Плач Менона о Диотиме» II 75). Основательнее представлены боги солнца и моря. И они тоже образуют Верх и Низ — в более узком смысле — в рамках того всеобъемлющего, о котором шла речь раньше.

Аполлон — вечный юноша, сильный, излучающий свет, прекрасный, веселый и радостный. В «Закате солнца» он назван «восхитительным Солнечным Юношей», который, когда появляются звезды, «играет на небесной лире свою вечернюю песнь» (I 259). В стихотворении «Человек» растения — это «дети, улыбающиеся его вечной молодости». От него зачала их Мать-Земля; так он являет себя продолжением Эфира. В том же стихотворении человек называется прекраснейшим из всех детей Земли, и он

поднимает свой взор к «Отцу Гелиосу». Еще яснее становится связь сына Солнца с Эфиром в «Богам»:

О, тихий Эфир! ты всегда хранишь
В скорбях душу мою, и поднимается
К отваге пред твоими лучами часто,
Гелиос! моя бунтующая грудь.

(II 16)

Вторая редакция «Мужества поэта» («Dichtermut») связывает его с вдохновением творящих: бог Солнца — их «прародитель» (II 64). И в «Призвании поэта» («Dichterberuf») он именуется — в каком-то смысле, в противовес ночному Дионису — «ангелом дня»; говорится о его «гигантских конях»; упоминается и о его «пламенных смертельных стрелах». Однако, если смотреть в целом, Аполлон, вероятно, слишком близко стоит к «Громовержцу», к «Отцу Эфиру», чтобы утверждать его как отдельный по отношению к нему образ.

Более четко прорисован образ бога моря. Он появляется много чаще, но было бы вполне достаточно одного-единственного стихотворения, чтобы четко определить его место в пространстве гёльдерлиновского мира: это стихотворение — «Архипелаг». О нем мы уже говорили (II S. 92f). Речь в нем идет об Афинах, прекраснейшем городе Греции, о великолепии древней Эллады и ее борьбе за свободу на морских просторах — борьбе, опирающейся на мощь божественного моря. Так Посейдон оказывается связанным с историей. Древние герои — его любимцы, храмы и города, словно венок, украшали его морские берега и возглашали ему славу. Афины, которые теперь пришли в упадок, были для него самым дорогим, и он скорбит о них. Но битва, в которой решалась судьба Греции — битва при Саламине — была морской битвой, и ее исход был определен им:

Но в кружащем (schwindelnden) сне, наваянном песнью дня,
Царь водит взглядом; безумно смеясь над смертью (über den Ausgang),
Грозит он, и молит, и ликует, и шлет гонцов,
Но тщетно шлет он, ибо никто к нему не возвращается.
Окровавленных гонцов, побитых пехотинцев, обломки кораблей
Несет ему без числа мстительница — гремющая волна,
Бросает их перед тронem, где сидит он на потрясенном берегу,
бедняк,
Провожает взглядом бегущих, и, далее, захваченный бегущей толпой,
Спешит он, ибо его гонит бог, гонит блуждающую эскадру

По волнам бог, он, насмехаясь, возвращает ему его надменную
драгоценность
Вконец разбитой, он настигает слабого в его грозных доспехах.
(II 106—07)

Посейдон — великая сила всеобъемлющего, но — не так, как Земля, в ее женском изобилии и полноте и, в то же время, в незащитности, а как сила властвующая. С некоторой осторожностью можно утверждать, что он — отражение и подобие Эфира, пребывающее снизу. В «Архипелаге» он предстает, совершенно в смысле древнего учения о богах, потрясателем Земли и волнителем моря, в «Эмпедокле» — как властелин вулканов и повелитель землетрясений, как «пламя ночи», «нижняя гроза». Это значение распространяется и на воздушное пространство, которое само по себе принадлежит Эфиру. Таким образом, Посейдон предстает повелителем облаков и насылает грозы. Он, стало быть, представляет в иерархии мира поднимающийся из его недр порядок, который противостоит порядку Эфира.

Дух времени

Несравнимо большее значение, чем Посейдон, имеет то божество, которое действует в самой истории: Бог Времени, Дух Времени (Zeitgeist). Чтобы понять это существо, будем исходить из двух составляющих этого имени, которые затем соединятся сами собой: «Дух», если начать с него, означает для Гёльдерлина нечто иное, чем интеллект с его инструментом — понятием. То — дух, который сделался формальным и который легко превращается в средство для того, что Гёльдерлин называет Хитрым, Рабским, Подлым. Это же относится к духу, понимаемому просто как воля, захватывающая и подчиняющая себе: и она тоже может утратить связь с жизнью и стать орудием разрушения. Для Гёльдерлина дух сам — жизнь, и притом жизнь наивысшего ранга.

В более чистом виде его сущность проявляет себя в художественном, в особенности — в поэтическом творчестве. Но если исследовать различные высказывания Гёльдерлина, обнаружится, что и здесь речь идет не о чисто эстетическом достижении, а о процессе, в котором поэт одновременно выступает как ясновидец, тогда как художественное произведение есть возведение божественного послания. Таким образом, дух совпадает с той силой, благодаря которой становится явленным сокровенно-священное: это — религиозное веяние (Nauch).

У него — двойственная сфера влияния. Во-первых, это внутренний мир, душа человека: дух затрагивает ее, волнует ее, приводит в движение. Он делает человека смутно предчувствующим, восприимчивым, способным созерцать действительности и смысловые связи, которые нельзя познать иначе; он наделяет человека способностью выразить в словах то, что было пережито в опыте, и претворить это в дела. Такие стихотворения, как «Призвание поэта» («Dichterberuf») (II 46), показывают его как ту силу, которая управляет человеком, подвигая его на созидательные деяния. В «Гиперионе» он — таинственное веяние, духовный порыв, наполняющий любящую, тонко предчувствующую, творческую — не в делах, но в бытии — женщину (IV S. 304). Тот же дух, однако, действует и в объективной сфере мира, природы, равно как и истории. В ритмической смене дня и ночи, в чередовании весны, лета, осени и зимы, рождения, цветения, созревания и смерти, говоря точнее, на повороте от одного к другому, в том месте, где происходит прорыв новых фаз и где они достигают пика — смотри в этой связи уже неоднократно процитированное место из «Гипериона» о переживании весны перед встречей с Диотимой (II 146ff). И он влияет на дела, на судьбы и произведения в истории, опять же, если говорить более точно, в те часы, когда происходит перелом, когда совершается великий выбор, в часы озарения и вдохновения, творческого прорыва.

В конце драмы «Смерть Эмпедокла» говорится:

Павсаний. Так заходит торжественно

Светило! Не его ли светом

Напоены, блестят долины?

Пантея. Да, он заходит торжественно —

И так же радостнее становится и светлее.

Так отчего же грустна я? Пусть светит,

Темнеющая душа, также

И тебе этот уходящий (Der Untergehende),

Строгий, возлюбленный твой, Природа,

Верный твой, жертва твоя!

Те, кто боятся смерти, не любят тебя,

Обманимая, пленяет их взгляд

Забота, в такт с сердцем твоим

Больше не бьются их сердца, они высыхают,

Разлученные с тобой, — священное Мироздание (All)!

Живое, глубинное! Тебе в благодарность,

И чтобы свидетельствовать о тебе, ты, не знающее смерти!

Бросает в море жемчужины, которые в море

Рождены, смеясь, смельчак.

Так должно исполниться.
Так пожелал дух
И созревающее время,
Ибо наступает момент, когда мы,
Слепцы, нуждались в чуде.

(III 170/71)

Дух — это сила как природы, так и истории, он есть «мировой дух». Но точно так же, как он определяет решающий час в жизни человека, выступая не только как разум, воля, способность суждения, мужество, способность создавать искусство, но также — и прежде всего — как привходящее в нее от Религиозного и от живой мудрости чистого рассудка, от воли всепреодолевающей любви, от способности суждения и от мужества творческого выбора, от самодостаточного, самодовлеющего созидания — точно так же в мировом целом его влияние направлено не просто — как гипостазирование законов природы — на продолжение происходящего в природе или — как высшее проявление ее тенденций — не просто на продолжение истории. В конечном счете он стремится к воплощению в реальности чего-то Религиозного, благодаря чему сбывается — и в то же время снимается, преодолевается — непосредственный смысл происходящего в природе и истории. Он привносит нечто, проистекающее из зоны отрешенности мира. Как только это свершается, непосредственное оказывается преодоленным, все поднимается выше — и уже невозможно предвидеть, как далее будет продолжаться природный процесс и каков будет дальнейший ход истории. Ведь речь идет не просто о каком-то [человеческом поэтическом] переживании, а о процессе в бытии. Субъективному вдохновению соответствует нечто того же происхождения и того же вида в объективной природе и истории, проникновение духа в то, что происходит в мире, нечто таинственно-неназываемое, невыразимое в слове. Ход существования ориентирован на то, что в него войдет нечто такое, что наполнит его, доведет до полноты и завершения, поднимет на новый уровень — и все же позволит ему продолжать существование в новом образе. Это означает — насколько вообще можно выразить такого рода таинственное — что в природе произойдет «преображение»: тяжесть и ограниченность вещей исчезнут; все станет легким, свободным, исполненным смысла, пронизанным светом, блаженным; установится, если позволительно так выразиться, объективная эйфория бытия. В истории это означает — «Спасение»: то совершенное, которое было в прошлом, возвращается;

мистическая Греция вновь вступает в историю; царство мертвых и царство живых объединяются; религиозное-Иное и земное-Это становятся Единым. Это — «брачный пир людей и богов», исполнение того, что было представлено как миф о небе и земле (III S. 164). Это событие производит духом как всемирная сила, как мировая пневма-душа. В этом понятии, следовательно, сходятся воедино элементы философии культуры и элементы обычной религии. В то же время в него вливается, как было показано, и христианское представление о Святом Духе — как о той силе, которая производит возрождение, превращает старое существование в «новое небо и новую землю». Событие Троицына Дня нестираемо из памяти человечества, оно снова и снова оживляется и удостоверяется духовным познанием отдельного человека и духовным познанием целых эпох. Это христианское знание о духе Христа, будучи преобразованным в нечто светское, мирское, присущее миру, вошло в понятие духа у Гёльдерлина и придало ему предельную жизненность, затрагивающую самые глубины души. Воспринять то руководство, которое осуществляет этот дух, прочувствовать, чего он хочет, заметить, как близится Ожидаемое — все это составляет содержание ясновидчески-поэтического экстаза (Erregung).

Другую часть данного феномена [Духа Времени] как целого представляет время. И его толкование приходится начинать издалека, ведь Гёльдерлин работает с немногими понятиями, однако каждое из них продумано и приведено к Целому, так что, начиная с каждого понятия, можно развернуть всю взаимосвязь его мышления в целом. Не станем особенно распространяться о времени в абстрактном смысле — как о простом факте последовательного существования одного следом за другим — и о возможности его измерения. Для Гёльдерлина «время» означает образ, каким жизнь есть жизнь; это — внутренне постигнутый поток существования. Лучше всего вводит в то, что под этим подразумевается, уже исследованное нами стихотворение «Гейдельберг»:

Как лесная птица летит над вершиной,
Парит над потоком, там, где он мимо тебя блеснит,
Мост, легкий и сильный,
Что гудит от карет и людей.

Как будто богами посланное, чудо приковало однажды
К мосту меня, когда я шел мимо,
И сюда, в горы,
Сияли мне пленительные дали.

Тонет охотно,
Отдавая себя волнам времени

В увиденной картине, в воспринятом [чувственно] процессе — течении воды — оба момента соединяются: жизнь внутри, которая желает погибнуть от переполняющего внутреннего изобилия и потому течет под уклон, чтобы впасть [в пучины] — и время снаружи, которое само есть действительность уходящей, утекающей объективной жизни.³⁸ Этот мотив, как было изложено в первом круге книги, представляет один из основных элементов гёльдерлиновского мира и находит свое выражение в мифе о потоке — смотри стихотворение «Глас народа» (II 49). Там поток — это выступившее в конкретном образе, поставленное «на собственную тропу», [обретшее собственный путь] существование; это индивидуальная жизнь, которая родилась и теперь существует, проходя. Чем сильнее жизнь, тем мощнее ее устремление к смерти... Так, время обозначает течение существования — но также и силу, которая направляет это течение и вызывает возникающие из него образы — смотри завершение «Архипелага»:

Но ты, бессмертный, даже если песня грехов уже
Не славит тебя, как бывало, шуми из волн твоих
В душу мне по-прежнему, бог моря, чтобы над зыбями
Бесстрашно-бодрый дух, подобно пловцу, в счастье
Свежем играл силой своей, и понимал язык богов,
Перемены и становление; и когда неистовый век [die reißende Zeit]
Слишком властно одолеет мой дух, а нужда и безумие
Среди смертных возмутит мою смертную жизнь,
Тогда дай мне вспомнить о покое в твоей глубине.

(II 111/12)

Время как текущая жизнь, «перемены и становление», правящая этим сила и ее воздействие, история, и дух как подлинно жизненное, которое подвигает природу к ее дионисийскому пре-

³⁸ В оригинале игра слов — «dahingehen» означает «утекать, уходить» применительно ко времени и «умирать» применительно к человеку; точно так же в русском языке умерший называется «ушедшим». — *Прим. пер.*

ображению посредством вторжения божественного, и подвигающий историю к ее подъему на новый уровень в возвращении мистической Греции — все это одно и то же, Единое и Единственное.

В «Духе времени» говорится:

Уже слишком долго ты царствовал над моей головой
В темных облаках, бог времени!
Так дико и страшно кругом, ломается
И колеблется все, куда бы я ни посмотрел.

Ах! как дитя, часто гляжу я на землю,
Ищу в пещере спасения от тебя, я хотел бы,
Глупец, найти такое место,
Где бы не было тебя, о, колеблющий все!

Позволь, наконец, Отец, мне встретиться с тобой
С открытыми глазами! Разве не ты пробудил впервые
Лучом своим мой дух? не ты ли меня
Чудесным образом призвал к жизни, Отец!

Верно, рождается из молодой лозы в нас священная сила;
В теплом ветре нисходит на смертных,
Когда они мирно в роще блуждают,
Ясняя, некий бог; но еще более властно будишь ты

Чистую душу юных и наставляешь
Старых в мудром искусстве; дурной лишь станет
Дурным еще больше, для того, чтобы он скорее пришел к концу,
Когда ты, Колебатель, его настигнешь.

(I 300)

Объективное владычество и субъективная захваченность сходятся в одно. Это обнаруживается и в «Эмпедокле на Этне»:

...Ибо где стране суждено погибнуть, там выбирает
Дух себе кого-то одного, через которого
Лебединую песнь свою, последнюю жизнь гласит.
Да, я казнил ее, но и служил ей охотно.
Кончено! Смертным отныне
Я не принадлежу больше —

— О времени моего предел!

О Дух, что нас вскормил, ты тайно
Правишь и ясным днем и в тучах,
И ты, о Свет! и ты, о Мать-Земля!
Здесь я спокоен, ибо ждет меня
Давно уготованный, новый час.

Теперь уже не в подобии [im Bilde] я нахожу
И не так, как то обычно у смертных — в кратком счастье,
Я нахожу Живого в смерти,
И сегодня я уже встречу с ним; ибо сегодня
Он уготовал, Господин времени, бурю
В огне в ознаменование мне и себе.
Слышишь ты тишину вокруг? Слышишь ты молчание
Недремлющих богов? Жди его здесь!
В полночь завершит он это для нас.

(II 223)

Из того же духа времени проистекает также дикое и разрушительное, ведь оно образует необходимый первоэлемент в Целом существования.

В стихотворении «Праздность» («Die Musse») сказано:

Но восстают в лунном свете разбитые колонны
И врата храма, которые некогда поверг тот, что вселяет ужас,
тайный
Дух беспокойства, что в лоне земли и в груди человека
Ярится и бродит, неприрученный, древний завоеватель,
Что города, как ягнят, разрывает, что однажды Олимп
Брал штурмом, мятущийся в недрах гор и бросающий пламя,
Корчующий леса, бегущий по океану
И разбивающий корабли, и все же среди вечного порядка
Он никогда тебя не сбивает, со скрижалей твоих законов
Ни одного слога не стирает, он также сын твой, Природа,
Он с духом покоя рожден из одного лона...

(I 236/37)

Вся эта действительность и сила образует некое божество. Ему на особый лад служит поэт. Так говорится в оде «Призвание поэта»:

Однако, вы все, Небесные, и вы все
Родники, и вы, берега, и рощи, и вершины,
Где чудесное [свершилось] впервые, когда ты
За локоны схватил, и незабываемый

Гений, созидательный, божественный,
Неожиданно сошел к нам, так,
Что умолк в нас рассудок и, словно
Задета лучом, задрожала плоть,

Вы, бессонные деяния в широком мире!
Вы, дни судьбы, вы, побуждающие, когда Бог

Тайно правит [туда], куда, опьяненные гневом,
Несут его гигантские скакуны,

О вас следовало бы нам молчать, и когда в нас
Бестревожного века поет гармония,
Должно ли это так раздаваться, как если бы
Дерзко и праздно (mutig und müßig) дитя мастера

Освященные, чистые струны, играючи, тронул?

(II 46/47)

О тяжести этого призвания говорится в стихотворении «Мое
достояние»:

Неодолимо, ах! небесные вершины,
Вы влечете меня; в бурю, в жаркий день,
Я чувствую, снедаем, как вы бродите
В груди, вы, божественные силы.

А сейчас мирно домашняя тропа
Пусть ведет меня к роще, которую золотые вершины
Украшают мертвой листвой, так увенчайте и мне
Чело, золотые воспоминания!

И чтобы спасти мне мое смертное сердце,
Что для иных пристанище верное,
Чтобы бесприютно душа моя
Не томила во всю-то жизнь,

Будь, песня, моим дружеским убежищем! Будь
Счастьем моим! с любовью заботливой
Ухаживай за мной, сад, где я, блуждая,
Под цветущими деревьями, юными вечно,

Живу в надежной простоте, когда снаружи
Всем прибоем своим властное время,
Непостоянное, шумит, и солнце
Более тихое меня к трудам вызывает.

(I 307)

Сознание подвластности Духу Времени достигает предельной интенсивности в переживании «Часа»: скоро придет Ожидаемое; сейчас вторгнется эта сила. В стихотворении «Слепой певец» читаем:

Куда? Куда? Я то здесь тебя слышу, то там,
Ты, дивный! Окрест земли звучит то.

Где твой предел? (Wo endest du?) И что это, что там
Над облаками? Что происходит со мной!

День! День над летящими облаками! Да будет
Благословен твой приход! Цветут мои очи навстречу тебе,
О, юный свет! о, счастье! древнее —
Снова! Но еще духовнее струишься ты вниз,

Золотой ключ из священной чаши! И ты,
Зеленеющая земля, мирная колыбель! И ты,
Дом отца моего! И вы, любимые,
Те, кто встречал меня когда-то, станьте ближе,

О, придите, чтобы вас радость объяла,
Вы все, чтобы вас благословил прозревший!
Примите, чтобы вынес я ношу, у меня
Жизнь, божественную, от моего сердца!

(II 55)

Ощущение напора, робкая надежда, предельное счастье, сильнее которого не бывает, разрушительность переживания — обо всем этом уже говорилось. Психология установила, что это — типичные симптомы заболевания, однако есть такие духовные смысловые содержания, которые можно обрести, возможно, только в состоянии заката и упадка. И сам Гёльдерлин, наверное, сказал бы так: вместили предельную меру божественности — тем более, божественности творящей и разрушающей — сосуд неизбежно лопнет.

Дионис

Ближе всего к Духу Времени стоит Дионис. Мы, пожалуй, легче всего найдем доступ к его сути, если будем исходить из гёльдерлиновского представления о том, как жизнь достигает своей вершины, своего пика — то есть, если будем исходить из того же пункта, от которого мы пришли к пониманию Духа Времени. И я прошу читателя еще раз перечитать приведенное выше стихотворение «Гейдельберг» (I S. 22).

Стихотворение полно интенсивных движений: стремительный перелет моста над потоком, с одного берега на другой, и движение множества людей по нему — туда и сюда; а под ним — течение воды, устремляющейся в голубую даль. Поэт шел через мост и остановился на высшей точке его — внезапно, будто почувствовал дуновение чуда. Его сердце переполнилось чувст-

вом жизни, которое вызвало задевшее его дуновение. Устремляющийся вдаль поток показался действительностью бесконечного направленного в будущее существования, жизнью вообще, а индивидуальная жизнь пожелала пуститься в этот поток, броситься в него — не потому, что она бедна и проникнута отчаянием, а потому, что она чересчур богата, счастлива и блаженна, потому, что она «чересчур прекрасна для себя самой». Жизнь поднимается ввысь, и поднимается тем сильнее, чем она живет. Но та же самая жизнь и падает — падает в ту же самую глубину, из которой она поднялась благодаря рождению, и чем выше был подъем, тем сокрушительнее будет падение. Однажды приходит момент, в который «власть обретают колдовские чары». Тогда сила взлета и сила падения становятся максимальными: вознесясь на предельную для себя высоту, жизнь срывается вниз, в смертельное падение. Подъем и падение, жизнь и смерть сродни друг другу — и это дионисийское.

Та же избыточность длящейся жизни, наивысший подъем которой в то же время означает и падение в смерть, выражена в стихотворении «Глас народа», которое уже неоднократно исследовалось нами — но только не в связи с отдельной жизнью, а в связи с жизнью более масштабной, с жизнью народа. Вначале это выражено в мифе о реке:

Ибо, самозабвенный, всецело готовый желание
Богов исполнить, постигает легко
Смертный, если только с открытыми глазами
Идет он своими тропами,

Кратчайший путь обратно в мироздание [das All];
и так стремится

Вниз река, она ищет покоя, тянет,
Влечет против воли, с утеса
На утес, ее, не имеющую руля,

Дивная тоска по бездне...

(II 51)

Тем самым, представлен предварительный замысел, «желание богов». Затем эта мысль переходит на народ:

Несвязанное (Das Ungebundene) возбуждает и влечет,
И радостное желание смерти охватывает и народы, и смелые
Города, после того, как они попытаются достичь наилучшего,
Из года в год предаваясь своим трудам, они достигают
священного конца.

Зеленеет земля, смиренно простершись пред звездами, словно
Человек, павший ниц во время молитвы,
Долгое искусство добровольно склоняется перед неподражаемым;
Он сам, человек, собственной рукой разбивает и крушит,
Из почтения к Высокому, свои творения художника.

(II 51/52)

Народ жил долго, создал Великое и Непокколебимое — и вот
вдруг жизнь резко взлетает вверх и после этого рушит себя, по-
вергая в руины. Так погиб город Ксант, стоявший на реке с таким
же названием:

На Ксанте, во времена эллинов, город стоял.
Ныне, подобно величайшим [городам], уже почившим,
И он по воле судьбы оставил
Священный свет солнца.

Но они [жители города] пали не в открытом сражении —
От своей руки. Страшное о том,
Что там свершилось, и дивное сказание
Пришло к нам с востока.

Их привела в возбуждение доброта Брута. Ибо,
Когда возник пожар, он вызвался
Им помочь, несмотря на то, что как полководец
Он осадил город и стоял лагерем перед их воротами.

Но они сбросили со стен слуг,
Которых он послал. Разгорелся огонь после этого,
А они только радовались, и к ним
Брут простирает навстречу руки,

И все были вышли из себя и утратили власть над собой.
Вопль возник и ликование. После этого в пламя бросались
Мужчины и женщины, а из детей — кто бросился с крыши,
Кто — на отцовский меч.

...И дом
И храм и с ними людей охватило
Пламя, взлетая к священному Эфиру.

(II 52/53)

Взлет изображен весьма впечатляюще: вспыхивает физиче-
ский огонь. И тотчас же возгорается ярким пламенем «давно под-
готовленный» пожар в самих человеческих душах. Над всем
властвует одна сила — и снаружи, и внутри, и над зримым пламе-

нем, и над огнем в душе, — все это первоэлемент существования вообще, божество, и все, впав в неистовство, гибнет.

Дионисийское — это величественная и пугающая тайна самой жизни. Соседство жизни и смерти в существовании. Возможность того, что наслаждение жизнью вдруг обернется радостью смерти, а жизненный порыв, устремленный к бытию превратится в гибель и закат. В этой смене устремлений «ввысь» и «вниз» разрушается индивидуальная форма — вторгается нечто сверх-могущественное, которое, однако, гибнущий воспринимает как исполнение и свершение: это [сверх-могущественное] есть космос, вся вселенная в ее целостности. Дионисийское есть триумф целостной вселенной в гибели отдельного индивида — в той гибели, которой желают не от слабости, а от полноты жизни.

Проверить «от противного», насколько верно описан этот феномен, можно, обратившись к тому стихотворению, которое является собой прямо-таки песнь о преодолении дионисийского благодаря соблюдению меры и скромности: это стихотворение — гимн «Рейн». В шестой строфе, сразу же после того, как в душе сделан выбор, говорится:

Но Бог хочет сберечь сыновьям
Торопливую жизнь и смеется,
Когда неистово, стиснуты
Святыми Альпами, на него
В ущелье, как и тот [Рейн], ропщут реки.
В таком вот горниле
И куется все чистое,
И то прекрасно, что затем он,
Горы покинув,
Тихо ступает, немецкой довольствуясь
Землей, и порыв (das Sehnen) умиряет
В добром деле, ибо он возделывает землю,
Рейн — Отец, и милых детей питает
В городах, основанных им.

(II 144)

Из такого соблюдения меры проистекает созидательная деятельность и ее плодотворность. Если мера, вопреки желанию богов, не соблюдается, на волю вырывается то, что свойственно титанам:

Кто был тот, кто, первый,
На узы любви навел порчу (verderbt),
И веревки сделал из них?
Так свое же право

И точно небесный огонь,
Презрели гордецы, тогда впервые
Отвергли они стезю смертных,
Избрав преступное (Verwegnes)
И пожелав стать подобными богам.

(II 145)

Титаническое — это дионисийский аффект там, где ему быть не полагается. Тогда отдельная фигура не гибнет в священном самопожертвовании, дабы восторжествовал единый космос, а, наоборот, одиночка восстает против определенной ему границы и против предписанного ему пути — и не космос тогда торжествует, а вырвавшийся на волю хаос.

Гимн, посвященный Рейну, демонстрирует, как этот феномен переходит из [внутренней] сферы человека в сферу мира. Дионисийски достигать своего пика развития может не только человеческая жизнь, но и природа. Непосредственно перед тем местом, где речь заходит о самоотречении и самоограничении, говорится:

Ибо когда берега впервые
Стороной подкрадываются к нему, гнут,
Жадно обвивают его,
Доверчивого (Unbedachten), чтобы захватить
И лучше сберечь
В своих зубах, — смеясь,
Разрывает он [узел] змей
И отбрасывает вместе с добычей,
И до тех пор, пока в этой спешке (in der Eil)
Его не укротит могущественнейший,
Не позволит ему расти, он должен, как молния,
Расщеплять землю, и вот, тогда, словно очарованные, плывут
Вслед за ним леса и все вместе опускаются горы.

(II 144)

Река — это мощная, объективная, космическая жизненность. Берега предназначены для того, чтобы сковать ее — спеленать, словно ребенка. Но вдруг река превращается в Геракла: берега — это змеи, которые должны были задушить полубога, однако сын бога разорвал их — и вот уже, как Геракл разрывает змей, так и река стремится выйти из берегов, нарушить определенные ей границы. Все образы становятся подвижными и изменчивыми; горизонталь текущей реки грозит вдруг обернуться чем-то иным — вертикалью молнией, которая бьет отвесно и раскалывает землю, направляясь в центр вселенной, к внутренней отрешенной зоне существования, к сфере, лежащей по ту сторону индивидуальной

жизни и смерти... Находится то же слово, что и в стихотворении «Гейдельберг» — говорится об «околдовывании», о «подпадании под власть колдовских чар»: все формы грозят рухнуть; все границы норовят исчезнуть; законы, дающие надежность, отказываются действовать; вещи, леса и «горы» стремятся «ринуться вслед» за молнией, устремляясь в неназываемое, в сферу того, что невозможно выразить в слове; заявляет о себе изначальная сила, глубины природы, пропасть вселенной. Дионисийское в объективном.³⁹

Прорыв дионисийского был бы непозволителен здесь, и потому он создает великое искушение, противостоящее героическому существованию. Преодоление этого искушения происходит благодаря полноте творческого созидания, благодаря любви богов и благодарности людей — но оно поистине доминирует в проникнутой дионисическими веяниями элегии «Штутгарт»:

Снова какое-то счастье в душе. Опасная засуха отступает.
И резкий свет больше не губит цветов.
Снова настежь открыта зала, и сад — здоров.
Дождем орошен, шумит сверкающий дол,
Высокий произрастаниями, вскипают источники, и все крылья,
Связаны, вновь устремляются во владения песни.
Полон сейчас воздух веселыми и город и роща окрест
Населены счастливыми детьми неба.
Охотно встречаются они и проносятся друг за другом,
Беззаботные, кажется, что ни в ком нет недостатка, и ни один
не лишней...

Ибо так определило сердце, и чтобы они дышали красотой,
Ее, благодатную, посылает им божественный дух.
Но и путники также хорошо руководимы, у них
Венков довольно, и песня, и посох с ними святой,
Украшенный листвою и гроздьями, у них и сосен
Тень; от села к селу, изо дня в день, — движется ликование,
И как кортеж (Wagen), в который впряжены дикие звери, — впереди
Ступают горы, спешит и несет тропа.

(II 86)

И снова происходит околдовывание, вступают в действие колдовские чары. Гроза пробуждает всюду бесконечную жизнь. И люди тоже оказываются затронуты ею — и, как новые Вакхи, уходят вдаль от своих жилищ, проникшись священным порывом,

³⁹ То, что подразумевается под этим, могут сделать более понятным ландшафты Эль Греко и Винсента ван Гога.

с виноградом, растением Диониса, с украшенными им посохами в руке, мимо пихт и елей — деревьев, ему посвященных. Разом преобразается все. Пред ними катится через страну колесница бога. Горы, которые всего мгновением раньше еще были синими и спокойно высились на горизонте, сами становятся колесницей и едут в неназываемую даль, которую невозможно выразить в слове. Дикость — «вольная дикость» в этот час полного исчезновения пут, поскольку пали все границы и воцарилась единая вселенная — эта дикость становится дополнительной тягой, и дорога так и несется вперед.

Текст гимна о Рейне показывает, как дионисические чары могут перейти в свою злостную форму, а именно — в беззаконие хаоса. Если требуется самоограничение, самообуздание, если не дозволен прыжок в пропасть изначальной основы, Вахх превращается в титана, а исполненный смысла закат — в злостное разрушение. Гимн о Рейне — это песнь о преодолении титанического в пользу аполлоновской дисциплины и плодоносности. Однако это подспудно подступающее чувствуется на протяжении всего стихотворения и придает блеск той силе, которая его преодолевает. Но к концу стихотворения оно угрожающе подступает к самой поверхности:

Но тебе, мой Синклер! может Бог явиться
На горячей тропе под елями,
Или в темноте дубовой рощи, в сталь облаченным, или
В облаках, ты знаешь Его, потому что ты знаешь, по-юношески,
Силу Благоего, и никогда от тебя
Не укрылась улыбка Господня
В полдень, когда
Все живое скованным кажется
И объатым лихорадкой, или ночью,
Когда все беспорядочно спутано, и вновь возвращается
Древний хаос (Verwirrung).

(II 148)

Похожее говорится в следующей строфе:

Созрели, в пламя опущены, приготовлены
Плоды, изведаны на земле, и закон есть,
Чтобы все внутрь вошло, змеям подобно,
Пророчески, сновидя на
Холмах небес. И многое,
Словно на плечах
Обломок крушения, необходимо

Выносить. Но коварны
 Пути. Смотри, криво,
 Как скакуны, идут плененные
 Стихии и древние
 Законы земли. И всегда
 В Несвязанное (Ungebundene) идет томление. Но многое
 Необходимо выносить. Верность — рок (Not).
 Но вперед и назад мы не желаем
 Смотреть. И колеблемся мы, как
 На шатком морском челне.

(II 197)

Глубоко волнует то, как в стихотворении поднимается из глубин к поверхности подземная опасность. Сама картина происходит, пожалуй, из Южной Франции: солнечный зной над садами и виноградниками и безмолвное созревание повсюду. Но над природными процессами обретают власть силы и сущности — до того, что пробивается чувство, что порядок, в котором происходит спокойное дневное существование — это только кажимость; необходимые оковы, которые в любой момент может разорвать хаос — снаружи, в природе, как «неназываемое» в «Гимне Рейну», и внутри, в сердце, как стремление освободиться от пут «томление по Несвязанному». Так ясновидящий ищет самого последнего, крайнего места, в котором мог бы спастись человек, когда он чувствует, что все вокруг него и все внутри его лишилось сдерживающих цепей, и он находит — если говорить языком Паскаля — «неделимо малое» место в чистом Сейчас и Здесь, где можно застыть в неподвижности (IV S. 365f).

Все это — «дионисийское» во всей его силе и опасности. Элемент существования, аспект, в котором предстает взгляду мир... Но как только называется по имени сам Дионис, оказывается, что он всегда предстает как мягкое и благотворное начало, которое соединяет разделенное, примиряет враждующее, освобождает от гнета то, что томится в неволе, и выводит его на свободу. В «Единственном» говорится, что он:

В повозку запряг
 Тигров и вниз,
 До Инда,
 Справляя радостную службу,
 Устраивает виноградники и
 Укрощает народную ярость.

(II 154)

В «Хлебе и Вине» примирение заходит еще глубже — оно преодолевает раздвоение существования, которое проистекает из самих [его] порядков:

Потому воспевают торжественно певцы бога вина,
И не все создана, звучит хвала Старому [богу].

Да! верно говорят они, что он примирил день с ночью,
Что он вечно движет светило небесное к восходу и закату,
Неизменно радостный — как ветвь всегда зеленеющей ели,
Которую он любит, и венок, который он выбирает из плюща, —
[Радостный,] ибо он пребывает и даже несет примету (Spur)
ушедших богов

Под покровом темноты, сюда вниз, тем, кто лишен богов.
Что старая песня пророчила о детях бога,
Гляди же! мы это, мы; это плод Гесперии!
Чудесный и в точности тот самый, когда сбывается в людях,
Верь тот, кто его вкусил! но, хотя и происходит многое,
Но без действия, ибо бессердечны мы, тени, до тех пор, пока
Отец Эфир [не будет] узан каждым и всеми обретен.
А между тем сходит вниз, как факелоносец, сын
Всевышнего, сириец, под покровом теней.
Мудрецы ведают это; улыбка сияет
Плененной души, тают их глаза в свете, но
Мягче грезит и спит в объятиях земли титан.
Даже завистливый Цербер пьет и спит.

(II 94/95)

Сила Диониса закликает борьбу, прекращая ее, и творит мир. Тяготящие границы исчезают, и единая вселенная, пронизывая колдовство, есть единство того, что обычно находится в противоречии. Так о Вакхе в третьей редакции «Единственного» («der Einzige») может быть сказано, что он — просто-напросто «дух общности».⁴⁰

И этот образ бога проникнут течениями, которые проистекают из сферы христианских идей и чувств. Примечателен в этом плане тот факт, что важнейшие высказывания о Дионисе содержатся в гимнах о Христе, мы только что наталкивались на них

⁴⁰ Феномен дионисийского можно богато развернуть в его единстве, если опираться на различные стихотворения об Эмпедокле. Они составляют прямо-таки драму дионисийского человека, но так, что его отношение к существованию, как и к себе самому, определяется через вину. Вследствие этого его закат и гибель — это не только достижение пика жизни, но и искупление (IV S. 350).

там. В представлении Гёльдерлина, образы Диониса и Христа тесно связаны; почти что можно было бы сказать, что они — одно целое, хотя и полное глубоких внутренних противоречий. Это означает, с одной стороны, что образ Христа определяется, идя от образа Диониса. Затем, также, что сущность и позиция гёльдерлиновского Диониса определяется в зависимости от Христа. Совершенно явственно Дионис ставится в один ряд с Христом и Гераклом. Они образуют группу благодаря тому, что являются спасителями людей «в нужде» и в этом состоит их основная характеристика (V S. 407).

Сатурн

Особое положение в поэзии Гёльдерлина занимает образ бога, который, правда, упоминается редко, но тем не менее производит сильное впечатление: это — образ Сатурна. Среди стихотворений, написанных античным размером, одно имеет заголовок «Природа и искусство, или Юпитер и Сатурн»:

Ты царишь высоко, в эфире (am Tag), процветает твой
Закон, ты держишь весы, сын Сатурна!
Ты делишь жребии и покоишься радостно
Во славе бессмертных державных искусств.

Но в бездне, говорят певцы, —
У тебя святой отец, *твой* отец, однажды
Низвергнутый, и он томится внизу,
Там, где по праву [нашли казнь] бесчинные (die Wilden),

Безвинно, уже долгое время, бог золотого века:
Когда-то свободный от труда и более великий, чем ты, тем уже,
Что не отдавал никаких повелений (kein Gebot aussprach), его из
Смертных никто не звал по имени.

Так сойди же! Или не стыдись благодарности!
А если желаешь остаться, служи старейшему,
И воздай ему, чтобы его прежде всех,
Богов и людей, именовали певцы!

Ибо, как от тучи — молния, так и
От него то, что — смотри! — принадлежит тебе; им произведено то,
Чем ты повелеваешь, из Сатурнова
Мира (Frieden) произросла всякая власть.

И как только я в сердце живое
Почувствовал, и смерклось то, чему ты форму придал,

И в своей колыбели, наполняя меня блаженством,
Задремало изменчивое время.

И вот — я знаю тебя, Кронион! Я слышу тебя,
Мудрого учителя, который, как и мы,
Сын времени, устанавливает законы и возвещает
То, что скрывают священные сумерки.

(II 37/38)

Зевс — бог культуры, бог царской власти, бог мудрого творения, духовной ответственности в ясном свете. Но он не всегда имел власть: до него правил Сатурн, и был он более великим властителем. Это — бог природы, — скажем точнее, бог ее первоначального состояния, в котором все вещи еще были связаны в полной непротиворечивости и в абсолютном согласии... Он не прилагал стараний и усилий [чтобы править]; он был богом той жизни, которая шла легкими путями неосознанного существования, пребывая в единстве с собою. Сатурн не дает никаких заповедей, не устанавливает никаких запретов. В его царстве все разумеется само собой — смотри первую фазу истории, описанную нами при исследовании картины истории у Гёльдерлина (II S. 97f). Потомок Сатурна сверг его, поскольку существование не могло сохранять первоначальную форму: от единства природы с самою собой оно идет к противоречиям духа, к борьбе, к завоеванию, творению и разрушению. Сатурн — это божество «золотого века», божество начала. Начало есть тайна, *Arrheton*, а поэтому его бог есть тот, кого «никто из смертных не звал по имени». Первый [бог] был обречен опуститься в глубины, потому что жизнь в защищенности, которую он обеспечивал, не осталась в прежнем состоянии, а двинулась дальше — к отваге и борьбе, поэтому этот бог овеян печалью утраты. Но, в то же время, он и сулит что-то в будущем — ведь тайна начала связана с тайной конца. Божественный ореол, окружавший первоначальное, утраченное его положение, сияет и над конечным его положением, с которым связываются надежды. Это — реальные надежды, ведь и Сатурн это бог, который вернется. Эмпедокл предсказывает, что однажды, когда придет спасение и люди перестанут бушевать и мучить друг друга, наступит Третье состояние: Новая Природа, примиренное, братское существование. Вот тогда и воцарится Сатурн:

И вот счастливые дни Сатурна
Пришли, новые, более человеческие,
Тогда о прошедшем времени помнит снова, живет,

Согретая гением, мудрость отцов!
К празднику поднимается, словно весенним светом
Спетый заново (Emporgesungen), забвенный
Мир героев, из царства теней.
И вместе с золотым плачевным облаком
Располагается вокруг вас, веселые, воспоминание!

(III 150)

В то же время, в этом стихотворении особенно сильно раскрывается миссия поэта. Сатурн пребывает «в бездне», во глубине недр земных, там, где пребывает то, чему положено быть в основе, «составлять почву», дабы могло произрастать другое. Но — пребывает там «безвинно», только потому, что так распорядился ход вещей; не так, как «бесчинные», как титаны, которые ввергнуты в недра земли «по праву», справедливо. Поэтому он имеет право на то, чтобы его смысл был усмотрен. А миссия поэта как раз и состоит в том, чтобы обеспечивать реализацию божественного права — а значит и соблюдать права старого бога, свергнутого с престола, отстаивая их перед богом более молодым, пребывающим в силе и властвующим. Поэтому поэт обращается со страстью посланца более высокой силы к правящему богу:

Так сойди же! Или не стыдись благодарности!
А если желаешь остаться, служи старейшему.

(II 37)

Благодарность для Гёльдерлина означает противоположность зазнайству, наглой заносчивости. Последняя имеет место там, где одиночка вырывается из общей связи и становится автономным. На самом деле все живет во всем. Но искушение вырваться, выделиться очень сильно, ведь повсюду происходят разделения: день и ночь, небо и земля, природа и культура, различные времена года, один отдельный образ наряду с другим. Это — разделения, на которых основывается оформленное существование. Иметь возможность сказать «этот день есть этот день» и «дуб, который стоит здесь, есть он сам» — в то же время значит, что приходится говорить «когда приходит день, ночь должна прекратиться» и «дерево — не животное, дуб — это не бук, и если я обращусь этому буку, я должен буду отвернуться от стоящих рядом с ним». Определение может происходить только через разделение и различение: четкие очертания и определенный характер — это, в то же время, и границы. Это — страдание, ведь всякое сущее хотело бы существовать вместе со всеми другими, каждое хотело бы

быть всем другим и быть единым целым с каждым. То, что это не выходит, вызывает страдание, описанное в мифе. Ночь должна уйти, когда приходит день, весна должна пройти, когда пришла пора лета. Но существует надежда, что однажды это страдание прекратится — когда вся жизнь достигнет своей вершины — и наступит «брачный пир людей и богов».

На это устремлена надежда. Напротив, описанное в мифах искушение означает, что обособленный одиночка говорит: «Я есть то, что я есть, сам по себе и сам из себя, и так должно оставаться, и это — целое». Это — дерзкая заносчивость, изначальная неправота и несправедливость. Ей противоположна изначальная добродетель, которая знает о Целом, понимает свои собственные границы и умеет держаться в рамках целого... Поэт — это тот, кто ратует за Целое. Он защищает его — даже перед лицом столь могущественного проявления бытия-в-одиночку, которое являет собою Зевс — и поэт напоминает ему об обязанности быть благодарным.

Сатурн — это начало вещей, мир, укрытость и защищенность в том, чему нет имени, это священный сумрак, это колыбель переменчивого времени, это первый сон. То, что представляет собой Кронион, и то, как он действует, проистекает из этого начала. Из тайны сна рождается эпоха, которая «с открытыми глазами идет по своим тропам»; из мира и покоя происходят власть и сила; из молчания происходит слово. То, что приносит с собой Кронион — культура — велика, но она меньше, чем это, и может быть понята, только исходя из этого. Когда поэт благодаря ясновидческому прикосновению выходил за пределы времени и достигал непосредственно начала, и пред ним там «блаженно почивало в своей колыбели переменчивое время», он «чувствовал жизненное». Светлые дневные дела Зевса «застили ему свет», мешая погрузиться назад, в начало — и только теперь он «слышал», «узнавал» его творца, понимал его «мудрое мастерство». Ведь бог не делает ничего иного, кроме как возвещает о том, что с незапамятных времен «скрыто священным сумраком».

Своеобразный перевод всей этой взаимосвязи на язык человеческого бытия мы находим в «Смерти Эмпедокла»:

Горе! один! один! один!
Больше никогда я
Не найду вас, мои боги,
И никогда я не вернусь
В жизнь твою, Природа!
Твой изгнанник! горе! Я не почтил

Тебя, я вознесся
Над тобой, разве ты однажды
Обняв меня теплыми крыльями,
Нежная, не воздвигла от сна
Глупого? Ему
Сострадав, ласкаясь, к своему нектару
Привлекла, чтобы он пил и рос
И цвел, и, чтобы, обретя силу и упившись,
Тебя он презрел безнаказанно! — о Дух,
Дух, что создал великим меня! У тебя
Есть господин — древний Сатурн.
Но для тебя некий новый Юпитер
Явился, более слабый и дерзкий.
И злой язык может только хулить тебя.
Мне нет мстителя меж вас, так что же,
Я должен тогда сам презрение и проклятие
Излить на душу мою?

(Вторая редакция III 186/87)

Святотатствуя и греша, превознося себя и впадая в гордыню, Эмпедокл покинул первое в себе самом — свой собственный дух, который пребывал в мире с собой и с природой, и был как «Сатурн» — он покинул «древнюю природу человека, тихую, спокойную, великую», как она называется в иных произведениях: он попал под власть сознательного, добывающегося своего и покоряющего великое прошлое духа, которым сам все же меньше его — под власть «нового Юпитера», «более слабого и дерзкого». С этого момента драма оказывается восстановлением сатурновского в существовании героя — благодаря закату и гибели индивидуального, которое идет от Зевса.

Если внимательно изучить высказывания о Сатурне, то он может быть идентифицирован как божество природы вообще на том этапе, на котором развитие ей еще только предстоит — развитие, которое необходимо означает и разрыв на части — и он снова идентифицируется как божество той же самой природы на стадии, когда она, преодолев все разорванности и противоречия, снова входит в состояние мира и покоя. Так что на стадии разорванности он — незнакомый, безымянный, новый обещанный бог, который придет когда-нибудь. Пожалуй, именно об этом сказаны слова из наброска предисловия к «Гипериону»:

«Мы все проходим эксцентрическим путем, и иной путь от детства к зрелости (Vollendung) невозможен.

Блаженное единство, Бытие, в одном-единственном, исключительном значении слова, утрачено для нас и мы должны были его утратить,

поскольку наша задача стремиться к нему, завоевывать его. Мы отрываемся от спокойного $\epsilon\nu\ \kappa\alpha\iota\ \pi\alpha\nu$, принадлежащего мирозданию, чтобы заново установить его собственными силами. Мы в разладе с природой, и то, что когда-то, как можно думать, было единым целым, сейчас борется с самим собой, и рабство и господство растут с обеих сторон. Часто в нас мир становится всем, а мы — ничем, но также часто все — это мы и мир — ничто. И Гиперион также разрывается между двумя этими крайностями.

Завершить эту извечную борьбу между нашим Я и мирозданием, снова вернуть мир в самой его идее, более высокий, чем разум, примирить нас с природой, с Единым великим Целым, — вот цель всех наших стремлений, даем ли мы в этом себе отчет или нет.

Но наше знание и наша деятельность ни в один период существования не могли достичь того предела, где прекращается всякая борьба; определенная линия объединяется с неопределенной лишь в бесконечном приближении.»

(II 545/46)

Бог в нас, неназванный и новый бог

Наконец, в поэтических произведениях Гёльдерлина обнаруживаются еще некоторые формы божественного, который упоминаются лишь бегло, но все же восходят к испытанному, действительному [религиозному] опыту и, как представляется, имеют подлинное смысловое ядро: «бог в нас», «неназванный» бог и «новый» бог.

Во фрагменте из «Талии» в «Гиперионе» говорится:

«Ах! Бог в нас всегда одинок и беден. Где найдет он всех своих сородичей? Те, кто были здесь когда-то, будут ли они здесь в будущем? Когда произойдет великая встреча духов? Ибо однажды мы были — я верю в это — друг подле друга.»

(II 59)

В «Прощании»:

Хотели мы разлучиться? Мнили то правильным и мудрым?
Но когда мы совершили то, почему ужасает, словно убийство, дело?
Ах! как мало мы знаем себя,
Ибо Бог правит в нас.
Изменить Ему? Ему, который для нас все в первый раз,
Разум и Жизнь сотворил, Ему, кто вдохновляющий
Бог-хранитель нашей любви,
Этому, этому Одному [изменить] я не могу.

(II 24)

В «Плаче Менона о Диотиме»:

Но мы, счастливые вместе, как влюбленные лебеди,
 Когда они покоятся у озера, или качаясь на волнах,
 Смотрятся в воду, в которой отразились серебряные облака,
 И синева эфира волнуется меж кораблей,
 Так странствовали мы по земле. И Север грозил,
 Он, враг любящих, нам плач готовил, и падала
 Листва с ветвей, и дождь летел вместе с ветром, —
 Спокойно улыбались мы, мы чувствовали нам присущего Бога
 За доверительными разговорами, в одной душевной песне,
 В полном мире с нами одними, по-детски веселыми.

(II 76)

В этих текстах переплетены различные моменты. Как повсюду в природе, и во внутреннем мире человека тоже владычествует божественное. «Внутреннее» человека, его Стояние-в-себе-самом, Стояние-самим-по-себе — само есть божество: «бог в нас». У него изначально нет имени, ведь самое-что-ни-на-есть-наисобственнейшее, ядро индивидуального, не может само выразить себя в языке. Оно всегда «одинокое и бедно». Но в этом состоянии, однако, в одиночестве оказывается само божество. Одиночество одиночки — это тот способ, каким божественное божественно. Реальность особенного образа, особой фигуры, особого образа, реальность странствований «по собственным тропам», реальность стояния «на разделенных горах» — это одиночество бога в нас.

Как только ему встречается подходящий Другой, он узнает собственное-одинокое в ищущем и дает ему название. Это — любовь. Благодаря такому обожающе-любящему называнию одинокий бог становится открытым и обретает доступ к общности. «Бог в нас» становится богом общности. Это обретение открытости после мучительного заключения в одиночестве одиночки изображается с метафизическим размахом в «Прощании»:

Уйти хочу я. Возможно, годы пройдут, я увижу
 Тебя здесь, Диотима! Но уже обескровлено будет
 Желание, и мирно,
 Подобно блаженным, мы пойдем

Отчужденно, разговор поведет нас туда и обратно,
 Задумчивый, нерешительный, но нас, забывчивых, позовет
 Место прощания,
 И согреется сердце в нас,

Изумленно посмотрю я на тебя, услышу голоса и милую песню,
Как будто из прошлого, услышу и скрипичную игру,
И золотой аромат
Лилии осенит нас над ручьем.

(Вторая редакция II 27)

Конечно, бывает и такое совместное бытие, которое препятствует возникновению общности и не дает пробиться и утвердиться ее богу. В «Юности Гипериона» сказано:

«...Они прилагают все силы, чтобы быть вместе, а когда соединяются, стараются всеми возможными средствами стать по-настоящему одинокими, они открывают двери и затворяют сердца — благодарение небу, что со мной это не произошло!»

(II 522)

Подлинная общность должна проистекать из собрания, и места, где оно осуществляется, образуют живую сеть, охватывающую Землю:

«Меня печалит то, что считается более благоразумным жить ради себя», — продолжала Диотима. — Я ношу в душе образ общительности; благой Бог! насколько прекраснее, в соответствии с этим образом, быть вместе, нежели быть одному! Если бы люди радовались только тем вещам, думаю я часто, что милы и дороги каждому человеческому сердцу, если бы святость, что присуща всем, передавалась посредством слова и изображения и песнопения, если бы все умы (*Gemüter*) объединялись бы в одной Истине, если бы благодаря одной Красоте все люди узнавали бы друг друга, ах! если бы вот так, рука в руке, поспешили бы они в объятия Бесконечного...»

«О Диотима, — воскликнул я, — если бы я знал, где оно, это божественное сообщество, уже сегодня я бы взял посох в руки и с орлиной быстротой полетел на родину наших сердец!»

«Часто я там живу в моей душе, — продолжала Диотима, — мне представляется тогда, будто я нахожусь далеко, в каком-то ином мире, и я без труда выношу отсутствие мира реального (*gegenwärtigen*); мы поем другие песни, мы справляем новые праздники, праздники святых в иные времена и в других местах, праздники героев Запада и Востока. Каждый выбирает того, кто ему ближе всего по сердцу и по жизни, он называет его по имени, и прекрасный умерший выступает среди нас во славе его деяний. И даже тот, кто, хлопоча у мирного домашнего очага, делал свое дело с чистой душой, не забыт нами, и для каждой добродетели цветет свой венок. И когда на наших лугах красуется золотой венчик цветка, и в своем голубоватом цветении колосющееся поле окружает нас своим шумом, и на теплых горах набухают гроздья — мы радуемся милой земле, тому, что она еще живет своей мирной и прекрасной жизнью, и те, кто ее возделывают, поют о ней, как о веселой подруге детства. И ее мы все лю-

бим: вечно-юная, мать весны, приди прекрасная сестра! зовем мы из всей полноты нашего сердца, когда она выходит навстречу нашей радости, возлюбленная, солнце небес. Но невозможно помнить только о ней! Эфир, который объемлет нас, разве не является он подобием нашего духа, он, чистый, бессмертный? И дух вод, когда он встречается наших юношей в священном прибое, разве не играет он мелодию нашего сердца? Он, конечно, достоин праздника, смысл которого — заключить священный мир со всем, что здесь существует!»

(II 522/23)

Диотима продолжает:

«Единому, которого мы почитаем, мы не даем имени; пусть он так же близок нам, как мы сами себе, мы не выражаем его. Ни один день не прославляет его; ни один храм ему не соразмерен. Только созвучие нашего духа и его бесконечный рост прославляет его.»

(II 523)

Эта неназываемость — явно другого рода, чем та, о которой только что шла речь. Она коренится не в неспособности индивидуально-уникального выразить себя в слове, а в характере божественного как таковом; в том, что оно — Чуждое, которое не может быть выражено чем-то знакомым — это просто-напросто неземное, но выявляющее себя в мире, в отдельном существе как в существовании вообще. Во фрагменте о Талии Диотима говорит:

«Могла ли я вернуть его тебе, это мирное торжество, этот священный покой внутри, когда тишайший звук, что идет из глубин духа, становится слышен, и самое легчайшее касание всего, что вне нас, неба, ветвей, цветов — я не могу выразить то, что часто происходило со мной, когда я стояла перед божественной природой, и земное во мне умолкало... Как близко оно к нам, Невидимое!»

(II 69)

Как только это познание связывается с познанием бедственной современности и с надеждой на будущее, образ божества изменяется. Оно становится тем божеством, здесь еще нет, но которое еще только должно пробиться в пространство существования, равно как и в сознание человека. В «Гиперионе» читаем:

«Из основы да восстанет иное! Из корня человечества да прорастет новый мир! Новое божество да воцарится над ними, новое будущее да просияет им!

В мастерской, в домах, в собраниях, повсюду — да восстанет иное!»

(II 199)

Нечто подобное, но без реформаторской страсти, говорится в «Возвращении на родину»:

Когда мы благословляем трапезу, чье имя я решусь произнести?
И когда мы
Отдыхаем от труда дневного, скажите, как мне отплатить
благодарностью?
Назову ли я при этом Всевышнего? Того, что не подобает,
не любит Бог,
Чтобы постичь Его, уже и нашей радости слишком мало.
Молчать мы должны; не достаёт священных имен,
Сердце бьется — вернется ли тогда дар речи?
Но звучание струн (Saitenspiel) наделяет каждый час тоном,
Так, возможно, небесное радуется, когда становится ближе.

(II 99)

Здесь выражено переживание приближения действительного божества, которое еще незнакомо, неведомо и еще не имеет никакого имени.

Единый Бог

Образы богов Гёльдерлина проистекают из столь изначально-го опыта, они столь жизненны и с такой мощью заполняют религиозное пространство его поэзии, что далеко не сразу возникает вопрос, который, собственно, должен был встать давно: какое значение в его мире имеет Бог христианской веры?

Ведь в его ранних стихотворениях, написанных в молодости, подробно говорится и о едином Боге, творящем мир и управляющем всем существованием. В большом стихотворении «Мои близкие» («Die Meinige») (I 15) говорится о «Господине Миров», о «вечно дорогом Отце», о «всеблагом, полном любви Боге», о «великом Дающем»; к нему обращена просьба благословить ближних. В стихотворении «Воспоминание» (I 8) он называется «Судия» и «Отец Милосердия». Стих «Бессмертие души» (I 31) взывает к «Иегове» и т. д. Итак, налицо различные навеянные христианством представления о Боге и названия Бога, но говорящий уже не чувствует себя причастным к ним — настолько причастным, насколько молодой человек должен быть причастен к воззрениям и образам, которые являются само собой разумеющимися для его окружения, прежде всего для его матери, и имеющими существенное значение для той профессиональной стези, к которой он себя готовил. Отсюда и мучительная риторика, преж-

де всего — в стихотворении «Книги времен», которое так трудно признать принадлежащим перу Гёльдерлина.

Это впечатление становится еще глубже, если рассмотреть, в дополнение, еще и письма Гёльдерлина. В письмах времен пребывания в Маульбронне, если я не ошибаюсь, Бог упоминается только три раза. Для рассматриваемого нами вопроса важнее письма из Тюбингена. Гёльдерлин изучает там теологию и принимает в расчет возможность того, что станет священником, поэтому можно сделать немаловажные выводы, отметив, насколько малую роль играет в его письмах мысль о Боге, да и вообще все, относящееся к религии. Письма из Вальтерсхаузена, где он по рекомендации Шиллера пытался быть воспитателем сына г-жи фон Кальб, супруги майора, усиливают это впечатление.

Все это наводит на предположение, что молодой Гёльдерлин носил в себе религиозную жизнь иного рода, которая не могла быть выражена в традиционных представлениях. В начале «Гипериона» есть одно место, где рассказчик повествует своему другу о религиозных опытах своей молодости:

«Когда я, между вязов и ив, сидел в горной ложбине, после освежительного ливня, и ветви еще дрожали от прикосновений неба, и над лесом, роняющим капли, неслись золотые облака, или когда выходила вечерняя звезда, с ее мирным гением, вместе с древними юношами, которые когда-то были героями неба, и я видел, как их жизнь вечным чередом без усилий движется в эфире, и покой мира обнимал меня и радовал так, что я всматривался, вслушивался, не отдавая себе отчета в том, что со мной происходит — любишь ли ты меня, добрый Отец небесный? спрашивал я тихо тогда, и чувствовал в сердце так блаженно и уверенно ответ.»

(II 95)

Сразу же после этого говорится:

«О ты, к кому обращаюсь я, если ты существуешь над звездами, кого я звал творцом неба и земли, дружественный идол моего детства, ты не будешь сердиться, что я забыл тебя! Почему мир не столь беден, чтобы за его пределами искать еще Единого?»

(II 95)

Наверняка это высказывание нельзя безоговорочно приписывать самому Гёльдерлину, полагая, что он просто говорит устами своего героя, но выраженные здесь чувства и мысли явно близки автору, поскольку он снабдил это место примечанием:

«Вероятно, нет необходимости напоминать, что подобные мнения просто как проявления человеческого настроения, строго говоря, никого не должны scandalizировать.»

(II 95)

Гёльдерлин опасается, что высказывания Гипериона, которого в описываемое время покинула его юношеская религиозность, могут произвести отталкивающее впечатление. Однако сама юношеская вера, изображенная в романе, уже окрашена совсем в иные тона, чем та, которую поэт выразил в своих юношеских стихах на эту тему, выдержанных в традиционно-христианском духе. Даже когда используются привычные слова — такие, как «добрый Отец Небесный» и «любишь ли ты меня?», — они все же подразумевают нечто другое, отличающееся от традиционно вкладываемого в них содержания. Религиозная позиция, выраженная здесь, скорее напоминает ту, которая была представлена в уже процитированном стихотворении и обрела свое наивысшее выражение в словах:

О, вы верные
Дружественные боги!
О, если бы вы знали,
Как вас любила моя душа!

Пусть тогда я не звал вас
Еще по имени, и вы также
Не звали меня, как люди друг друга зовут,
Как будто знают друг друга.

Но знал я вас лучше,
Чем людей тогда,
Я ведал покой Эфира,
Слов людских не ведал я.

(I 266/67)

Вполне библейский, казалось бы, «Отец Небесный», о котором говорит Гиперион, уже совершенно превратился в «Отца-Эфира».

Теперь нам следует проверить более поздние поэтические произведения, задавшись вопросом: не содержат ли они наряду с представлениями о разных богах еще и представление о Едином Боге? Некоторые места в его произведениях дают основания для постановки такого вопроса. Гёльдерлин был человеком сильного религиозного дарования, даже обладал творческим религиозным даром; так существовал ли в его [религиозном] опыте Единый, все совершающий и все определяющий Бог? Гёльдерлин был также и мыслителем, прежде всего — в тех своих стихотворениях, где с неслыханной силой проявлялось то, что открывалось ему в откровении, вызывало в нем веру и возвещалось им. Найдём ли мы в них представление о каком-то абсолютном существе, которое объединяет в себе как безусловную действительность, так и

безусловную значимость? Зададимся следующими вопросами. Гёльдерлин вырос в атмосфере наполовину рационалистического, наполовину пиетистского христианства, а потом отошел от него. Затем, в период когда его творчество обрело наибольшую мощь, в нем снова пробился образ Христа — из таких глубин и с такой силой, что вызвал внутреннюю борьбу, потрясшую его. Но как только появляется Христос, как сразу же встает вопрос о его связи с Тем, чье имя не может быть отделено от Него — с Богом-Отцом. Как Гёльдерлин видел этого Отца Христа? И наконец, в позднее время, когда он уже потерпел душевный крах, важные для него первоэлементы проявлялись в его поэзии, кажется, совершенно бессвязно, но всегда своеобразно и с уникальной жизненностью: можно ли найти в этом действительность «Бога» как таковую — теистическое наследие?

Ведомо ли религиозному мышлению Гёльдерлина абсолютное, единое и единственное Существо? В стихотворении «Человечи рукоплескания» («Menschenbeifall») говорится:

В божественное верят
Только те, кто божественны сами.

(I 250)

В «Плаче Менона о Диотиме»:

Праздновать мне бы хотелось; но что? Петь вместе с другими,
Но, столь одинокому, мне не хватает чего бы то ни было божественного.

(II 77)

Здесь это понятие имеет предельно общее значение. То, что оно обозначает — это божество вообще, а не какая-то определенная действительность бога.

В начале второй книги Гиперион рисует переживание наполняющей всю природу жизненности духа, текучего, творческого дыхания—дуновения:

Я был полон неопишуемого томления и покоя (Friedens). Чуждая сила повелевала мной. «Дружественный дух, — говорил я самому себе — куда зовешь ты меня? В Элизиум или куда же?»

(II 147/48)

Описание очень точно: властвующее начало — это сторонняя сила, и все же она настроена дружелюбно; она вызывает страстное стремление к себе, но дарует мир и покой; она обладает мо-

щью и зовет уйти от налично данного здесь и сейчас. Однако в другой связи мы уже заметили, что речь здесь идет о божестве воздуха, Эфире. Более объемлющими, на первый взгляд, кажутся высказывания типа следующего — из стихотворения «Как, когда на праздник...» («Wie wenn am Feiertage...»):

Они мысли всеобщего духа,
Что мирно завершаются в душе поэта,

Так что она, быстро захвачена, с Бесконечным
Знакома уже с давнего времени, дрожа
От воспоминания, и, священным лучом зажжена,
Плод рождает в любви, произведение богов и людей, —
Песню, чтобы она и тех и тех знаменовала, и — благоденствует.

(II 119)

И здесь религиозный опыт обрисован вполне ясно. Подразумевается нечто более широкое, чем в тексте из «Гипериона», но все же это явно относится к одному из божественных существ в ряду других, а именно к Духу Истории, к Духу Времени.

Вероятно, следующее место из «Песни братьев Оттмара, Хома и Телло» («Gesang der Brüder Ottmar, Hom und Tello») может подразумевать действительно всеохватывающее представление о божестве — если иметь в виду творческое начало:

Кто будет благодарить прежде, чем получит дар,
Или даст ответ, прежде чем услышит [речь]?
Не дозволено вслух говорить,
Когда говорит кто-то сильнейший.
Многое он может сказать и иное право есть у него.
И еще есть Единый, что не ограничен часами,
И времена Творящего,
Как гора,
Что, вздымаясь высоко от моря до моря,
Простирается над землей.

(II 125)

Но с уверенностью это утверждать невозможно.

Часто можно встретить слово «Бог», например, в «Эмилиии накануне дня своей свадьбы»:

...Мы — те,
С давних времен породнившиеся, которых требует Бог,
И останемся такими, пока [стоит] солнце вверху.

(I 291)

В стихотворении «К принцессе Аугусте фон Хомбург»:

...Дело мое —
 Прославлять высоких, затем и даровал мне Бог
 Дар речи и благодарность в сердце.

(I 312)

В «Элегии»:

Так странствовали мы по земле. И Север грозил,
 Он, враг любящих, нам плач готовил, и падала
 Листва с ветвей, и дождь летел вместе с ветром, —
 Спокойно улыбались мы, мы чувствовали нам присущего Бога
 За доверительными разговорами, в одной душевной песне,
 В полном мире с нами одними, по-детски веселыми.

(II 72)

Если исходить из самого слова, то речь здесь идет не просто об из божеств в ряду прочих. «Бог» — это могла быть фигура речи, которая сформировалась в греческом языке, ведь *ὁ θεός* и в Новом Завете обозначает Единого Бога. Однако то, что подразумевается, принципиально готово стать особенной формой божественности, готово предстать [отдельным] божеством, — так, в стихотворении «Ободрение» («*Ermunterung*») (вторая редакция):

И тот, кто молча владычествует и тайно
 Готовит будущее, Бог, Дух
 На человеческом языке, в прекрасный день
 Грядущих лет, как некогда, объявит себя.

(II 36)

Здесь это переходит в понятие «дух». Сходным образом в «Возвращении на родину» «чистый блаженный бог» поглощается представлением об Эфире (II 96).

То же верно и применительно к понятию «божество».

И такие слова, как «Безымянный бог», служат вовсе не для выражения непостижимости Единого Бога, который не может быть схвачен ни в каких понятиях. Они могут обозначать властно приближающееся, пока еще неведомое божество, «назвать по имени» которое затем станет задачей поэта. Или же они могут обозначать такое само-откровение творящего Бога Времени, как в только что процитированной «Песне братьев Оттмара, Хома и Телло»:

Верно, эхо северной бури звучит в глубине зал,
И дождь их моет,
И мох растет, и возвращаются ласточки
В весенние дни, но безмянным в них
Остается Бог...

(II 125)

«Безмянность» обозначает здесь атрибут божества, о котором идет речь — атрибут божества того времени, которое еще не раскрылось, подобного бутону или почке.

Снова и снова появляется слово «Отец»; так, например, в только что процитированном воспоминании Гипериона о молодости (II 95). Чувство и представление побуждают связывать его с мыслью об Отце из Нового Завета, но скоро выяснится, это было бы ошибкой. Ведь это место просто показательно: оно демонстрирует, как библейское представление об Отце превращается в представление о Боге как Небесном Просторе, о властвующем Эфире... В «Возвращении на родину» говорится так:

Многое я слышал о великом Отце и долго
Молчал о нем, о том, кто блуждающее время
Обновляет (erfrischt) там, в высях, и царит над горами,
Который доставляет нам скоро небесные дары и требует
Ясных песен и дарует многих добрых духов. О, не медлите,
Придите, вы, хранители! ангелы года! и вы,
Ангелы дома, придите! На все жилы жизни,
На все равно дающие радость, делится небесное.

(II 98/99)

И здесь хорошо прослеживается связь с мыслью об Отце из Нового Завета. Даже появляются ангелы как посланцы Отца. И лишь все стихотворение, взятое в целом, не оставляет никаких сомнений, что речь здесь идет об Эфире... То же относится к стихотворению «Как, когда на праздник...»:

Но нам подобает то, о, поэты!
Под грозой небесной стоять с главой обнаженной,
Луч Отца, как он есть, собственной рукой
Ловить и народу, в песнь облаченный,
Небесный протягивать дар.
Ибо, как дети, сердцем чисты
Только мы, и руки наши невинны,

Луч Отца, чистый, не обжигает
И потрясает до основания; сочувствуя скорбям

Сильнейшего, выдерживает наступающую бурю
Бога, когда он приближается он, неизбежно сердце.

(II 119—20)

«Отец» — это властвующий, побуждающий и направляющий дух.

Таким образом, ответ на поставленный вопрос ясен: понятие или представление о единственном, всеопределяющем духе обнаруживается там, где Гёльдерлин говорит, поддавшись импульсу и следуя своим переживаниям, но в четкой форме, позволяющей провести строгое различие, что его нет.

Так, оказавшись во власти некоторого противоречия, мы переходим ко второму вопросу: Как выглядит то божество, которое связывается с образами из Библии — и прежде всего то, которое связывается с Христом и возвещается как Он? В стихотворении «У истока Дуная» говорится:

И о вас наши думы, доли Кавказа,
О, как же древни вы, места рая!
О патриархах твоих и пророках твоих [наши думы],

Азия, о сильных твоих, Мать!
Бесстрашные перед знаменами мира,
Небо выдерживая на плечах и всю судьбу,
На день вросшие в горы,
Они первые, кто смог
Напрямую говорить
С Богом.

(II 128)

Здесь явно речь идет о библейских образах и сценах, прежде всего, конечно, о Моисее на Синае. «Бог», к которому обращают свои речи эти «сильные», должен был бы быть, следовательно, Богом Откровения. Но стихотворение продолжается так:

...Но если вы,
О том нельзя не сказать,
Если вы все, древние, не сказали — *откуда?*
Мы именуем тебя, понуждаемы благочестием (*heiliggenoetiget*),
Мы тебя именуем Природой, и снова, как вставшее из купели,
Является из тебя все богорожденное.

(II 128)

Бог Писания утрачивает свой ясно очерченный характер и превращается в некую божественную силу, которая исходит из

Будучи неизменно более великим, нежели его поприще (Feld),
 ибо он сам есть Бог богов, он должен также быть одним среди других.

(II 132)

Высоких мыслей
Множество
Берет начало в голове Отца,
И великие души
От него приходили к людям.

...Ибо слишком,
Христос, я привязан к тебе,
Хотя ты брат Геракла,
Смело я признаю,
Ты брат также и Эвия, который
В повозку запряг
Тигров и вниз,
До Инда,
Справляя радостную службу,
Устраивает виноградники и
Укрощает народную ярость.

(II 154)

И еще раз:

...И верно знаю
Я: тот, кто тебя зачал, твой Отец,
Именно тот самый,
Потому что никогда он не правит один.
(II 155)

Этот «Отец» Христа — также и Отец Геракла, и Отец Диониса. В первой строке гимна его образ переходит в образ Зевса или, иначе, в образ Эфира, которому как равное по происхождению божество противостоит Земля.

Особо важное значение имеет гимн «Патмос». В нем Гёльдерлин, пожалуй, в наиболее чистом виде представил свой образ Христа. Он особенно важен для понимания еще и потому, что указывает на то место в Новом Завете, из которого Гёльдерлин исходит, а именно — на Евангелие от Иоанна. Оно говорит об «истинном Боге»; о «Высочайшем», который «отвращает свой лик»; о «Предвечном Отце». Затем, однако, сказано:

И если Небесные ныне,
Как я верю, меня любят,
Насколько больше Тебя!
Ибо я знаю одно,
Что именно воля
Вечного Отца
Для тебя важнее всего. Молчалив его знак
В грозowych небесах. И некто внизу стоит
Всю свою жизнь. Ибо еще живет Христос.
Но живут и герои, его сыновья,
И священные книги пришли все
От него, и деяния земли до сего дня
Объясняют молнию (den Blitz erklären),
Бег неостановим. Но он остается здесь. Ибо его труды
Все известны ему издревле.

(II 171)

Здесь он снова — Отец «героев», Отец Геракла, Диониса и Христа, то есть Зевс, Эфир, Бог Небес, которому поставлена в соответствие «Мать-Земля».

Гимны о Христе принадлежат к числу наиболее мощных поэтических произведений Гёльдерлина. Образ, предстающий в них, глубоко трогает своей силой, глубоко укорененной в Божественном. Но стоит только сделать попытку выяснить точнее, от како-

го божества Он произошел, как сразу появляется образ правящего владыки — Бога Высей, Эфира, Небес.

С уникальной силой Божественное пронизывает поздние фрагменты, оставленные Гёльдерлином. В них утрачена непосредственная — так сказать, линейная — связь логического и психологического толка. Становятся все шире зияющие разрывы, которые отличают стиль позднего Гёльдерлина и заставляют читателя предполагать, что разрозненное идет из самых глубин [по отдельности]. Отдельные образы и мысли все меньше и меньше вытекают друг из друга, скорее, они исходят непосредственно из центра провидческого созерцания. Им, кажется, нет никакого дела до связи друг с другом, они могут развиваться обособленно, независимо, каждый на свой лад. Так и идея Бога обретает новую, как бы неконтролируемую силу. Среди поздних фрагментов есть и такой:

Что есть Бог? Неизвестно, все же
Он придает черты
Облику неба. Молнии, например,
Гнев некого Бога. Чем больше что-то
Невидимо, [тем больше] примиряется (schicket sich)
с чуждым. Но гром

Это слава Бога. Любовь к бессмертию
Равно достояние и наше
И Бога.

(II 210)

Нечто похожее, столь потрясающе смятенное, болезненное, но именно потому столь прекрасное, есть в строках, которые донес до нас Вайблингера (Waiblinger) в своем романе «Фазтон»:

«Пока дружелюбность, чистая, еще живет в сердце, несчастье быть лишенным Бога не коснется человека. Разве неведом Бог? Разве он не так же открыт, как небо? Так думал я прежде. Но это человеческий масштаб. Полон заслуг, все же поэтически живет человек на этой земле. Но тень звездной ночи не чище, если можно так сказать, человека, который имеем образом божества.»

(II 372)

И снова:

«Ты, красивый ручеек, каким ты кажешься трогательным, когда ты катишься вдоль по Мильхштрассе, светлый, словно очи божества. Я давно знаю тебя, и все-таки слезы катятся из глаз моих. Более веселую жизнь вижу я в образах творения, цветущих вокруг меня, в то время, как я сам не без причины напоминаю одинокого немого на церковном дворе. Но людская улыбка, кажется, печалит меня, ибо у меня есть сердце.»

(II 373)

Совсем короткое, словно афоризм, стихотворение гласит:

Красота свойственна детям,
Вероятно, [она] подобие бога,
Ее достояние — покой и молчание,
Что также ангелам передано для хвалы.

(II 264)

Вторая редакция наброска «Греция» содержит такие стихи:

Но как хоровод
К свадьбе,
И малому может подходить
Большое начало.
Каждый день великолепное
Бог носит платье.
И от познания скрывается его лицо
За ветрами прячется с искусством.
И воздух и время скрывают
Ужасного, когда чрезмерно его
Любит некто с молитвой или
Душа.

(II 256)

В том, как идея Бога выражена в приведенных текстах, есть нечто общее: это связано с ответом на вопрос, известен ли Бог или же Он незнаком. Ответ таков: Он открыт в откровении, но затем сокрыт снова. А именно: Он не уместяется в пределах любого конкретного образа, вещи и человека, но их Он наполняет тоже и говорит в них, высказывая себя. Однако поскольку Он неограничен, они заслоняют Его, загораживают от взгляда, но так и должно быть, ибо в противном случае Его присутствие невозможно было бы вынести.

РЕЛИГИОЗНОЕ ОТНОШЕНИЕ

Предварительное замечание

Вопрос о богах до сих пор рассматривался в свете того, что они собой представляют и каково их положение в мире. Теперь, однако, его следует рассмотреть еще раз, а именно — выясняя, в каком отношении к ним находится человек. Какими предстают боги человеку? Что происходит с ним во время встречи [с богами]

и как он ведет себя во время этой встречи? Оба момента составляют единое целое — религиозное отношение. В нем открывается, что есть божество, что есть человек и что есть существование.

Исследование должно позаботиться о том, чтобы не привносить в феномены никаких заранее сформированных понятий. Если мы понимаем под «новым временем» ту эпоху, которая последовала за распадом Средневековья, и конец которой мы переживаем [сейчас] — грубо говоря, эпоху от Возрождения и до двух мировых войн, то Гёльдерлин этой эпохе не принадлежит. Он предшествует ей и, в то же время, существует позже ее. Он еще носит в себе подлинную античность, а в то же время уже предвещает то новое, что грядет. Тот, кто хочет понять его, должен, следовательно, считаться с возможностью, что [этот поэт] знает больше, чем человек девятнадцатого века. То, что говорит Гёльдерлин, должно действительно восприниматься как «источник», а не как что-то такое, что следовало бы рассматривать, сообразуясь с образом мысли современников, окружавших его исторически, или с образом мысли людей последующих времен. Для субъективизма нового времени религиозное — это, прежде всего, содержание переживаний, предмет психологии, но у Гёльдерлина нет никакой «психологии» — точно так же, как нет ее у Данте, Эсхила и Пиндара. То, что он имеет в виду — это действительность, мир извне и внутри, сущности и силы, встречи и происшествия, возведение нового и катастрофа, [в ходе которой гибнет старое]. Все это переживается как естественное, и, тем самым, становится поводом для того, чтобы ставить вопросы психологического плана. Но это переживание представляет собой эхо, реакцию, а не первопричину. Наличие переживаний указывает на существование чего-то такого [в действительности], что может переживаться. В новое время также появилось понятие «Абсолютное». Оно представляет собой логический противовес — противоположность переживанию, и предполагается, что у него есть некое значимое содержание. «Абсолютное», с одной стороны, и «переживание», с другой стороны, обоюдно определяют представление о религиозном. Но боги Гёльдерлина — это не Абсолютное; скорее, это существа, которые обладают инициативой, властвуют и действуют. Следовательно, тот, кто хотел бы мыслить их в соответствии с привычными представлениями, получил бы в итоге только религиозную лирику или аллегории. На самом деле, он должен быть готов учиться: учиться видеть и слышать, созерцать и внимать, чувствовать сущностный тон того, что там движется и происходит, и учиться воспринимать впечатление необычайного

как признак того, что дело, с которым оно связано, вероятно, важное и значительное. Что же касается, в особенности, религиозного поведения человека, то добрую службу для его понимания сослужит изучение представлений древних культур. Удивительно, с какой изначальностью проступают за словами Гёльдерлина в значительной мере забытые религиозные первофеномены.

Незнакомость, открытие в откровении и называние

В «Хлебе и Вине» говорится:

Незамечены, пришли они в первый раз, дети навстречу
Им стремились, чрезмерно ясным, ослепительным приходит счастье,
И трепещет пред богами человек; с трудом полубог предсказывает
Имя тех, кто с дарами приблизился к нему.

Но отвага, [нисходящая] от них, велика, полнит сердце ему
Радость их, но едва ли знает он, в чем польза ему от этого блага,
Сотворенное, бренное [verschwendet] и почти мирское становится
для него священным,
То, чего с наивностью и добротой коснулась его благословляющая
рука.

Терпеливо выносят это Небесные; в истинном образе тогда
Приходят они, и привыкает человек к счастью,
И свету, к тому, чтобы видеть Разоблаченных [die Offenbaren], лицо их,
Тех, кто, с давних пор именованы Всем и Одним,
Глубоко наполняют молчаливую грудь свободным удовлетворением,
Исполняя одни впервые все желания.

Таков человек; когда благо находится рядом (da), и когда заботится о нем,
Дары принося, сам Бог, он не ведает и не видит того.

Прежде надлежит ему переносить [труды]; тогда-то и назовет он любимое,
Тогда-то, тогда для него и вырастают, как цветы, слова.

(II 92/93)

В тексте описаны два религиозных процесса: приход [богов] и называние. О приходе богов речь пойдет позднее; здесь предметом разговора станет называние богов людьми.

Вначале в тексте говорится в самых общих чертах, что Небожители «приходят». Они приходят из какой-то недоступной сферы, вступая в человеческое Здесь. Тут они воспринимаются, их близость, «глубоко потрясая», доходит до сознания человека. Тогда процесс начинает развиваться. Вначале боги приходят, «незамечены»; они уже здесь, но никто еще не обращает на них внимания. Дети, невинные и восприимчивые, первыми чувствуют их

присутствие. Затем Небожители дают людям почувствовать всю свою божественную полноту жизни. Это приводит в восторг, но в то же время пугает. Бьющая через край таинственная полнота жизни преображает все и делает даже «мирское священным». Наконец, входят в сознание человека «они» сами: их сущностные образы открываются в откровении: их «лицо» освобождается от завес и покровов, их смысл высвечивается. Они наполняют сердце «свободным удовлетворением» — тем особым постижением смысла, которое дает Религиозное. И если поначалу человек не способен ни на что, кроме как «переносить» сильное чувство, вызываемое близостью божеств, то теперь он обретает способность «назвать» их — и «вырастают, как цветы, слова».

Божество всегда действительно, но не всегда присутствует. Оно может пребывать и «в тени», в сфере отрешенности. Но когда настает время, оно приходит в сферу людей, затрагивает их и воспринимается ими. Вначале — только как таинственная Близость, как сила и как новое измерение существования. Затем на передний план выходит его сущностное содержание — вплоть до того, что оно оказывается явленным в откровении, и определяется слово, которое, вырастая красиво и свободно, словно цветок, выражает [его]; это слово есть имя [божества].

Еще яснее описан этот процесс в стихотворении «Германия»:

...ибо почти подобно той святой,
Что есть Мать всеобщая,
Что сокровенной звалась когда-то между людьми.
Вот так же любовью и скорбью,
И предчувствий полна у тебя,
И мира полна грудь.

Пей же утренний воздух,
Пока не станешь открыт,
И назови то, что лежит перед глазами.
Уже тайна не должна более
Оставаться невысказанной,
После того, как она долгое время была скрыта.
Ибо смертным надлежало соблюдать стыд,
Так говорить чаще всего
Мудро также и о богах.
Но где золото изобильнее, чем чистые
Ключи, и суровость (Ernst) в небе разразилась гневом,
Между ночью и днем должно
Однажды открыться истинное.
Трижды опиши ты это,
Но невысказанным, каково оно и есть,

Невинным должно оно остаться.
Произнеси же, о дочь святой земли,
Однажды материнское имя. Шумят воды на скалах,
И буря в лесу, и при имени ее
Вновь звучит из отдаленного времени прошлое божественное,
Какая перемена! и прямо сияет и говорит
Будущее, радость принося, из далей.

(II 151/52)

Обращения к Германии звучат так: «дева», «жрица», «тишайшая дочь бога», «дитя». Это формы выражения того состояния, которое, будучи девственным и несломленным, лишенным хитрости и не ведающим раболепия, оказывается восприимчивым и посвященным, а потому способно видеть и слышать, созерцать и внимать. Это — позиция, которая со стороны человека представляет ответ на акт самооткровения богов — и здесь это проявляется настолько сильно, что

И, в конце концов, настало великое изумление в небесах,
Ибо Некто, верой великий, как она сама,
Что дает благословение, обрел силу в высоте.

(II 150)

Это состояние становится все более и более возвышенным и достигает пророческого экстаза. Дева должна пить «утренний воздух»: должна пить то, что исходит от Эфира и преобладает на рассвете — чистую «пневму», душу Природы. Тогда она обретет «открытость». То, что обычно бывает сокрыто, «лежит у нее пред глазами», и она обретет способность «назвать» это.

Это называние есть нечто невиданное и чрезвычайное, последний процесс мистерии, исполнение-свершение — и в то же время опасность. Это — опасность для людей, но и для самого божественного — тоже; ведь если оно обычно защищено «стыдом», молчанием, то теперь оно высказано вслух и, таким образом, поставлено под угрозу, оставшись без защиты. А потому сразу же добавляется защищающее предписание: конечно, тайна должна быть высказана, и даже троекратно, в торжественной завершенности, — и все же она должна «остаться невысказанной», что означает — понятной только посвященным. Содержание же тайны — это «Мать», Земля, являющая себя в стране, которая — родина.

Божество здесь — Земля; но ведь она постоянно у нас перед глазами! Как же она может вначале пребывать в царстве «теней», отрешенно и сокрыто, а затем, оказаться «Здесь», открытой и до-

ступной созерцанию? Это смысловое содержание позволяет ясно понять, что вообще значит божество в гёльдерлиновском смысле. Это земля — или небо, или море, или происходящее в истории — однако, не только как эмпирическая данность, но и как религиозная действительность. И как эмпирическая данность — тоже: имеется в виду действительная земля, которая наличествует вот тут; но при этом — земля, выходящая к нам из тайны, проникнутая божественной энергией и полнотой смысла, отзывающаяся в религиозной душе, трогающая «молчаливое сердце». Снова возникает потребность в понятии, которое уже использовалось часто — в понятии «дух». Вещая созерцательница «видит» только тогда, когда она «открыта», проникнута дыханием утреннего часа, «напоена» им. Точно так же, однако, — и это куда труднее понять мышлению нового времени — и сама Земля тоже становится из просто геологической реальности «Священной Матерью» благодаря той же силе. Пока не вступил во власть дух, бытийная и смысловая сфера мира, о которой идет речь, есть всего лишь фрагмент эмпирической действительности — но стоит ему вступить во власть, как осуществляется движение: проявляет себя Другое. Пространство отрешенности — «царство теней», или «высь», или «глубина» — открывается, и из него являет себя то, что поначалу было чисто посюсторонней формацией действительности, но теперь выступает как нечто иное, лишь с этого момента — подлинное; выступает как являющая себя и свидетельствующая о себе через посредство себя самой таинственная сила — божество. На это движение и отвечает ясновидящее созерцание и называние.

В стихотворении «Как, когда на праздник...» есть одно место, где этот процесс выражен просто великолепно:

Но светает день! Я ждал и видел, что наступает,
И то, что я видел, Священное, да будет словом моим.
Ибо она, что древнее времен, она,
Что превыше богов востока и запада,
Природа, ныне пробуждается со звоном оружия,
И от высот эфира до самой бездны
Вновь, согласно прочному закону, из священного хаоса,
как было, произведенная,
Чувствует новое одушевление,
Она, всетворящая.

И подобно тому, как в очах мужа горит огонь,
Если он высокое замыслил, вот так
От знаков и деяний мира в душах поэтов

Снова огонь зажжен.
И что прежде свершилось, едва воспринято,
То ныне впервые открылось,
И те, что для нас, смеясь, возделали поле,
В подневольном образе (In Knechtgestalt), узнаны они,
Жизнью богатые, силы богов.

(II 119)

В этом происходящем открывает себя в откровении сущность мира — и, сообразно с нею, сущность человека. Мир — замкнут и закрыт, но хочет открыться. Он нем, но стремится выразиться в слове. Он — незнаком, но хочет быть названным и желает, чтобы к нему обращались по имени. Он — небросок и невзрачен, но стремится стать великолепным и желает, чтобы в его честь устраивали торжества. Задача человека — в том, чтобы осуществить это название и восхваление-превознесение.

*Отрешенность и благоговение, приближение
и восприятие*

Боги не только существуют, но и действуют. То, что они действуют, подразумевает, что они не только задают силу смысла или производят излучение бытия, но и проявляют инициативу. Божественное — это движение, это — процесс, что мы уже видели, исследуя событие раскрытия себя в откровении. Боги желают, правят, приходят и действуют. Об этом подробнее будет сказано позже... Этому волению и действию противоположен другой способ существования: тихая жизнь в самих себе, [погруженность в себя]. И это тоже — сила и мощь, но пребывающая в покое. Между ее сферой, «Олимпом», и пространством истории существует особое религиозное отношение.

Мы уже встречались с понятием «олимпийского», когда говорили об отрешенности, в которой могут пребывать боги. Например, «небо» может быть исключительно той сферой мира, которую исследуют астрономия и метеорология — тогда божество отсутствует; и отсутствует не только субъективно, когда, скажем, это выражается в том, что его удаленность чувствует и переживает человек — но и отсутствует само по себе. Чувству закрытости и замкнутости, ощущению чисто мирского, земного бытия вещей [у человека] соответствует действительная удаленность [бога]. Божество пребывает в сфере отрешенности. Но когда приходит

час, оно являет себя, дает о себе знать — и тогда «небо» переходит в новое состояние: оно становится «Отцом Эфиром». Вот в стихотворении «Хлеб и Вино»:

...хотя и живут боги,
Но над головой, высоко, в мире ином,
Беспреданно там действуют они, и, кажется, нет у них помысла,
Живем мы или нет, так велика Небесных забота о нас.
Ибо не может слабая скудель их вместить,
Лишь временами выносит полноту божества человек.
Сном о богах является с тех пор жизнь. Но заблуждение (das Irrsal)
Помогает, как дрема, силу дает Нужда и Ночь,
До тех пор, пока в железной колыбели не взрастет довольно героев,
Силой в сердце, как некогда, подобных Небесным.
Как буря (Donnernd) нагрянут они тогда...

(II 93/94)

Здесь становится совершенно ясным противоречие между сферой отрешенности и сферой истории. Человек «выносит» присутствие бога не всегда, а потому тот должен удаляться на Олимп.

Недоступность этого «Олимпа» великолепно выражает «Песнь Гипериона о судьбе»:

Вы странствуете там, вверху, в свете,
По мягкой почве, блаженные гении!
Сияющие божественные ветерки
Легко касаются вас,
Как персты музыкантши
Святых струн.

Без судьбы, как спящий
Грудной младенец, дышат небожители;
Невинным сбережен
В малом бутоне,
Цветет вечно
Им Дух,
И блаженные очи
Смотрят в тихой
Вечной ясности.
Но нам не дано покоиться
Ни в каком месте,
Исчезают, падают
Страждущие люди
Слепо, от часа
К часу,
Как вода со скалы

Падает на другую скалу,
Весь год, в неизвестность.

(I 265)

Боги пребывают «там, вверху», в сфере «иног мира» — вдали от людей, которые пребывают «низко по эту сторону», да еще и «опускаясь все ниже». «Там, вверху» существование не связано ни с тяготами, ни с трудами; «здесь, внизу» оно тяжело и рушится под своим весом. На фоне страданий людей лучше заметен блаженный покой богов; на фоне суеты людей — спокойный образ жизни богов; на фоне слепоты людей — ясное, вечное созерцание, свойственное богам. Боги «не имеют судьбы». Никакая сила не оказывает влияния на них. Не потому, что они защищены какими-то внешними стенами, и не потому, что они достаточно сильны, чтобы дать отпор врагу, а по самой их сути. Она — «вечна», неизменна, надежно сокрыта и сохранна в своем собственном смысле... Но это состояние не есть какая-то философская абсолютность, а образ конкретного бытия; даже какое-либо определенное слово для обозначения этого означало бы ограничение, недооценку и принижение. А именно: защищенность и неподвластность судьбе напоминают о той форме жизни, которая присуща детям: при всей ее ясности, она — сон, хотя и с открытыми глазами, она — бессознательность, а «сбереженный в невинности» бутон остается неповрежденным, однако не дает и плода.

Ответом со стороны человека на олимпийское бытие богов является сохранение дистанции. Как гласит гимн о Рейне (II 145), горе тому земному, которое забывает об этом и «пытается стать наравне с ними». Человек должен чувствовать различие между «здесь, внизу» и «там, наверху» и блюсти эту разницу. Он должен быть скромным в своем «внизу» и «по сю сторону» — ведь он не равен богам. Он не должен быть чересчур назойлив в своих благих порывах, ему подобает «терпение». Пантея говорит в «Смерти Эмпедокла»:

...я должна бы
Отвыкать от желаний, ибо кажется, что
Не любят нашей нетерпеливой
Молитвы боги, и по праву!

(III 81)

И опять:

...да, я хочу быть терпеливой,
Боги! отныне не хочу тщетно

Стремиться к тому, чем издали вы меня маните,
То, что вы могли бы дать, хочу я принять.

(III 122)

Это — единственно подобающая позиция в отношении олимпийского. В ней тот образ, каким существование есть существование, постигается как значимый и божественный; в ней сущностные Далеко и Близко разведены; в ней проведено нестираемое различие между Так и Иначе; и все это существует, не считаясь ни с какими установленными границами.

Но это противоречие может быть преодолено, через его пропасть может быть перекинут мост. В богах самих есть нечто, побуждающее их выходить из их сокрытости и неподвластности судьбе. Это проявляется уже в том, что олимпийцы — несмотря на все восхваление их — в чем-то ущербны. Блеск их совершенства холоден, расплатой за него оказываются бесчувственность, дремотность существования, скудность жизни и бесплодность. Но бог не может быть довольным этим, он ищет иного. Ребенку приходится отваживаться на то, чтобы избавиться от опеки любящих людей. Тогда он обретает свою нелегкую судьбу, но вместе с нею — и жизнь; обретает стеснения и лишения, но вместе с ними — и любовь; обретает бедствия, но в них — и испытания сердца, из которых проистекает блаженство покоя. То же самое верно и по отношению к богам. Ведь они — отнюдь не порожденные фантазией существа, в них выражается существование, как оно есть. Они повинуются закону этого существования — закону, согласно которому жизнь должна выйти из уютной укромности и защищенности ее начала. С другой стороны, бог никогда не прекращает быть богом, поэтому такое покидание олимпийской сферы имеет особенный вид. В «Архипелаге» говорится:

Всегда нуждаются освященные стихи, как герои в венках,
Для прославления, в сердце чувствующего человека.

(II 104)

И опять:

...Охотно покоятся Небесные в чувствующем сердце.

(II 110)

Небожители ищут людей. Они величавы и спокойны, но у них нет сердца. Их «счастье» — это не содержание переживания, а состояние бытия. Это — светлая красота совершенного образа, но

сама она не чувствует себя. Из этого состояния боги стремятся уйти — в сферу сердца, которое испытывает потрясения, ранимо, но горячо и способно чувствовать. Эта сфера есть только в человеке, потому боги стремятся к нему. Со всей ясностью эта идея выражается в гимне о Рейне:

Но богам достаточно
Их собственного бессмертия, и нуждаются
Небожители только в одном —
В героях и людях,
Иначе — в смертных. Ибо, поскольку
Блаженные сами по себе ничего не чувствуют,
Необходимо, быть может, — если позволено
Вымолвить это, — чтобы кто-то иной,
Причастный их имени, чувствовал —
В нем они и нуждаются. Но приговор их
Таков, что собственный дом
Разрушит и любимое
Ославит, как врага, и сына и отца погребет
Под обломками тот,
Кто пожелает быть, как боги, и
Не согласится с меньшей долей, безумный мечтатель.

(II 145)

Боги не нуждаются в человеке, чтобы стать чем-то большим, чем они есть — чтобы стать более великими и могущественными или более прекрасными. В этом человек, слабый и подверженный опасностям, не смог бы им помочь. Но они и не требуют этого, ведь им «достаточно собственного бессмертия». Однако они «сами по себе ничего не чувствуют», они только есть; они великолепны, как идеи Платона, которые сияют и возбуждают любовь, но сами не способны любить.⁴¹ Потому они и устремляются в сферу человеческого сердца, которое абсолютно несовершенно, которое беззащитно перед ударами судьбы, которое смертно, но зато одарено способностью чувствовать. Если это человеческое сердце откроет для себя богов, то — в его чувствах — они начнут чувствовать сами.

Однако это предполагает, что должна существовать возможность причастности, что через эту разделяющую даль можно пе-

⁴¹ Если окинуть взглядом весь совокупный образ божеств в произведениях Гёльдерлина, то скоро станет заметно, что сказано не все. Есть и любовь самих богов, их собственный внутренний мир, их сердце. Это, далее, другая сторона действительности: любовь как сила бытия, которая противостоит блеску его совершенства и завершенности. Любя, боги не пребывают в олимпийской дали, они склонны приближаться и давать знать о себе.

рекинуть мост, что разделенность можно было бы преодолеть и превратить в единение. Именно это и происходит в любви. В гёльдерлиновском смысле она означает осуществление единства в реальности. Не так, что разделенное связывалось бы насильно — это было бы принуждением; но и не как, что различное приводилось бы к единому знаменателю — это было бы смешением; скорее, так, что проявится новое измерение — измерение интимности, внутреннего душевного мира чувств. Оно представляет собой фон, на котором самоутверждаются разделенные образы, а потому оно остается незаметным на заднем плане. Но когда дело доходит до него, то в этом различном вновь появляется единое, а [индивидуальные] особенности оказываются выражениями Целого. Но в таком случае то, что было выражением чего-то одного, может стать и выражением чего-то другого. Из этого становится ясно, что «любовь» — это лишь иное название «духа». Существование человека, который призван богами к этому единству, изображено Гёльдерлином в образе Эмпедокла. Тот говорит о себе:

Я был тем! О, если бы я мог сказать, как это было,
Назвать то — брожение и работу твоих демонических
сил (Geniuskräfte),
Дивных, коих соратником (Genoß) я был, о, Природа!
О, если бы я смог еще раз вызвать душу,
Чтобы моя немая, безжизненная (todesöde) грудь
Снова отозвалась всеми твоими голосами!
То ли я еще? о жизнь! Они звучали для меня,
Все твои окрыленные мелодии, и слышал
Я твое древнее созвучие, великая Природа!
Ах! я, оставленный всеми, разве не жил я
С этой священной землей и этим светом,
С тобой, кого никогда не оставляет душа,
Отец Эфир! и вместе со всем живым
На Олимпе,⁴² что всегда в настоящем.

(III 92/93)

Когда все это еще было, могло случиться так, что

...Гении мира,
Любви полные, себя забывали в тебе...

(III 89)

⁴² Здесь слово «Олимп» употребляется в ином смысле. Оно обозначает как раз сферу общности богов и людей, которая, разумеется, отлична от их непосредственного существования.

«Гении мира» — то, что будет сказано о них, относится и к богам — есть сами по себе фигуры-образы, а потому на них распространяется закон индивидуальности, в соответствии с которым «сущность» в то же время означает «различие»; таким образом, они утверждают себя друг перед другом, их различность осознана и замкнута в себе, будучи внутренне присущей им. Однако они забывают себя в сфере внутреннего мира чувств, в сердцах тех, кто их любит. Одно вверяет себя другому. Все становятся причастны друг другу и входят в единение — не в первое, онтическое, а во второе — в единение осуществившейся полной жизни, в единение внутренних чувств. Это показано и в «Истре»:

...Не текут понапрасну
 Реки средь суши (Im Trocknen). Но как? Они должны
 Быть в речи. Знак необходим, по крайней мере, и
 Ничто другое, чтобы солнце
 И луну перенести в душу, нераздельно,
 И, идя дальше, также день и ночь, чтобы и
 Небесные чувствовали тепло друг друга,
 Потому они также —
 Радость Высшего. Ибо как иначе оно сошло бы
 Вниз? И как зеленая Херта,
 И они также дети небес...

(II 191)

«В душу» (im Gemüt) — здесь имеется в виду не только в душу человека, но и в душу реки, ведь река в гимне — это некое [наделенное чувствами] существо, и она задает образец, на который должен равняться человек. В мире чувств, в душе земного существа, следовательно, «небесные чувствовали тепло друг друга». Они обретают то, чего обычно бывают лишены, и, разделенные сами по себе, в силу существования в отдельных своих образах и фигурах, во внутреннем мире пространства чувств они чувствуют свою слиянность. Целостность природы, которая уже существовала бытийно [изначально], воспроизводится здесь в сфере Внутреннего, в мире чувств.⁴³

⁴³ Полное значения выражение этот феномен обретает в поэзии Рильке. Согласно ему, вещи вначале наличествуют в форме объективного бытия. Тогда они «зримы» — мы, пожалуй, будем правильно толковать это слово, если скажем: «зримы» в первой действительности, которая оказывает массивный натиск на чувства, но именно потому остается закрытой, замкнутой и преходящей. Но как только человек принимает их, [вещи], в себя, любя и переживая, они достигают этого «невидимого», входят в это

«незримое» — во внутренний мир сердца и, тем самым, во внутренний мир существования вообще. Там они становятся подлинными и непреходящими. Пережить, прочувствовать вещи, а, тем самым, перевести их в пространство «незримости», придать им так форму, определяемую сердцем, благодаря чему они станут не только более подлинными, чем ранее, но и вообще только и станут подлинными впервые — вот в чем состоит задача человека. Так сказано в девятой из «Дуинских элегий»:

Хвали ангелу мир, оставь несказуемое, пред ним
ты не можешь гордиться тем прекрасным, что предугадывается;
в мироздании,
где он, ощущающий, ощущает, ты новичок; поэтому покажи
ему простое, то, запечатленное из рода в род,
что живет с нами, под рукой и во взгляде.
Назови ему вещи. Он, изумленный, замрет, как ты стоял
рядом с канатчиком в Риме, или рядом с горшечником у Нила.
Покажи ему, насколько счастливой может быть вещь, невинной
и нашей,
как даже в жалобе скорбь просто решается [принять] образ,
служит вещью или умирает [переходя] в вещь, — а на той стороне
блаженно ускользает скрипка. — И эти, уходом
живущие вещи понимают, что ты их славил; преходящие,
они видят спасение в нас, самых преходящих.
Хотим, должны мы в незримом сердце их совершенно преобразить
в — о, бесконечно в нас! кто бы мы, в конце концов, ни были.

Земля, разве это не то, чего ты ищешь: *незримое*,
в нас возрожденное? — разве это не твоя мечта,
однажды незримым стать? — Земля! незримое!

В чем, если не в преображении, и состоит твое неотменимое
поручение?

(Избр. произв. I 274—75)

Пространство внутреннего мира, сфера внутренних переживаний имеет для Рильке особое онтологическое значение. Само по себе существование происходит в обеих сферах — Здесь Внизу и Там Наверху, По сю сторону и По ту сторону; но обе сферы — это сферы мира, и они соответствуют гёльдерлиновским зонам только лишь Земли и отрешенного Олимпа. Тут — люди, там — мертвые. Пространство Внутреннего мира чувств не покрывается без остатка ни одной из этих сфер, а также не представляет собой более глубокого слоя в них — оно обозначает некий способ бытия, который выходит за пределы разделенного существования и различения Посюстороннего и Потустороннего миров — и это есть Бытие как таковое, просто Бытие, само Бытие — смотри письмо Рильке Витольду фон Гулевичу (Witold von Huléwicz): «Таким образом, дело идет о том, чтобы не только не творить все здешнее плохо и принижать его, но прямо-таки эти явления и вещи, ради той их скоротечности, которую они

Задача человека, следовательно, состоит в том, чтобы предоставить свое сердце в распоряжение богов. Драма об Эмпедокле изображает это религиозное отношение и связанную с ним трагедию.

Боги покидают Олимп и входят в сердце человека, чтобы стать причастными к его внутреннему миру — и любовь самого этого сердца широтой своей превосходит пространство, в котором пребывают боги, и, при всей скудости своей, богаче, чем они. И то, и другое, в свою очередь, образует единую религиозную связь, в которой открывается в откровении и сущность богов, и сущность людей, и, именно благодаря этому, сущность существования. В неомраченной, беспечальной красоте ее выражают образы Диотимы в «Гиперионе» и Пантеи в «Эмпедокле». Разумеется, эта связь чревата и опасностью. Сердце, сфера которого открывается здесь — это сердце человека, мятущееся и склонное заноситься. Ему грозит опасность зазнайства — та, от которой не уберется Эмпедокл и которой подверглись до него великие друзья богов, описанные в мифах — вроде Тантала, Сизифа, Прометея. Но опасности подвергаются и сами боги. Не то, что они могут

делят с нами, постигнуть в некоем глубинном смысле и преобразовать. Преобразовать? Да, ибо наша задача состоит в том, чтобы эту скоротечную, уходящую землю запечатлеть в нас так глубоко, с таким страданием и с такой страстью, чтобы ее сущность снова, незрима, восстала в нас. Мы — пчелы незримого». И еще далее: «Вещи, живые, пережитые, нам соучаствующие, идут к своему концу, и ничто не может их заменить. Мы, вероятно, последние, кто еще знал такие вещи. На нас лежит ответственность не просто сохранить о них воспоминание (что было бы слишком мало и ненадежно), необходимо сохранить их человеческое значение, значение Лар (в смысле домашних божеств). Земля не имеет никакой другой лазейки, чтобы стать незримой: в нас, которые одной частью существа участвуют в Незримом, имеют (по меньшей мере) долю в нем, причем, наше владение в Незримом может умножаться, пока мы пребываем здесь (während unseres Hierseins), — в нас и только в нас может осуществляться это сокровенное и постоянное превращение зримого в незримое, которое уже более не зависит от бытия зримого и осязательного, равным образом, как и наша собственная судьба непрестанно равным образом становится все более наличной и незримой».

Сфера и состояние, следовательно, совпадают с тем, что подразумевает Гёльдерлин, когда он говорит, что бог-олимпиец прежде всего чувствует себя самого в сердце человека — или, если выразить это иначе: человек во Внутреннем мире своего верующего сердца связывается с богом, который в иных случаях существует отрешенно. Тогда это — Бытие как таковое, само Бытие, просто Бытие, только тогда это и становится миром, «природой».

быть поколеблены в их бытии: оноечно, и вечны рожденные на Олимпе. Но когда они приближаются к сфере сердца и ищут в ней «чувств», близости и тепла, они могут поплатиться за это — тем, что испытают разочарование, будут вынуждены поступиться честью и могут познать судьбу зависимого существа. Это метафизическая сторона драмы об Эмпедокле: трагедия ищущих любви богов — в том, что ей не соответствуют их друзья-люди, оказывающиеся не на должном уровне:

...Все кончено!

И от тебя это не укрылось! Ты сам
 Виновник этого, бедный Тантал!
 Святыню ты осквернил, в гордыне
 Дерзкой ты разорвал союз,
 Несчастный! Когда гении мира,
 Любви полные, себя забывали в тебе, ты думал
 Лишь о себе самом и мнил, глупый скряга, что Благие
 Проданы в твое распоряжение, что они тебе,
 Небесные, служили, как бездумные рабы!
 Мне нет мстителя меж вас, так что же,
 Я должен тогда сам презрение и проклятие
 Излить на душу мою? И нет никого
 Кто бы лучше меня дельфийский венок
 Сорвал с головы и кудри срезал,
 Как подобает лысому провидцу — боги!

(III 89)

Человек вознесся и возгордился, он не захотел «терпеть неравное себе». То, что ему дала свободно дарованная ему любовь [богов], он воспринял как власть; то, что могло существовать только в виде милости, ему дарованной, он счел своим непосредственным правом и стал притязать на это право. Он захотел подняться на Олимп — в этом же состояла вина титанов (смотри также приведенное выше место из гимна о Рейне (II 145)). Из-за этого было разрушено таинство: целостность, которая может существовать только в любви, единство Олимпа и Земли, «брачный пир богов и людей», о котором говорится в гимне о Рейне:

Я был тем! О, если бы я мог сказать, как это было,
 Назвать то — брожение и работу твоих демонических
 сил (Geniuskräfte),
 Дивных, коих соработником (Genoß) я был, о, Природа!
 О, если бы я смог еще раз вызвать душу,
 Чтобы моя немая, безжизненная (todesöde) грудь
 Снова отозвалась всеми твоими голосами!
 То ли я еще? о жизнь! Они звучали для меня,

Все твои окрыленные мелодии, и слышал
Я твоё древнее созвучие, великая Природа!
Ах! я, оставленный всеми, разве не жил я
С этой священной землей и этим светом,
С тобой, кого никогда не покидает душа,
Отец Эфир! и вместе со всем живым
На Олимпе, что всегда в настоящем?
Я плачу ныне, как отверженный,
И нигде я не могу оставаться, ах, и тебя
Я лишаюсь — не говори ничего!
Любовь умирает, когда уходят боги,
Ты хорошо знаешь это, так оставь меня сейчас, я
Перестал быть тем [кем был], и у меня больше нет ничего
для тебя.
(III 92/93)

Однако в том, что может произойти и такое, в свою очередь, выражается сущность мира. Такова она есть и так бывает вовлечена в игру.

Господство и повиновение

Инициатива богов, которая проявилась уже в том, что они сошли с Олимпа⁴⁴ в современность посюстороннего существования, обретает и в дальнейшем все новые проявления. Прежде всего, она оборачивается господством и влиянием.

Мы уже познакомились с этим, когда исследовали «сферы ответственности» различных божеств. То, что происходит в сфере высей небесных, в свете, в воздухе и дыхании, находится в ведении Эфира или Неба; то, что происходит в сфере глубины, тьмы, а также вновь и вновь рождающейся жизни, находится в ведении Земли. Все это — непосредственная действительность, которую можно воспринять эмпирически и выразить научно, но в этом же разворачивают свою сущность и боги, творя свои дела. То же, соответственно, относится и к сфере человеческой жизни. «Архипелаг» — это великая песнь Гёльдерлина об историческом существовании — о городе Афины, увиденном в момент его великого, героически выдерживаемого испытания — во время битвы при Саламине. Воспеваётся расцвет города, описывается нашествие

⁴⁴ Автор употребляет выражение «пришли из Олимпа», подразумевая под «Олимпом» некое метафизическое пространство пребывания, а не географическую данность — гору с таким названием, на которой, в соответствии с мифами, обитают Боги. — *Прим. пер.*

персов и учиненное ими разорение, борьба афинского народа с врагами не на жизнь, а на смерть, победа и возведение еще более великого города. И то, и другое — и борьба, и создание сообщества — изображены так, как это делал Гомер. Это — непосредственное человеческое действие, проявление мужества и способности к созиданию. Но, хотя это происходит с людьми, оно, в то же время, есть дело божественных сил — Посейдона, владыки морей, и Афины, покровительницы города.

История происходит не так, что боги, преследуя свои цели, как-то дополнительно направляют происходящее среди людей, которое обычно протекает само собой, независимо от богов. Нет, их действие и есть божество именно этого происходящего. Бытие богов как раз и состоит в том, что это происходящее в человеческом пространстве происходит божественно. В свою очередь, и история только благодаря этому и является историей, только потому и выступает в качестве подлинной истории, что она осуществляется, исходя от богов и по направлению к ним. Именно боги — вот кто поддерживает сущее в состоянии полноты бытия. Они делают так, что живое живет, они сообщают всем образам и фигурам их подлинность и их смысл, они определяют ход судьбы, ведут созидательную деятельность человека к успеху и процветанию, они дают его деятельности стать удачной, позволяют сбыться его отчаянным замыслам, обеспечивают удачу в делах.

Все, что только есть, проистекает из их владычества и указывает на него, отсылает к нему.⁴⁵

Представление о владычестве богов в сфере истории обретает особую силу, когда оно связывается с понятием о Духе или о Духе Времени (III S. 184f) Тогда историческое происходящее предстает как дело таинственно умышляющей и созидющей силы, которая наперед планирует будущее и постепенно внедряет его, до тех пор, пока оно — дело, основание, творение — не предстанет открыто в виде заверщенного образа и внятного выражения в слове. Так, в «Ободрении» («Ermunterung») говорится:

И тот, кто молча владычествует и тайно
Готовит будущее, Бог, Дух
На человеческом языке, в прекрасный день
Грядущих лет, как некогда, объявит себя.

(II 36)

⁴⁵ Вальтер Ф. Отто (Walter F. Otto) ясно рассмотрел этот феномен в своей книге «Боги Греции» (Бонн, 1929).

В «Призвании поэта» говорится:

Вы, бессонные деяния в широком мире!
Вы, дни судьбы, вы, побуждающие, когда Бог
Тайно правит [туда], куда, опьяненные гневом,
Несут его гигантские скакуны

(II 47)

Происходящее в природе вызывается не только воздействием непосредственных сил и законов, но и проистекает, в то же время, из постоянной созидающей деятельности божественных сил. Материалы и порядки ближайшей данной действительности — это передний, поверхностный слой более глубоких, более объемлющих взаимосвязей. Еще более глубинные слои их и представляют собой боги, а глубже всего лежит «внутренний мир чувств» самой природы. В столь же малой степени происходящее в истории обусловлено лишь одними только «историческими» энергиями, оно есть результат беспрестанного господства божественных инициатив. Но такое господство осуществляется не наряду с этими энергиями и не поверх них. Нет, непосредственная историческая действительность представляет собой одну сторону целого, другая сторона которого — божественные существа.

«Дух», однако — это граница данного измерения и, в то же время, та сила, благодаря которой происходит постоянный переход из божественного в непосредственно данное. Он есть предварительное условие для того факта, что все есть «Здесь», но приходит «Оттуда», что в «Этом» открывает себя «Другое», что из «Этого» и «Другого» возникает Подлинное, Всеохватное. Дух есть условие того, что боги могут обрести силу своего воздействия таким образом, какой мы описали, и мир существует в противоречии между божественным и эмпирическим.

Это владычество необычайно велико, оно пронизывает все и охватывает все. Оно проистекает из недоступного первоисточника и уходит к тому, что невозможно проследить. Только что приведенные строфы из «Призвания поэта» выражают это, когда в них заходит речь о «беспокойных делах в бескрайнем мире», о «над-ровных днях, в которые вершится судьба». В «Духе Времени» говорится:

Уже слишком долго ты царствовал над моей головой
В темных облаках, бог времени!
Так дико и страшно кругом, ломается
И колеблется все, куда бы я ни посмотрел.

Ах! как дитя, часто гляжу я на землю,
Ищу в пещере спасения от тебя, я хотел бы,
Глупец, найти такое место,
Где бы не было тебя, о, колеблющий все!

(I 300)

Человек чувствует это владычество. О поэтах и ясновидцах — которые представляет человеческое в его наивысшей и в то же время опаснейшей форме, и, таким образом, подвижнически доводят до завершения то, что должен делать каждый — в «Привлечении поэта» говорится:

...Высочайший, кто есть, с кем мы связаны,
Чтобы глубже, всегда заново воспетого,
Его принимала наша дружественную грудь.

Однако, вы все, Небесные, и вы все
Родники, и вы, берега, и рощи, и вершины,
Где чудесное [свершилось] впервые, когда ты
За локоны схватил, и незабываемый

Гений, созидательный, божественный,
Неожиданно сошел к нам, так,
Что умолк в нас рассудок и, словно
Задета лучом, задрожала плоть.

(II 46)

Людам предназначено вникать с трепетом в дела богов. Их вера в богов состоит в том, чтобы понимать то, что есть, в его глубине; воспринимать это не только поверхностно — как только то, что стоит на переднем плане и может быть понято теоретически и применено на практике, — но и как то, что может почитаться как божественное. Так, в этом же стихотворении говорится далее:

Слишком долго все божественное было в услужении
И все небесные силы, благие, высмеивал, издерживал
На удовольствия, без благодарности, лукавый род
И мнил, что знает его,

Когда для них Великий возделывает поле,
Дневной свет и громовержца, и выслеживает
Перископ их все и пересчитывает и
Называет именами небесные звезды.

(II 47)

Человек должен видеть, что все сущее приходит из тайны и что в откровении открывается божественное; что оно завершает себя в тайне и оставляет место божественному. Он должен допускать это к своему сердцу и жить в постоянной встрече с завершённым таким образом и обретшей полноту действительностью.

Это может быть очень нелегко — нелегко в той мере, в какой человек наделен восприимчивостью. Дела богов — отнюдь не волшебные, чудесные надстройки над тем, что происходит и без них, само по себе — нет, их бытие есть только завершённая проникнутость происходящего божественным. Само-откровение богов не добавляется, как нечто избыточное, к тому, что доступно взгляду человека и постигается его мышлением, но образует таинственную полноту и изобилие самого мирового бытия. Но всю силу этой созидательной деятельности, всю тяжесть этой действительности выносить трудно. Места, в которых говорится об этом, насыщены глубоко личными переживаниями Гёльдерлина. Он был затронут мощью действительного, его захватила и увлекла, словно буря, смысловая сила происходящего. Приближение того, что грядет, потрясло его до такой степени, что его постиг душевный крах. Таким образом, то, что требуется от любого верующего человека вообще, возвышается у него до героического пророчества:

Но ты, бессмертный, даже если песня греков уже
Не славит тебя, как бывало, шуми из волн твоих
В душу мне по-прежнему, бог моря, чтобы над зыбями
Бесстрашно-бодрый дух, подобно пловцу, в счастье
Свежем играл силой своей, и понимал язык богов,
Перемены и становление; и когда неистовый век [die reißende Zeit]
Слишком властно одолеет мой дух, а нужда и безумие
Среди смертных разметет мою смертную жизнь,
Тогда дай мне вспомнить о покое в твоей глубине.

(II 111/12)

Воспринимать «перемены и становление», познавать «неистовый век» — все это способно «разметать смертную жизнь». Сердце созерцающего провидца тяготеет к морскому штилю, к тишине и покою — к сфере отрешенности, в которой все едино и не знает разрывов. Это — та же сфера, в которой хочет найти убежище в тяжкий час судьбы Ахилл, являясь к своей матери Фетиде (см.: стихотворение, названное его именем):

Горько жалуясь, спешило в священную бездну,
В тишину твое сердце, где, вдали от шума кораблей,

Глубоко под поверхностью вод, в мирном гроте жила
Голубая Фетида, которая оберегала тебя, морская богиня.

(I 271)

«Бесстрашно плыть» над грозящими поглотить пучинами,
«мощно грести» в бурю — такая еще более впечатляющая картина того, как следует держать себя, дается в «У истока Дуная», где речь идет о пророке:

И о вас наши думы, доли Кавказа,
О, как же древни вы, места рая!
О патриархах твоих и пророках твоих [наши думы],

Азия, о сильных твоих, Мать!
Бесстрашные перед знаменами мира,
Небо выдерживая на плечах и всю судьбу,
На день вросшие в горы,
Они первые, кто смог
Напрямую говорить
С Богом.

(II 128)

В этих стихах с большой силой выражено одиночество Призванного, его укорененность в самих основаниях существования, его стояние пред лицом Божественного... Но, пожалуй, наиболее впечатляюще написана эта картина в стихотворении «Как, когда на праздник...»:

Но нам подобает то, о, поэты!
Под грозой небесной стоять с главой обнаженной,
Луч Отца, как он есть, собственной рукой
Ловить и народу, в песнь облаченный,
Небесный протягивать дар.
Ибо, как дети, сердцем чисты
Только мы, и руки наши невинны,

Луч Отца, чистый, не обжигает
И потрясает до основания; сочувствуя скорбям
Сильнейшего, выдерживает наступающую бурю
Бога, когда приближается он, незыблемо сердце.

(II 119/20)

То, что осуществляется повсеместно — владычество богов — проявляется здесь ужасно, пугающе. Свет и смысл, которые составляют основу всего, здесь сгущаются в нечто невыносимо-яр-

кое, режуще-резкое и разрушающее: во вспышку молнии. Но ясновидец — хотя он и беззащитен, стоя с «обнаженной главой» — может воспринять и вынести это, если он чист сердцем. Разразившейся божьей грозой он противопоставляет ее человеческое отображение — чувства сердца. Благодаря своей способности чувствовать, страдать, внимать глубинам жизни сердце столь же велико, [как сила и власть богов], оно само — «вечное сердце», как называет его Лесарт (Lesart). Все это — необходимое условие для понимания строк вроде следующих — из «Штутгарта»:

Но вы, более великие, вы, радостные, те, кто вечно
Живет и господствует, как установлено, или еще более властно,
Когда вы трудитесь и создаете в святой ночи и одиноко правите
И мощно ведете предчувствующий [вас] народ,
Чтобы и юноши помнили об отцах наверху,
Взрослый и светлый стоит перед вами постигший смысл человек —

Ангелы отечества! вы, перед кем и взгляд,
Даже если он стойкий, и колено преклоняется одинокого человека,
Чтобы он держался друзей и просил дорогих,
Чтобы они несли вместе с ним всю счастливую ношу,
Примите, добрые, благодарность за него и за всех других,
Которые Жизнью моей и Благом моим стали между смертными.

(II 88/89)

Став постигшим смысл, «взрослым и светлым», предстоящий богам человек научается выносить их владычество.

Это владычество богов проистекает из такого источника, который недоступен для исследования. Человек оказывается перед необходимостью просто принять то, что ему определено и предписано. Так говорится в «Хлебе и Вине» о ночи — с прямым обращением к Вильгельму Хайнзе (Heinze), которому посвящена эта элегия:

Дивна милость высших богов, и никто
Не знает, что и когда произойдет с ним от них.
Так движут они мир и душу людей, что надеется,
Даже мудрец не знает, что готовят они, ибо такова
Воля высшего Бога, который тебя слишком любит, потому
Для тебя еще милее их [богов] день, освещенный солнцем.

(II 90)

В «Рейне» сказано:

...на иное он надеялся, когда в верховьях (droben) от братьев,
Тессина и Родана,

Отделился, желая странствовать, нетерпеливо
В Азию влекла его царственная душа.
Безумно желание
Пред судьбой.
Но сыны богов
Слепы как никто более.

(II 143)

Гимн «Рейн» — это песнь о повиновении и принятии предначертанного. Если такое повиновение предначертаниям осуществляется, из него возникает плодотворность созидающей деятельности. Все существование становится служением пред богами, а само историческое действие — проявлением веры и благочестия. И в «Архипелаге» говорится об этом:

Но матери-земле во славу и богу волн
Расцветает ныне город, прекрасное творение, светилу подобно,
Благоутвержденное, работа гения, ибо как ковы любви
Строит себе охотно он, так же удерживает себя в великих
строениях,

Которые сам создает, находясь в постоянном движении.
Смотри! и творцу служит лес, ему Пентели вместе с другими
Горами кладет в руки мрамор и металлы.
И живя, как он сам, и весело и прекрасно, течет
Из его рук, легко, словно солнцу, удается ему работа.
Источники поднимаются наружу и, над холмами проходя
По чистым каналам, наполняют сияющие бассейны.
А вокруг них засиял, подобно героям в праздник,
За общей чашей, ряд жилищ, высоко вздымается
Покой пританов, стоят открыты гимнасии,
Храмы богов встают, и божественно-смелая мысль
Поднимается, близка Бессмертным, в эфир — Олимпиион —
Из священной рощи; и еще множество небесных залов!
Матерь Афина, также и для тебя, для тебя вырастал твой
великолепный холм,

Гордый, из скорби, и цвел еще долгое время,
Бог волн! и тебе, и твои возлюбленные часто пели
В радостной сходке в предгории тебе хвалу.

(II 108/09)

То же, но более глубоко, звучит в «Хлебе и Вине»:

И ныне он серьезно помышляет восславить блаженных богов,
Подлинно и истинно должны все возглашать хвалу им,
Ничто не может увидеть свет, из того, что не угодно богам,
Пред Эфиром невозможно дело, зачатое в праздности.

Чтобы достойно стоять в присутствии небесных богов,
 Выпрямляются народы в дивный порядок,
 Один за другим, и строят прекрасные храмы и города,
 Крепкие и знатные, они встают по морскому побережью...

(II 93)

Бытие вдали, приход и празднество

Еще точнее вырисовывается инициатива богов там, где речь идет об их приходе. Возникающее из этого отношение особенно важно для мира Гёльдерлина. Более всего оно проявляется в той связи, которая обсуждалась во второй главе данного исследования: закат и возвращение древнегреческого существования. В «Германии» сказано:

Ушедшие (Entflozene) боги! Также и у вас, вы нынешние, когда-то
 Более истинные, и у вас есть ваше время!
 Я ничего не отрицаю и ничего не хочу просить.
 Ибо когда время уходит, и гаснет день,
 Это прежде всего касается священника, но охотно следует
 И храм и кумир (das Bild) его и обычай
 За темной землей, и уже ничто не светится больше.

(II 149)

Как только наступает предначертанное время, «гаснет день», уходит исторический образ. Вначале «бегут» (fliehen) боги; затем утрачивают смысл те люди, которые посвятили себя служению им — жрецы; наконец, приходят в упадок храмы, образа, культ и обычаи — о них уже никто больше не печется. Теперь ушло уже все, и лишь еле тлеющий огонек предания сохраняет знание об этом. И все же былое — еще здесь, оно существует «в синих небесах». Оттуда оказывается новое влияние:

...Он чует
 Тени тех, что, какими они были,
 Древние, такими снова посещают землю.
 Ибо те, что должны прийти, влекут нас,
 И долее не медлит сонм священный
 Человекобогов в синих небесах.

(II 149/150)

«Старые», «человекобоги», «ушедшие боги» приходят вновь. Гёльдерлин говорит об этом вовсе не аллегорически, и не в том

...так быстро
Преходит все небесное; правда, не тщетно.
(II 134)

Если Дельфы дремлют, то где провозглашается великая Судьба?
Где она, стремительная? Где сверкает она, полная счастья
 всеместного,
Гремя из жаркого воздуха, прямо над нашими глазами?
Отче Эфир! раздавалось и несло от уст к устам
[Повторяясь] тысячекратно, никто груз жизни не нес
 в одиночестве;
Разделенное, радует такое благо и, обмененное с незнакомцем,
Обращается в ликование, растет во сне власть Слова
Отче! ясный! и всюду звучит, насколько хватает, древний
Символ (Zeichen), в наследство полученный предками,
 поражая и созидая.

Ибо так сходят Небожители, так, из теней,
До глубины потрясая, находит на людей их День.
(II 92)

«День богов» наступил. «До глубины потрясая», приводя все в волнение, происходит их приближение. Вначале его воспринимают дети, затем, хотя и с опаской, взрослые. Наконец, прорывается вся полнота и изобилие, и все преображается, пока, в конце концов:

...в истинном образе тогда
 Приходят они, и привыкает человек к счастью,
 И свету, к тому, чтобы видеть Разоблаченных [die Offenbaren],
лицо их,
 Тех, кто, с давних пор именованы Всем и Одним.

(II 92)

Сами боги не могут существовать временно и уходить [в небытие], ведь они — божественная жизненность мира. Но следует различать бытие богов в себе и их пребывание в человеческой сфере, их владычество над людьми. Тем самым, подразумевается ничего субъективного: не имеется в виду, что люди верят в них, воспринимают их бытие и поклоняются им, отправляя культ; нет, имеется в виду нечто, действительное само по себе. Боги могут существовать — и все же быть далекими от людей. Они могут присутствовать Здесь и Сейчас — и могут удаляться снова. Тогда небо продолжает существовать как астрономическая действительность; но оно уже больше не «Отец Эфир». Он покинул по-сторонность истории и удалился в отрешенность. Тогда можно по-прежнему видеть оком голубые выси, но так, что бог уже не открывается в откровении, а, наоборот, остается сокрытым. Пока не придет час — и боги вернутся. Тогда они откроются, дадут о себе знать, начнут приближаться, пока не предстанут здесь и сейчас, в существовании как здесь-бытии. Однако боги не существуют потому, что люди познают их; наоборот, люди могут обрести опыт божественного присутствия только тогда, когда боги действительно придут к ним. Но то, что они придут, зависит исключительно от них самих. В первой редакции стихотворения «Мировтворец, ты, которому никогда не верят...» сказано:

Одно я знаю — ты не смертен,
 Ибо многое может мудрый или кто-то из
 Друзей с преданным взглядом прояснить, но когда
 Является Бог, на небе, на земле и на море,
 Тогда наступает всеобновляющая ясность.

(II 130)

Связанность Небожителей со временем коренится в том, что их бытие ограничено. В том же стихотворении обращение к Христу звучит так:

И если, насыщаясь все больше из поколения в поколение,
Люди в конце концов пресытились бы благословением,
Так что каждый станет доволен самим собой и высокомерно
забудет небо,
Тогда, сказал он, должно начаться нечто новое,
И смотри! то, о чем ты умолчал,
Полнота времен то раскрыла.
Ты знаешь это вполне, но ты послан не для того, чтобы умереть,
не для того, чтобы жить,
Будучи неизменно более великим, нежели его поприще (Feld),
ибо он сам есть
Бог богов, он должен также быть одним среди других.

Но когда бьет час,
Словно мастер, он выходит из мастерской,
И никакую другую одежду, кроме как
Праздничную, не надевает он,
В ознаменование, что осталось у него
Еще иное дело.

(II 132)

В цепи владычества богов все то и дело начинается сначала. В нем один продолжает то, «о чем умолчал» его предшественник — и умолчал потому, что каждый бог «более велик, нежели его поприще». Пространство и то дело, которые каждому определены в истории, по масштабам уступают тому, чего он мог бы достичь как таковой. Таким образом, он должен довольствоваться меньшим и передать в качестве наследства тем, кто последует за ним, то, что «осталось свершить».

Но это и свидетельствует о том, что каждый бог есть бог наряду с другими, и все они вместе составляют единую общность. Ведь Гёльдерлин не устает напоминать: тот, кто чествует одного бога, устраивая в честь него торжество, не должен забывать и о других. «Единый Бог» — это вовсе не что-то бесконечное, а еще меньше — нечто абсолютное. Он вовсе не «бог богов», не Отец. Только мир вездесущ, только мир наполняет собою все и везде действует. Боги, напротив, есть сущности внутри его. Их конечность отнюдь не противоречит их божественности, но присуща их природе. Поскольку бог конечен, он, стало быть, и временен; говоря правильнее, он во владычестве своем привязан к времени. В определенный ему час он вступает во время и обретает присут-

ствие в ходе истории. Как только его «день» минует, он удаляется снова, и не только в том смысле, что в новый исторический час его уже перестают понимать и забывают — он [удаляется] объективно. Он действительно удаляется — уходит из сферы посюстороннего, истории, времени на другую сторону — на сторону отпущенного и вечного. То, что остается тогда — чисто эмпирическая, покинутая богом действительность.

Этому уходу, приходу и присутствию «Здесь и Сейчас» соответствуют определенные [религиозные] опыты тонко чувствующего человека. Во времена отсутствия богов верующий должен хранить верность им, терпеливо и стойко ждать и помнить (III S. 252f). Он не дает обмануть себя, не позволяет предложить себе что-то взамен, создав иллюзию присутствия — боги действительно ушли. В «Германии» сказано так:

...и у вас есть ваше время!
Я ничего не отрицаю и ничего не хочу просить.
(II 149)

Человек не вправе и призывать богов из их удаленного бытия; подобное намерение было бы дерзким и опасным. Он должен принять выпавший на его долю час и проявлять терпение:

...лежит и томится ожиданием
Страна и, как в жаркие дни,
Поникла: покрывает сегодня тенью нас,
О, вы, тоскующие! небо, полное предчувствий.
Оно полно обетов и кажется
Мне все же угрожающим, но хочу я остаться при нем,
И не должно душе моей назад лететь,
К вам, ушедшие! к вам, что так дороги мне.
Ибо ваш прекрасный облик зреть,
Такой, каким был он некогда, я боюсь, смертельно,
И едва ли позволено пробуждать умерших.

(II 149)

Это стояние на божественно-историческом повороте, полном хороших предвестий и грозящих опасностей, сам Гёльдерлин пережил в полной мере — настолько, что не смог его вынести. Здесь следует говорить об исторической вере — о вере, распространяющейся на историю. Эта вера берет то, что было связано в христианстве с возвращением Господа — с надеждой на второе пришествие, выраженной в апостольских посланиях и в Апокалипсисе — и распространяют это на сам мир. И земное существование

А перед этим:

Праздника нет мне, и все же я хотел бы венком украсить кудри;
Разве не одинок я? и, однако, дружественное должно было
Издаেকে ближе мне стать, и смеяться я должен и дивиться
Что столь блажен я также и посреди самих страданий.

(II 75/76)

В «Портрете предка» («das Ahnenbild») изображается, как упокоившийся отец, теперь «блаженный», по-новому присутствует среди своих родных и близких:

Отче спокойный! Также и ты жил и любил так;
Поэтому ты и обитаешь ныне, как бессмертный,
Рядом с детьми, и Жизнь,
Словно из молчаливого Эфира, нисходит

Непрерывно на дом, тихий Муж! от тебя...

(II 30/31)

В том же русле лежит и то, что сказано в конце «Гипериона» о возвращении Диотимы (II 290).

На метафизически-божественное событие — приход [божества] — ориентировано религиозное смысловое содержание праздника. Приход [божества] и праздник, вместе взятые, образуют религиозное отношение. В «Архипелаге» говорится:

Тогда, тогда, ваши радости, Афины! твои подвиги, Спарта!
Драгоценное время весны в Греции! когда наша
Осень приходит, когда вы созреваете, вы, духи все бывшего мира!
Вернитесь, посмотрите! завершение года близко!
Тогда да наступит праздник и для вас, прошедшие дни!
Пусть к Элладе тогда воззрит народ, и, плача и благодаря,
Смягчается в воспоминаниях горделивый триумфальный день.

(II 111)

В более мощном, почти апокалипсическом образе — как мистерия, в ходе которой празднует не только народ, но и окружающая природа, — предстает праздник в стихотворении «Германия»:

...Он чуёт
Тени тех, что, какими они были,
Древние, такими снова посещают землю.
Ибо те, что должны прийти, влекут нас,
И долее не медлит сонм священный
Человекобогов в синих небесах.

Уже зеленеет, в прологе более сурового времени,
Поле, для него взлелеяно, приготовлен дар
К жертвенной трапезе, и дол и реки
Широко отверсты у пророческих гор,
Чтобы до самого Востока простирался взор
Человека, и перемены оттуда его побуждали.
Но из Эфира нисходит
Подлинный кумир и дождем идут неисчислимые
Божественные речения от него, и раздаются в глубине рощи.

(II 149/50)

Понятие праздника имеет у Гёльдерлина характер, в значительной мере утраченный в новое время. То, что праздник не может быть выдуман рационально, понять нетрудно. Труднее увидеть, что для того, чтобы праздник [в честь божества] состоялся, еще недостаточно исполненной значимости фигуры, подлинного переживания и способности оформить все надлежащим образом — нужна встречная инициатива «другой стороны». «Праздник» в гёльдерлиновском смысле возможен только тогда, когда присутствует божество. Он есть выражение [чувства] происходящей встречи, возникающего одновременно и у божества, и у человека, которому оно дается в [религиозном] опыте. В стихотворении «К немцам» сказано:

И молчание среди народа, не есть ли это празднование
Перед праздником? Трепет, предвещающий [появление] бога?

(II 9)

В стихотворении делается различие между «празднованием» (Feier) и «праздником» (Fest): одно слово обозначает подготовку в предчувствии, подготовку дороги для Приходящего — вигилию, всенощную, происходящую накануне праздника; другое слово обозначает встречу с Тем, Кто Пришел и Присутствует. Если приход не осуществился, никакой праздник невозможен. В только что приводившемся нами месте из «Плача Менона» есть такие слова:

Праздновать мне бы хотелось; но что? Петь вместе с другими,
Но, столь одинокому, мне не хватает чего бы то ни было божественного.

(II 77)

Но если происходит то, что не было следствием человеческих стараний, если действует «Сила Чуда», то община, слово, песня, торжественное шествие проникаются «священным дыханием»,

«душой» празднества: «Светлый образ» праздника формируется и начинает действовать:

...до времени, когда их
Власть чуда, их, отрешенных, заставляет вернуться
И снова бродить по зеленеющей земле.
Священное дыхание божественно струится сквозь ясный облик,
Когда воодушевляется праздник, и движутся потоки любви.

(II 77)

В элегии «Штутгарт» праздник — это торжество в честь обретающих присутствие «Ангелов Отечества», великих деятелей отечественной истории, праздник, отмечающийся во всей пышности осени:

Сейчас — другая нужда, сейчас приходи и праздной старинный
Чин осени, который доньше цветет благородный у нас.
Одно лишь важно в этот день, отечество, и в жертвы
Праздничное пламя каждый бросает свое добро.
Потому увенчивает всеобщий бог шелестящие власы нам.
И собственный разум каждого растопляет, как жемчужины, вино.

(II 87)

В другой связи — смотри первый круг этой книги — появляется феномен возвращения в стихотворении «У истока Дуная»:

Как высоко от превосходно настроенного органа
В священном зале,
Чисто струясь из неистощимых труб,
Прелюдия, будя, поутру начинается,
И все шире и шире, от зала к залу,
Освежающая, мелодическая река бежит,
Дом в холодных тенях
Наполняя воодушевлением,
И вот, теперь он пробужден, теперь, восстав, ему,
Солнцу праздника, отвечает
Хор общины: вот так пришло
К нам Слово с Востока,
И у скал парнасских и у Киферона слышу я,
Азия, эхо твое, и разбивается
На Капитолии, и внезапно вниз с Альп
Является он, Незнакомец
К нам, Пробуждающий,
Человека образующий Голос.

(II 126)

Собравшаяся в церкви община пребывает в ожидании. Вначале здание полно «холодных теней», затем в него вливаются звуки органа, «воодушевление пробуждается». Наконец, встает «солнце праздника», и хор общины звучит в ответ. «Солнце праздника» подразумевает, в первую очередь, проявляющееся в переживании смысловое ядро самого праздника. Но, далее, оно обозначает то, что вообще делает возможным праздник, то, что позволяет ему произойти — присутствие божества. Здесь это — «Слово», в котором сходятся, сливаясь воедино, Евангелие и античная мудрость, «Азия» и «Парнас», и оно обретает присутствие в момент возгласения, во время проповеди. Невольно вспоминаются античные культовые представления «второго пришествия» и «эпифании»: божество приходит из дальней дали, где оно пребывало в отрешенности, на место празднества, в круг ожидающей общины. Когда оно приходит, собравшиеся начинают чувствовать его. Присутствием божества проникается все Целое, обретая новую силу. Священный трепет охватывает все, возносится ввысь слово предчувствия и восхваления, воспаряет торжественная песнь, и вершится культовое действо. В гимне «Миротворец, ты, которому никогда не верят...» есть такие слова:

...но когда
Является Бог, на небе, на земле и на море,
Тогда наступает всеобновляющая ясность.

(II 130)

А в первой редакции того же гимна:

Потому сегодня я справляю праздник, и вечером в тишине
Цветет дух окрест, и если мои волосы станут серебряными,
Я все равно буду советовать, чтобы мы заботились, друзья,
О трапезе и песне, и о венках и музыке (Töne)
Во время оно, юным бессмертным подобно...

Потому, присутствуй, о божественный!
Прекрасен, как некогда, будь!
Миротворец, примиренный ныне, чтобы вечером мы
С друзьями именовали тебя и пели
О Высоких и рядом с тобой были бы еще и другие.

(II 131)

Феномен прихода можно найти и в связи с мифом о Небе и Земле. В гимне о Рейне происходит нисхождение Неба [к Земле]

в праздничный час позднего послеполудня, и праздник охватывает всю природу:

В тот час, когда тот, кто горы воздвиг,
И рекам путь определил,
После же, улыбаясь,
И хлопотливую жизнь людей (*der Menschen geschäftiges Leben*),
С трудным дыханием (*Das othemarme*),
Как парус ветром направил,

Сам откладывает дела и к школьнице (*zu der Schülerin*) ныне,
Художник, больше доброго
Находя, нежели злого,
К земле той, что сегодня, День клонится на лоно.

Тогда на брачный пир собираются люди и боги,
Живущие собираются все,
И уравнивается
На некоторое время [их] судьба

(II 147)

«Дух» владычествует, «шелестя листьями сумрачных деревьев», обвевая их. Присутствие божества не есть нечто механическое — как если бы в комнату внесли какую-то вещь. Его не следует понимать и психологически — словно какие-то люди, связанные между собой узами дружбы, принимают в свой круг нового человека. Скорее, божество приходит как «Иной» из «Иного». Оно не может непосредственно перейти из бытия в бытие, войдя в сферу человека. Оно не может добавить себя к постороннему или встать в ряд его целостных фигур. Его приход может состояться только так, что будет дано некоторое новое условие, откроется некое новое измерение, возобладает некая новая, осуществляющая энергия: это — дух. Только в нем реализуется праздник. Божество и избранные люди встречаются в каком-то особом, празднично-торжественном состоянии, знаками и выражениями которого являются формы, поднимающиеся над повседневно-профанным существованием формы.

Праздник, следовательно, не есть какое-то представление, которому можно научиться или которое можно устроить, умеючи, а процесс, у которого особая сущность. В нем достигает своего пика то отношение, которое устанавливается между приходящими богами и устремленными им навстречу ожидающими людьми. Боги не просто существуют и не только имеют значение, но и приходят, присутствуют, пребывают. Однако они, как уже не раз

было сказано, не существуют наряду с действительностью — они и есть сама эта действительность — в той мере, в какой они связаны с «Иным». Так, их сущность всякий раз открывает в откровении какую-то существенную черту этой действительности. Здесь она — в том, что существование само пребывает в процессе прихода. В том, что оно пребывает в движении, из далекого в близкое, из сферы отрешенности в человеческое пространство, с другой стороны — на эту. Человек, со своей стороны, ждет этого движения, и, тем самым, тоже выражает нечто в существовании — тем, что он — ожидающий, устремляющийся навстречу, воспринимающий. Даже тем, что он, в свою очередь, «отправляется на другую сторону», благодаря чему его замечает то божество, которое движется навстречу, и возносит его в сферу богов. Крайнюю степень концентрированного выражения этого представляет собой дионисийский акт — смотри «Глас народа»:

Ибо, самозабвенный, всецело готовый желание
Богов исполнить, постигает легко
Смертный, когда с открытыми глазами
Идет своими тропами,

Кратчайший путь обратно в мироздание (All);
и так стремится

Вниз река, она ищет покоя, тянет,
Влечет против воли, с утеса
На утес, ее, не имеющую руля,

Дивная тоска по бездне...

(II 51)

Яснее всего этот процесс становится, когда его воплощением становится образ Эмпедокла, о котором еще будет сказано подробнее. Гибель его, [бросающегося в жерло вулкана], фактически носит характер праздничного действия:

Павсаний. Так заходит торжественно
Светило! Не его ли светом
Напоены, блестят долины?

Пантея. Да, он заходит торжественно —
И так же радостнее становится и светлее.
Так отчего же грустна я? Пусть светит,
Темнеющая душа, также
И тебе этот уходящий (Der Untergehende),
Строгий, возлюбленный твой, Природа,
Верный твой, жертва твоя!

Те, кто боятся смерти, не любят тебя,
Обманывая, пленяет их взгляд
Забота, в такт с сердцем твоим
Больше не бьются их сердца, они высыхают,
Разлученные с тобой, — священное Мироздание (All)!
Живое, глубинное! Тебе в благодарность,
И чтобы свидетельствовать о тебе, ты, не знающее смерти!
Бросает в море жемчужины, которые в море
Рождены, смеясь, смельчак.
Так должно исполниться.
Так пожелал дух
И созревающее время,
Ибо наступает момент, когда мы,
Слепцы, нуждались в чуде.

(III 170/71)

Таким образом, все существование в целом мыслится в постоянном движении, которое направлено от одной стороны на другую. Но обе эти стороны — сменяющиеся «там, наверху» и «здесь, внизу» — лежат в пределах одного и того же мира, образуют одну и ту же вселенную. Существование непрерывно разрывается и разделяется — границей, у которой нет названия и имени, рубежом между далекой отрешенностью и покинутым наличным существованием. Но этот разрыв, уход, покидание снова и снова преодолеваются встречным движением, приходом, вхождением в присутствие, установлением близости и достижением слияния воедино. Таково дыхание существования, в котором эта граница то предстает постоянной, то снова исчезает. Но — не просто, не механически, как открывается и закрывается какой-нибудь аппарат, а благодаря все новому и новому перешагиванию через нее. Этот переход вызревает уже внутри мира. Он заключен уже в самом дыхании: воздух, вдыхаемый и выдыхаемый, входит не только в пространственную сферу внутрителесного, но и в биологическую сферу жизненного, живого. Вновь и вновь происходит этот переход в том дыхании, которое осуществляется в актах души, исходящих и возвращающихся, в сознании и в воле: он уводит во внутренний мир душевно-духовного. И еще раз этот переход обретает иной характер — в религиозном: он становится шагом через границу между «здесь, внизу» и «там, наверху», между Посюсторонним и Потусторонним. О нем идет речь у Гёльдерлина — но всегда как о процессе, происходящем в пределах мира-космоса. Сфера внутреннего, которая открывается здесь, — это сфера религиозного, и ее движение осуществляет

ся благодаря дыханию в религиозном смысле, через посредство «священного духа», через посредство «пневмы». Ведь она вообще только и становится основой для всей сферы: как основой для границы, которая разделяет эти области, так и основой для единства, в котором они сливаются благодаря преодолению этой границы. При перешагивании границы этого Дыхания, там, где совершает поворот движение бытия, как раз и имеет место праздник.

Бедствие существования и стойкость

Последняя форма религиозного отношения основывается на факте бедствия. Бедствия внешние, такие, как телесные недуги и экономические стеснения, — несмотря на то, что Гёльдерлину чересчур много пришлось узнать о них — не особенно выражаются в его поэзии. Куда сильнее в ней говорят бедствия душевные. Наряду с поэтическим творческим процессом и тесно связанным с ним религиозным опытом, меланхолия Гёльдерлина представляет собой важнейший пункт, открывающий доступ к пониманию его внутренней жизни. Ею проникнуты все его произведения, она придает его стихотворениям и его языку окончательный характер.

Что такое меланхолия и в чем заключается ее экзистенциальный смысл, сказать нелегко, ведь ее проявления очень разнообразны, и они соседствуют как с жизнью, так и со смертью, как с творческим созиданием, так и с разрушением. Меланхолик до глубины души своей зависим — от той сферы, которая лежит еще до обретшего четкие формы, деятельного и творческого существования, [предшествуя ему]. Это не подразумевает, что он холоден или глух: даже имея равный талант с другим, он превзойдет его глубиной своей связи с жизнью. Его отличает более сильная и более утонченная восприимчивость, его радости более светлы и светonosны, а страдания приносят больше боли. Но уже само глубинное устройство его души не позволяет ему быть заложником своего положения в обществе и своей деятельности. Он более, чем другие, чувствителен к форме и к происходящему, он глубже, чем другие, вникает в смысл вещей, а если он одарен художественно, то эта его связь с изначальными перво-силами как раз и становится тем источником, который питает его творчество. Но сам он, собственно, не рад этому — ведь в те часы, в которые обычно человек живет сам по себе, освобождаясь от власти деятельности и от страданий, могущественные силы вмешиваются и

возвращают меланхолика назад. Он знает больше других, он сознает, что посвящен в тайны глубин, но это знание не сильно помогает ему — ведь оно не превращается в инструмент и не создает ему оружия, а придает всему еще большую тяжесть. Он стремится обрести ясный образ и свободное действие, желает прекратить движение ощупью, впотьмах, и подняться к свету, но это удастся ему лишь с трудом и на коротком отрезке пути. Конечно, когда он опирается на духовные силы и на чью-то беззаветную, самоотверженную любовь, он, благодаря постоянному преодолению [себя], достигает и спокойствия, и мудрости, и тогда проявляется человечность более высокого порядка, чем та, которая есть у человека изначально свободного, успешного и счастливого.

Гёльдерлин был человеком меланхолическим, и преодолеть это ему было не дано. Его мрачность закончилась беспросветной ночью.

В его произведениях она чувствуется везде. Именно она и делает его восприятие столь тонким, но в то же время столь болезненным и опасно сильным. Из нее проистекает глубокая печаль, но также и прелесть его стихов, и несказанный блеск радости в них. Из нее проистекает особенная проникновенность, навязчивость, даже сверхценность (*Überwertigkeit*) тех представлений, которые в них господствуют. Это относится, в первую очередь, к сфере давно минувшего, к прошлому. К прошлому историческому — прежде всего, к истории Греции, — и к прошлому собственному, к молодым годам. Обе сферы втягивают в себя вспоминающего и поглощают его без остатка посредством сверхсильной тоски-ностальгии, влекущей в прошлое. Будучи обращенной вперед, эта тоска-ностальгия оборачивается надеждой на будущее. Но не на такое будущее, которое достижимо благодаря стабильному прогрессу, не на будущее природное и историческое, а на будущее абсолютное, в принципе, столь же недоступное, как и утраченное прошлое. А между ними — миг, который воспринимается как тягостный, трудный — миг, вторгнувшись в который, абсолютное будущее должно вернуть утраченное прошлое. И само представление о возвращении, которое приводит в сильное волнение, но все же в самой глубине души вызывает сомнение, поскольку сопровождается чувством, что все тщетно — само это представление меланхолично, поскольку всегда сопровождается переживанием утраты и постижением бренности преходящего.

Такой же характер, как и удаленность во времени, имеет и удаленность в пространстве. Мы говорили о ней в связи с проти-

воречиями жизненного пространства (I S. 18). Чтобы прочувствовать ее, достаточно вслушаться в тот тон, который отличает начальные слова гимна «Единственный»:

Что же
Привязывает меня к древним
Блаженным берегам, что я еще больше
Их люблю, нежели мое отечество?
Я живу там, словно проданный
В небесный плен, где проходил
Аполлон в царском облике...

(II 153)

И эта даль тоже недостижима, она остается таковой даже тогда, когда благоприятствующая судьба приводит тоскующего в Грецию — ведь она лежит по ту сторону любой эмпирически данной страны. Столь же желанно и столь же недостижимо ближайшее близкое — родина, потому что меланхолик ищет в ней абсолютной защищенности и укрытости, чисто «внутреннего мира», но он никогда больше не сможет вернуться туда — с того момента, когда он «с открытыми глазами» вступил на «собственную тропу». А еще родина, чтобы он не задохнулся в ней, должна содержать в себе простор — тогда как простор, чтобы ему не обернуться бесприютностью и неприкаянностью, должен быть полон защищающей укромности.

Непосредственным выражением меланхолии является и чувство, что существование тяжело и беспросветно. Из него тоска пробивается ввысь, к легкому и светлому. В этом отношении Эфир обретает новое значение: он — освобождение от гнета и от томления в неволе. Лишь теперь раскрывается самое жизненное в таких поэтических произведениях, как «К Эфиру» и «Ганимед». Но тот же самый человек, который устремлялся к Эфиру, все-таки хочет и снова вернуться в глубины, в недра, в Землю. Ее образ — образ Земли, полной печали, страдающей, терпящей превратности судьбы, — тоже изобилует мрачными мотивами. С нею меланхолик заключил свой «союз до смерти». Так реки устремляются в бездну вселенной, а Эмпедокл бросается в жерло Этны... И Земля, и Эфир тоже даны меланхолику только в форме страстной тоски. Ведь в тот момент, когда он приближается к одному из этих начал, властно заявляет о себе другое — и влечет его вспять. Он опять стремится к тому, что невозможно: хочет высоты и простора, которые содержали бы в себе тьму и муку недр земных; хочет глубоко внутренней, сокрытой в себе чувственной

жизни, которая свободно протекала бы на свету. Об этом стремлении свидетельствует такое стихотворение, как элегия «К Эфиру», полное интимности и сокровенности, идущей из самого сердца, а также другое стихотворение — «К Весне» — в котором Земля «в радости на тысячу ладов» танцует, окруженная светом и устремляясь к нему.

Эфир и Земля, которые страстно стремятся друг по другу — и все же снова и снова вынуждены разлучаться, соприкосновение и слияние которых порождает жизнь — ту жизнь, которой снова и снова приходится нисходить в смерть — все это представляет собой также и объективное выражение тщетности устремлений меланхолической тоски. Но миф о грядущем соединении — о «брачном пире людей и богов» — который предчувствуется и предугадывается в преображении [природы] в послеполуденный час, в первых предвестиях весны и любовных чувствах, открывает надежду души пессимиста на возможность невозможного — и, таким образом, становится религиозным отношением.

Но пессимизм проявляется в поэзии Гёльдерлина и открыто — просто как таковой, как страдание. Так происходит, когда Диотиме говорится о «тайных, глубинных страданиях жизни» Диотимы, которые причиняются и самому любимому человеку (I 244). Или это выражается в полных страдания стихах «Вечерней фантазии»:

Куда же я? живут смертные
Трудом и корыстью; смена заботы и покоя
Вот и вся радость; почему же только у меня
В груди не спит острие?

(I 301)

В элегии «Плач Менона о Диотиме»:

Каждый день я все выхожу и ишу иного,
С давних пор выпрашиваю у всех дорог этой страны;
Навещаю прохладные вершины там, вверх, и все тенистые
уголки,

И родники; вверх блуждает дух и вниз,
Вымаливая покой; так бежит в леса раненая дичь,
Там, где в полдень прежде она спокойно отдыхала;
Но уже не освежает зеленое ложе ей сердце,
Плачущую, бессонную, гонит ее стрекало.
Ни дневное тепло, ни прохлада ночи не помогает ей,
И напрасно в волнах реки остужает она раны.
И подобно тому, как тщетно ей земля предлагает

Бодрящую целительную траву, и не успокаивает ветер
вскипающую кровь,
Вот так, кажется, и ваша любовь мне, и никто
Не может с моего чела согнать скорбную мечту.

(II 75)

Еще более горькими становятся жалобы в гимне «Миротворец, ты, которому никогда не верить...»:

Однажды веселились и мы,
В час утренний, когда тиха стояла кузня (Werkstatt),
Днем праздничным, и цветы в тишине;
Конечно, они цвели краше, и светлые ключи били оживленно.
Далеко раздавалась грозная песня общины,
Где странные речи, подобно святому вину,
Выдержаны, когда-то более сильные, из божьей
Грозы летом поднявшись,
Все же умиротворяли мои заботы
И сомнения; но уже я не знал, что происходит со мной,
Ибо, едва родившись, почему-то простиралась
Над глазами ночь,
Такая, что я не видел землю и с трудом
Мог дышать вами, небесные ветерки.
Это было заранее определено...

(II 130/31)

А в гимне о Мадонне сказано со всей прямоотой:

И немало песнопений,
Что я задумал высочайшему
Спеть, Отцу,
Истребила во мне скорбь.

(II 211)

Понятие «сердце», которое столь важно для Гёльдерлина, потому что оно выражает сферу интимного, внутреннего и первоисток любви, тоже полно меланхолии. Ода «Ободрение» начинается словами:

Эхо небес! святое сердце! почему,
Почему замолчало ты среди живых,
Дремлешь, бодрое! безбожниками (Götterlosen)
Вниз, в вечную ночь ты изгнано?

(II 35)

Убитый горем Ахилл в элегии, названной его именем, устремляется сердцем в материнские глубины:

Прекрасный сын богов! когда ты потерял возлюбленную,
Ты пришел на морской берег, ты плакал в поток,
Горько жалуясь, спешило в священную бездну,
В тишину твое сердце, где, вдали от шума кораблей,
Глубоко под поверхностью вод, в мирном гроте жила
Голубая Фетида, которая оберегала тебя, морская богиня.

(I 271)

Далее следует:

Сын богов! если бы я был как ты, тогда я мог бы, доверив
Кому-либо из небесных, выплакать мою тайную боль.
Но я не увижу этого, я должен нести мой стыд, ибо я не принадлежу
Больше той, кто все же думает со слезами обо мне.
Благие боги! все же вы слышите каждую человеческую мольбу,
Ах! искренне и благочестиво любил я тебя, божественный свет,
С тех пор, как я живу, и тебя, земля, твои родники и леса,
Отче Эфир, и к тебе тянулось с чистым чувством
Мое сердце — о, смягчите, вы, благие, мою скорбь,
Чтобы душа моя не смолкла слишком рано,
Чтобы я жил и вам, высокие небесные силы,
Днем мимолетным еще воздавал хвалу благочестивой песней,
Воздавал хвалу за прошлое благо, за радости ушедшей юности,
И далее поднимите к себе благосклонно одинокого.

(I 271)

В «Германии» скорбь адресуется утраченным богам:

Нет, блаженных, тех, что приходили,
Обличья богов в древней стране,
Я не решусь их более призвать; но если,
О, родные воды! с вами ныне
Плачет сердца любовь, чего же иного желать
Ему в его святой скорби? Ибо лежит и томится ожиданием
Страна и, как в жаркие дни,
Поникла: покрывает сегодня тенью нас,
О, вы, тоскующие! небо, полное предчувствий.

(II 149)

Глубинное знание выражено в стихотворении «Родина»:

...но я знаю, я знаю,
Боль любви, она не скоро утихнет во мне,

Ни одна колыбельная, что поется смертными
В утешение, не избавит от нее мою грудь.

Ибо те, кто нам дал взаймы небесный огонь,
Боги, дали вместе с ним и боль,
Чтобы она была постоянной. Сыном земли
Являюсь я — сотворенным, чтобы любить, чтобы страдать.

(II 19)

А ода «Слезы» провозглашает, словно закон:

...так должно ей быть обманутой,
Простоватой повсюду остается любовь.

(II 58)

Так и хочется сказать, что сердце по сути своей — страдающее, ведь оно — чувствует. А то, что оно может чувствовать, вещи, существование, включены в апорию скорби и страдания, из которой нет никакого исхода. Этот характер как бы априорного страдания имеет и основная способность сердца — любить. Любовь для Гёльдерлина трагична по сути. Такой он испытал ее сам, такой она и проявляется в его произведениях. Только маленькое стихотворение «Эмилия накануне своей свадьбы» изображает любовь счастливую, сбывшуюся; во всех других произведениях она обрекается на неудачу и умирает. В ней есть вся плодородность и все блаженство, и все же она не достигает осуществления, потому что в ней состояние существования приходит к переживанию самого себя. А стихотворение «Плач Менона о Диотиме» — это элегия просто о любви, о любви, в которой страдание всегда неотделимо от радости, а блаженство — от боли. Любовь может существовать только тогда, когда происходит встреча, но встреча значит, что существуют двое, а двое — это разделенность. Стихотворение «У истока Дуная» заканчивается такими строками:

...Но здесь заканчивается, блаженно плача,
Как предание любви,
Моя песнь, так же она,
То загораясь румянцем, то бледнея,
И шла у меня с самого начала. Однако, и все так идет.

(II 129)

Этот опыт чувств снова и снова заставляет обращаться к богам с мольбой о помощи. Молят, в конечном счете, не о том, чтобы они облегчили эту беду или изменили эту судьбу — молят о

том, чтобы они своим присутствием просветлили человеческое существование и помогли найти решение.

Если исходить из этого, то каждое из божеств Гёльдерлина имеет определенное отношение к страданию. Но некоторые из божеств связаны с ним особо — а именно, это божества-спасители, о которых более подробно будет еще сказано в последнем круге. В одном из вариантов третьей редакции гимна «Единственный» о них говорится:

...Но эти трое
Таковы, что они под солнцем,
Как охотники на охоте, или
Землепашец, который, чтобы отдышаться от работы,
Обнажает голову, или нищий.
Не таковы другие герои. Но есть раздор, который
Искушает меня. Он в том, что из нужды (Not) как сыновья бога
Они должны нести на себе знаки. Ибо еще иначе о том прозорливо
Позаботился громовержец. Христос ограничивается собой.
Как князья — Геракл. Всеобщий дух — Вакх. Но Христос —
Завершение (das Ende).

(II 752/53)

Эти слова сказаны в стихотворении, посвященном Христу. Ведь и Он фактически тоже, в первую очередь, связан с «бедствием», а именно — с бедствием конца. Всемирный звездный час греческой эпохи с ее близостью к богам и священной верой подошел к концу. Боги отвернулись, и над людьми распростерлась ночь удаленности от богов. В этом месте и пребывает Христос. Слова Евангелия при описании путешествия в Эммаус («Господи, останься с нами, потому что день уже склонился к вечеру» (Лк 24:29)) слова о тайной вечере («Когда же наступил наступил вечер, он возлег с двенадцатью учениками» (Мф 26:20)) и слова об уходе Иуды («Он, приняв кусок, тотчас вышел; а была ночь» (Ин 13:30)) согласуются с гёльдерлиновским мифом об истории. Христос послан Всевышним Отцом в бедствие той ночи, которая продлится от заката Греции до часа ее возвращения. Он «утешает» человека и, чтобы тот смог вынести эту ночь, возжигает постоянный огонь памяти и благодарности, евхаристию. В стихотворении «Хлеб и Вино» говорится:

Вот, уже какое-то время, оно нам кажется долгим,
Все они ввысь поднялись, те, что жизни дают счастье,
И Отец отвратил свой лик от людей,
И скорбь, как и должно, началась на земле,

И явился в конце тихий Гений, небесный
 Утешитель, который возвестил конец дня и исчез,
 Но оставил, в знак того, что он был здесь и снова
 Придет, небесный хор, несколько даров,
 Которыми мы как люди (*menschlich*) как и прежде могли бы
 наслаждаться.

Ибо для радости в духе великое было бы слишком большим
 Для нас, и все еще, все еще недостает сильных для высших
 Радостей. Но живет по-прежнему спокойно один дар.

Хлеб — плод земли, но он светом благословен,

А от гремящего бога приходит радость вина.

Потому и благодарим мы также при этом небесных, которые
 некогда

Были здесь и которые вернутся в надлежащее время,

Потому воспевают торжественно певцы бога вина,

И не всуе создана, звучит хвала Старому [богу].

(II 94)

Только в этой связи и выясняется, какое значение для Гёльдерлина имеют акты выражения этой памяти и благодарности. «Ночь» приносит с собою опасность, что люди потеряют из сознания взаимосвязь существования, сделаются глухими и бесприютными, не знающими своего места. Указывая на их задачи, память напоминает о прошлом, пусть даже его уже и нет больше, и держит в уме отрешенное, даже если оно уже и не стоит перед глазами. В конце второй строфы элегии говорится:

...бегущее (*strömende*) слово, что, как и любящие, будет
 Бессонно, и полный бокал и отважная жизнь,
 Святая память к тому, чтобы в ночи оставаться на страже.⁴⁶

(II 91)

Так память преодолевает забвение и сон. А благодарность приемлет то, что есть, со всей его плодотворностью, зная, что во всем все-таки есть смысл. Благодаря этому она преодолевает злопамятность и отчаяние.

Противоположностью бедствия конца выступает бедствие начала. Начало — это шаг из хаоса в образ, в четко очерченную фигуру. Бедствие это заключается в опасности, что хаос не позволит себя обуздать, что четкий образ не удастся, что порядок не установится. И здесь пребывает бог-спаситель, а именно — Ге-

⁴⁶ Смотри в этой связи полное значения «Бдите» в сообщении о происходившем в Гефсимании (Мф 26:37—41).

ракл. Он покоряет хаос; чудовища, которых он побеждает, есть проявления и порождения хаоса. Он устанавливает порядок. Он делает так, что человеческая жизнь может протекать в безопасности и плодотворности. Он — законодатель и правитель.

Ему подобает религиозный акт выдержки и верности. Эта тема пробивается в поэзии Гёльдерлина тогда, когда чувствуется приближение хаоса в его опасной форме — так, например, в конце гимна, посвященного Рейну, или в наброске «Но когда Небесные...». В явственной связи с Гераклом — в стихотворении «Созрели в пламя опущены...»:

...И многое,
Словно на плечах
Обломок крушения, необходимо
Выносить. Но коварны
Пути. Смотри, криво,
Как скакуны, идут плененные
Стихии и древние
Законы земли. И всегда
В Несвязанное (Ungebundene) идет томление. Но многое
Необходимо выносить. Верность — рок (Not).

(II 197)

Затем снова, уже вне связи с образом Геракла, взятое само по себе:

Но вперед и назад мы не желаем
Смотреть. И колеблемся мы, как
На шатком морском челне.

(II 197)

Здесь — в чистом виде стойкость в бесприютности хаоса, не поддерживаемая никем и ничем, кроме самой воли выстоять.

Между началом и концом находится современность. Она означает существование в каком-то образе, которому присущ определенный характер, и следование предопределенной судьбе. Это — «шествие с открытыми глазами по своим тропам», о которой говорит ода «Глас народа». Все сущее заключается в этой оформленности образа и судьбы. В этом — его характер и его ценность, но в этом же и опасность, ему грозящая, потому что контур — это граница, а характер — это отличие и различие. Здесь возникает новое бедствие: то, что граница становится разделением, а различие — разрывом. Снова и снова в сознании Гёльдерлина возникает переживание этого бедствия — и оно

тоже воспринимается из глубин меланхолии: переживание того, что бытие возможно только, если происходит различие, а сам четко очерченный образ, который возникает благодаря различию, становится в себе самом застенком и оторванностью от других. Особенно величественно это подано во вступлении к гимну о Патмосе:

...оттого что вздымаются вокруг
Вершины времени, а любимые
Живут вблизи, изнемогая
На недоступных горах...

(II 165)

И сюда тоже послано божество — Дионис. Он преодолевает бедствие, которое возникает из соотношения отдельного и всей вселенной в целом, четко определенного образа и изначальной сферы [неразличенности]. Когда его сила проявляется сильнее всего, она приводит к достижению пика, о котором уже говорилось: обретшая форму и образ жизнь становится «слишком прекрасной для себя» и бросается в смерть («Гейдельберг»); народ охватывает «страстное влечение к смерти», и он разрушает «дело своих долгих трудов» («Глас народа»). Тогда четкий образ распадается, и, торжествуя, вздымается Целое.

То, что здесь происходит в виде трагедии, может, однако, осуществиться и с сохранением отдельного образа, а именно — в дионисийской зачарованности. Оно может принять форму опьянения, в котором [индивидуальный] образ забывается — забывает себя — и на краткое время растворяется во Все-Жизни, во всеохватывающей жизни, как о том возвещается в заключении стихотворения «Хлеб и Вино», однако может и принять форму аполлонически проникнутого духом преображения-просветления, как оно выражается в конце гимна о Рейне в визионерском видении света ясновидцем.

Религиозное отношение тут объясняет подпадение под власть Диониса: отвагу дионисийского броска в бездну — будь то из состояния изначальной невинности («Глас народа») либо, пройдя через вину и искупая ее (драмы об Эмпедокле) — либо как священную отдачу себя во власть тайны преображения (гимн «Рейн»).

Бедствие, о котором говорится, может, однако, и обернуться иной стороной: дионисийский пик неотвратимо достигается тогда, когда это непозволительно. Тогда живому остается только ограничить себя узкими рамками предписанного ему образа, при-

(II 37)

(II 189)

(II 189)

В этом месте и гёльдерлиновское понятие любви обретает новое значение. В оде «Прощание» говорится:

Добро! Я знал это прежде. С тех пор, как укорененная,
Всех разделяющая ненависть поссорила богов и людей,
Должно искупать их⁴⁷ кровью,
Должно умирать сердцам любящих.

(II 24)

Изначальная вина и изначальное страдание обретают свою наиболее острую форму: они становятся ненавистью. Всякое, обретшее четко очерченный образ, ненавидит Иное, ведь утверждаясь в своем образе, оно ставит между собой и Иным необходимость однозначного выбора — Либо-Либо. Эта «ненависть» вынашивается и вызревает в сердце любящих. Они чувствуют ее, стоит им только разойтись, разделиться. Вероятно, эту мысль можно провести и далее: они испытывают ненависть всегда, а именно — от невозможности стать настолько едиными, насколько им хотелось бы. Но, будучи познана таким образом, ненависть наказывается и искупается в их сердцах, и для мира обретается возможность дальнейшего существования. Отныне отношение стойкости и терпения превращается в жертвенность.

СУЩНОСТЬ И ЕДИНСТВО БОГОВ

Сущность богов

I

После всего, что было сказано о мире богов в поэтических произведениях Гёльдерлина, напрашивается вопрос, что же должны представлять собой эти боги. Ответ труден, но следует хотя бы попытаться дать ответ на него.

Боги — это нечто загадочное. Они — не только нечто таинственное, ведь тайна свойственна всему религиозному по самой природе его. Они более, чем просто таинственны, они — загадоч-

⁴⁷ В современных изданиях поэзии Гёльдерлина вместо *der Naß*, «ненависть», «вражда», принимается *die Furcht*, «страх» (женского рода). Местоимение *sie* в третьей строке, таким образом, можно отнести к нему. Стих становится понятнее: «должно искупать его (страх) кровью». — *Прим. пер.*

ны. Исследующий их разум не знает, как с ними и быть, и неуверенность его тем больше, чем с большим пылом он намеревался прояснить их значение. Этим они отличаются от Бога Живого, данного в откровении. Его сущность становится тем яснее, чем больше та прямота, с которой разум вопрошает о Нем, чем больше та искренность, с которой сердце готово возлюбить Его и повиноваться Ему. Конечно, тайна бытия становится более великой, но отдельные загадки проясняются в большей мере. Проявляется отрадная и вдохновляющая антиномия: тайна Божья становится большей, но точно также становится большей и ее прозрачность, открывающаяся через очевидность. Изумление и поклонение, вызванные ее выходящим за рамки понимания величием, становятся все глубже, но в то же время верующий ум интуитивно чувствует, что Бог — это самоочевидное, понятное само собой. Загадки — [не в Боге, а] в человеке, и первая заключается в том, как он со своей свободой может вообще склоняться как к добру, так и ко злу — тогда как Бог, напротив, есть Тот, для кого невозможно не существовать, Тот, кто имеет основание в самом себе и должен понимать себя, исходя из себя самого. Понимать это — означает, конечно, изменить центры тяжести и масштабы, и в этой *Meta-noia*, пожалуй, заложена глубочайшая сущность того, что называется «верой»... С богами все обстоит иначе. Сначала они видятся ясно, а именно тогда, когда они видятся приблизительно, нечетко — эстетически или символически или в аспекте светской мистики. Но ответ становится все неопределеннее, как только встают вопросы: что есть Бог? что он означает для меня? чего он требует от меня, и что я нахожу у него? — и встают с той серьезностью, которая необходима, когда речь идет о спасении. Возникает чувство, что то, о чем здесь идет речь, есть Нечто — и все же, опять-таки, Ничто: оно существует само по себе, в себе самом, движется с собственной позиции навстречу человеку — и все же, опять-таки, происходит из мира чувств того, кому оно движется навстречу; оно основывается на подлинной мудрости и все же создается интересом человека — как [его] оружие для того, чтобы пробиться и утвердить себя, и как средство в борьбе за господство над бытием.

II

Прежде всего, следует сказать, что боги не являются чем-то произвольным, каким угодно. Они не были изобретены или выдуманы — они были обреты, найдены, встречены. Они не

созданы чистой фантазией, они не выступают ни как аллегории, ни как художественные квинтэссенции чувств и смысловых содержаний, но они есть нечто объективное — конечно, какого рода эта объективность, сказать нелегко.

Окончательное решение о смысле существования зависит от истины и властного повеления Бога. Образы богов и мифы о богах заключают в себе глубокие познания о мире и о религиозном, но, в конечном счете, они — выражения того факта, что человек покинул Бога Живого и стал притязать на власть над самим собой и над миром. Но так как сущность человека сохраняется в Боге, его решение относительно Бога есть также решение о себе самом. Боги определяют, что божественная истина и честь реализуются через посредство человека, именно благодаря этому они определяют и самую внутреннюю судьбу человека — ведь именно из-за того, что он покинул Бога Живого, он оказался полностью во власти мира и себя самого. Таким образом, боги оказались в глубочайшей мере неистинностью и несправедливостью, но они отнюдь не порождения чистой фантазии — ведь человек не может изобрести богов по своему абсолютному произволу. Они есть обозначения смысловых сфер существования — в той мере, в какой эти сферы не только хорошо знакомы и доступны, но и полны тайн и отрешенно-недоступны — однако так, что в них эта тайна отделена от Бога Живого и оставлена в самой себе.

Все сущее полно религиозной валентностью. Тот факт, что Бог сотворил мир, и он существует по Его повелению, не оставляется как бы в преддверии этого мира, за порогом его. Это — не что-то такое, что можно примыслить к существованию или опустить, оставив без внимания — и существование при этом оставалось бы завершенным и определенным в себе; нет, этот факт образует форму этой действительности. Сотворенность незыблемо и неразрушимо входит в сущность всех вещей. Бытие-вещью значит сотворенность Богом; действительное бытие означает — быть результатом действия Бога; если что-то имеет смысл, то это значит, что Бог признал это достойным продолжать существование.

Этот факт и проистекающий из него характер и составляет тот «божественный» первоэлемент всего сущего, который воспринимается религиозным органом человека и от постижения которого возникает непосредственная религиозная жизнь. Всякое сущее может познаваться в различных «светских», нерелигиозных аспектах — в том, что касается его [материальных] свойств и качеств, возможности его практического применения и красоты, благодаря чему создается основа для науки, техники и искусства.

Но от каждого сущего в сознание может войти и то, что оно создано Богом, что оно опирается на силу Его, что оно наполнено заданным Им смыслом, Его любовью. Тогда выявится новое измерение. К «Так» добавится «Иначе», к «По эту сторону» добавится «По ту сторону», к знакомому добавится покрытое тайной. И все это будет выявлено не в результате «надлежащего», «правильного» исследования или уверенного погружения в повседневность, чтобы затем добавить [этот новый результат к нашим знаниям и умениям], а предстанет как нечто, сохраняющееся с незапамятных времен. Оно — «священное» или «божественное» в естественном смысле слова, оно есть объективно-религиозное, которому поставлено в соответствие субъективное — соответствующий [религиозный] опыт и вытекающая из него религиозная жизнь.

Это божественное, прежде всего, формирует характер бытия вообще, сам факт сотворенности как таковой, в соответствии с которым весь космос существует, исходя из Бога и устремляясь к Богу. Но оно и обособляется в различных существенных связях и смысловых сферах существования, например, [особо предстает] в небесах — как сфере высоты, света, накрывающего куполом и доминирующего пространства. Религиозная мощь Всего Творения в Целом всеохватывающая и в то же время достаточно проста, чтобы ясно воспринять ее, однако невыразима в слове. Мощь отдельной сферы, напротив, характеризуется сама по себе и всякий раз выделяется на фоне других сфер — например, сфера Земли выступает как сфера глубины и тьмы, плодородности и смерти. Потому ее и легче схватить в образах, а также в словесных выражениях.

Если смотреть с точки зрения истины веры, то эти образы религиозной насыщенности смыслом и властью представляют собой особенные формы факта творения. Они приносят свидетельство об оригинальности божественного творения, которое всякий раз создает «новое» и «особое». Они свидетельствуют о серьезности Господа, который придает своему делу глубину и мощь подлинного существования. Они возвещают о его любви, которая наполняет действительное смыслом. Из них должна выступить навстречу человеку таинственная мощь мира, затронуть и захватить его, и указать ему на Бога. Так понятое Небо, так понятая глубина Земли, так понятое происходящее во времени были бы проникнуты божественной полнотой смысла, но никогда не были бы «богами». Они стали таковыми лишь тогда, когда человек объявил мир автономным, а себя — его господином, когда он отделил священный поток, исходящий от Творца, от его первоисточка и приписал самому миру. Затем он попытался отделить слово от говорящего,

указание — от указующего перста, творение — от творца, владения — от того, кто ими владеет. Теперь эти образы существования определены как формы божественности, присущей самому миру — но именно потому человек оказывается в полной власти этого мира.

Здесь следовало бы поставить еще много вопросов: как вообще стал возможен такой процесс; что означает воля для познания, и что означает грех для воли; как обман делается истиной; и какую он может обрести силу и власть... Мы не можем более обстоятельно вникать в эти вопросы, но, во всяком случае, ясно, что подлинные «боги» — в отличие от образов, искусственно созданных религиозной фантазией — не есть что-то произвольное, какое угодно. Их возможность предначертана самим существованием. Они — это способы, какими осуществляется определенная Богом в сущности мира необходимость выбора — вопреки Ему и против Него. Даже и тогда, когда человек делает образы мира богами, он следует предначертаниям Бога Живого и воздает Ему почести, пусть даже и в форме отпадения от него.

Но воспринимать сущность какого-либо бога, видеть его образ, нести весть о нем — это тоже не что-то произвольное, осуществляемое как угодно. Тут предполагается как необходимое условие существование определенного дара — после всего, сказанного ранее, нужно добавить, что этим даром злоупотребляют — а именно: дара религиозного постижения в его самой изначальной форме — в форме встречи-обретения и называния. Встретить и обрести какого-то бога, дать ему имя, под которым он будет воспринят и будет почитаться другими, придать ему тот образ, в котором он будет восприниматься и почитаться другими — это дело творческого религиозного гения, вещего ясновидца. А именно, эта встреча-обретение, называние и придание образа осуществляется всякий раз в зависимости от определенной человеческой ситуации: от взаимосвязи времени, страны и народа; от господствующих исторических событий, определенных задач и нужд. Таким образом божество, которое являет себя здесь, становится богом этого человека, этой страны, этого времени.

Благодаря своему возникновению, боги обретают тот «загадочный» характер, о котором говорилось ранее. Они действительны в той мере, в какой они обозначают проникнутые религиозной валентностью сферы смысла существования и сферы действительности существования. Они недействительны в той мере, в какой они притязают на то, чтобы быть чем-то самостоятельным, сущим самим по себе, автономным. Несмотря на это,

они есть нечто действительно также и в таком притязании — ведь они представляют собой в нем определенное оформление человеческой воли, определенную экзистенциальную позицию. Воля, которая задает ее в истории, есть нечто большее, чем индивидуальное решение — это основная воля отпавшего от Бога человечества. Боги выражают эту волю; именно благодаря этому они определяют ситуацию этого человечества. Ведь существование, в котором есть почитаемые боги, отличается от того существования, в котором почитается только лишь единый Живой Бог.

Эти божественные фигуры принимают жертвы тех, кто верит в них, а «жертвы» есть не только внешние приношения, но и — причем в первую очередь — приношения внутренние. Человек дарит им не только плоды и животных, но и душу свою, силы своих чувств и цвет жизни. А силы эти представляют собой не только переживания души, и уж никак не только чистые содержания сознания — это и действительные силы. В новое время считалось, что они — всего лишь «субъективное», в соответствии догмой, гласящей, что все психологическое — лишь процесс, происходящий в сознании, а происходящее в сознании — это осознанное. С некоторых пор мы видим более точно: воля есть нечто, отличное от знания, а формирование образов и фигур, способность образного воображения есть нечто, отличное от воли. И в то же время мы более точно видим, что эти способности души не есть что-то внутреннее и недействительное, они — действительные силы. Но точно так же силами — причем силами мощнейшего рода — являются религиозные аффекты, религиозные страсти: благоговение, самозабвенный пыл, влечение к таинственному, стремление присоединиться к существующему [великому] образу, стремление через посредство его проникнуть в область таинственного, стремление, молясь Богу, сделать божественным самого себя, и, служа Богу, стать господином существования. Эти силы и собираются, концентрируются в образах богов. Благодаря этому, боги и обретают мощь. Они обретают силу не только благодаря тому, что таким образом выражается и снова подтверждается то, как понимает себя само существование, но и в гораздо более понятном смысле — благодаря тому, что здесь находят место «привязки» и приложения способности души — способность поклонения, самоотдачи, стремления религиозно поклоняться, стремление служить — и в то же время стремление господствовать.

При всем при этом подобная «действительность» все же остается видимостью — да, так как ее смысл противоречит истине, будучи обманом. Чтобы выразить это, надо изобрести какую-то

особенную формулу: сказать, что боги — это «многие Ничто», но все они, вместе взятые, не есть «Ничто». Боги — это образования, предстающие в двойственном свете; это — образы последней, экзистенциальной кажимости и последнего, экзистенциального обмана; но, как таковые, они существуют объективно и полны силы.⁴⁸

Несмотря на это, вероятно, возникает чувство, что эта объективность обоснована еще недостаточно; то, что было сказано, еще не обеспечило им более высокий статус, чем статус субъективных конструкций, разве что на место субъективности индивидуальной встала субъективность человечества как целого. Если

⁴⁸ Под эти мысли должен быть подведен фундамент более обстоятельных исследований. Средневековое сознание отличалось от свойственного новому времени сознания — помимо прочего — своим восприятием действительности. Для нового времени, говоря строго, действительно только материальное; относящееся к духу и душе — это содержание сознания, а потому оно недействительно. Для человека предшествовавших времен, наоборот, действительна была душа — и притом более действительна, чем тело; был действительным дух — и притом более действительным, чем силы природы. Внутри действительного вообще он различал степени действительности и определял их в зависимости от придания смысла, которое производил по собственному внутреннему разумению. Учение Августина о действительности, которое проходит сквозь все средневековье, являет собой самое ясное выражение этого (см. по этому поводу: Guardini «Die Bekehrung des Heiligen Aurelius Augustinus», Leipzig 1935, S. 132 ff [Mainz/Paderborn (4. Aufl. 1989) S. 117 ff]). Средневековье знало и о действительности образов и символов. Они не были для него, как для сознания нового времени, либо эстетическими, либо социологически-конвенциональными знаками, обозначающими субъективно-помысленное и субъективно-подразумеваемое — они были полными силы образами и фигурами. Самым интенсивнейшим из них была религиозная святыня, ею начинался ряд целого множества литургических образований: ритуалы, богослужебные предметы, строения и т. д. Им противостояли нелегитимные символы, образы злой, несущей смуту силы. Здесь, чтобы обсуждать сущность богов, в качестве предпосылки потребовались бы как переживания, так и способность воображения и способность к мышлению. Без них можно было лишь с большим трудом надлежащим образом судить о богах — равно как и ратовать против них. Этот феномен постоянно грозит ускользнуть в область исторического или в область эстетически-символического или, в самое последнее время, в область глубинной психологии; но требующихся для совладания с ним средств мышления — понятий, критериев различения и т. п. — явно недостаточно. Органичения, которые мы установили в начале этого раздела, нужно, исходя из этого, подчеркнуть еще раз самым настоящим образом.

так, то, конечно, можно было бы сказать, что осталось недооцененным сказанное нами о действительности психических актов.⁴⁹ Однако, несмотря на это, возражение было бы небезосновательным, и лишь один-единственный ответ позволил бы нам продвигаться дальше: процесс образования богов служит, в конечном счете, той *mysterium iniquitatis*, которая желает возвести свой мир — в противовес Богу. Я знаю, как может повлиять такое толкование на каждого, кто воспринимает великолепие и смысловую наполненность образов богов. Но истина не оставляет выбора, а, кроме того, я полагаю, что такое толкование принимает богов серьезнее, чем это когда-либо удавалось какому-либо культурологическому учению или мифологии. Такая серьезность, за которую оно ответственно, уже не связана с эстетикой или с отвлеченными мудрствованиями или общерелигиозными рассуждениями — это такая серьезность, которая возникает из сознания того, что здесь речь идет о достоинстве бога и о спасении человека.

III

Уже было сказано, что [множественные] боги есть выражение отпадения от Бога Живого. Это — формы проявления и в то же время инструменты воли, стремящейся пронизать божественными активностями мир, чтобы проложить дорогу к Живому Богу и таким образом сделать мир не только окончательно достойным того, чтобы желать его, но и окончательно доступным для покорения. Но эта воля есть общая, действующая на протяжении всей истории воля человечества. Ее смысл может еще определяться по-разному как в отдельном индивидуе, в религиозном сознании отдельного человека, так и в малых группах или в определенный исторический момент. А именно, определяться в зависимости от того, куда ведет индивидуальное мышление — к Богу Живому или прочь от Него. Это индивидуальное, субъективно-личностное мышление может воспринимать их [богов] как выражение самостоятельного стремления мира обрести на себе печать рели-

⁴⁹ Автор говорит о «действительности» («die Wirklichkeit»), исходя из этимологии данного понятия, которое произошло от «wirken» — «действовать», «влиять», «оказывать действие», «возыметь действие». Таким образом, «действительность», в понимании Р. Гвардини, есть «действенность», а отнюдь не «материальность», не «объективность». Действительны не только материальные факторы, но и конструкции сознания, если они оказывают действие на окружающий мир, включая мир людей. — *Прим. пер.*

гии — и, таким образом, отождествлять с изначальной Волей, из которой они [боги] произошли, но может и почувствовать присутствие за ними Живого Бога. Присутствие не какого-то неопределенного Все-Существа, которое снова и снова делится на отдельные божества, а присутствие Того, Кто создал все — и отличается от всякого сотворенного, будучи выше его как величественный властитель. Если внутренне готовому взору открывается этот смысл, если сердце, затронутое милостью, открывается для этого мнения, то боги обретают новый характер, который не был свойственен им по происхождению, они вступают в предрождественское время — во время, предшествующее появлению на свет [Единобо] Бога. Они отказываются от своих притязаний на автономию и становятся смутными предчувствиями Живого Бога, которые потом обретут свое окончательное толкование из слов откровения. У нас есть повод полагать, что такая милость господствует повсеместно и во все времена. Человек, конечно, может предпринять титаническую⁵⁰ и в то же время безрассудную попытку отделить всепроникающую священную силу от Того, кому она принадлежит, и перенести в сам мир, но тем самым он ни в малой степени не изменит того факта, что она остается принадлежащей Богу, и тайна мира — то, что он есть — по-прежнему определяется фактом его сотворенности Им. Во всякое время и во всяком месте человеку может открыться этот факт; тогда он — более или менее осознанно — повернет лики богов, которых он почитает, к Живому Богу. Тогда они обретут новый характер. Они вступят в предрождественское время и при встрече с [евангельским] посланием растворятся в его содержании, выполняя какую-то службу по подготовке его восприятия, толкованию или развертыванию. Но человек может оказаться и закрытым для этой милости — и отождествлять свою персональную волю с творящей богов волей сотворенного существа, отпавшего от Бога. Тогда божества окончательно обретают «языческий» смысл. Их лики отвращаются от Бога и обращаются на мир, и они своей силой и властью запечатывают, запирают в этом мире того, кто так их желал. Это противоречие снова и снова реализуется на протяжении всей истории. Снова и снова нужно делать выбор: Либо-Либо. В зависимости от него, в зависимости от различия направлений, в которых делается этот выбор, в зависимости от большей или меньшей ясности, с которой это происходит, и формируется столь многозначный характер суждений о богах.

⁵⁰ То есть, попытку в духе титанов. — *Прим. пер.*

Исходя из этого, вероятно, будет позволительно сказать и слово о самом Гёльдерлине — и я надеюсь, что вся книга в целом есть залог того, что это слово будет почтительным.

Чем серьезнее мы относимся к этому великому и глубоко верующему поэту, тем сильнее напрашивается вопрос: как же он, в конце концов, мыслит себе богов, о которых говорит? Ответ, пожалуй, будет таков: имея в виду специфику описанного нами выбора, можно сказать, что окончательно он [у Гёльдерлина] так и не сделан.

В том, что решение осталось в подвешенном состоянии, нашло свое выражение то религиозное желание определять названия миру и формировать сферы существования, о которой было сказано. В то же время, оно затронуто влиянием христианства и проникнуто им. Конечно, сразу же встает вопрос: не значит ли эта христианская окраска стремления приватизировать новую собственность, ведь феномен придания содержанию откровений светского, мирского характера, феномен обмирщения откровений уже выявлялся в ходе этого исследования неоднократно и будет еще скрупулезнее исследован в пятом круге. Но это еще вопрос, действительно ли здесь речь идет об обмирщении христианского — в соответствии с господствующим мнением — или же стоит говорить о подготовке нового пути [для него]. Вынося всякое суждение об отношении Гёльдерлина к христианскому, надо постоянно помнить, что его спор [с ним] прервался, оставшись незаконченным. А потому нельзя сказать, не посягнув при этом на почтительное отношение к тайне человеческой души, к чему бы он пришел, если бы продолжал жить и мыслить — окончательно перешел бы к пониманию своих богов как религиозных «меток» на автономном мире или же на новый лад заставил бы их служить пришествию Единого Бога.

И здесь нужно видеть одну проблему, которая была заложена в самых глубоких внутренних структурах заканчивавшегося нового времени. Истина об одном едином Боге — это вообще не подлежащая обсуждению основа христианской веры, плод умственного и религиозного преодоления, величие которого начинает снова открываться нам сегодня, так как эта истина устраняет кажущуюся самоочевидность. Однако речь об одном едином Боге имеет двоякий смысл. Один смысл направлен на священную действительность, которая открывается в слове откровения, другой направлен на то, как она осваивается человеком. Один смысл чист и неприкосновенен, другой подвержен действию закона, который распространяется на любую ценность — пусть даже она наивыс-

шая. А именно, как только она появляется в силовом поле человеческой жизни, немедленно являет себя противоречащая ей антиценность. Итак, одно дело — истина о Боге самом по себе, совсем другое дело — то, что происходит с ней, когда ее мыслит человек и живет в соответствии с ней. И именно тогда возникает опасность утраты конкретной связи Бога с вещами, утраты всей полноты и всего изобилия религиозных смысловых содержаний мира. Едва эта опасность становится реальной, это отражается на самом представлении о Боге, вредя ему, и единство грозит превратиться в абстракцию, а единственность [Бога] оборачивается пустотой.

Пожалуй, можно лучше всего выразить, что значит постижение одного единого Бога, в виде такой сжатой формулы. Человек наталкивается на повсюду действующую и созидающую тайну, узнает, как она особо проявляется в вещах природы, в основных формах человеческой жизни и в событиях истории. Движимый стремлением к автономии, к освобождению, он толкует действующую и созидающую всеохватную мировую тайну как священную основу мира, а ее обособления — как «богов». Затем следует откровение, в котором являет себя один единый Бог. Оно представляет собой просветление, но в то же время является и повелением: признать, руководствоваться, жизненно проникнуться тем, что все, религиозно свидетельствующее о себе, — это Он. Первая заповедь, в соответствии с которой человек не должен «иметь никаких богов рядом с Ним», понимается как запрет, как негативное требование. Но она может обрести и позитивную форму — и тогда она значила бы: всякое божество, где и когда бы не ощущалось его присутствие, стоит не рядом с Ним, а указывает на бесконечную полноту и изобильность в Нем. Задача, которую ставит откровение, открывающее одного единого Бога, состоит, следовательно, прежде всего в том, чтобы, в противовес склонности к обожествлению существования, снова и снова утверждать веру в одного единого Бога и почитать Его одного. Сверх того, она состоит и еще кое-в-чем: требуется распознавать, как за различными формами тайн, вырисовывающимися повсюду, стоит влияние единственности Его, и присоединять постигнутое к Его образу. Верить в одного единого Бога значит, следовательно, постоянно завоевывать для него божественное изобилие мира, подчинять ему полноту божественного в мире. По мере того, как утверждается единственность Бога, возникает кажимость, будто она есть нечто само собой разумеющееся. Кажется, что уже не нужны преодоление и завоевание, в которых постоянно приносится свидетельство о характере подлинного откровения. Та человеческая

способность, которая столь живо проявляется в дохристианской и внехристианской религиозной сфере, притупляет чувствительность восприятия повсюду властвующего Божественного и умение видеть разнообразие свидетельств о нем. В то же время — и это оборотная сторона того же процесса — ум человека усваивает открытую в откровении истину, которая все же есть тайна, предполагающая все новое и новое усилие для ее постижения, все новое преодоление. Воля мышления, желающего достичь единства, воля этического восприятия, желающего достичь порядка, религиозная воля, желающая возобладать, влияют на представление о единственности Бога — и на место Живого Бога Откровения незаметно встает едино-бог (der Eingott) «монотеизма»... Конечно, трудно сказать, как именно это происходило во всех частностях и как далеко всякий раз заходил этот процесс, ведь эти вещи весьма запутанны, переплетены и покрыты завесой. Однако порой можно ясно познать, как это выглядит, когда этот «монотеос», «едино-бог» вытесняет Бога Живого. В результате этого Бог уже вообще не воспринимается религиозно, а из религии получается метафизика или этика или правовой порядок. Этот бог уже больше не имеет постижимого отношения к многообразию вещей и событий. Абстрактный Абсолют оказывается перед [соответствующим ему] обезбоженным миром.

В той мере, в какой это происходит, само откровение как таковое ставит уникальную, специфическую задачу: надо вновь открыть утраченное многообразие божественного — в противовес этой религиозной мономорфии, ведущей к однотонности, безразличию и бессилию. Но не для того, чтобы утвердить образы божественного как «богов» в противовес Богу Живому, а для того, чтобы создать новые условия для исполнения той заповеди, согласно которой «нет никаких богов наряду с Ним», но, напротив, все божества — это Он сам. Вера в Живого Бога Откровения всегда существует только в форме «победы, которая преодолевает мир» (I Ин 5:4). Открытие, о котором мы говорили, должно создать предпосылки для того, чтобы осуществилась эта победа, реализующая смысл откровения — чтобы Бог снова был постигнут умом и сердцем как живой религиозный ответ на все вопросы и был обретен как непосредственно присутствующий во всех явлениях мира Создатель и Господь, управляющий всем. Тогда представление о Боге снова будет настолько реальным, что оно вберет в себя действительности природы и истории, снова будет настолько реальным, что сможет сделать их делами Силы Своей и свидетельствами Господства Своего.

В этом, если смотреть с христианской точки зрения, заключается конечный вопрос о смысле поэзии и самого существования Гёльдерлина. Разве не было его задачей служить этому? Нести весть о мощи и богатстве образов мира, чтобы снова стало ясно, что существует Один Единый Живой Бог? Но на этот вопрос, собственно, ответа нет — ведь Гёльдерлин умолк раньше, чем довел до конца свою религиозную борьбу. То, что его дела прервались на середине и все в целом с тех пор так и застыло в неопределенности, составляет религиозную загадку его произведений и его образа.

Единство богов

I

Первый раздел этого круга был посвящен более детальному исследованию многообразия гёльдерлиновских божеств и попытке обрисовать местоположение каждого из них по отдельности в Целом существования. Уже при этом стало ясно, что они образуют определенное единство.

Полюса той связи, которую они составляют — Эфир и Земля. Это — божества высоты и глубины, света и тьмы, владычества и терпеливого повиновения, господства и плодоносности. Наконец, они выступают как Отец Миров и Великая Мать, мужской и женский первоэлементы в существовании.

Между полюсами, но все еще поблизости от них, находятся божества Солнца и Моря — Аполлон и Посейдон. Порой они столь близки к крайним, стоящим на полюсах силам, что сливаются с ними воедино, не будучи способными представлять без них какой-то особый характер.

В срединной сфере, в том пространстве, где пребывает человек, правит Дух Времени — божество, ведающее становлением и уходом в прошлое, божество истории. Наряду с ним, здесь являет себя Дионис, во многих отношениях похожий на него. И он тоже — как «дух» — ведет свою игру на поле между отдельным индивидом и Целым, определяя соотношение между ними. Но если Дух Времени действует собственно в пространстве истории, в пространстве деяний и творений, то Дионис действует, идя непосредственно от природы, исходя из нее самой и направляя устремления к ней. Тем не менее, они стоят столь близко, что их образы постоянно сливаются, проникаясь друг другом.

Далее были названы божества, которые являют собой тайну — каждый на свой лад: «бог в нас», который проявляет себя в феномене одиночества и общности; «безымянный бог», который, пожалуй, обозначает последнюю, конечную тайну в характере существования; наконец, «новый бог», под которым подразумевается еще не открывшее себя в откровении божество.

Наконец, есть Сатурн, существовавший еще до всех названных богов. Он — бог природы в ее блаженно-едином начальном состоянии, бога Начала — точно так же, как и бог ожидаемого грядущего.

Особое положение в рамках Целого занимают те боги, которые связываются с бедствиями: великие спасители, Геракл, Христос и — впервые выступающий в этой роли — Дионис. Они спасают, соответственно, от бедствий, связанных с новыми начинаниями, что всегда чревато возникновением хаоса; от бедствий конца и следующего за ним мрака; наконец, от бедствий закоснения в четко очерченном образе.

Показательно, какие божества отсутствуют или упоминаются лишь изредка — например, Гера, супруга Зевса, богиня семьи и домашнего очага; Артемида, сестра Аполлона и богиня девственной чуждой природы; Гермес, божество промежуточных сфер, двусмысленности, обмана и т.п. Именно то, что они отсутствуют, доказывает, что [религиозный] опыт Гёльдерлина о богах изначален, первичен. Если бы он знал о них [не из первоисточка, не благодаря откровению], а только из предания, они бы наверняка были представлены в полном составе. Прежде всего, не отсутствовали бы полностью боги, которые играют столь большую роль в мире расхожих представлений гуманистов — такие, как, например, Гера — и не упоминались бы лишь мимоходом Афина и Афродита. Так что выбор богов, пожалуй, был основан на [собственном религиозном] опыте, в котором открылось полиморфное божество — на опыте, проистекавшем из условий, определенных индивидуальностью и временем. Таким образом, мог бы возникнуть следующий вопрос: что это за условия, какие влияния они оказали в частности. Но нам придется оставить этот вопрос в стороне.

II

Боги Гёльдерлина — это действительные образы. Каждый имеет свою особую смысловую сердцевину, свои характерные черты, определенную для него сферу действия и, тем самым, от-

личается от всех других. Каждому божеству соответствует особое проявление веры в человеке — в каждого из богов он верит на особый лад. Эти различия насколько сильны, что ясновидец видит, как из них возникает изначально опасность разрыва и разделения. Однако боги образуют определенное единство. Гёльдерлин подчеркивает его снова и снова, он чувствует свое призвание в том, чтобы сохранять и поддерживать его, вопреки всем разрушительным импульсам. Нам теперь надо задаться вопросом, в чем оно заключается.

Важные для формирования единства силы заложены, если можно так выразиться, с самой атмосфере его поэзии. Прежде всего, в затронутости, захваченности ее религией, которая снова и снова поднимается до степени воодушевления, одухотворения и даже превращается в ясновидение, в пророчество, что определяет стилистику поэтического языка — возвышенную и полную возвышенной печали стилистику гимна. Таким образом, возникает настроение, как бы *a priori* связывающая между собой все образы, все фигуры — еще до того, как становятся известны их отношения друг к другу. Этому же способствует употребление слова «священный». От пристального внимания исследователя не укроется, что это слово появляется снова и снова, но значение его изменяется, оказываясь почти необозримо разнообразным, так что оно, словно первоэлемент, пронизывает всю поэзию Гёльдерлина и создает связанность, несмотря на все разделения.

Следующий создающий единство момент заключается в том, что снова и снова появляются некие анонимные формы божеств, именуемые у Гёльдерлина «гениями», «божественными силами», «силами высоты» и т. п. Они представляют собой нечто, исходящее от ясно обрисованных, великих божественных фигур и возвращающееся к ним — течения, идущие от одного бога к другому и нити, протянутые между ними. Порой они заступают на место самих богов — таким образом, что проявляют себя как текущие пред-формы, так сказать, как божественный перво-материал, из которого могут возникнуть и выйти боги. Такой «силой» и «гением» может стать все, что действует в природе, так что вспоминается *Mana* первобытных людей, которая тоже властвует повсюду и определяет себя в каждой вещи.

В том же направлении оказывают влияние и переходные образы, о которых уже неоднократно шла речь — полубоги. Они занимают положение между божеством и человеком: либо спускаются [к этому промежуточному положению] из царства божественного, как Геракл, либо поднимаются из сферы человеческого,

как, например, Руссо. Они также занимают положение между божествами и вещами — как, скажем, река, например, Рейн. Благодаря им — так же, как и благодаря «гениям» — происходит дальнейшее взаимодействие между различными образами существования вообще и, тем самым, создается взаимосвязь, которая связывает между собой и других богов.

То, что сами боги при всей точности [очерчивания] их образов образуют некое единство, определяется различными обстоятельствами. Прежде всего, тем, что один бог может вступаться за другого, выступать заодно с ним. Такие отношения прослеживаются между Эфиром и Аполлоном, между Посейдоном и Землей, даже между Посейдоном и Небом, точно так же — между Духом Времени и Дионисом, и между Дионисом и Эфиром.

Этому, так сказать, конструктивному взаимодействию соответствует и взаимодействие во времени. Это уже было продемонстрировано и еще детальнее будет рассмотрено в пятом круге — как согласуются между собой различные божества различных времен: таким образом, что каждое из них, когда его время подходит к концу, передает свое дело другому. Так возникают «поля» ответственности, на которых всякий раз распоряжается определенное божество, но они связываются между собой сквозным ходом истории.

Каждое предписание и назначение исходит от Всевышнего Отца. Это создает новую связь: она возникает в результате порождения Отцом и определения Им призвания, предназначения. Различные боги включены в единство круговорота жизни и связаны общностью владычества, направленного на историю.

Дальнейшая взаимосвязь проявляется там, где уже не сыновья исходят из [воли] Всевышнего Отца, а он сам противостоит равной ему по рождению Земле. Между ними существует вечное противоречие, которое снова и снова переходит в единство, а в отдаленной перспективе разрешится совсем. Об этом противоречии, из которого проистекает вся жизнь, повествует миф о Небе и Земле, находящий свое продолжение в мифах об истории, о реке и пространстве, равно как и в мифе о возвращении того, что было.

Все эти связи указывают на то, что лежит в их основе — на конечное и изначальное, которое будет рассмотрено в следующем круге: на Природу.

ЧЕТВЕРТЫЙ КРУГ

Природа

Предварительное замечание

Говорить о Природе — значит говорить обо всем, что важно для Гёльдерлина. Она для него — не только взаимосвязь эмпирически данной действительности, которая доступна для научного исследования, и не только постигаемая с помощью чувств и посредством созерцания в откровении совокупность вещей и событий. Она — и нечто божественное, и даже нечто, выходящее за пределы всего божественного и стоящее выше него.

Гёльдерлиновское представление о природе остается, в сущности, одним и тем же, но являет себя по-разному и становится все более и более глубоким. Наше исследование проследит за этими изменениями — от «Гипериона» к драмам об Эмпедокле и вплоть до поздних стихотворений.

ГИПЕРИОН

Произведение и его содержание

Это — роман в письмах. Их — шестьдесят два, и они в неравных количествах распределены по двум томам, каждый из которых состоит из двух книг. Большинство писем — сорок четыре — принадлежит перу Гипериона, юного грека с острова Тина, и отправляет он их своему другу Беллармину, который — итальянец или, по крайней мере, живет в Италии. В них ретроспективно описывается то, что происходило. Между этими письмами вставлены — или, иначе, приведены в них — тринадцать писем Гипериона к его подруге Диотиме; четыре письма написаны ею и адресованы ему; наконец, следует сообщение одного из друзей семьи Диотимы о ее смерти.

Безошибочный инстинкт заставил Гёльдерлина избрать эту форму. Ему не подходит последовательное повествование — тем более, когда приходится быстро переключаться с одного на другое. Напротив, форма писем позволяет сохранять целое при изображении ситуаций и состояний — так, чтобы оно присутствовало в частностях. То, что это не всегда удастся при изображении взаимосвязи действий, конечно, дает повод для справедливой критики.

Гиперион вернулся из путешествия в Германию к себе на родину, в Грецию — мы узнаем [в этом] напряженное противоречие между Западом и Востоком, которое уже исследовалось нами — и теперь повествует о пережитом в предшествующее время. Его молодость прошла в общении с природой в школе выдающегося наставника Адамаса. Тот научил его понимать единство природы и античной истории — героической истории его родины. Затем он покинул своего ученика, он прослышал, что «в глубине Азии» живет необыкновенный народ, и у него появилась надежда, что он сможет там воплотить в действительность свои идеи. Полнота жизни, свойственная молодости, зовет вдаль и Гипериона. Отец посылает его в Смирну, и он знакомится с Малой Азией — пространством древнегреческих колоний. Когда он начинает уставать от впечатлений, мечтаний и планов, он встречает Алабанду, юношу благородного образа мыслей, и между ними возникает пламенная дружба, подвигающая их строить «колоссальные проекты» грядущих свершений. Постепенно он замечает, что его друг не отличается внутренним единством. Он узнает, что Алабанда принадлежит к тайному союзу, остальные члены которого не особенно высоко стоят в человеческом отношении. Гиперион испытывает глубокое разочарование и покидает его... Вторая книга начинается обнадеживающе. С наступлением весны рассеивается глубокое уныние, в котором герой пребывал после расставания с другом. Его приглашают на остров Калабрия, где он долго бродит по светящимся весной окрестностям и, наконец, встречает девушку, дочь местной зажиточной женщины — Диотиму. Она становится для Гипериона воплощением и средоточием всего того, что должны были представлять собой природа и древнегреческая жизнь. В общении с нею обретает покой его неуравновешенная сущность, и он постигает свое предназначение — повлиять на ум и сердце своего народа и таким образом подготовить его к освобождению от чужеземного господства. Предпринятое совместно с Диотимой путешествие к руинам Афин заставляет их пережить величественное

прошрое, и в этом переживании они достигают вершины близости друг к другу. Так завершается вторая книга, а с нею — и первый том.

Второй том начинается предчувствием грядущей беды. «Жаждающий героической жизни» Гиперион получает письмо Алабанды, который сообщает, что Россия объявила войну Турции, и пробил час борьбы за освобождение родины. Гордыня Гипериона воспламеняется. Диотима предостерегает друга от участия в аванюре, говоря, что ему следует вместо этого заниматься неброской кропотливой работой. Но так как он продолжает стоять на своем, она его отпускает. Гиперион знает, что его отец тоже не одобрил бы этой затеи, и начинает действовать, не ставя его в известность. Если все переживания у него выплескиваются наружу, то у Диотимы они уходят вглубь. В разлуке она так сильно переживает по поводу происходящего, что у нее начинается кризис. Письма Гипериона вначале сообщают об успехах. Потом приходит понимание преждевременности выступления: во время осады Мисистры дело доходит до грабежей и бесполезного кровопролития, и он, тонко и остро переживающий все, испытывает душевный надлом. Вся затея теперь представляется ему заслуживающей только презрения, он утрачивает веру в себя и просит Диотиму оставить его. Отец, узнав о преждевременном выступлении, отрекается от Гиперона. Таким образом, он чувствует себя совершенно одиноким... Начало последней книги повествует о морской битве в проливе между Хиосом и побережьем Малой Азии. Гиперион надеется погибнуть, но его только ранят. Силы возвращаются к нему после долгого пребывания в беспомощном состоянии — и точно так же он освобождается от внешнего давления. Живя с Алабандой, он крепнет — и понимает, насколько поспешным было его письмо к Диотиме. Тут от нее приходит ответное письмо, написанное совершенно под впечатлением его послания. То, что для него было лишь кратким периодом жизни, которая пошла дальше, было перенесено ею в собственную сущность и воспринято как нечто окончательное и бесповоротное. Она и в самом деле отказывается от него, но, тем самым, утрачивает всякую связь с жизнью — и теперь прощается. Гиперион надеется вернуть ее, написав новое письмо, он не сознает, что произошло нечто непоправимое. Его ждет и другой удар — еще одна разлука: Алабанда сообщает ему, что вынужден уехать. Ради участия в освободительной войне он нарушил те обязательства, которые возложил на себя в тайном союзе, это значит, что он приговорен к смерти. В то же время он дает понять, что сам любит Дио-

тиму; это нарушило бы их дружбу, если бы он остался. Гиперион отправляется на Калабрию и устраивает себе отдых неподалеку от острова. В тот час, когда тяжесть на его душе находит выражение в «Песне о судьбе», приходит письмо от Диотимы, которое открывает ему непоправимость произошедшего. Послание, написанное рукой одного из друзей, сообщает о ее смерти. Крах всех жизненных перспектив снова гонит Гипериона вдаль. Он отправляется в Германию — и видит там полную противоположность бедствию, охватившему его страну: там — рабство и тупость, здесь — просвещение, здравый смысл, нацеленный на пользу, стремление к высокому. В конце концов, после долгого уныния, начинает вырисовываться новое будущее, и как-то весной, в «прекраснейший полдень», его вдруг охватывает чувство, что Диотима вернется. Он возвращается к жизни и готовится к новому началу. Этим все произведение и заканчивается.

II

Краткий пересказ уже дает представление о том, что происходит в романе. В его фокусе находятся двое влюбленных, и — при всех недостатках эпического характера всего в целом — было просто прекрасно показано, как развивались, взаимодействуя, их образы.

Все в целом открывается ретроспективному взгляду; его смысл выявляется при спокойном, неспешном рассмотрении. В конце повествования юность Гипериона заканчивается. Он становится мужчиной и готовится начать все сначала. То, что в его сущности не знало меры, обрело границы и форму. Молодость завершилась, и над нею была обретена новая, более высокая позиция. Это показывают замечания, разбросанные по письмам к Беллармину, и, прежде всего, обретенное в откровении познание завершенности всего в целом.

Гиперион растет среди ясных и изобильных образов своей родины — Греции. Его детство было связано с той формой [ландшафта], которую он особенно любил — с островом в море: с той окружающей средой, миф о которой поведен в стихотворении «Человек». Второе письмо повествует о блаженном единении подрастающего ребенка с окружающей его природой — ведь, по мнению Гёльдерлина, в каждом ребенке воспроизводится ситуация первого человека, который жил в условиях связанности всего со всем в единое целое (II S. 98f). Окидывая все ретроспективным

взглядом, переводя в слова то, что невозможно было выразить тогда, повествователь говорит:

О, блаженная природа! Я не знаю, что творится со мной, когда я поднимаю глаза на твою красоту, но вся небесная радость изливается в тех слезах, которые я проливаю перед тобой, о возлюбленная всех возлюбленных.

Все мое существо замолкает и прислушивается, когда мягкая волна воздуха играет вокруг моей груди. Теряясь в глубокой синеве, я часто направляю взгляд в эфир и туда, к священному морю, и представляется мне, что открывает мне объятия некий родной дух, что боль одиночества растворяется в жизни божества.

Быть одному вместе со всем, вот жизнь божества, вот небо человека.

Быть одному вместе со всем, что живет, в блаженном самозабвении вернуться во всеобщность природы, вот пик мыслей и радостей, вот святая горная вершина, место вечной тишины, где полдень теряет свою духоту, гром — свой голос, а закипающее море подобно волне, бегущей по ниве.

(II 91)

В часы, когда жизнь Гипериона достигает пика, при встрече с Адамасом, при встрече с Диотимой и в предчувствии ее возвращения возникает чувство, что вся природа — едина и нераздельна... Ребенок вырос, окруженный этим единением и изобилием:

Да, дитя — божественное существо, до тех пор, пока не окунется в людское хамелеонство.

Он всецело то, что он есть, и потому он столь прекрасен.

Принуждение закона и судьбы его не касается вовсе; дитя присуща только свобода.

Ему присущ мир; он еще не расколот в самом себе.

Богатство — в нем самом; он знает свое сердце, но не нищету жизни.

Он бессмертен, поскольку он не ведает о смерти.

(II 93)

В это единство вовлекается и Бог:

И когда я частенько лежал там, под цветами, и грелся в нежном весеннем свете и смотрел в ясную синеву, которая обнимает теплую землю, когда я, между вязов и ив, сидел в горной ложбине, после освежительного ливня, и ветви еще дрожали от прикосновений неба, и над лесом, роняющим капли, неслись золотые облака, или когда выходила вечерняя звезда, с ее мирным гением, вместе с древними юношами, которые когда-то были героями неба, и я видел, как их жизнь вечным чередом без усилий движется в эфире, и покой мира обнимал меня и радовал так, что я всматривался, вслушивался, не отдавая себе отчета в том, что со мной происходит — любишь ли ты меня, добрый Отец небесный? — тихо спрашивал я тогда, и чувствовал в сердце так блаженно и уверенно ответ.

О ты, к кому обращаюсь я, если ты существуешь над звездами, кого я звал творцом неба и земли, дружественный идол моего детства, ты не будешь сердиться, что я забыл тебя!

Почему мир не столь беден, чтобы за его пределами искать еще Единого?

(II 94/95)

Но скоро начинается и разделение:

Но прекрасно и время пробуждения, если только нас не будят не в добрый час.

О, бывают такие святые дни, когда наше сердце в первый раз начинает трепетать, когда мы, полные быстрого, как пламя, роста, стоим в прекрасном мире, как юное растение, когда оно раскрывается на утреннем солнце, и простирает маленькие руки навстречу беспредельному небу.

(II 94)

В этом неотвратимо надвигающемся состоянии, где вздымается бесконечное и намечается опасность разрыва, появляется образ наставника, Адамаса. Это — своего рода предварительный набросок образа Эмпедокла. Адамас уступает ему по масштабу личности и не обладает сверхчеловеческими возможностями овеянного легендами сицилийца, зато он более мудр и обладает способностью влиять на будущее:

Я рос, как виноградная лоза без опоры, и дикие побеги распространялись над землей как придется. Ты хорошо знаешь, сколько благородных сил в нас гибнет, потому что они не находят себе подходящего применения. Я бродил вокруг, как блуждающий огонек, брался за все, был захвачен всем, но лишь на одно мгновение, и мои силы, не получая помощи, утомлялись понапрасну. Я чувствовал неудачу во всем и все же не мог найти для себя цели. Тогда-то он нашел меня.

На своем материале, принадлежащем так называемому культурному миру, он с давних пор достаточно выказал и терпения и искусства, но этим материалом был и оставался камень и дерево, он по нужде извлекал из него благородные человеческие формы, но этого моему Адамасу было недостаточно. Он жаждал человека и, чтобы создать его, он находил свое искусство слишком бедным. Они жили когда-то, те, кого он искал, те, для создания которых его искусство было слишком бедным. Он ясно сознавал это. Где жили они, он также знал. Он рвался туда, и среди рабочего мусора он призывал своего гения, чтобы вместе с ним скоротать одинокие дни. Он прибыл в Грецию. Так я нашел его.

(II 97)

Он открывает мальчику полноту и изобилие природы:

То вел меня мой Адамас в мир героев Плутарха, то в чудесную страну греческих богов, то упорядочивал и успокаивал юношеские стремления

числом и мерой, то поднимался со мной в горы. Днем — чтобы созерцать цветы в роще или в лесу и дикий мох на скалах, ночью — чтобы следить священные звезды и толковать их по человеческому разумению.

Есть дорогое чувство удовлетворенности в нас, когда внутреннее (das Innere) укрепляется за счет материи, различает себя в себе и еще вернее объединяется с собой, так что наш дух мало-помалу становится все более вооруженным.

(II 98/99)

Он также открывает величие прошлого:

Но с утроенной силой чувствовал я его и себя тогда, когда мы, как маны прошлого, с радостью и гордостью, гневом и скорбью взбирались на Афон и оттуда поднимались вверх на корабле по морю к Геллеспонту и дальше спускались вниз к берегам Родоса и горным ущельям Тенарона, пройдя все мирные острова, откуда нас уже гнала тоска по морским побережьям, в утрюмое сердце старого Пелопоннеса, на пустынные берега Эвроты; ах! вымершие долины Элиды, Немей и Олимпии, где мы, опираясь на увитые плющом, розами и вечнозеленым барвинком колонны храма забытого Юпитера, озирали дикое русло реки, и весенняя жизнь и вечно молодое солнце напоминали нам, что здесь когда-то был человек, но теперь его уже нет, что прекрасная человеческая природа сейчас едва ли существует, разве что как обломок храма, или в воспоминании, как мертвый образ...

(II 99)

Адамас ставит перед мальчиком высшую цель. Когда они наблюдают восход солнца на Кинфе, происходит следующее:

«Будь, как он!» — крикнул мне Адамас, сжал мою руку и поднял ее навстречу богу, и мне показалось, что нас захватил утренний ветер и принес в свиту дивного существа, которое ныне восходило на вершину неба, дружелюбное и великое, чудом наполняя мир и нас и силой своей и своим дыханием.

(II 101)

Теперь отрок обретает всю силу проникнутого духом стремления:

Как смело, блаженная природа, выскочил юноша из твоей колыбели! Как он ликовал в своих, еще неопытных, доспехах! Лук его был напряжен, и его стрелы звенели в колчане, и бессмертные, высокие души древнего мира, его вели, и его Адамас был среди них.

Куда бы я ни шел и где бы я не находился, всюду сопровождали меня прекрасные образы.

Как огни пламени, сливались в моем разуме героические дела всех времен, и как сливаются в ликовании одной грозы гигантские призраки,

небесные тучи, так соединялись, так становились одной бесконечной победой во мне тысячи побед олимпиад.

(II 104)

Его влекут вдаль как внутренний порыв, так и отвечающие на него извне картины природы и образы прошедшей истории:

Кто выдержит это, кого не сокрушит пугающая красота древнего мира, как налетевший ураган сокрушает молодой лес, как это происходило со мной, и когда, как мне, ему недостает того, в чем он мог бы доставить себе укрепляющее чувство собственного достоинства?

Но меня, меня величие предков, как буря, заставляло наклонять голову, у меня кровь отливала от лица, и часто я лежал там, где никто не мог меня увидеть, проливая слезы, словно поваленная ель, что лежит у ручья и склоняет в поток поблекшую крону.

О, с какой готовностью я бы ценой крови купил хотя бы одно мгновение в жизни великого человека!

Но как мне это могло помочь? Никому я не был нужен.

(II 104)

Мир острова, где все претерпевает переворот, становится слишком тесным, а потому родители Гипериона выпроваживают его:

«Поезжай сначала в Смирну, — сказал мне отец, — изучи там искусство мореплавания и военное, изучи языки образованных народов, их законы и мнения, их нравы и привычки, испытай все и выбери наилучшее! После этого можно, пожалуй, идти дальше».

«Поучись также немного и терпению», — добавила к этому мать, и я принял этот совет с благодарностью.

(II 106)

Теперь появляется другой любимый Гёльдерлином пейзаж: горные вершины и широкие равнины Малой Азии. Гиперион переживает обретение миром широты, и внутренний порыв в нем обретает свободу. Он знакомится и с новыми людьми. Вначале его пленяет новизна образов, затем его нетерпеливое чувство разочаровывается, не находя в них желаемого — они не удовлетворяют требованиям. В этом состоянии души он встречает Алабанду, изображенного во всем блеске героического юноши-эфеба:

Прекрасный незнакомец шествовал, как юный великан среди племени карликов, что с боязливым восхищением любовались на его красоту, рост и силу, а также украдкой бросали взгляды, как на некий запретный плод, на его блистательный загорелый римский профиль, и каждый раз наступал прекрасный момент, когда взгляд этого человека, в сравнении с которым свободный эфир казался слишком узким, так гордо он смотрел

или искал, я чувствовал на себе: мы, краснея, встречались глазами и — проходили мимо.

(II 112)

Они сближаются, и развивается одухотворенная дружба:

Наши души должны были с тем большей силой сблизиться, что они до той поры против своей воли были скованы. Мы встретились друг с другом, как встречаются два ручья, что катятся с горы, сбрасывая с себя бремя земли и камня и гнилого дерева, весь мертвый хлам, что сдерживает их, чтобы проложить друг другу путь, чтобы пробиться туда, где они, соединяясь в один мощный поток, овладевая и уступая в равной мере, начинают путь в широкое море.

Он, судьбой и человеческим варварством изгнанный из своего дома и скитающийся на чужбине, с ранней молодости озлобленный, сторонящийся всех, и все же сохранивший сердце полным любви и стремлений, прорывался из грубой душевной скорлупы навстречу дружбе; я, уже внутренне от всего отрешившийся, всей своей душой чуждый людям, одинокий, но в сокровенной мелодии сердца так нелепо сопровождаемый уличной песенкой века; я, вызывающий неприязнь у всех слепых и хромых, и сам не менее слепец и хромец, и все же искренне недовольный всем, что имело во мне хотя бы дальнейшее родство с чертами умников и резонеров, варваров и острословов — и все же полный надежды, полный беспримерного ожидания некоей более прекрасной жизни...

(II 114/15)

Души обоих юношей пылают любовью к поработенной родине. Во время длительных путешествий они делятся воспоминаниями и планами. Настроение захватывает их все больше и больше. Возросшее до предела внутреннее напряжение находит свою разрядку, когда они встречаются с друзьями Алабанды, членами тайного политического союза, который настойчиво и педантично стремится к достижению своих целей. Алабанду характеризует какая-то внутренняя раздвоенность. В принципе, он человек того же рода, что и Гиперион, но им никто не руководил, когда он рос, и он оказался не там, где надо. Таким образом, он зашел в тупик, ему приходится защищаться от нетерпимого идеализма Гипериона с помощью иронии и насмешек. Все идет к катастрофе:

Тогда негодование всецело завладело и мной. Мы не унимались до тех пор, пока возврат стал уже почти невозможен. Мы яростно топтали сад нашей любви. Мы часто останавливались и молчали. Рассмеяться бы нам, броситься тогда друг другу на шею, но злосчастная гордость заглушила всякий звук любви, что поднимался из сердца.

(II 129)

Гиперион — человек пылкий, он не знает меры в чувствах и принимает решения сгоряча, поэтому он нуждается во влиянии, которое упорядочивало бы и придавало устойчивость. Но Алабанда сам — внутренне разорванный человек, он только усугубляет это состояние. Он не может дать Гипериону хорошего реализма, который единственно мог бы помочь ему, его практичность — лишь карикатура на реализм. В результате развития вширь не получается. Дух снова возвращается к себе и ищет прибежища на покинутой родине:

...Я спокойно обдумал свою судьбу, свое доверие к миру, свой плачевный опыт, я рассмотрел человека, таким, каким я его пережил и узнал со времен юности, в разнообразных проявлениях. Я нашел повсюду неверные — тусклые или, напротив, крикливые (*schreienden*) — звуки, и только в наивной детской ограниченности я нашел чистую мелодию. Лучше бы — сказал я себе — стать пчелой и невинно строить свой дом, нежели властвовать вместе с владыками мира, или, живя среди волков, выть вместе с ними, нежели руководить народами, и пачкать руки о негодный материал; я захотел вернуться обратно на Тине, чтобы жить среди моих садов и полей.

Улыбнись же! Но мне было не до смеха. Если жизнь мира состоит в смене развертывания и свертывания, полета и возвращения, то отчего не быть таким и сердцу человеческому?

(II 130)

Следует время «долгой недужной печали»:

Я жил теперь очень тихо, очень скромно на Тине. Я также позволил всем обликам мира идти своим чередом, как туманы осенью, временами я смеялся сквозь слезы над сердцем, когда оно еще порывалось полакомиться, как птица, нарисованным виноградом, но при этом оставался спокойным и приветливым.

Я теперь охотно прощал каждому его взгляды, его безумства. Я обратился в новую веру, но сам никого не хотел более обращать, мне лишь было грустно, когда я видел, что люди думают, будто я потому прощаю им их фиглярство, что ценю его и дорожу им, как они. Я вовсе не стремился подлаживаться под их дурачества, но я стремился щадить их, насколько возможно. В том их радость, думал я, они этим живут!

Часто я даже находил удовольствие в том, чтобы подыграть им, а поскольку при этом был в такой степени бесчувствен и прятал свои побуждения, что уже никто этого не замечал, никто ни о чем не подозревал, а признайся я им, они бы простили меня, в такой мере они были упоены собой. Они бы даже удивились и спросили бы: «Да что же ты нам сделал?» О, снисходительные!

(II 133/34)

Затем, однако, снова возникает сила внутреннего напряжения:

Но нет ничего прекраснее, когда после долгой смерти снова начинает светать, и боль, как брат, идет навстречу издали брезжащей радости.

О, то было небесное предчувствие, с каким я сегодня снова приветствовал приход весны. Как издали в молчащем воздухе струны влюбленной четы, вот так овеивали мою грудь ее тихие мелодии. Как будто она вернулась из Элизия, таким я воспринял ее прибытие (Zukunft) в движении мертвых ветвей и мягком веянии, коснувшемся моих щек.

О прекрасное небо Ионии! Никогда еще я не был так привязан к тебе, но и мое сердце никогда не было столь похожим на тебя, как в этот момент в его веселом и нежном биении (Spielen).

Кто не думает о радостях любви и великих делах, когда в глазах неба и в груди земной снова появляется весна?

Я поднялся, как будто с больничной постели, тихо и неторопливо, но моя грудь трепетала от тайной надежды так блаженно, что я забыл спросить о том, что, собственно, это значит.

(II 137)

В первом письме второй книги находит выражение изменившееся настроение самого рассказчика. Он находится в Саламине и живет в общении с природой и стариками, которые рассказывают о великой истории. Окружающее его в настоящем становится тем обрамлением, в котором, вновь пробуждаясь, дает о себе знать то, что было давным-давно. Знакомый, Нотара, пригласил Гипериона на остров Калабрия. Письмо, которое повествует об этом путешествии, представляет собой настоящее поэтическое произведение:

Люди выходили из ворот и как волшебство ощущали духовное веяние, что тихо ворошило надо лбом мягкие волосы, охлаждало потоки лучей. Они развязывали пояса, чтобы принять его у себя на груди, дышали слаще, нежнее касались легкого, ясного ласкающего моря, в котором и жили они и двигались. О, сестра того Духа, что с огненной силой властвует над нами и живет в нас, священная стихия! Как прекрасно то, что ты, куда бы я ни пошел, всюду меня сопровождаешь, вездесущая и бессмертная!

С детьми величественный элемент играл прекраснее всего.

Один мирно жужжал себе под нос, у другого из уст вырывалась нескладная песенка, у третьего — восторг шел из открытой глотки. Один потягивался, другой прыгал в высоту, третий, углубившись в себя, без цели бродил кругом.

И все это было языком некоего Благополучия, все неким ответом на ласкательное прикосновение прелестного воздуха.

Я был полон неописуемого томления и покоя. Чуждая сила повелевала мной. «Дружественный дух, — говорил я сам себе, — куда зовешь ты меня? В Элизиум или куда же?»

(II 147/48)

Все возможности для обновления созрели. Тут он и встречает Диотиму:

...Так взглянула ты, поднялась, остановилась, в стройной полноте, божественно спокойная, и небесный лик еще полон того пылкого восторга, которым я тебя встревожил!

О, кто смотрел в тишину этих глаз, кому эти милые губы открывались, о чем другом мог бы он еще говорить?

(II 148)

И снова:

Я увидел это Однократное, Единственное, которое искала моя душа, и то осуществление, которое мы переносим на звезды, которое мы отдаляем до конца времен, я пережил в настоящем. Оно было здесь, Высшее — в этом круге человеческой природы и вещей было оно!

(II 150)

Это первое и определяющее впечатление: спокойная собранная жизнь, внутренний покой, характер цельности, завершенности — и присутствие в настоящем времени того, что существует вне времени. После времен безграничного краха и подавленности, им вызванной, наступает новое начало. Все силы пробуждаются и собираются. Так же, как на мальчика влиял его наставник, на юношу влияет любимая девушка. Вся мощнейшая сила ее — во внутреннем покое, в уме сердца, в чистоте образа. Это — совсем не то, что немота безграничного пространства, в котором не на что опереться (II 214), но это и не спокойствие Адамаса, который благодаря самодисциплине возвысился над молодежным бунтарством. Покой Диотимы — это, с самого начала, качество бытия, милостью дарованное ей совершенство и завершенность. В ней воплощено Здесь и Сейчас нечто такое, что превышает человека — тайна священного космоса. Она есть воплощение «спокойной воодушевленности» (II 176).

У экзистенции Диотимы — два полюса. Один полюс — в природе:

С цветами ее сердце было у себя дома, поскольку оно само было одним из них. Она обращалась к цветам по имени, с любовью придумывала для них новые, более красивые, и в точности знала самый радостный день жизни у каждого.

Как сестра, к которой с каждой стороны тянется любимый братик, и каждому хочется первым услышать привет, вот так были заняты делом руки и глаза этого мирного существа, блаженно рассеянного, когда мы шли лугом или по лесу.

И это было совершенно ненарочито, безыскусственно, это просто выросло вместе с ней самой.

(II 155)

Но она, в то же время, живет в ограниченной сфере домашнего существования, наполняя его внутренним [миром своим]. О ее доме говорится:

Ах! все это было облагорожено, освящено ее присутствием. Куда бы я ни глянул, чего бы ни коснулся, коврик для ног, ее подушка, ее столик, все было в тайном союзе с ней.

(II 152)

Между этими полюсами и стоит ее образ — чисто посюсторонний, присутствующий Здесь и Сейчас. Ее сила — внутреннее богатство души, единство существования в любящей силе сердца.

Сущность Диотимы, следовательно, представляет собой полную противоположность свойственным Гипериону постоянным метаниям от самопожирательной рефлексии к опьянению внешней лихорадочной деятельностью. Таким образом, она действует на своего друга успокаивающе, придает ему собранность:

Я не знал никого, кто был бы столь нетребовательным, столь божественно-скромным.

Как волны океана к берегам блаженных островов, так льнуло и мое беспокойное сердце к мирной тишине чудесной девушки. Я не мог ей дать ничего, кроме души, полной диких противоречий, полной кровотокающих воспоминаний, ничего не мог ей дать я, кроме моей беспредельной любви с ее бесконечными тревогами, бесконечными неумными надеждами. Она же стояла передо мной в своей неизменной красоте, не знающая усилий, здесь, в улыбчивой завершенности, и все томление, все мечты смертных, ах! все, что в золотой утренний час из высших сфер нам пророчит гений, все это уже нашло воплощение в одной этой тихой душе.

(II 158)

Она полностью понимает его:

Когда она, в своем чудесном всеведении, раскрывала мне каждый верный тон и каждый диссонанс в глубине моего существа, в тот момент, когда он зарождался, еще прежде, чем он мог быть воспринят мной самим, когда она замечала любое темное облачко, омрачавшее мой лоб, любую темную мысль, любое горделивое слово на губах, любую искорку в моих глазах, когда она умела подслушать все приливы и отливы моего сердца и точно предугадывала темные часы, в которые мой дух столь неводержно, столь расточительно растрчивал себя в пышных разглагольствованиях, когда милое существо, верное, как зеркало, выдавало мне

каждый поворот моей головы, и часто с дружеской заботой о моем непостоянном существе предостерегало меня или наказывало, как наказывают любимое дитя...

(II 162/63)

Он вправе сказать:

Уже с давних пор под влиянием Диотимы в мою душу пришло большее равновесие; тогда я это чувствовал трижды ясно; и все рассеянные восторженные силы во мне собрались в единство золотой середины.

(II 183)

Рядом с нею он постигает свое предназначение. Чтобы исполнить свою задачу, надо преодолеть буйные проявления своей сущности, не знающие меры — преодолеть эти проявления своей сущности, исходя из ее подлинного ядра, — и даже вообще впервые пробудить это ее дремлющее ядро:

«В мастерской, в домах, в собраниях, в храмах, повсюду все будет иным!

Но я еще должен ехать, чтобы учиться. Я — художник, только неумелый. Я леплю в духе, но я еще не знаю руки, которая бы меня вела...»

«Ты поедешь в Италию, — сказала Диотима, — в Германию, Францию — сколько лет тебе нужно? Три, четыре — трех, я думаю, будет достаточно; ты не из поздних умов, ты лишь ищешь величайшего и прекраснейшего...»

«И что тогда?»

«Ты станешь воспитателем нашего народа, ты станешь великим человеком, такова моя надежда».

(II 199)

Однако рядом с другом развивается и собственная личность Диотимы:

Где то существо, которое узнало ее, как я? В каком зеркале собрались, как во мне, лучи ее света? Не вскрикнула ли она радостно при виде собственной красоты, когда она впервые в моем восторге вдруг разглядела саму себя?

(II 161)

Ее последнее письмо рассказывает, как она обрела пробуждение рядом с ним:

Я нашла тебя таким, каков ты есть. Первый раз в жизни любопытство привлекло меня к натуре удивительной. Невыразимо притягивала меня

нежная душа, и так по-ребячески беспечно играла я возле твоего опасного пламени.

(II 250)

Она причастна к тому величию, обрести которое надеется он:

И если бы я обняла тебя, мне бы грезилось, что я стала частью прекрасного человека, я бы ликовала, будто ты подарил мне половину твоего бессмертия, как Кастор Поллуксу, о я бы стала такой гордой девушкой, Гиперион!

(II 199)

Их совместные переживания достигают пика во время путешествия к руинам Афин (II 182ff). Там ощущение прошлого становится столь же сильным, как страстное желание будущего. Приведенные выше разговоры о призвании Гипериона происходят именно в эти часы. В них он обретает сознание конечного единства, которое ведомо Гёльдерлину:

Благая Природа! Ты одна и та же вне меня и во мне. Поэтому, не должно существовать больших препятствий для того, чтобы объединить то, что вне меня, с божественным во мне. Если пчеле удастся ее маленькое царство, почему бы и мне не мочь вырастить и построить то, чего еще не бывало?

Как? арабский купец высевает свой Коран, и вот, у него вырастает целый народ учеников, как бесконечный лес, а поле, где старая истина возвращается во вновь живущем поколении, не должна также принести урожай?

(II 198/99)

Таким достижением вершины и завершается первый том. В начале второго тома единство разрывается. В любви Гипериона и Диотимы с самого начала есть нечто трагическое, происходящее из того, что юноша не ведает меры, но также из «совершенства и завершенности» Диотимы. Ее сущность имеет такую чистоту субстанции и такую глубину восприятия, что она обречена на абсолютную судьбу. Это — то дворянство, которое имеет в виду Ницше, когда говорит, что для благородного человека, который стоит на краю, высшие ценности есть повод переступить черту, шагнуть к закату и смерти. То, что в сущности Гипериона разрушительно, для нее — смертельно. Для его натуры в порядке вещей доходящие до крайнего предела страсти, словно у ребенка — они не представляют собой ничего из ряда вон выходящего и проходят бесследно, сменяясь вспышками других страстей. Диотима

любит Гипериона, а потому вбирает его переживания в свое гораздо более благородное существование. Но в тишине и покое этого существования они обретают совершенно иную весомость. И в сфере фантазии они превращаются в нечто, абсолютно серьезное. То, что для Гипериона — всего лишь преходящее переживание, которое именно благодаря необузданности своей дает возможность разгрузиться и выпустить его наружу, для нее превращается в судьбу. Гиперион способен забывать, его жизнь идет дальше, оставляя пережитое позади. Диотима забывать неспособна. Ей приходится пережить все, страдая, до самого основания, и это ведет ее к гибели.

В час, когда любовь обоих разгорается в полную силу, дает о себе знать сознание ее безмерности и предчувствие беды от этого:

Она вырвалась. Все во мне вспыхнуло, когда я увидел, как она, ослепительно прекрасная, идет мимо меня.

«Любимая!..» — закричал я, бросился к ней, и с тысячью поцелуев моя душа оказалась в ее руках.

«Боже! — вскричала она, — что же будет дальше!»

(II 178)

Это возвращается снова:

Мне казалось, будто непостижимая внезапная судьба обрекла нашу любовь на смерть, и я сам и все вокруг было лишено жизни.

(II 180)

Первые предвестники грядущей беды высвечиваются благодаря тому, что повествователь, оглядывающийся на происходившее, выражает печаль и раскаяние.

Событие, которое приводит к разрыву, приходит извне, со стороны — Гиперион получает письмо от Алабанды, который всегда вызывал в Гиперионе все его стремление к великому — но также и все неумеренное и все дикое, вкупе с той слабостью, которая часто скрывается за бурей страстей. Одновременно возникает ревность, направленная против друга:

Лицо мое горело от стыда, сердце вскипало, как горячий источник, я не находил себе места, так больно мне было от того, что Алабанда победил меня, превзошел навсегда.

(II 206)

Ревность вызвана, прежде всего, его величием и славой — а бессознательно также и его отношением к Диотиме. Юношам

приходится соперничать в борьбе за внимание девушки — просто потому, что они существуют рядом. Алабанда в конце концов прямо говорит об этом.

Диотима чувствует ложность позиции, занятой Гиперионом. Она знает, что ему следует заниматься спокойной работой, и только в этом он сможет достичь зрелости. Но он теперь уходит от этого предназначения и, таким образом, навлекает на себя злой рок. Она предостерегает, «спокойно и серьезно»:

«Если это и верно, — говорила она, — ты не для этого родился...»

«Пустое высокомерие! — воскликнула Диотима, — не так давно ты был скромнее, не так давно, когда говорил, что тебе необходимо уехать, чтобы учиться...»

«Ты победишь, — воскликнула Диотима, — и забудешь, для чего; ты силой построишь, если в том будет нужда, свободное государство, а потом скажешь — зачем я построил? Ах, она будет истреблена, вся прекрасная жизнь, которая должна была бы расти из самой себя, не истощится ли она и в тебе самом? Яростная борьба разорвет тебя, прекрасная душа, ты состаришься, великий ум! И, устав от жизни, ты спросишь в конце: где вы теперь, идеалы молодости?»

(II 207/208)

Но затем она уступает, и разговор приобретает трагическое звучание:

Она горько плакала, а я стоял перед ней, как преступник. «Прости меня, божественная! — закричал я, опустившись перед ней на колени, — о, прости меня за то, в чем я не властен (wo ich muß)! Я не решаю, не рассчитываю. Какая-то сила есть во мне, о которой я не знаю, я ли это. Она и толкает меня на этот шаг». «Вся твоя душа диктует тебе его, — ответила она. — Не следовать душе — ведет к верной гибели, однако, следовать ей, вероятно, также. Лучше всего тебе уйти, ибо это благороднее. Действуй же! Я смогу это пережить».

(II 208/209)

Таким образом, над затеей с самого начала нависает беда, и она не получает дальнейшего развития. Поначалу все разворачивается хорошо, быстро и смело. Гиперион живет с Алабандой, испытывая вдохновляющее доверие, как тогда, в Смирне, и сообщает подруге об этом, исполненный гордости. Письма Диотимы, напротив, снова и снова возвращают его с мыслям об упорядоченной деятельности, к которой он, собственно, призван. Они дают Гипериону почувствовать то отсутствие меры, которое гонит его все дальше и дальше, но не могут остановить его. В ней [Диотиме] все — именно так, как оно должно быть в Гиперионе, и

она переводит то, что он делает и что он узнает, на полный серьезности язык собственной сущности:

Я получила, мой Гиперион, твое письмо, что ты с дороги написал мне. Ты поразил меня всем, о чем пишешь, и, любя тебя, я часто пугаюсь мысли, не увижу ли я того нежного юношу, который плакал у моих ног, в конце концов таким деловитым малым.

Так ты еще и любить разучишься, пожалуй?

Но следуй своим путем! Я иду за тобой. Я думаю, что если бы ты даже меня возненавидел, я бы и здесь смогла настолько понять тебя и принять, что сама постаралась бы тебя ненавидеть, и таким образом наши души все равно остались бы в согласии — это говорится вовсе не для красного слова, Гиперион.

(II 232/33)

Так она надеется, опираясь на ту силу и способность, которых лишен он:

Прощай! Исполни то, что велит тебе дух! И пусть война длится не слишком долго, ради мира, Гиперион, ради прекрасного, нового, солнечного мира, при котором, как ты сказал, однажды в нашу правовую книгу будут вписаны законы природы, и при котором сама жизнь, сама божественная природа, которая ни в какую книгу вписана быть не может, будет жить в сердце общины (Gemeinde). Прощай.

(II 233)

Тем резче вторгается [в их мир] катастрофа. Гиперион видит, как она надвигается, и оказывается настолько слабым, что перекладывает ответственность за нее на Диотиму — пусть даже и в мягких выражениях:

Ты должна была бы смягчить мой пыл, Диотима! Сказать, что я не должен так торопиться, что мне следует вымогать у судьбы победу медленно, шаг за шагом, как у скупых должников — их долг. О, дорогая! Стоять без движения — хуже всего. У меня кровь сохнет в жилах, так мне хочется двигаться дальше, и при этом я должен без дела стоять здесь, должен продолжать осаду, день за днем. Наши люди порываются идти на штурм, но это распалило бы возбужденные умы, а горе нашим надеждам, если дикая природа прорвется и разметет и дисциплину и любовь.

(II 234)

Затем, однако, говорится:

Все кончено, Диотима! Мои люди грабили, убивали без разбора, и наши братья — греки из Мисистры, ни в чем не повинные — погибли или неприкаянно бродят вокруг, и их помертвевшие, искаженные страданием

лица призывают гнев небесный и земной на варваров, во главе которых стоял я!

Теперь я могу удалиться и проповедовать свои добрые дела. О, теперь все сердца устремятся вслед за мной!

Как хитро, однако, я придумал! Я знал своих людей. Поистине выдающийся план: насадить мой Элизий руками банды разбойников.

Нет, клянусь святой Немезидой! Я получил по заслугам, и я буду терпеть это, буду терпеть до тех пор, пока боль не изгладит во мне остатки сознания.

(II 234/35)

Разочарование, усиленное гордостью и заносчивостью, охватывает все существо Гипериона — точно так же без остатка, как раньше его охватывала уверенность. Ему недостает рассудительности, которая в момент переживаемого аффекта дает высказаться и остальным сторонам дела, и позволяет определить, как вести себя, исходя из видения всего в целом. Таким образом, от оказывается во власти отдельного момента, оторванного от Целого:

О том, что будет дальше, я не знаю. Судьба обрекла меня на неизвестность, и я это заслужил; мой стыд отсылает меня от тебя, и, кто знает, на какое долгое время?

(II 236)

Аффект, страсть заходит все глубже и глубже, доходит до крайних последствий и обрывает, унося с собой, последнее — связь с Диотимой:

Я колебался, я боролся. Но, в конце концов, того не избежать. Я вижу, что это неизбежно, а раз я это вижу, то пусть так и будет. Пойми меня, не проклинай меня! Я должен тебе советовать, чтобы ты оставила меня, моя Диотима!

Меня больше нет для тебя, о, прекрасная душа! Это сердце для тебя иссякло, все вокруг мертво для моих глаз. Мои губы высохли; свежее дыхание любви больше не льется в мою грудь.

Один день отнял у меня всю молодость. При Эвrote моя усталая жизнь изошла слезами, при Эвrote, который на руинах Лакедемона в непоправимом позоре всеми волнами влачит свою печаль. Там, там судьба подкосила меня. — Должен ли я принимать твою любовь как милостыню? Я совершенно уничтожен, я презреннее самого жалкого раба. Я изгнан, я проклят, как обыкновенный разбойник, и многие греки в Морее будут впредь рассказывать своим детям о наших героических делах, словно воровскую историю.

Ах! И еще одно я долго скрывал от тебя. Мой отец торжественно отрекся от меня, он отослал меня из дома моей юности без права на возвращение, чтобы никогда не видеть меня ни в этой, ни в другой жизни,

как он сказал. Таков был ответ на письмо, в котором я описал ему мое начинание.

(II 237/38)

Так заканчивается первая книга.

Начало второй книги повествует о том, как Гиперион, очертя голову, бросается участвовать в морской битве при Хиосе:

И вот, полный пылкого негодования на то, что я не нашел ничего лучшего, как сражаться заодно с толпой варваров, со слезами гнева на глазах, я помчался туда на верную смерть.

(II 244)

Он искал смерти, но был всего лишь тяжело ранен. И в этом тоже выражается внутренняя несерьезность, смерть становится всего лишь фразой. Гиперион себялюбив. Хитрость его натуры использует чрезмерность, чтобы избежать последствий собственных поступков. Чувство причастности к неправомерному делу оказывается столь сильно, что он теряет связь с действительностью и живет фантазиями, но именно благодаря этому его внутренний мир избегает краха и гибели. «Катастрофическое движение» произошло, [наполнив душу], но выплеснулось. Возник невероятный, чудовищный водоворот — и выплеснул наружу все из внутреннего мира взрослого человека, который стремился ввысь. Однако сам Гиперион вынырнул из этого водоворота, опустошенный и готовый к новым переживаниям. Подлинные последствия обрушились на девушку, которая действительно любила его больше, чем себя. То, что он пережил в сфере фантазии, а потому, в конечном итоге, без вреда для себя, она выстрадала действительно, потому что предлагала для переживаний чистую субстанцию [души], не способной уклоняться от них. Она пишет ему:

У кого, так же, как у тебя, вся душа была полна страданиями без остатка, кто не мог успокоиться в единственной радости...

(II 250)

На самом деле у него вовсе не была «вся душа полна страданиями без остатка», на такую серьезность он не был способен... Конечно, исходя из этого, можно было бы подвергнуть критике и Диотиму — сказать, что если ее любовь не видела в нем подлинного, то она была слепа и, тем самым, тоже проявляла себялюбие, устремляя взор только на происходящее в себе. Таким образом, оба были слепы по причине замкнутости в себе, и это определило их судьбу.

После катастрофы и долгого пребывания в бессознательном состоянии — в этом несерьезном подобии смерти, которую Гиперион, пожалуй, искал в своей фантазии, но не в действительности — он снова приходит в себя и быстро выздоравливает благодаря заботливому уходу Алабанды:

Это было в прекрасные дни осени, когда я, наполовину оправившись от раны, первый раз подошел к окну. С этим новым возвращением к жизни, мой ум стал спокойнее, а моя душа стала внимательнее. Легчайшим дивом своим оевало меня небо, и, как цветочный дождь, мягко падали теплые солнечные лучи. Был величавый, умиротворенный, нежный дух об эту пору, и покой завершения, радость созревания в шепчущих ветвях охватила меня, словно юность, которая, как, надеялись древние, возрождается в их Элизии.

(II 246)

Гиперион понимает, что, собственно, значило его письмо к Диотиме; это пугает его, и он пишет ей новое послание; после этого приходит ответ подруги — и показывает, что вышло из его переживаний, в которые он посвятил ее. Для Гипериона судьба заключается в непоправимости и неотвратимости внешних влияний, само действие, в конечном счете, не имеет существенного характера и поэтому всегда может быть как-то поправлено. Для Диотимы само переживание — это судьба, так как оно протекает в сфере серьезного. У нее есть внутренняя судьба, и в ней ничего нельзя поправить, даже если и можно загладить внешние воздействия. В письме, в котором сообщается о решении Гипериона отправиться на войну, сказано:

С этих пор Диотима чудным образом изменилась.

Мне так радостно было видеть, как со времени нашей любви молчаливая (*verschwiegne*) жизнь приоткрывалась во взорах и милых речах, и ее совершенный (*genialische*) покой часто встречал меня горячим воодушевлением.

Но какой же незнакомой явилась нам прекрасная душа, когда она, вслед за первым расцветом, когда миновала утренняя пора ее жизни, приблизилась к полуденной вершине! Почти невозможно было узнать блаженное дитя, до такой степени благородной и страдающей она стала...

Какое-то пламя поднималось в глаза из стесненной груди. Ему было слишком тесно в сердце, полном желаний и боли; оттого мысли девушки были столь прекрасны и смелы.

Она обрела некое новое величие, очевидную власть надо всем, что могло чувствовать. Она была высшим существом. Она более не принадлежала смертным людям.

(II 209)

Она рассказывает обо всей своей судьбе в предпоследнем письме:

Золотые радости нашей любви смягчают тебя, злой человек! только для того чтобы ты становился еще неистовее. Они смягчали, они утешали также меня, они заставляли меня забыть, что ты по природе своей безутешен, а также что я сама недалеко от того, чтобы стать безутешной, с тех пор, как я созерцаю твое дорогое сердце.

В Афинах, на развалинах Олимпиона, это захватило меня с новой силой. Мне-то думалось еще так недавно, что юношеская скорбь не может быть столь тяжелой и несговорчивой, что очень редко, когда человек внезапно, по самой малой детали, так стремительно, так глубоко может постигнуть судьбу своего времени, что это чувство остается в нем неискоренимо, поскольку он не настолько груб, чтобы оттолкнуть его, и не настолько слаб, чтобы его выплакать. Это, мой дорогой, бывает так редко, что нам кажется уже почти чем-то неестественным.

(II 250/51)

И все же была надежда:

Кому судьба говорит громко, тот сам смеет говорить с судьбой громко, так я сказала себе; чем непостижимее кто страждет, тем более непостижимо сильным он является. На твое, на твое выздоровление я только и надеялась! Я видела тебя странствующим. Я видела тебя созидющим. О, преобразование! Тобой основанная, снова зеленеет роща Академии над внимающими учениками, и слышит снова божественные речи, как некогда, клен у Илисса.

(II 251)

Но затем наступила катастрофа:

Тише! Тише! То был мой самый прекрасный сон, мой первый и последний. Ты был слишком горд, чтобы возиться дальше с этими подлыми людьми. Также и в этом ты был прав. Ты вел их к свободе, а они думали о наживе. Ты ввел их с победой в древний их Лакедемон, а эти негодяи пустились на грабеж. Ты был проклят отцом, великий сын! И никакая пустыня, никакая пещера не была бы вполне надежным убежищем для тебя на греческой земле, которую ты почитал как святую, которую любил больше меня.

(II 253)

Теперь все стало судьбой:

О, мой Гиперион! Я уже не та нежная девушка с тех пор, как я обо всем этом узнала. Негодование гонит меня наверх, потому что я едва могу смотреть на землю, и мое оскорбленное сердце бьется беспрестанно.

Нам следует расстаться. Ты прав. Я не хочу и детей, ибо я не желаю отдавать их миру рабов, даже бедные мои растения вянут на глазах среди этой засухи.

Прощай, мой дорогой юноша! Иди туда, где тебе еще видится труд, достойный того, чтобы отдать ему душу. В мире найдется еще, конечно, поле сражения и города-жертвы (Opferstätte), где ты можешь найти избавление. Было бы жаль, если бы благие силы проходили, как видения сна. Но когда придет твой конец, ты вернешься к богам, вернешься в природу, юную и святую, откуда ты вышел, и это, конечно, твое единственное желание, правда, и мое также.

(II 253)

Здесь зазвучал мотив Эмпедокла: так должно было бы быть, если бы Гиперион был таким, каким его воспринимала Диотима. На самом деле именно ее постигла судьба Эмпедокла. Последнее письмо сообщает, чем все завершилось:

Это началось вскоре после того, как ты уехал, и еще раньше в дни расставания. Духовная сила, которая заставила меня кричать, внутренняя жизнь, перед которой земная жизнь бледнела и терялась, как ночные светильники перед утренней зарей — смею ли я сказать? Я бы могла отправиться в Дельфы и построить храм богу, дарующему вдохновение, под скалами старого Парнаса, или, как новая пифия, воспламенить божественными речениями дремлющий народ. Моя душа знает, что могли бы уста молодой девы открыть глаза всем, кто покинут Богом, и просветить темные головы, столь могущественен был дух жизни во мне. Но смертные члены становились слабее и слабее, и пугающая тяжесть неумолимо клонила меня. Ах! Часто в моей тихой беседке я плакала о юных розах! Они увядали и увядали, и только от слез краснели щеки твоей милой.

(II 271)

Но о самом глубоком говорят следующее место:

Вот что стало с твоей возлюбленной, Гиперион. Не спрашивай как, не пытайся объяснить себе эту смерть. Кто думает проникнуть в глубину такой судьбы, тот, в конце концов, навлечет проклятие на себя и на другого, хотя ни одна душа не повинна в ней.

Должна ли я сказать, что грусть о тебе меня убила? Нет! О, нет! Да, мне была она угодна, эта грусть, она дала смерти, которую я ношу в себе, и облик и привлекательность; ты умираешь во славу твоего возлюбленного, могла я сказать теперь...

Или моя душа, уже став зрелой во всех восторгах нашей любви, как высокомерный юноша в скромной отчизне, уже не задерживается во мне? О, скажи! Была ли то заносчивость моего сердца, что поссорила меня со смертной жизнью? Стала ли природа во мне из-за тебя, прекрасный, надменной, чтобы мне еще и дальше хотелось оставаться на этой заурядной планете? Но если ты научил ее летать, почему ты не научил мою душу вернуться к тебе? Если ты разжег огонь, рвущийся в эфир, почему не убедил меня от него?

Я скажу тебе прямо, о чем я думаю. Твой огонь стал жить во мне, твой дух вселился в меня. Но это вряд ли нанесло бы мне вред, только твоя судьба насмерть поразила мою новую жизнь. Слишком сильной стала моя душа благодаря тебе, но она могла бы благодаря тебе снова обрести покой. Ты оторвал мою жизнь от земли, но у тебя была власть приковать меня к земле, ты мог, как магическим кругом, замкнуть мою душу в свои объятия. Ах! Один твой сердечный взгляд мог бы остановить меня, одно твое слово, говорящее о любви, снова сделало бы меня веселым дитятей... Но когда твоя собственная судьба гонит тебя в одиночество, как наводнение — на вершину горы, когда впервые я уверилась, что гроза битвы расторгла для тебя стены тюрьмы, и мой Гиперион устремился к древней свободе, тогда это решилось со мной, и скоро все будет кончено.

(II 272 ff.)

Люди и природа

I

В повествовании об этих судьбах везде проглядывает природа. Она тут присутствует в полноте богато развернутых изображений ландшафтов. Тут присутствует море, не открытое, бескрайнее, чужое, а близкое, дружественное людям море архипелага, с его «милыми островами» — прежде всего, с островами Тине и Калабрия. Тут присутствует Малая Азия, с ее широкими просторами, особенно часто она предстает в любимой Гёльдерлином форме — как панорама обширных равнин, открывающаяся с вершины горы. Тут присутствует Аттика с руинами Афин — место, с которым связаны самые сильные воспоминания — как исторические, так и личные. Присутствует и Пелопоннес с его лесами и городами, превратившимися в арены сражений... Все это являет себя в различные времена года, прежде всего — в весеннюю пору, полную надежд, в различное время суток — но особое значение имеет раннее утро, когда поднимается заря, полуполуденный час с его просветлением и преображением и ночь с ее тайной.

Действие проходит сквозь эти картины природы. Оно начинается в уютной укромности острова Тине, где родился Гиперион. Остров стал чересчур тесным для выросшего мальчика, превратившегося в юношу — и, гонимый стремлением к бесконечности, тот стал искать широты пространств Малой Азии. Там происходит судьбоносная встреча с Алабандой: первый большой взлет, но также и первый крах. Так Гиперион снова возвращается на ро-

дину, и она становится его прибежищем — до тех пор, пока он, набравшись новых сил, не отправляется на остров Калабрия. Острова для Гёльдерлина — это особая тайна. В них есть что-то от начала, от колыбели. Они в большей степени, чем другие естественные образования, ведут свое начало из самых природных недр. Ода «Человек» определяет ему местом рождения «прекраснейший остров». На Калабрии Гипериона ждет встреча с любовью, там он обретает и более глубоко постигает всю изобильность Греции, а также осознает собственное предназначение. Затем приходит весть от Алабанды. Он сообщает, что движение полностью вышло из-под контроля, превратилось в нечто хаотическое и вылилось в войну, ареной которой становится Пелопоннес. Там происходит вторая, решающая катастрофа. Гиперион возвращается на Калабрию, движимый надеждой снова пережить обновление там, в глуши, но, даже еще не ступив на остров, получает известие о смерти Диотимы. И снова порыв влечет его вдаль — теперь на север, в Германию. Эта Германия предстает вначале как образ бесприютности и заброшенности, где он никак не может найти себе место. Затем, однако, она превращается в полную противоположность конца и смерти, в воплощение жизни — ведь там в один из весенних дней грядет возвращение Диотимы.

Действие разворачивается на лоне Природы, и наоборот — образ Природы разворачивается на фоне процесса действия. С нее движение начинается, она, властно вмешиваясь, присутствует в те моменты, когда движение достигает пика, она сулит новое начало, когда движение заканчивается.

В пространстве романа налицо те же противоречия, о которых шла речь в первой главе данной работы. Прежде всего, это противоречие между Грецией и Азией, доведенное до сознания через описание путешествия Адамаса к чужому народу и через описание путешествия Гипериона в Смирну. Далее, Греция и Азия, уже вместе взятые, противопоставлены Италии — ведь письма направляются туда, к Беллармину. В свою очередь, Греция, Азия и Италия выступают как некое единство по отношению к Германии — ведь третье путешествие Гипериона ведет его на север. А именно, как раз здесь и произойдет разрешение проблемы всей жизни Гипериона — благодаря тому, что Диотима, «афинянка», вновь подарит себя возлюбленному в Германии.

Во всем этом разворачивается и другое противоречие: противостояние Природы культуре. Она представляет метафизический фон судьбы людей в романе. То, как они «врастают» в Природу,

укореняются в ней; то, как они отвращаются от нее либо остаются связанными с нею; то, как они выстраивают произведения рук своих — следуя Природе или уходя из ее порядков — все это определяет их судьбу. Однако всякое определение судьбы происходит в соответствии с одним мерилom: насколько Природа и культура взаимосвязаны между собой, а эталон такой взаимосвязи определен навсегда. Этот образец — Древняя Греция, исторически воплощенная в полисе Афины, а человечески — в Диотиме. В своем последнем письме она пишет:

Чудесным образцом была ты, живая природа, для греков, и, вдохновенное счастьем вечно юных богов, как некогда, все человеческое было праздником; и к подвигам вел, прекраснее военной музыки, юных героев свет Гелиоса.

(II 252/53)

II

Благодаря людям — героям романа — природа обретает свое толкование.

Тут есть, прежде всего, Адамас, зрелый мужчина, мудрец, наставник, человек, равный богу. Он знает Природу, служит ей верно и благоговейно, выступает ее доверенным жрецом и пытается приблизить к ней молодого человека... Он стоит как бы правее Гипериона, тогда как левее его стоит Алабанда, который в непросветленной любви своей снова расшатывает то единство, под которое подвел основу Адамас, и увлекает с собой в падение и друга... Сам же Гиперион показывает Природе ту ее судьбу, которую после создания Гёльдерлином философии истории она открывает в человеке вообще, как таковом. Гонимый беспокойством духа, юноша отделяется от нее. В ее единство и внутренний покой он вносит метафизическую муку разделения — и Диотиме как раз и приходится претерпевать эту муку. Она умирает от разорванности, которую создает необузданность ненасытного духа, не знающего меры, а в ней умирает сама Природа. Но она умирает, принося, тем самым, искупительную жертву, а потому Гипериону обеспечивается возможность начать сначала — та возможность, которая была недоступна для Эмпедокла.

Чтобы правильно судить о Диотиме, надо, прежде всего, констатировать, что она не есть персонификация какой-то идеи, а действительный человек. Поначалу, пожалуй, складывается впечатление, что ее образ — всего лишь чистая идентичность. Но

когда взгляд проникает глубже, он обнаруживает действительность человека — правда, редкостную.

В иной связи я попытался описать человека, который изначально задумывался как воплощение совершенства: это — Настасья Филипповна в романе Достоевского «Идиот». ⁵¹ Кажется, что она и Диотима настолько далеки друг от друга, что как-либо связать их невозможно — и, тем не менее, у них есть нечто общее. Достоевский нарисовал женщину, которая не способна чувствовать наполовину или жить наполовину, но всегда вкладывает всю силу своего сердца и всю серьезность души. То, что Настасья живет, будучи цельной натурой, не значит, что она хороша и добра; она может заблуждаться, может допускать промахи, может наносить вред другим, и делает это [реально]; но все — с особенной чистотой, без остатка отдаваясь чувствам и действию. Это — «совершенно цельная натура», и то же самое мы видим в образе Диотимы. Разумеется, видим в совсем ином жизненном материале. Но что, спрашивается, может быть более убедительным, чем увидеть — при всех ясно прослеживающихся огромных различиях — одни и те же изначальные первофеномены? Настасья живет в сложном и запутанном, потрясаемом всеми силами преисподней и небес мире Достоевского. Ее образ очень сложен, он выписан абсолютно психологически — как и все его образы; конечно, с тем величием, которое посрамляет всякую чистую «психологию» — всего лишь «психологию». Диотима принадлежит к миру Гёльдерлина, построенному совершенно онтически. Она проста, ясна, она чудесно обрисована в ее нежности. И все же обе женщины похожи, как сестры, они живут без оглядки. Каждое переживание пронизывает их до самой основы и реализует все их бытие. Но это означает также, что после этого им не избежать всех вытекающих последствий.

Чем неблагоприятнее человек, тем меньше его может захватить и увлечь сущность более высокого порядка, тем лучше он наловчился уклоняться от ее высоких требований. Принадлежать к дворянству — значит, со всей силой переживать эти ценности непосредственно, на уровне чувств [не нуждаясь в раздумьях]. Чем чище дворянство человека, тем менее он способен оставлять эти требования без внимания — и тем притязательнее вызывают к нему ценности. Если же человек — абсолютно цельная натура,

⁵¹ Религиозные образы в произведениях Достоевского (Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk (4. Aufl. 1951)/ S. 374 ff (Mainz/Paderborn (7. Aufl. 1989) S. 277 ff).

они — просто неотвратимо! — определяют его судьбу.⁵² Люди подобного рода редки. Встреча с ними возвышает — но в то же время и принижает, потому что их существование дает понять, где кончаются повседневность и заурядность. Но такие люди существуют, и Диотима Гёльдерлина принадлежит к ним. Не станем выяснять, насколько все сказанное о ней относится к Сюзетте Гонтар (Susette Gontard), которая была для Гёльдерлина прообразом Диотимы. Ей было вполне достаточно произвести такое впечатление при первом знакомстве — а далее представление о масштабности ее личности могло возрастать и культивироваться, поднимаясь на еще более высокие ступени. И письма ее прекрасны и глубоки, они выказывают очень благородную душу. Если Гёльдерлин утверждает, что она была именно таким человеком, то к этому утверждению следует относиться со всей серьезностью. И все же: мы не намерены здесь заниматься биографическими данностями, а желаем понять образ, созданный его поэзией; вот тут-то и следует подчеркнуть, что Диотима — это не конструкция, а действительный человек.⁵³ В Диотиме есть нечто такое,

⁵² Сказанное выше, естественно, не подразумевает, что такого рода человек беспрекословно подчиняется требованиям любой ценности; такое было бы проявлением бесхарактерности и вело бы к хаосу. К признакам дворянства относится и способность делать выбор, а также чувствовать, когда бьет решающий час — пусть даже человек, о котором мы говорим, и здесь не отличается бойкостью, ведь решающий момент — это для него не *нужный* момент, а момент истины в последней инстанции, когда честь и судьба — неразличимо едины. Таким образом, могут властно заявить о себе и такие ценности, которые несовместимы с реальной жизнью и влекут за собой катастрофу.

⁵³ Настоятельно важно констатировать соответствующее и относительно величайшего поэтического произведения в истории человечества — «Божественной комедии» Данте. Я надеюсь, что мне удалось показать, что Беатриче не есть — как это снова и снова утверждают — персонификация идеальных или духовных смысловых содержаний, а действительный человек. При этом речь идет не о биографических данностях, а о смысле поэтического образа, равно как и просто о толковании Данте самого себя. Как только Беатриче будет превращена в аллереорию, все распадется. Ее сущность состоит как раз в том, что земная действительность открывается в откровении в вечно-небесном. (Ср.: Guardini «Der Engel in Dantes Göttlicher Komödie», S. 71 f. и 99 [3. Aufl. 1995, S. 59ff; 75 ff].) Данте говорит, что в земной Беатриче он увидел и постиг что-то такое, что могло быть перенесено в Вечное — даже настоятельно требовало такого переноса — транспозиции. Так что нам остается только поверить ему на слово. Это — не только точка зрения, определяемая духовной установкой, но и нечто, имеющее определяющее значение в методологическом

что бывает [в реальных людях]: нежная властность и мягкая сила; затаенный в недрах души огонь; любящая серьезность; способность, обращаясь к ценностям, всерьез принимать жизнь и смерть.

Диотима устроена так, что в ней являет себя и присутствует в повседневности Священно-Божественное — понимаемое не как что-то потустороннее, а как присущее Природе и миру.

Первое, что читатель воспринимает в ее сущности и помнит в самом незамутненном виде — это ее «спокойствие». О «спокойствии ее глаз» говорит первое же письмо, в котором она упоминается (II 148). Ее последние слова о себе самой таковы: «Жизнь моя была тиха и спокойна» (II 274). Гиперион говорит о ней как о «тихом существе», как о «спокойной душе». Он говорит о покое, который исходил от нее и приносил покой ему самому (II 158); о ее спокойных мыслях, силы которых хватило даже на то, чтобы совладать с душераздирающим впечатлением, возникшем при виде развалин Афин (II 195); о ее внутреннем покое и богатстве (II 153). Все это подразумевает, прежде всего, что она «была немногословна» (II 154); она отличалась внутренней собранностью и действовала без лишнего шума и обдуманно (II 153; 156). Сверх того, ей присуща та форма жизненности и живости, которая проявляется не в виде внешней активности, а как внутренний полет и сила чувств, как чуткое присутствие здесь и сейчас; «сокрытая в молчании жизнь», как красиво сказал Гиперион (II 209). Эта тишина полна силы, ясности и гармоничной соразмерности (II 178; 207). Она — «скромная простота» (II 181), «невинность» (II 163) и «дружеская серьезность» (II 197); жизнь, идущая от сердца; способная чувствовать ценное, душевная и проникновенная. Она — любовь, она — «любящая молчунья», как по-другому называет Гиперион подругу. Но любовь поднимается на уровень всех высот духа, поэтому далее говорится, что в Диотиме — «гениальный покой» (II 209). Она называется «тихой одухотворенной» (II 176), которая чувствует тайну природы и тайну человеческого существования, которая разжигает то, что еле тлело в человеке, и принуждает тупиц к молчанию. Эта тишина — жизнь, и она заключа-

плане: а именно — берет ли исследователь, занимаясь великим человеком и его творчеством, за мерило свой опыт и познание, или же признает, что есть возможности существования, которые стоят принципиально выше его, и тогда все предстает совсем в ином свете. (Смотри по этому поводу также экскурс на странице 281 и последующих в моей книге «Die Bekehrung des Aurelius Augustinus», 2. Aufl. 1950 [4. Aufl. 1989; S. 248 ff].)

ет в себе все возможности жизни, даже дионисийские. В ней может пробиться нечто, превосходящее силу отдельного существа: жизнь всего космоса в Целокупности. Диотима во время решающей встречи с Гиперионом постигает всю силу своей любви — и это значит, что она становится «тише — и все тише». Она чувствует, что «любит слишком сильно» и «прощается со всем тем, что когда-то с материнской нежностью носила в сердце своем». Гиперион теперь «внезапно и непостижимо определил всю судьбу ее любви без остатка — словно смертельным заклатьем» (II 180). Так заявляет о себе среди повседневной жизни нечто, по существу неземное (II 158). Гиперион говорит об «исполненном веры сердце», которое «не оставляет не услышанным ни одного трепета листика, ни одного звука журчащего ручья» (II 157). Диотима — «блаженное дитя» (II 209). Когда они вместе, друг ее знает, что «на его стороне — святое, ни на что не притязующее взамен». Она — «небесное существо» (II 151), «она носит в себе беспечальное небо» (II 167), она — «жрица» и «дочь бога». По мере исполнения судьбы ее в ней становится все больше тайны, так что «при глубочайшей душевной близости она становится все более чужой и неведомой вам». Но во всем этом — чистая прелесть и привлекательность. «Она существует без напряжения сил» — говорится в уже процитированном нами месте (II 158). Она не старается — она просто есть. Она не дает того или иного — она сама есть дар. Она не производит действия — сила уже в самом ее существе.⁵⁴

Все сказанное можно подытожить одним понятием — «совершенство».

Диотима существует «в сияющем совершенстве», она — «Уrania, являющая себя в стонущем хаосе» (II 158). Это совершенство есть красота. Это слово подразумевает не эстетическую, а бытийную определенность — а именно: определенность, исходящую из самого религиозного существования; тот факт, что в ней расцветает бытие, открывается тайна, обретается Целокупность (II 158).

О вы, кто ищет высшее и наилучшее, в глубинах знания, в беспокойстве дел, в сумерках прошлого, в лабиринте будущего, среди могил или над звездами! Знаете ли вы его имя? Имя того, кто есть Одно и Все?

Его имя — Красота.

Знали ли вы, к чему вы стремились? Еще сам я не знаю того, я только предчувствую его, новое божество нового царства, и я спешу ему на-

⁵⁴ И здесь она похожа на Беатриче Данте, которая в ее земном существовании есть выражение чистой силы милости.

встречу, я захватываю других и влеку их вместе с собой, как полноводная река несет воды других рек в океан. И ты, ты указала мне путь! Я начался с тобой. Они не стоят ничего, те дни, когда я еще не знал тебя...

О, Диотима, Диотима, небесное существо!

(II 151)

Высказывание «Это — прекрасно», следовательно, не есть просто одно из высказываний в ряду прочих — и менее всего это такое высказывание, в котором чувство отходило бы, отвлекаясь, от серьезности действительности — нет, это высказывание вбирает в себя все прочие, резюмируя их.

Но содержание этой религиозной тайны есть то священное единство, в котором были связаны небо и земля, в котором были слиты воедино природа и культура, в котором собирались на брачный пир боги и люди: это — Греция. То, что когда-то было воплощено в действительность в греческом существовании, возвращается в Диотиме. Она, как человек, есть именно то, чем была Греция — как исторический образ в целом. Параллель заходит настолько далеко, что Диотима «возвращается» — точно так же, как когда-нибудь вернется Греция. Как Греция придет к скованной обстоятельствами Германии, и после этого, в эсхатологическом обновлении, наступит нечто Третье, Вечное, так и Диотима явится на Севере сокрушенному судьбой Гипериону и поднимет его к новому существованию (II 290).

Образ, который соответствует Диотиме в нордическом, северном пространстве, представляет собой «Дева Германия». О ее значении подробно говорилось во втором круге этой книги, а в пятом круге будет говориться еще более обстоятельно. Здесь она будет упомянута лишь постольку, поскольку она жизненно связана с Диотимой. В ней только и обретает завершенность образ любимой женщины, обеспечивающей смысл существования. Как «Дева Германия», Диотима уже совсем возносится в сферу мифического, но все еще при сохранении ее укорененности в действительности человеческой. И здесь тоже она — отнюдь не аллегория, а вознесенная на небеса фигура, которая была земной. Нам, все же, придется рискнуть — и высказать новую мысль: она не «вознесена на небо», а «перенесена в землю». В ту «мифологическую сферу», которая соответствует сфере небесной,⁵⁵ во внут-

⁵⁵ Соответствует не астрономически-естественнонаучному пространству, в котором пребывают всего лишь только тела мира, а сфере отшенности наверху, в которой пребывают «звездные образы».

ренный мир Земли, в глубину сердца страны. Но всегда — как человеческая действительность, которая открывается взгляду любящего провидца сразу же. «Отблеском какого-то мира, которого еще нет», сияет образ женщины, с которой происходит встреча.

Эта «Дева Германия» соотносится с Диотимой так, как Германия Гёльдерлина соотносится с его Грецией. Она предопределена, наперед задана в Диотиме, во всем внутреннем мире ее чувств и во всей религиозной глубине — точно так же, как Германии в душевном мире и в пространстве сердца предопределено и наперед задано то, чем была наделена Греция Гёльдерлина. «Дева Германия» и «Диотима» — это носимые в сердце образы обеих спроецированных друг на друга исторических действительностей.

Первый круг этой книги был посвящен раскрытию в гёльдерлиновском представлении о реке того мифа о живом, в котором обретает силу Природа. Эта река являет себя в двояком образе: во-первых, так, что она приемлет сковывание и обуздание, и Природа обретает плодоносность плодоносной в делах и в образах (смотри гимн «Рейн») — но также, [во-вторых], и так, что в ней существование ищет «кратчайшего пути назад, в единство космоса» (смотри «Глас народа»). Образ Диотимы дает возможность открыться в откровении тому же самому закону. «Река» — это «юноша», «полубог»; она — «дева», «дочь бога». То, что юноше выпадает на долю в дионисовском пламени войны, деве суждено испытать в любви. Она была бы способна носить в себе любовь, стесняемую оковами меры и обеспечивающую спокойную плодоносность; но ей было отказано в этом. Гиперион вырывает ее [из этого состояния] и ввергает в существование, лишенное мер и границ. Она наделена трагической чистотой и предопределена постичь ценность судьбы и могущество жизни, способной достичь дионисийской вершины; так она и гибнет, закатываясь.

В форму построения романа, которая кажется идеалистической, заложена точно выверенная истина:

Я нашла тебя таким, каков ты есть. Первый раз в жизни любопытство привлекло меня к натуре удивительной. Невыразимо притягивала меня нежная душа, и так по-ребячески беспечно играла я близ твоего опасного пламени.

(II 250)

Тихая, по-детски покоившаяся в сосредоточенности на самой себе жизнь ошупью выбирается наружу — и сталкивается с опасностью, принимая ее. Гиперион так повествует в конце второй

книги о встрече, в ходе которой до ее сознания доходит сила своей собственной жизни:

Невинная! Она еще не знала великой полноты своего сердца, и по-детски напуганная своим богатством, она запрятала его глубже в груди — и когда она узнала, святая простота, когда она вместе со слезами узнала, что она любит так сильно, и когда она стала прощаться со всем, что до сих пор лелеяла в своем сердце, о, как она закричала: «Я изменила маю, лету, осени, я больше не слышу дня и ночи, как когда-то, я больше не принадлежу небу и земле, а принадлежу одному лишь, одному, но цветы мая и пламя лета и зрелость осени, прозрачность дня и глубина ночи, и небо и земля объединяются для меня в этом одном! Так я люблю!»

(II 181)

Диотима покидает свое существование в уютной безопасности и рискует. Она видит, как Гиперион скорбит о родине, как он разрывается между Когда-то Давно и Сейчас, между природой и духом, между волей и бытием. В нем она встречается со страданием, подобным тому, которое описывают мифы, поскольку же она любит этого человека, она впускает эту муку в свою душу:

Золотые радости нашей любви смягчают тебя, злой человек! только для того чтобы ты делался еще более неистовым. Они смягчали, они утешали также меня, они заставляли меня забыть, что ты по природе своей безутешен, а также что я сама недалеко от того, чтобы стать безутешной, с тех пор, как я созерцаю твое дорогое сердце.

В Афинах, на развалинах Олимпиона, это захватило меня с новой силой. Мне-то думалось еще так недавно, что юношеская скорбь не может быть столь тяжелой и несговорчивой, что очень редко, когда человек так внезапно, по самой малой детали, так стремительно, так глубоко может постичь судьбу своего времени, что это чувство остается в нем неискоренимо, поскольку он не настолько груб, чтобы оттолкнуть его, и не настолько слаб, чтобы его выплакать. Это, мой дорогой, бывает так редко, что нам кажется уже почти чем-то неестественным.

(II 250/51)

«Сокрытая в молчании жизнь» обретает в ней все большую силу. Инстинкт ее «чистой сущности» ищет, как разрешить проблеме, изменив ситуацию к лучшему. Вот если бы Гиперион «стал спокойнее», обрел бы меру, смирился с существующими рамками и встал на путь спокойного созидания, то и ее жизнь, лишенная изначальной укромности и теперь подвергающаяся опасности разорваться, обрела бы новую, более высокую защиту и надежность. Она предостерегает друга, указывая на опасности затеваемого им дела, которое представляется ей неподобающим

и несоразмерным (в гимне о Рейне эта опасность описывается так — *разрушить берега и сорваться в пропасть*) — но Гиперион не дает себя отговорить. Он нарушает священный закон существования. Однако она любит его, а потому берет его вину на себя — и, став уязвимой в незащищенности своей свободы и отделенности, обретает трагическую судьбу. Ее переживания достигают такой насыщенности, что пережить их уже невозможно. Проскакивает воспламеняющая «искра», «река» разрушает заурядно-земные берега — и обрушивается, впадает-падает «снова в Целое космоса».

Я скажу тебе прямо, о чем я думаю. Твой огонь стал жить во мне, твой дух вселился в меня. Но это вряд ли навредило бы мне, только твоя судьба насмерть поразила мою новую жизнь. Слишком сильной стала моя душа благодаря тебе, но она могла бы благодаря тебе снова обрести покой. Ты оторвал мою жизнь от земли, но у тебя была власть приковать меня к земле, ты мог, как магическим кругом, замкнуть мою душу в свои объятия; ах! один твой сердечный взгляд мог бы остановить меня, одно твое слово, говорящее о любви, снова сделало бы меня веселым дитятей... Но когда твоя собственная судьба гонит тебя в одиночество, как наводнение — на вершину горы, когда впервые я уверилась, что гроза битвы расторгла для тебя стены тюрьмы, и мой Гиперион устремился к древней свободе, тогда это решилось со мной, и скоро все будет кончено.

(II 273/74)

Элегия «Плач Менона о Диотиме» показывает ее образ проявленным в метафизическом свете (II 75). Еще с большей чистотой это сделано в столь поразительном для его беспомощности стихотворении, относящемся ко времени наступления безумия «Когда из дальней дали...» («Wenn aus der Ferne...», II 262).

Чисто дионисийская трагичность — но тут возникает чувство протеста: разве Диотима — дионисийский образ? Ведь в ней нет ровно ничего от вакханки. Ее поведение никогда не выходит за границу меры. Но есть избыточность, чрезмерность во внутреннем ее мире, в ее душе, которая вдруг появляется. Это — дионисийское, но преобразованное в ясность и молчание. Всесжигающий огонь горит очень чисто и спокойно — вероятно, именно потому это пламя и сжигает все без остатка, дотла, опускаясь до самой основы. Мы припоминаем, что и для греков конечная тайна существования заключалась в том, чтобы изначальная дионисийская пра-глубина поднялась до дельфийской ясности.

III

Если рассматривать роман в общем контексте идейного мира Гёльдерлина, то выяснится, что его конечный смысл — не в судьбе этих определенных людей, а в том, что стоит и происходит за ними — или через посредство их. То, что в их судьбах постигает свою судьбу — это сама Природа. Пожалуй, сущность этих людей определена именно тем, что в них может иметь свою судьбу Природа. Но и выступая как предельные ее стилизации, они остаются людьми, что характеризует это литературное произведение как произведение выдающееся.

Нам, сегодняшним, легко распознать ложный идеализм. Но, вероятно, тут необходимо сделать уточняющее ограничение: распознать некоторые виды ложного идеализма. Вероятно, у каждого времени есть такая идеалистическая неподлинность, в которой представлен наиболее свойственный для него способ бегства от действительности и которую по этой причине не так-то легко распознать. Как бы то ни было, а мы быстро замечаем, что какой-либо образ далек от действительности и только лишь «обозначает». Тем труднее для нас распознать подлинное проявление идеи в стилизованном образе, и мы любим путать его с аллегорией или символизмом. Из-за этого для нас остается закрытой чистейшая сфера искусства, равно как и чистейшая сфера человеческого существования. Идеалистическое искусство — равно как и соответствующее ему основное человеческое чувство — направлено прямо на метафизический смысл. Оно доводит идею до крайности и полностью превращает непосредственную реальность в выражение сущностного — но всегда делает это так, что не порывается связь с исходным — с конкретной действительностью. В этом — тайна великого стилизирующего искусства. Оно исходит из определенного рода упрощающего и одновременно придающего утонченность способа видеть и воспринимать, из строгого отбора крупных предметов и ограниченного числа тем, которые муссируются снова и снова, поворачиваясь то одной, то другой стороной, пока они не откроют последней возможности сделать зримой сущность. При этом возникает такое впечатление, что происходит утрата непосредственно психологического — но это только кажется. Но на самом деле то, что утрачивается — всего лишь психология индивидуально-человеческого, а доминировать начинает некая другая. Человеческая сущность становится центром переживаний не индивидуума, а центром переживаний существо-

вания,⁵⁶ и на место психологии субъективности вступает психология бытия. И образы, к примеру, Эсхила и Данте, а не только образы Шекспира и Достоевского — действительные люди, но они «построены» так, что в них говорит сама идея... В тот же ряд — хотя и на должной дистанции — может быть поставлен роман Гёльдерлина. Он рассказывает историю двух действительных людей, которые, однако, поданы так, что сквозь них становится видимо само существование, Природа.

Природа — это великое единство бытия. Его проявления разнятся в «Гиперионе» как многообразием сущности, так и пространственным и временным отстоянием друг от друга; и, тем не менее, они образуют целокупность.

Природа — это Целое, Все В Целом, Целокупность. Нет ничего, кроме Нее. Конечно, отдельные действительности снова и снова выделяются из нее и противопоставляют себя ей: это вот дерево — и Природа, эта вот река — и Природа, это вот время года — и Природа, но такое разделение всего лишь временно, преходяще. Некий образ, некий процесс выделяются, поднимаясь, из Целокупности, чтобы потом, наполнившись богатством самоопределения, снова раствориться в Целокупности, слившись с нею воедино. И боги тоже противопоставлены Природе — например, Бог Солнца (II 276), или Отец Небесный (II 95). Но немедленно выясняется, что они — открывающиеся откровению божественные образы самой Природы, различных сторон ее сущности. Особенно резко обособляется человек. В силу его духовного порыва и напора, он вступает в опасную свободу. Он может отпасть от Природы, разрушить себя и ее в собственном бытии, но и это тоже — лишь движение в пределах Целокупности, в ходе которого все же происходит триумфальная победа Целого.

Для Гёльдерлина человек — это возможность Природы иметь историю. Он как отдельное существо всякий раз выделяется и высвобождается из нее, осуществляет рискованную попытку ума познавать, выносить суждения, делать выбор, бороться и творить, как то проявляется в философских беседах в романе. Возникает впечатление, будто в этом осуществляется его индивидуальная история, тогда как природа всего лишь представляет для нее опору и основу, а такжеставляет материал для происходящего. Но стоит только приглядеться, как окажется, что это сама Приро-

⁵⁶ Под существованием (Dasein) здесь подразумевается присутствующее в человеке бытие, данность бытия в человеке; в человеке есть индивидуальное, которое он переживает психологически. — *Прим. пер.*

да приходит в движение через посредство людей-героев Гёльдерлина — и обретает историю. Именно она и осуществляет рискованную попытку бытия-в-отдельности, именно она постигает изначальный образ разделения, который грозит обернуться катастрофой разрыва. В «Гиперионе» эта опасность становится действительностью. Индивидуальное существование заходит в тупик, необузданный рассудок и своевольная воля теряют направление и единство. Все это происходит с самой Природой — но в ней же оказывается и спасение, и новое начало. То, что теоретически высказано в диалогах романа, образно воплощено в его героях. Каждый из них имеет свой законченный смысл в отношении к Природе. Через посредство каждого из них она входит в пространство и в характер истории, предпринимает рискованную попытку индивидуального ума и вновь обретает, на более высоком уровне, новое единство торжествующего Целого. Именно благодаря этому Природа и определяет себя: она есть то таинственное, которое нуждается в людях, чтобы прийти в движение, чтобы оказаться в опасности, чтобы претерпеть разрушение — и все же снова, одержав победу, подтвердить свою подлинность, утвердив себя.

Все-Единство Природы — божественно. Это проявляется уже в понятии Жизненности, которое снова и снова связывается с нею. Эта Все-Жизненность есть нечто большее, чем та жизнь, о которой говорится в связи с растением и животным — в отличие от камня. Жизненность присуща и реке, и морю, и островам, и горам, и землям, и созвездиям. Вернее будет сказать, что в них жизненна вселенная в целом. Целое есть то, что живет. В своем последнем письме Диотима говорит:

Я избавила себя от той ущербной работы, которой заняты человеческие руки, я почувствовала ее, жизнь природы, что выше всех человеческих помыслов — если я превращусь в растение, будет ли урон столь велик? Я останусь в бытии (*Ich werde sein*). Как бы я могла перестать принадлежать сфере жизни, в которой вечная любовь, общая для всех, соединяет все природы? Как я могу выйти из этого круга, который охватывает все существа? Он не распадается столь легко, как шаткие союзы нашего века. Это не ярмарка, куда народ стекается, шумит и потом расходится. Нет! Ради того духа, который нас единит, божественного духа, который у каждого свой собственный и общий для всех! Нет! Нет! В круге природы преданность вовсе не мечта. Мы разлучаемся лишь для того, чтобы обрести более глубокое согласие (*um inniger einig zu sein*), божественный мир со всем сущим, с нами самими. Мы умираем, чтобы жить.

В этой жизненности снимается, преодолеваясь, и смерть. Особенная форма жизни, равно как и умирание — это ее различные, но растворяющиеся в Целом элементы. Перед смертью своей Диотима пишет:

Я останусь в бытии. Я не допытываюсь, кем я стану. Быть, жить, этого достаточно, это привилегия богов. Поэтому, все равны друг другу в этом божеском мире, кто только есть жизнь, и нет в нем ни господ, ни рабов. Так живут друг подле друга природы, как любящие; у них все общее, дух, радость, вечная молодость.

Постоянство выбрали себе в удел звезды, в тихом избытке жизни вечно движутся они и не знают старости. Мы представляем завершение в изменении. На блуждающие мелодии делим мы великие аккорды радости. Мы живем, как арфисты у престола старейших, сами божественны, вокруг мировых божеств, живущих в покое, текучими песнями жизни смягчаем мы величие солнечного бога и других богов.

Взгляни на мир! Не есть ли он движущееся победоносное шествие, в котором природа торжествует праздник над всяким разложением? И не ведет ли к прославлению вместе с собой жизнь также и смерть, скованную золотой цепью, как некогда вел полководец плененных им царей? И мы, мы — девы и юноши, которые танцем и пением, сменой звуков и фигур, сопровождают величавое шествие.

Теперь позволь мне умолкнуть. Говорить дальше, было бы чрезмерно. Мы же встретимся снова.

(II 276)

Божественность Природы выражается, далее, в постоянно возвращающихся словах «невинна, блаженна, свята» — и это выражается не только в словах и понятиях: то, что подразумевается, становится ощутимым само по себе (II 95; 200; 290). Нас встречают, прежде всего, две формы насыщенного тайной существования. Диотима говорит:

Привет вам, вы, добрые, вы, верные! вы, глубоко забытые, вы, непризнанные! дети и старцы! солнце, земля и эфир со всеми живыми душами, которые играют вокруг вас, которые танцуют вокруг вас, в вечной любви! Примите вечно-деятельных людей, примите беглецов снова в семью богов, на родину, природу, верните их, удалившихся из нее.

(II 274/75)

«Дети» и «старцы» дают возможность открыть в откровении Святое и Блаженное: одни — в форме еще девственного начала, другие — в форме полной зрелости. Но то, что невинно, блаженно и свято в них — это Природа. Она непрерывно запутывается, разрушается — и все-таки снова и снова выходит из всего

этого неведимой. В этом она проявляет себя творческой и победительной:

Вы оскорбляете, вы терзаете, а она вас терпит, терпеливая природа, и все же она живет по-прежнему, в бесконечной юности, и вы не можете изгнать ее весны, ее осени, ее эфир, который вам не по силам испортить.

Она божественна, несомненно, ибо, хотя вы ее губите, она все же не стареет и вопреки вам остается прекрасной!..

(III 285)

Мир — это тайна, которую следует любить. Во фрагменте из «Талии» говорится:

Отныне я уже не мог более думать так, как я до тех пор думал, мир стал для меня священным, но полным тайны.

(II 81)

Но о божественности Природы сказано и открыто, явно и недвусмысленно (II 101; 275; 285). Она — начало, конец и процесс [идуший от начала к концу]. В ней — масштаб для изменения всего; она задает меру (II 285). Она живет во всем сущем. В каждом она выдерживает [жизненные испытания] и в каждом проходит, умирая. Но она переживет любое отдельное существо — всегда она сама, непреходящая сама по себе. Она есть изначально-божественное, которое, меняясь, длится вечно, и в постоянстве судьбы своей живет мирно.

Таким образом, для Гёльдерлина нет никакого божества, которое стояло бы выше мира, а есть лишь божество самого мира. Боги существуют в Природе. Они — сущности вещей; образные обособленности существования. Диотима говорит в своем завещании о «тихих богах» и о «тихих силах мира» (II 276). «О, ты, со своими тихими богами, Природа!» — так обращается к Природе Гёльдерлин. «Отец Небесный» — это Отец Природы и в то же время Отец, властвующий в ее сердце (II 95). Безымянным Он правит в нем — как «Незримое» (II 69) — и предстает тем, кто способен чувствовать, как «великолепный тайный дух мира» (II 160).

Все сказанное обретает свой окончательный характер благодаря понятию «дух», которое уже обсуждалось выше (II S. 127f; III S. 175f). Он понимается не как что-то интеллектуальное, а как жизненность, понимаемая религиозно. А именно: поле его [действия] — как раз там, где соотносятся Целое и отдельные образования; там, где происходит переход от единства к множественности и обратное — от существования в обособившемся образах в единство.

Выступая как «воодушевление», как «одухотворенность», он [дух] становится силой в самом человеке. Он поднимает человека над включенностью в пространство и во время и ставит его в связь с Целокупностью Вселенной. Он будит его творческие силы и дает ему побуждение для действия, которое не ограничивается ни ближайшим, ни полезным, а выходит далеко за их пределы. Он позволяет ему чувствовать Священное, Бесконечное, Тайну. Эта сила приходит из самого средоточия внутреннего мира человека, но в то же время — от Целокупного. Так говорит Гиперион:

Диотима! Позволь мне повеять им дыханием бога, позволь мне сказать им слово, идущее от сердца, Диотима. Не бойся! Они не будут слишком дикими. Я знаю грубую природу. Они презирают разум, но они в союзе с вдохновением. Тот, кто отдает своему делу всю душу, не ошибается. Он не нуждается в умствованиях, ибо ни одна из стихий (keine Macht) не идет против него.

(II 218)

Изначальные формы одухотворенного существования — это юноша и девушка. Их влечет триумфальное шествие победительного единения Природы, манят «танец и напевы» ее великолепия (II 276). Эта сила безраздельно властвует в Диотиме. Мы уже обнаружили целое изобилие текстов, которые говорят об этом. За этим образом стоит образ античной жрицы, пифии. Она сама — «тихая одухотворенная», в которой властвует дух, и от которой он воспламеняется в других.

Но та же сила властвует и в Природе внешней. Можно выразиться точнее: там, где она властвует, различие Внутреннего и Внешнего исчезает. В духе все едино. Мы уже цитировали место II 218, на него похоже другое:

Как ветерки — гладью морской, владело нами дружелюбное волшебство природы. С радостным изумлением смотрел один на другого, не говоря ни слова, но в глазах можно было прочесть: таким я не видел тебя никогда! Столь прославлены мы были благодаря силам земли и неба.

(II 120)

Сила духа особенно открывается в откровении весной (сравни чудесное место в начале второй книги):

Мы вспоминали прошедший май. Мы никогда еще не видели землю такой, как тогда, она преобразилась, серебристые облака цветов, радостное пламя жизни, освобождало ее от более грубой материи.

(II 203/04)

Еще более глубоко, усиливаясь впечатлениями от пережитого окровавления, об этом говорится в таких предложениях:

«Ах, все было столь полно желанием и надеждой, — вскричала Диотима, — полно неслыханного роста и, вместе с тем, так нетрудно, так блаженно-спокойно, словно дитя, который играет себе и ни о чем больше не думает».

«По этому, — воскликнул я, — я и узнаю ее, душу природы, по этому тихому пламени, по этой вкрадчивости в ее мощной спешке».

(II 204)

Столь же сильно, но в другом ключе, дух являет себя в час позднего послеполудня с его проясняющим светом (смотри, прежде всего, просто зачаровывающее повествование о первых часах на Калабрии):

Наконец, когда он показал мне на безмолвные горные вершины в отдалении и сказал, что мы скоро будем на Калабрии, я взглянул более внимательно, и все мое существо открылось навстречу волшебному могуществу, которое одновременно усладительно и спокойно и необъяснимо играло со мной...

Люди выходили из ворот и как волшебство ощущали духовное веяние, что тихо ворошило надо лбом мягкие волосы, охлаждало потоки лучей. Они развязывали пояса, чтобы принять его у себя на груди, дышали слаще, нежнее касались легкого, ясного ласкающего моря, в котором и жили они и двигались. О, сестра того Духа, что с огненной силой властвует над нами и живет в нас, священная стихия! Как прекрасно то, что ты, куда бы я ни пошел, всюду меня сопровождаешь, вездесущая и бессмертная!

С детьми величественный элемент играл прекраснее всего.

Один мирно жужжал себе под нос, у другого из уст вырывалась нескладная песенка, у третьего — восторг шел из открытой глотки. Один потягивался, другой прыгал в высоту, третий, углубившись в себя, без цели бродил кругом.

И все это было языком некоего Благополучия, все неким ответом на ласкательное прикосновение прелестного воздуха.

Я был полон неопишемого томления и покоя. Чуждая сила повелевала мной. «Дружественный дух, — говорил я сам себе, — куда зовешь ты меня? В Элизиум или куда же?»

(II 146ff)

Понятие «Пневма» (Pneuma) в христианстве определяется, исходя из представления о произошедшем на Троицын день — как Святой Дух, Дух Истины, посылаемый Христу от Отца (Ин 15:26). Когда в контексте идейного мира Гёльдерлина говорится о «Духе» Природы, о «Пневме» Земли и Небес, то подразумевает

ся нечто иное, чем в Новом Завете. Это — таинственное веяние в мире; это — осязаемое при соприкосновении с земным, посюсторонним неземное, потустороннее в чистом состоянии; «священное» как сила и как принцип устройства, как оно схватывается в свободном религиозном опыте.⁵⁷ В нем сходятся воедино все: воздух (как то, что веет в виде ветра и как то, что вдыхается; как то, что движется в мировом пространстве снаружи и как то, что движется внутри организма [в системе дыхания]); как жизнь души и духа; и как религиозная потенция — текучая, создающая жизнь и преобразующая состояния (III S. 152f). Смысл словоупотребления оказывается запутанным из-за того, что понятие Духа-Пневмы у Гёльдерлина создавалось под влиянием понятия о Духе Святом в христианстве, а потому оказалось наделенным такими ценностями и измерениям, которых нет в общем опыте постижения божественного духа природы — например, в опыте *Mana* или *Orenda* — в опыте вдохновения ясновидца или в опыте дионисийского экстаза.

Только благодаря этой Пневме как Духу Природы из чисто-природного возникает «Природа» в гёльдерлиновском смысле. Дух Природы, к примеру, усматривается в откровении в воздухе — и превращает его в дыхание мира; провидчески усматривается в свете — и придает ему глубину и тайну; провидчески усматривается в растущем непокое вновь просыпающейся витальности — и преображает обыкновенную плодородность в мистику жизни. Благодаря Духу Природы — Пневме, все становится богатым, и глубоким, и воспаряющим из самого средоточия. Он преодолевает повседневное и тяжкое; он делает причастное к нему новым, сильным и легким. Благодаря Пневме как Духу Природы существование распускается «пышным цветом», и возникает «Олимп в Духе», священные места богов, тайна высшей:

Ты должен был погибнуть, ты должен был отчаяться, но дух спасет тебя. Тебя не утешит никакой лавр, никакой венок из мирта; Олимп — живой, действительный, вечно юный, будет тем, благодаря чему воскреснут твои чувства. Прекрасный мир — вот твой Олимп; в нем ты будешь жить, и вместе со святой сущностью мира, с богами природы, с этим обретешь ты радость.

(II 274)

⁵⁷ Смотри по этому поводу: Guardini, Unterscheidung des Christlichen, 1935, die Abhandlungen: «Religiöse Erfahrung und Glaube» und «Der Heiland» [3. Aufl. 1994].

Только исходя из понимания Пневмы как Духа Природы, можно постичь в полной мере, что Гёльдерлин разумеет под «тишиной». Бытие-в-себе есть тайна. Это — тайна, что нечто — есть.⁵⁸ Но та «тишина», тот «внутренний покой», в котором сущее только и становится действительно «сущим», творится духом. Творится духом — и внутри человека, как потенциал сердца, как измерение любви — и снаружи, как та концентрированность и та углубленность, которые обеспечивают присутствие Целого в каждой вещи, причастность каждой вещи к Целокупности. Дух — вот что придает сущему живую драгоценность, подвижность онтического зрса, на которую отзывается и отвечает внутренний мир, непокой сердца. В Духе действительность обретает мощь, а сущности становятся проникновенными и убедительными, настойчиво заявляющими о себе. Когда он владеет, вещь действительно может обрести столь мощный смысл, что начнет пугать: какое-либо явление может обрести просто невыносимый по силе своей смысл. Поэт, как его понимает Гёльдерлин — провидец, он открыт этому смыслу и подвержен ему. Его предназначение в том, чтобы «донести до народа, закутав в песню» (II 120), ту «молнию», тот луч смысловой мощи, который заключен в каждой сущности.

Дух отменяет замкнутость вещей. Он делает их открытыми — так, что одно опознает себя в другом и присутствует в нем, не тесня его и не стесняя себя: «Существуют друг с другом натуры, будто любящие; у них все общее, дух, радость и вечная молодость» (II 276). В Духе преодолевается описанное в мифах страдание, поскольку преодолевается разделенность. В нем осуществляется то преображение, при котором «божественный смысл» пробивается сквозь бытие, действительность проникается светом ценности, жизнь проникается светом любви. Тогда любовь становится [длящимся] состоянием. Возникает Целое — и возникает, наряду с Целым, его противоположный полюс — Средоточие. Это Средоточие не просто существует — и описать, обозначить его тоже непросто. Оно повсюду — и нигде, оно еще только-только должно проступить, выявиться. Но это происходит лишь тогда, когда грубая оболочка индивидуально сформированной сущности открывается и она превращается в живой противоположный полюс Целого. Середина — это не что-то готовое, а состояние отдельного существа. Отдельное существо становится средоточием посто-

⁵⁸ Исходя из этого, пожалуй, можно было бы сказать и последнее о смысле «натюрморта» в искусстве.

лucky, поскольку оно любит — и таким образом становится душой Всего в Целом, внутренним миром чувств, [вмещающим весь мир в Целом]. Только благодаря Средоточию существует Целое, и только в стремлении к Целому пробуждается Средоточие. Но все это творит Дух.

Без него есть только «совокупное», есть только «отдельные существа» и борьба между ними. Дух творит новое измерение, в котором возрождается чистое присутствие в настоящем — «природа». Объективное бытие нуждается в чувствующем сердце, чтобы обрести полное мирское существование; внутренняя жизнь нуждается в вещах, чтобы выйти на свободу. Только если это произойдет, существование станет завершенным.

Только идя от духа, можно понять, что Гёльдерлин подразумевает под словом «Природа»: ни естественнонаучные факты физической и психической действительности, ни философские факты существования в целом. Она — это жизненное, властвующее, начальное и конечное, сущее извне и сущее внутри, присутствующее в настоящем мира между Средоточием и Целокупностью, распространившееся вширь и в то же время собранное во внутренний мир, которое, однако, возникает только в Духе. Тем самым подразумевается отнюдь не субъективное переживание, а процесс — как космический, так и человеческий. Дух есть божественное как сила и власть. Только когда Он являет себя, наличное становится Природой. И только тот, кто проникнут Им, созерцает Природу, становясь ее средоточием, ее чувствующим сердцем.

И боги Гёльдерлина становятся понятны, только если исходить из этого Духа. Они — не просто различные сферы мира, или аналогии, их объясняющие, либо персонализированные их воплощения. Но они и не просто существа более высокого порядка, которые стояли бы над человеком так же высоко, как человек стоит выше животного. Боги — это сущности мира постольку, поскольку они возникают из Пневмы, [из Духа Природы]. Они существуют в Пневме. Это — их первоэлемент, их форма существования. Таким образом, они могут быть даны в религиозном опыте только тому, кто затронут Пневмой. Только объятый Пневмой мир есть мир, без нее он всего лишь совокупность эмпирической действительности. Только в Пневме этот мир имеет богов, без нее он имеет только лишь различные, естественнонаучно или философски определенные смысловые сферы.

Вся эта взаимосвязь представлений содержит явственно распознаваемые христианские элементы. Привычное религиозное

понятие воодушевления, вдохновенности связано понятием Святого Духа Писания, которое было перенесено в сферу мирского. Только с учетом этого можно понять определенные качества внутреннего мира чувств и определенные ценности сердца, которые никак не обнаруживаются в естественных духовных [религиозных] опытах... Аналогичное можно сказать и относительно гёльдерлиновского понятия Природы. То, как его Природа возникает из Религиозного, то, как эмпирическое преобразуется под влиянием божественного, то, как таинственное опять начинает присутствовать в непосредственно данном, то, как замкнутость отдельного существа исчезает как по отношению к другим отдельным существам, так и по отношению к Целому, а внутреннее и внешнее растворяются в чистом присутствии настоящего — все это коренится, во-первых, в опыте обще-мистического толка, во-вторых, однако, сюда примешивается и влияет, несомненно, библейское учение о «новом человеке», «новых небесах и новой земле» — как оно было провозглашено в посланиях Павла и в Апокалипсисе. Грядущий мир, на который направлена христианская надежда, не существует ни эмпирически-космологически, ни духовно-культурно, но существует в силу владычества Духа Святого. Наглядные картины — вроде, например, видения Града Небесного в конце Тайного Откровения [Апокалипсиса] — показывают, как силою Духа Святого все сущее поднимается к новой связи с Богом и, тем самым, к новому состоянию.

Именно тем самым, однако, и выражается то различие, которое существует между христианским понятием Святого Духа и понятием Пневмы, [Духа Природы] у Гёльдерлина. Категория, которая тут решает все, — это категория «природа». Конечно, она поднимается от чисто эмпирического в метафизическое и религиозно-мистическое пространство; однако основополагающее положение и определяющие ценности всегда остаются природным положением и природными ценностями. Таким образом, и Дух как сила, о которой идет речь, при всем богатстве его тайн, способности к преображению и сердечной близости, все же связан с категорией Природы. Дух, о котором говорит Писание, напротив, решающим образом связан с категорией личности, точнее — с личностью Бога, суверенного по отношению к любой природе... Что же касается «святости» этого духа, то она обозначает вовсе не то качество, которое схватывается в заурядном, обычном религиозном опыте и без особых проблем может быть связано с понятием Природы. Это не «Священное» в смысле «Таинственно-Иное» и «относящееся к божествам», а нечто как раз сугубо лич-

ностное. Новый Завет определяет Дух как «Дух Иисуса Христа» (Рим 8:9), или как Дух, который «послан Иисусу от Отца» (Ин 15:26). Он исходит не из первооснований души, не из глубин Природы, а от Владыки Мира в истории, дабы вел к Царству Божьему. Его святость — это изначальное качество Бога, которое присуще Ему одному. Здесь ничто не может даже отдаленно приблизиться к его чистоте и благостности, которые невозможно спутать ни с чем сотворенным — это та недостижимость, которая для того, кто подошел вплотную, оборачивается сразу же Судом — и, конечно, также становится Спасением, если Бог любит его... У Духа, о котором сказано в Писании, приход, господство и сообщение себя — это сплошь проявления милости. И, опять-таки, тут все обстоит не так, будто наряду с [произвольной] милостью существует также момент необходимости, а также момент изначальной присущности — нет, милость понимается строго в личностном смысле: Дух посылается Богом, не втянутым ни в какие связи существования, ибо Он желает посылать его в чистой свободе.

Переживание [нисхождения] Духа у Гёльдерлина доводит [человека] — благодаря богатому разнообразию форм опыта — также до опьянения и экстаза. Его Пневма переходит как в Эфирное, так и в Дионисийское, потому что это — Дух Природы. В противоположность этому, прикосновение того Духа, о котором говорит Новый Завет, есть нечто поистине сдержанное, тщательно выверенное, даже скупое. Разумеется, оно вызывает бурные чувства и воспламеняет на Троицын день, и силы харизмы пронизывают жизнь охваченных всем этим людей, но всегда это остается *sobria ebrietas*, потому что определяющая категория тут — это категория личности. Дух — сам личность. Его приход персонален. Его владычество предполагает сохранение дистанции из уважения перед личностью человека. Его влияние направлено не на энтузиастически-экстатическое преображение сущего в подлинность Природы, а на *Metanoia* ума и сердца, на обращение личности к Богу и на осуществление любви, которая заключает в себе все строгости нравственного очищения и приобщения к священному.

ЭМПЕДОКЛ

Характер произведений об Эмпедокле

I

Попытка Гёльдерлина представить в драме личность сицилийского государственного мужа и философа Эмпедокла непосредственно примыкает к «Гипериону». Оба произведения в некоторых отношениях родственны друг другу. Во-первых, тем, что они продиктованы желанием связать человеческую судьбу с природой и греческим существованием. Во-вторых, тем, что они соответствуют избранной [художественной] форме, которая, однако, ничуть не мешает, а, скорее, захватывает и увлекает на свой особый лад. Сколь мало «Гиперион» в действительности представляет собой «роман», то есть эпическое изображение человеческой жизни и происходящего в мире, столь же мало произведения об Эмпедокле — это действительно «драма», то есть разворачивание образа человеческой сущности в противоречии действующих личностей. Роман распадается на отдельные ситуации, и прекраснейшие части его — это стихотворения, элегии. А трагедия, в принципе, представляет собой драматический гимн, так что если бы она ставилась в соответствии с ее сущностью, то должна была бы выйти оратория.

Мы располагаем пятью текстами об Эмпедокле. Первый из них — краткий набросок франкфуртских времен, озаглавленный «Эмпедокл», в нем предусматривается пять актов (III 67—71). Затем — две попытки осуществить этот замысел под названием «Смерть Эмпедокла». Первая из них, наиболее подробная и задуманная в двух актах, начинается в прозе, чтобы уже на второй странице перейти в стихи (III 75—171); вторая попытка, которая предусматривает пять актов, по характеру своему представляет драму, но так и остается кратким фрагментом (III 172—195). Далее, есть набросок под названием «Эмпедокл на Этне», который отчасти остался лишь едва намеченным (III 199—202). Наконец, существует еще одна попытка исполнения замысла, задуманная в пяти актах, но налицо только отрывок первого акта (III 203—224).

Традиция не донесла до нас однозначного образа Эмпедокла. Он предстал в ней то как великий человек, наделенный таинственными силами и способностями, то как сомнительный и тщеславный тип. Возможно, внимание Гёльдерлина к нему привлек-

ло в первую очередь то, что он бросился в кратер Этны, ведь вулкан для мира гёльдерлиновских идей есть место мифического величия — место, где вырываются наружу недра Земли, а также путь к середине Вселенной (I S. 73). Во-вторых, его привлекло богатство проявлений жизни этой личности: Эмпедокл был, по преданию, государственным мужем, врачом, чудотворцем, пророком и философом. Таким образом, он представлял воплощением человеческой универсальности; он являл собой противостоящий образу природы образ человека, способного познать судьбу, выражающую суть человеческого существования и суть существования мира вообще.

Первый вариант «Смерти Эмпедокла» начинается с того момента, в который герой уже достиг пика своей жизни и перевалил через него. Его влияние стало огромным, невиданным, однако он устранился от всех дел. Народ, все еще находясь под воздействием чар его мощной личности, полагает, что он поднялся до уровня богов, в действительности же он пережил внутренний крах. Корень его существования состоял в глубоком единстве со всей вселенной и с ее богами, но он злоупотребил этим единством. Он поставил это единство себе на службу, превратив в личную власть — и потерял, в результате, связь с космосом и с богами, после чего замкнулся в себе, ушел в сферу сокровытого. Его тотчас же атаквали противники, уже давно настроенные против него. Их предводителем выступил жрец Гермократ. Он возмутил народ против человека, который до сих пор почитался как бог, и добился его изгнания. Так Эмпедокл ликвидировал свое хозяйство, дал свободу своим рабам и покинул город.

В ходе этих событий Эмпедокл постигает свою вину и решает искупить ее. Он направляется к Этне, чтобы погибнуть в ее кратере. По пути он, вместе со своим учеником Павсанием, проходит мимо какой-то хижины и останавливается в ней, чтобы отдохнуть. Час полон мира и покоя, ведь Эмпедокл, покайся, предлся в руки богов. Тут появляется Гермократ, с ним — Критий, отец Пантейи, юной жрицы, которую великий врач спас от смерти, и толпа граждан города Агригента. Они возвещают об отмене вынесенного ему приговора, требуют, чтобы он вернулся на родину и даже предлагают ему стать царем. Эмпедокл радуется примирению, но отклоняет их предложения и остается наедине со своим учеником. Скоро он прощается и с ним, а затем восходит на вершину Этны. Тем временем приходит и Пантейя со своей подругой, и разговоры трех молодых людей звучат подобно хору, которым заканчивается действие.

Вторая версия не выходит за рамки первого акта, в котором изображается внутреннее состояние низвергнутого и засилье его врагов. Фрагмент «Эмпедокл на Этне» тоже является вставкой в первый акт. Он изображает внутренний кризис, но Эмпедокл уже размышляет о нем ретроспективно, намереваясь принести искупительную жертву.

II

Произведение об Эмпедокле не дает никакого действительно-го развития, а всего лишь разворачивает только один момент в жизни этого человека. В начале трагедии кризис уже наступил. То, что происходит дальше — это его разрешение, и уже после первого монолога Эмпедокла едва ли может существовать сомнение относительно того, как все произойдет дальше. Внутренняя ситуация определяет и внешние ситуации, и Эмпедокл знает, что он должен уйти. Таким образом, все в целом фактически сводится только к «смерти Эмпедокла», а именно к тому, что он принимает решение об искупительной жертве, а дальше твердо держится этого решения при изменении внешней ситуации.

Это произведение не является подлинной драмой еще и по другой причине: у Эмпедокла нет никакого действительно-го противника. Конечно, Гермократ — его враг. Он — воплощение всех ненавистников Эмпедокла, он выражает их общее мнение, он переманивает на свою сторону бывших сторонников Эмпедокла и добивается вынесения приговора, обрекающего его на изгнание. Даже тогда, когда народ предлагает изгнаннику примирение, он остается при своей ненависти. И, тем не менее, он не является действительным противником. По общему замыслу, он должен был бы выступить врагом свободнорожденного Избранного, то есть стать своего рода Великим Инквизитором, но ему для этого не хватает масштабности. Вся его власть и сила проистекают из того факта, что Эмпедокл ослабел. С того момента, когда он снова входит в силу, Гермократ становится ничтожным. Это — не борьба двух противников, а внутренний кризис в душе одного человека.

И в дружбе, и в делах, и в любви у Эмпедокла нет никакого действительно-го партнера. Произведение построено так, что в центре его стоит одинокая фигура, судьба которой зависит не от ее отношений к другим людям, а от ее отношений с абсолютными властями и силами, с Природой и ее божеством. Всем прочим, в

принципе, остается только комментировать эту судьбу. Они живут, любят или ненавидят, понимают или настаивают на своем, только ориентируясь на Эмпедокла, в зависимости от отношения к нему. Даже Гермократ, который, кажется, представляет что-то сам по себе в большей степени, чем все прочие, превратился бы в ничто, если бы ненавидимый им великий человек исчез из его жизни.

Таким образом, общему замыслу произведения будет вполне соответствовать, если дальнейшее исследование его различных персонажей будет протекать в зависимости от личности главного героя, судьбы и смысла его существования.

Образы драмы

I

Начнем с той, кто и в драме говорит первой: это — Пантея, жрица Весты, дочь Крития, одного из тех богатых граждан Агригента, которые недолгобливают Эмпедокла. Она — воплощенная Диотима. Обладающая безграничной силой любви; исходя из этой любви, способная к чистому пониманию и готовая на любую жертву; тихая, сохраняющая самообладание, очень тонко чувствующая и ранимая — так что ее внутренняя жизнь должна определить ее судьбу. Если Диотима — ровесница Гипериону, а по своей сути и ценности — более зрелый человек, чем он, то Пантея много моложе, она — влюбленная девушка и в то же время ребенок. Она дорога и Эмпедоклу. Прощаясь, он говорит отцу о ней с большим чувством:

Неведома тебе она?
На ощупь узнаешь, подобно слепцу, дар,
Что тебе даровали боги? понапрасну
Сияет тебе в твоём доме дивный свет?
Я скажу тебе, что в этой стране
Святая жизнь (Das fromme Leben) не найдет покоя,
И одинокой останется она у тебя, какой бы прекрасной
ни была,
И безрадостной умрет с тобой, ибо никогда
Нежнейшая дочь богов не сможет
Принять себе в сердце варвара,
Верь мне! Правду говорят уходящие.
И не изумляйся совету!

Критий. Что мне

Сказать тебе теперь?

Эмпедокл. Отправься вместе с ней

В святую землю, в Элиду или на Делос,

Где те живут, к которым она с любовью стремится,

Где молчаливым собранием образы героев

Стоят в роще лавров. Там успокоится она,

Там среди безмолвных кумиров

Ее прелестный ум, нежный, смиренный

Обретет тишину, среди благородных призраков

Уснет боль, которую она тайно вскармливает

В груди...

(III 111/112)

Он озабочен судьбой Пантеи, но душа его — не с ней, как, впрочем, и ни с кем из других людей. Она сама призналась в своих чувствах к нему, рассказывая о своем исцелении. Недавно она болела и была при смерти, так что ее отец, несмотря на свою антипатию, обратился к великому врачу, и тот спас ее:

И вот, когда в свежей радости моя душа в первый раз заново развернулась в долгожданном мире, и мои глаза с детским любопытством открылись навстречу дневному свету, передо мной — так божественно, так явственно (*gegenwärtig*)! — стоял Эмпедокл! В улыбке его глаз снова расцвела для меня жизнь! Ах! как утренние облачка, мое сердце бежало навстречу его благостному свету, и я была его нежным отблеском... У его ног я могла просиживать часами, как его ученица, как его дитя, смотреть в его эфир, с восторгом внимать ему, до тех пор, пока мой разум не терялся в его высоте.

(III 77)

Затем, в продолжение разговора, она рассказывает чудеса о сущности великого мужа, и подруга спрашивает ее:

Рея. О, провидица! Как ты все узнала?

Пантея. Я размышляла о нем — сколько

Мне еще размышлять о нем? ах! и я его

Постигла, так ли? Он сам есть то,

Что жизнь, а мы, другие, только сон о ней.

(III 78)

Мы слышим опасный отзвук чувства, которое чересчур велико, чтобы жить с ним. Это становится еще яснее, когда подруга, в свою очередь, говорит о мужчине, образ которого стоит у нее пе-

ред глазами и кажется ей особенно прекрасным. Она — афинянка, только что прибыла с отцом на Сицилию и еще всецело увлечена личностью Софокла. Но ее вдохновение представляет собой нечто естественное, оставляющее пространство и для собственной жизни:

Рея. Я не могу порицать, подруга, о чем ты говоришь,
Но в моей душе чудная печаль,
Я бы хотела быть, как ты,
И все же не хотела бы. Все ли вы таковы
На вашем острове? Мы также находим радость
В наших великих мужах, и один ныне —
Солнце для афинян,
Софокл! Ему из всех смертных
Первому явилась прекрасная природа
Юной девы⁵⁹ и поручила себя чистой памяти
В его душе.

Каждая желала бы
Стать мыслью великого мужа, желала бы
Вечно-прекрасную юность, прежде чем увянуть,
Обрести в душе поэта.
И спрашивает и думает о том, что за афинская дева
Была той нежнейшей героиней,
Что предстала его душе, та, которую он
И назвал Антигоной? И ясностью веет
Вокруг моего чела, когда друг богов
В жаркий праздничный день шествует в театр,
Но беспечален наш восторг (Wohlgefallen),
И не теряется милое сердце
В поклонении.

(III 79)

Чреватая катастрофой чрезмерность этих переживаний чувствуется в следующих словах:

Ты приносишь себя в жертву — я вижу это ясно, он
Слишком велик, чтобы ты могла остаться в покое.
Безмерного ты и любишь безмерно,
Но как это поможет ему? Тебе, самой тебе несет отмщение
Его уход, и ты, доброе дитя, и ты
Хочешь уйти вместе с ним?

(III 79/80)

⁵⁹ Имеется в виду Антигона. — *Прим. пер.*

Ведь и Пантея фактически сразу, в самом начале разговора и, соответственно, в самом начале всей драмы рассказывает, каким она недавно видела Эмпедокла:

Ах! когда я видела его в последний раз
Там, в тени его деревьев, тогда, верно,
Его, божественного, терзала присущая ему боль.
С чудной тоской, скорбно водя взглядом,
Как будто он лишился многого, он то опускал глаза
На землю, то поднимал их вверх, в темноту рощи,
Словно в далекой синеве
От него ускользала жизнь, и смирение
В царственных чертах сжало
Мое мятущееся сердце — также и тебе суждено прейти,
О прекрасная звезда! И уже недолго ждать.
Так чулось мне.

(III 76)

Когда подруга выражает опасение, что смерть чересчур сильно любимого человека повлечет за собой и ее смерть, она отвечает:

Не представляй меня
Гордой и не бойся за меня так, как за него!
Я — не он, и если он погибает,
Его гибель моей [гибелью]
Стать не может, ибо велика великих также и смерть.
И если оруженосец хочет вместе с героем
Идти сквозь пламя судьбы, он должен
Так же, как и другой, к этому
Быть призван. Что выпало этому мужу,
То — верю я — выпало только ему,
И если бы он против всех богов
Согрешил и гнев их на себя
Навлек, и я захотела бы согрешить
Так, как он, и той же самой долей страдать, что и он,
Это было бы похоже, как если бы чужой в ссору
Влюбленных вмешался. Что тебе нужно? сказали бы
Боги, ты, глупая, не можешь
Нас оскорбить так, как он.

(III 80)

Но Рея, пожалуй, права, когда она отвечает:

Ты, верно,
Более схожа с ним, чем ты думаешь, как иначе ты бы обрела
Такую радость в нем?

(III 80)

Эта сцена восхитительна, она полна глубокого движения, которое то приближается к любимому человеку, то вдруг совсем отстраняется от него, чтобы в следующий же миг стать к нему еще ближе.

Эмпедокл предстает здесь как существо царственное и божественное, как полубог — в том смысле, какой в это слово вкладывали раньше. Он напоминает свет, приходящий свыше. Когда Пантея говорит, что она хотела бы «сидеть у его ног», устремляя взор «в его эфир», то в этом выражается божественное величие, нечто олимпийски-великолепное, заставляющее вспомнить о Зевсе. Это находит выражение и в следующих стихах:

Пантея. Он того не ведает. Нужды не зная, он ходит
В своем собственном мире; божественно спокоен, он легко
Ступает между своих цветов, и ветерки
Боятся нарушить покой счастливого,
Мир для него молчит, и в нем самом поднимается,
Возрастая в радости, воодушевление,
До тех пор, пока из ночи творческого
Восторга, как искра, не вырвется мысль,
И живо духи будущих деяний
Не устремятся в душу, и мир,
Волнующая жизнь людей и жизнь безмятежной
Природы не явится к нему — здесь чувствует он себя,
как некий бог,

В своих стихиях, и его блаженство —
В небесной песне, затем он выступает
Перед народом, туда, где вздымается шум прибоя
Людской толпы, и его, могущественного,
Вызывает робкий людской ропот.
И вот, он правит, прекрасный лотман (Pilot),
И помогает тем и другим, и когда они довольно
Его видели, желая всегда чуждого мужа
Приручить к себе, прежде, чем они то заметят,
Он удаляется — его под сень свою
Влечет тихий мир растений, где он становится еще
более прекрасным,
И их полная тайны жизнь, которая пред ним
Открывается во всех силах своих.

(III 77/78)

Здесь проясняется, в каком пространстве он существует. Эмпедокл живет в уединенности (Abgeschiedenheit). Там к нему приходит творческая искра. Затем он выходит из уединенности, чтобы созидать, действовать, руководить массой — чтобы затем сно-

ва удалиться от нее и вернуться в тишину и покой. А именно — в то место, которое особенно подобает Эмпедоклу: в сад. Первое предложение, которое произносит Пантея и которым начинается драма, звучит так:

Вот его сад! Там в таинственной тьме, где бьет источник, там стоял он, когда я проходила мимо.

(III 75)

Следует еще более точно сказать, что значит сад, равно как и его противоположность, пустынные отроги гор, и, наконец, то место, к которому — через эту противоположность — направляется движение: жерло вулкана... Тогда очень важно привести еще несколько предложений:

Пантея. Ты должна его сейчас увидеть! Сейчас! Говорят, цветы прислушиваются к его шагам, когда он идет мимо, и подземные воды выходят наружу там, где его посох касается земли. Это должно быть истиной! И когда он посреди грозы бросает взгляд на небо, тучи расходятся, и окрест сияет ясный день. Но что говорить? Ты должна самого его увидеть! Одно мгновение! А потом — уйти. Я сама избегаю попадаться ему — страшная всепрображающая сущность (Wesen) в нем.

(III 75)

Здесь выявляется ядро образа: его связанность со всем Космосом в Целом. Эмпедокл — универсальный человек. В наброске говорится, что он:

Смертный враг всякого ограниченного существования и потому неудовлетворенный и подлинно прекрасными отношениями, беспокойный, страдающий, просто потому что они особенные и, лишь войдя в великий аккорд всего живущего, [они] совершенно его наполняют, просто потому что он в них не может жить и любить всеприсутствующим сердцем искренне как Бог, свободно и широко, просто потому что он, как только его сердце и его мысль объемлет наличное, оказывается связанным законом наследования...

(III 67)

Он соотнесен с сущностью космоса. Каждое отдельное действие он доводит до Целого, [до всей периферии], из каждого действия он стремится вернуться в середину, [центр, Средоточие космоса].⁶⁰ В его образе предстает — беспokoя и пугая других —

⁶⁰ Каковым выступает его душа — душа чувствующего человека. — *Прим. пер.*

Целокупность, Все В Целом — и таким образом обретает присутствие здесь и сейчас. Устремляясь к Космосу В Целом, а от него — обратно, исходя из Средоточия и возвращаясь к нему, он проходит сквозь ситуации своего повседневного существования, прикасается к ним, придает им форму — и все же оставляет их позади, потрясенными до основания. Глубокое движение кроется за таким «тихим божественным спокойствием»: это — дионисическое внутреннее напряжение, которое в любой момент может обернуться порывом ввысь, который завершится падением в бездну. Это особенно хорошо заметно на фоне того другого образа, который выступает в противовес Эмпедоклу из Афин с аполлоновской ясностью — на фоне образа Софокла.

Однако не следует забывать о том, что Эмпедокл тоже борец и воин, колесничий и победитель на играх в Олимпии. В самом начале Рея говорит о нем:

...Однажды, когда я еще была ребенком, я видела, как он на боевой колеснице правит скакунами во время игр в Олимпии. Тогда много говорили о нем, и всегда его имя сопровождало меня.

(III 75)

И во время прощания с дворовой челядью он сам вспоминает о тех блещущих славой часах:

Куда вы ведете, тропы смертных? Много
Ваших [троп], где же моя? кратчайшая? где?
Скорейшая? Ибо медлить позорно.
О, мои боги! На стадионе правил я колесницей
Однажды, вовсе не думая о том, что дымится колесо. Так же
Хочу я к вам обратно как можно скорее, мне все равно, что
спешка опасна.

(III 118)

Сама эта черта его сущности не особенно выдвигается в драме на передний план, но она проглядывает за религиозными потрясениями и принимаемыми решениями, накладывая на них свой характерный отпечаток.

В словах Пантеи — этой ясновидящей, которую сделала такой любовью — обнаруживается также, что опасное движение уже началось:

Ах! когда я видела его в последний раз
Там, в тени его деревьев, тогда, верно,
Его, божественного, терзала присущая ему боль.

С чудной тоской, скорбно вода взглядом,
Как будто он лишился многого, он то опускал глаза
На землю, то поднимал их вверх, в темноту рощи,
Словно в далекой синеве
От него ускользала жизнь...

(III 76)

Когда затем приговор был вынесен, и Эмпедокл покинул город, она говорит о трагической основной черте его образа:

...Я знаю, что божественному
Суждено пасть. Я стала
Свидетелем его падения.
И если я встречаю
Прекрасного гения, называет он себя человеком
или богом,
Я знаю час, который ему враждебен.

(III 121/122)

И вновь это она говорит окончательное слово о нем — после последнего прощания:

Не напрасно, о, Природа,
Что подарила ему все!
Твои любимцы бренны более чем другие,
Я хорошо знаю это!
Они приходят, становятся великими, и никто не знает,
Как это случается, потом исчезают они,
Счастливы! снова, ах! и пусть так с ними и будет.

(III 163)

Когда затем ее спрашивает подруга:

Разве не прекрасно
Жить с людьми? О другом
Не знает мое сердце, оно покоится
В одном-единственном, но скорбный стоит
У меня перед глазами конец
Непостижимого, и ты также призываешь его к тому,
Чтобы он ушел, Пантея?

(III 164)

— Она отвечает:

Я должна! Кто свяжет его?
Сказать ему: ты — мой?

Но Живущий принадлежит сам себе,
И закон для него — его собственный дух.
Ему ли, ради того, чтобы честь смертных
Спасти, что его обрекли на позор,
Медлить, в то время, как ему
Отец, Эфир,
Объятия раскрывает?

(III 164)

Здесь проясняется, что стоит по ту сторону заката и гибели [Эмпедокла], и что выказывает себя чуждым в сущности таинственного человека.

II

Павсаний, ученик Эмпедокла — еще юноша. Он, стало быть, пребывает в том возрасте, который, по Гёльдерлину, отличается особой близостью к божественно-необычайному. Пантея говорит о нем:

Его друг Павсаний мне о нем
Также уже многое рассказал — юноша дни
проводит
Рядом с ним, и орел Юпитера
Не может быть более горд, нежели Павсаний —
я хорошо это знаю.

(III 78/79)

О деятельности и влиянии Эмпедокла как государственного мужа говорит Пантея:

Как некое новое солнце, явился он к нам
И освещал и поднимал незрелую жизнь
Дружелюбно на золотом канате,⁶¹
Сицилия с давних пор такого, как он,
Ждала. Никогда не царствовал на этом острове
Такой смертный, как он... Верно, они чувствовали,
Что он живет в союзе
С гениями мира. Великодушный! И ты взял
Их всех к себе на сердце...

(III 122)

⁶¹ О золотой цепи Зевса говорится в восьмой песни «Илиады» (19—27). — *Прим. пер.*

Павсаний выражает то же самое на мужской лад, и это просто прекрасно, что отражения так различаются:

...Но видел я тебя
В твоих делах, когда варварское государство
Получило от тебя и склад и разум, в его могуществе
Я узнавал твой дух и его мир; когда часто
Одно слово твое в священное мгновение
Оживляло целые года (*Das Leben vieler Jahre... erschuf*),
Поскольку некое новое прекрасное время с той поры
Начиналось для молодого человека...

(III 94)

В том же тоне Павсаний изображает знание Эмпедокла о мифическом мире, о его провидческом даре и его власти над природой:

...Как у ручных оленей,
Когда лес шумит вдали, и они вспоминают о родине,
Так и у меня билось сердце, когда ты о счастье
Говорил древнего первозданного мира; и не чертил ли
Ты великие линии будущего
Передо мной так, как художника верный глаз
Недостающую деталь добавляет к целому образу?
Не лежит ли перед тобой открытой человеческая судьба?
Неведомы ли тебе силы природы,
Если ты доверительно, как ни один смертный,
Ее, куда захочешь, направляешь в тайной своей власти?

(III 94)

Но, в то же время, этому господству присуща специфическая, уникальная мягкость. В нем нет больше ничего от первобытного насилия какого-нибудь Тантала или даже всего лишь Кадма. Павсаний ставит в упрек противникам то, как они предъявили его учителю приговор, обрекающий на изгнание:

...Там стоит он
И скорбит, и дух молчит, о котором
Юноши будут тосковать
Во времена скудные героями, когда его не будет,
А вы, вы ползаете вокруг него со злобным шипением,
Как вы можете? Или вы столь нечувствительны,
Что вас взгляд этого мужа не останавливает?
Он так кроток, поэтому трусы
Отваживаются против него...

(III 100)

В этом коренится психологическая трагедия Эмпедокла. Сам по себе он «полубог», мифическое существо, и у него соответствующая задача: формировать, используя свои творческие силы, человеческое существование. Но ему недостает цельности и непреклонности (*Ungebrochenheit*) героев мифов. Они состоят словно бы только из одних сил, у них нет никакой чувствительной души, никакого внутреннего мира. Напротив, душа Эмпедокла очень тонка и глубока. Ведь его внутренний мир — особого рода, ведь в его образ вошел — как о том будет сказано в следующем круге — специфически измененный образ Христа. Параллели с Христом проводятся — оказывая свое воздействие — на протяжении всей драмы. Оттуда и проистекает мягкость гёльдерлиновского Эмпедокла — столь же негреческая, сколь, к примеру, и совестливость Ифигении у Гёте.

Павсаний меняется вместе со своим наставником, который преображается, решив принести себя в жертву ради искупления и покаяния (III 128ff). Именно он с юношеским абсолютизмом возражает Гермократу, говоря, что думает Эмпедокл (III 139), и в предельно доверительном разговоре приносит свидетельство своему учителю:

Павсаний. Я понимаю свое сердце,
Верное и гордое, оно негодует и трепещет о твоём.
Эмпедокл. Так воздай ему честь, моему сердцу.
Павсаний. Неужели только в смерти честь?
Эмпедокл. Ты это слышал,
И твоя душа свидетельствует обо мне: для меня
Не может быть иного.
Павсаний. Ах! неужели это правда?
Эмпедокл. К чему это?
Ты знаешь меня?
Павсаний. Сын Урании!
Как можешь ты спрашивать?
Эмпедокл. Что же, мне, подобно рабам,
Пережить день бесчестия?
Павсаний. Нет!
Клянусь твоим великим духом, муж, я не могу,
Не могу тебя обвинять, мне велит это также рок
Любви, о, любимый! умри же
И так свидетельствуй о себе. Если тому следует быть.

(III 158/59)

Он также составляет в заключительной сцене — с Пантеей и ее подругой по имени Делия, — хор молодых, в словах которого воскресает упокоившийся Эмпедокл.

Павсаний и Пантея полностью едины в абсолютном энтузиазме [самопожертвования]. Делия, напротив, ратует за жизнь и желает, чтобы она могла продолжаться. Первые два персонажа представляют и восхваляют жизнь такой, как она изображается в стихотворении «Глас народа» — восходящей к дионисическому пику и бросающейся в смерть, она же воплощает ту позицию, которая выражена в гимне о Рейне, в «Архипелаге» и в образе Софокла. Тем мощнее становится созвучие, когда дионисический гимн властно вовлекает и ее, заставляя присоединиться. Павсаний говорит:

Не проклинай
Великого, счастье которого обратилось в несчастье,
Который должен умереть, потому что он жил слишком
прекрасно,
Потому что он слишком любим был всеми богами,
Другой, чем он, будучи оскорблен,
Отомстит за оскорбление, но он, когда ему
...что может сын богов?
Безмерного оно поражает безмерно.

(III 534)

А Пантея:

Не в одних цветах или в пурпурных гроздьях только
Благая сила, кормится
Жизнь страданием, сестра!
И пьет радостно, как мой герой,
Также из смертной чаши...

(III 169)

Делия, напротив, Павсанию:

Тебя воодушевляет, великая душа! смерть
Великого человека, но сердца смертных
Греются охотно в теплых лучах, и глаза их
Привязаны к неизменному (Bleibendes). О, скажи, чему еще
Жить и длиться? Самых кротких разметывает
Судьба, и если они, предчувствуя это,
Решаются восстать, она отбрасывает
Доверчивых, и так умирает
В своих надеждах юность.
В ее цветах не остается
Ничего жизненного — ах! лучшие,
Они также отходят к казнящим

Богам, и идут туда с радостью, оставляя нам стыд,
Быть здесь со смертными!

(III 167/68)

Но последние слова говорит сестра Диотимы:

Да, он заходит торжественно —
И так же радостнее становится и светлее.
Так отчего же грустна я? Пусть светит,
Темнеющая душа, также
И тебе этот уходящий (Der Untergehende),
Строгий, возлюбленный твой, Природа,
Верный твой, жертва твоя!
Те, кто боятся смерти, не любят тебя,
Обманивая, пленяет их взгляд
Забота, в такт с сердцем твоим
Больше не бьются их сердца, они высыхают,
Разлученные с тобой, — священное Мироздание (All)!
Живое, глубинное! Тебе в благодарность,
И чтобы свидетельствовать о тебе, ты, не знающее
смерти!

Бросает в море жемчужины, которые в море
Рождены, смеясь, смельчак.
Так должно исполниться.
Так пожелал дух
И созревающее время,
Ибо наступает момент, когда мы,
Слепцы, нуждались в чуде.

(III 170/71)

III

В сияющий образ учителя, каким рисуют его юные почитатели-ученики, добавляет темных пятен Гермократ. Правильность того, что он говорит против Эмпедокла обдуманно и принципиально, подтверждает в порыве чувств Критий. Он — человек, живущий исключительно разумом повседневности и не доверяющий всему энтузиастически-необычайному, потому он считает опасными людей вроде Эмпедокла. Ему принадлежит первое негативное суждение:

...Если б он ушел
В леса или в пустыни или за море
Или в глубины земли, туда, куда
Его безбрежный разум может повести!

(III 82)

«Неограниченный смысл» выражает опасение по поводу того, о чем с одобрением сказали бы — «интерес ко всему», «связанность со всем».

Когда Гермократ называет любовь народа к Эмпедоклу «диким безумием», Критий делает дополнительный акцент на этом выражении:

Народ опьянен, как он сам.
Они не внемлют ни закону, ни нужде,
Ни судье. Обычай
Непостижимым рокотом (Gebrause) захлестнуты,
Подобно мирным берегам,
Все дни стали каким-то диким праздником,
Одним праздником вместо всех праздников, и для богов
Определенные дни потерялись
В этом одном. Все помрачающий укрывает
Кудесник небо и землю
Грозой, которую он же призвал на нас,
И смотрит он, и веселится своим духом,
И своим тихим укрытием (seiner stillen Halle).

(III 83)

Такие суждения открывают дионисическую силу этого человека. Он содействует тому, в чем противники Диониса обвиняли его уже в мифе: он нарушает порядок существования, уничтожает дисциплину и стыд, ликвидирует различия между человеком и человеком, человеком и животным, человеком и богом и подталкивает все к хаосу. Эмпедокл действительно устраняет различия между богами. Он соединяет их образы во время праздников и смешивает их сущности, потому что понимает их как первоэлементы, существующие в Целокупности Природы. Критий воспринимает это как опасность, угрожающую образу и порядку существования.

То, что Эмпедокл могущественен, понимают и признают оба — как слуга традиционной религии, так и высший судья города и блюститель гражданского порядка. Последний вынужден был даже признать, что этот опасный человек спас ему дочь (III 83). Но они понимают и тот кризис, в котором тот пребывает, и понимают, что этот кризис может значить для других. А именно, когда Критий спрашивает Гермократа, кем он считает Эмпедокла, тот отвечает:

Он был любимцем богов,
Но он не первый, кого они

Сбросили вниз, в ночь безумия,
С вершины их милостивого доверия,
Когда он окончательно забыл о различии
В чрезмерном счастье, и о самом себе
Стал лишь думать; так с ним произошло, он
Наказан ныне безграничной тоской (Öde).
Но последний час еще для него
Не настал. Ибо еще у баловня в душе
Не проснулся стыд, я боюсь,
И его дремлющий дух
Снова вспыхивает в гневе,
И в полусне, страшный мечтатель, говорит
Он, подобно древним гордецам,
Которые с тростниковой дудкой бродили по Азии,
Что благодаря его слову некогда родились боги.
Тогда весь пространный мир, жизнеобильный,
Кажется ему его утраченным владением,
И чудовищные желания волнуются
В его груди, и куда оно мечет себя,
Пламя, там оно торит путь свободным,
И что доброе время перед ним уготовало,
Закон и Искусство и Обычай и здоровое Суждение,
Все это он ниспровергает, он не может потерпеть
Радости и покоя между живущими.

(III 84)

В Эмпедокле повторяются, как о том скажет позднее он сам, дело и судьба Тантала и Сизифа. Боги «полюбили» его и приблизили к себе, но он «забыл о различии». Теперь он изгнан из небесного сообщества. До сих пор Гермократ прав. Затем, однако, начинается злое толкование, вызванное ненавистью: дионисическое превращается им в разрушительное, присущее титанам, и разрушающее все, что называется образом и порядком — «закон и искусство и обычай и здоровое суждение». Он вообще не допускает возможности того, что корни происходящего лежат глубже, а все может быть тоньше, болезненнее, запутаннее; он не допускает, что виновный способен осознать свою вину и, проявив величие души, искупить ее. Гермократ уподобляет его вину такой вине, которая описывается в мифах — вроде мифа о Тантале. Суть этой вины состоит в том, что преступник отождествлен с преступлением. Вина, описываемая в мифах, не знает искупления и исправления — она знает только последствия и наказание рока. Но Эмпедокл, несмотря на его связь с мифическим — это действительный человек, и притом человек, затронутый христиан-

ским. Этого Гермократ не видит. Он стремится только судить, называть, проклинать:

Приговор богов настиг его, прежде чем он приступил
К своему делу. Теперь собери народ, чтобы я
Показал им облик того мужа,
О котором они говорят, что он восходил
В эфир. Пусть они станут свидетелями
Проклятия, которое я ему провозглашу,
И прогонят его в тоскливую глушь,
Чтобы он, не возвращаясь, искупил там
Те злые часы, когда он себя
Возомнил богом.

(III 85)

После того, как жрец добился изгнания Эмпедокла, он сообщает ему приговор — и тут же получает свое из его уст:

Я знаю тебя и твой гнусный цех,
И с давних пор для меня загадка, как вас
В своем кругу терпит Природа.
Да! я был мальчиком, но уже тогда сторонилось
Вас, растлителей, мое набожное сердце,
Что неподкупно страстной любовью было привязано
К солнцу и эфиру, всем вестникам
Великой и издалека разящей Природы.
Ибо я чуял в страхе своим,
Что вы свободную любовь сердца к богам,
Можете заговорить во всеобщую повинность,
Чтобы и я к тому же стремился, что и вы.
Прочь! Я видеть не могу перед собою мужа,
Что святость обратил в ремесло,
Его облик фальшив и холоден и мертв,
Как и его боги.

(III 98)

Но Павсаний восклицает с юношеским пылом:

...Многое удалось тебе, Гермократ,
Пока ты живешь, радости, милые смертным,
Ты изгнал, внушив страх,
Ты многих героев задушил еще в самой колыбели,
И словно луг в цветах упала
И умерла природа в своей молодой силе
Под твоей косой. Многое я видел своими глазами
И многое слышал. — Если народу суждено умереть,

Фурии посылают человека,
Который, обманывая во всем, к преступлению
Ведет людей, богатых жизнью,
Напоследок, опытный в кознях, принимается
За какого-то мужа святой лукавый душитель
И в раздраженном сердце нравится ему, когда
Падает божественное ради посредственнейшего.

(III 139)

Здесь обнаруживается определенное противоречие, которое главенствует, как и во всех областях жизни, в религиозном существовании тоже: противоречие между гениальным и корректным, которое отвечает всем правилам; между творческим и упорядоченным; между пробивающимся новым и сохраняемым; между ориентированным на будущее и ориентированным на прошлое. Один усматривает в Другом только опасность и видит лишь искаженный образ: Гермократ видит в своем противнике разрушителя традиции и врага существующего порядка — а Эмпедокл видит в своем противнике упрямого фанатика, врага жизни и тюремщика свободы. Но драматическая ситуация выстроена неверно, и ошибка мстит за себя, ставя под вопрос достоверность образа Гермократа — по той же причине, однако, оказывается сомнительной и достоверность образа Эмпедокла. Ведь Гермократ, как бы оно там ни было, отстаивает правое дело: порядок и возможность жизни, которым угрожает дионисический прорыв. При всей черствости и бесчувственности, он все же имеет в виду то же, что и Делия, пребывающая во власти чистого чувства, и дерзкое поведение Эмпедокла [по отношению к богам] доказывает, что у него действительно был повод для озабоченности. Таким образом, Гермократ удостоился незаслуженно несправедливого отношения — как в психологическом плане, так и в трактовке его роли в драме. Он подается как однозначно отрицательный герой, который вызывает только ненависть — как дремучий и мрачный святоша — и оказывается образом слабым. Гермократ был бы опасным противником, а торжество над ним оказалось бы действительной победой, если бы он выступал как хранитель подлинных ценностей, движимый высокими чувствами, а так он — всего лишь скверный персонаж, который, в принципе, бессилен. Ведь и народ-то отворачивается от него и снова принимает сторону Эмпедокла без какой-то видимой причины — всего лишь потому, что образ внутренне слаб, а действия его беспомощны (III 140).

IV

Как гласит пословица, у любви, как и у ненависти, зоркий взгляд, однако здесь такие взгляды не проникают до последней глубины. Павсаний и Пантея слишком молоды, чтобы понять, что происходит в Эмпедокле, потому они не видят его вины, а видят только его страдания. Гермократ, наоборот, видит в нем не борющегося и страдающего человека, а только лишь дерзкого смутьяна и разрушителя. Во власти такого противоречия оценок оказывается и суждение Эмпедокла о самом себе. Первый же монолог раскрывает его внутреннее состояние:

В мое уединение пришел ты легкой стопой,
Здесь, в темноте грота нашел меня,
Ты, дружественный! Ты явился не нечаянно,
Издалека уже, над землей, я почувствовал
Твое возвращение, о день прекрасный!
И вы, мои доверенные, трудолюбивые
Силы высот! Вы ближе мне снова,
Такие же, как и прежде, вы, счастливые,
Безмятежные (irrtelosen), деревья моей рощи!
Вы росли мало-помалу, и каждый день пили
Скромные, из небесного источника,
Вместе со светом, и живые искры сеял эфир,
Оплодотворяя в пору цветения.
О, сокровенная природа! Я не свожу
Глаз с тебя, неужели ты еще не знаешь друга,
Любовника, не знаешь меня,
Жреца, что живую песнь
Как жертвенную кровь, весело проливаемую,
принес тебе?

У священных деревьев,
Где собираются воды
Из артерий земных, в жаркий день
Освежались жаждущие — также и ко мне,
Ко мне, источники жизни, вы стекались когда-то
Из мировой глубины, и ко мне также
Приходили жаждущие — а что теперь?
Погружен в тоску? Остался я один?
И там, снаружи, ночь также и днем?
Тот, кто видел выше, нежели смертные взоры,
Повержен в слепоту, шарит вокруг на ощупь —
Где вы, боги мои?
Увы, вы бросили теперь,
Как нищего, меня,
И эту грудь, что вас, любя, предчувствовала

Вы низвергли, свободнорожденную,
И стянули ее для меня позорными узкими повязками?
(III 87/88)

Еще глубже — последующие слова:

Я был любим, я был любим вами, боги,
О, искренне; как вы жили вместе, в одном кругу,
Так и я с вами, нет, то не было
Мечтой, в сердце я чувствовал тебя,
Я слышал вас, я знал вас,
Я творил вместе с вами!
Как душа была взволнована во мне —
Мирный Эфир! если безумие (Irrsal) смертных
Входило в мою душу, ты, врачуя,
Обвевал дыханием грудь, пораженную любовью,
Ты, миротворящий! и эти глаза видели
Твое божественное дело, все раскрывающий свет,
Как часто я принимал благочестивым слухом к тебе
И к вам, другие вечномогущие!

(III 88/89)

Эмпедокл жил в единении со всем космосом: с силами природы, как с действующими, так и с воспринимаемыми как Гении;⁶² с деревьями и растениями, изображение которых схоже с изображением их в «Гиперионе», где они тоже выступали в качестве дружественного окружения избранного человека, а именно — Диотимы; с родниками, которые далее превращались в «источники жизни», которые бьют из «мировой глубины»; с «сокровенной природой», которая не только есть, но и «живет». Ему было даровано право видеть бьющую через край полноту духа, владычествующего над всеми образами мире, право постигать глубочайшее внутреннее содержание бытия. Боги, которые открыты духу Природы и близки в нем, «живут вместе», присутствовали и в нем, и он был допущен в их круг. Прежде всего, к нему были благосклонны те два божества, которые являют собой полюса гёльдерлиновского мира богов — Эфир, свет, Отец и упомянутая сразу же после этого Мать Земля. Он был причастен их жизни, даже «творил вместе с ними». Он был вовлечен в божественные затеи и возвысился до соуправителя. Созная такую божественную широту, полноту знания и силу, он мог сам называть себя «бо-

⁶² То есть, воспринимаемыми как духи природы. — *Прим. пер.*

гом» — ведь быть богом в гёльдерлиновском смысле значит выйти за пределы особого, частного подхода к бытию, определяемого только своей сущностью, и установить связь со всей вселенной в целом, воплощать в действительность Целое. Испытав это чувство и основываясь на нем, он и выступал против представления о разделенных божественных существах, которые должны мыслиться и почитаться в соответствии с твердо установленными законами, и возвещал то Целое, в котором каждое божество на свой лад выражает Одно и То Же, а именно — славил Природу. В словах Эмпедокла, однако, находит свое выражение и нечто иное, уже знакомое нам по «Гипериону»: Дух, веющая ветрами, владычествующая, творящая сила; то таинственное, что нисходит свыше и поднимает над замкнутостью ограниченного существования; обновляющее и преобразующее; мощь, которая приводит Целое к присутствию его в настоящем и поднимает единичное до включенности его в Космос как Целое. В беседе с Павсанием, которая следует за монологом, Эмпедокл говорит:

Ибо твоя душа была во мне, и открывалось
Мое сердце, подобно тебе, суровой земле,
Страдающей, и часто в святой ночи
Я клялся ей, что вплоть до смерти верно
Без страха буду любить ее, чреватую судьбой
(Schicksalsvolle),

И из загадок ее не пренебрегу ни одной.
Так заключил я с ней союз на смерть.
Тогда иначе, чем раньше, шумело в роще,
И нежно пели ключи ее гор,
И мягко и страстно веяла цветочным дыханием,
О, Земля! навстречу мне твоя тихая жизнь.
Все твои радости, Земля! не так, как ты
Протягиваешь их, смеясь, более слабому, [но] прекрасными,
каковы они есть,

И горячими, и большими, трудом и любовью рожденными —
Все их даешь ты мне, и когда я, бывало (oft),
Сидел на тихих горных высотах и, потрясенный,
Смотрел сверху на священное блуждание жизни,
Слишком глубоко тронутый твоими изменениями
И предчувствуя собственную судьбу, —
Тогда дышал эфир, как тебе,
Так и мне врачую грудь, пораженную любовью,
И чудесно в своих глубинах разрешая
Мои загадки...

Здесь поднимается во всем величии образ, противоположный образу Отца Эфира — образ Матери Земли. Он являет себя с поразительной жизненностью, заставляющей вспомнить содержание гимна «Германия». В то же время, во всей полноте своей являет себя и феномен Духа, как он понимается Гёльдерлином — Дух разворачивается, начиная от ветра, который веет в Хайне, чтобы продолжиться дыханием в живой природе и дойти затем до глубин в качестве Пневмы как Духа Природы. Славится мощь этого Духа, способного возвысить все это, поднимая в иное, более высокое состояние, делая «открытым». Исходя из этого Духа, Эмпедокл заявляет, что будет служить, словно богам, свободе и одухотворению, которые должны разбить оковы традиции и закона.

Но затем происходит нечто роковое. Он сам говорит:

...Все кончено!
И от тебя это не укрылось! Ты сам
Виновник этого, бедный Тантал!
Святыню ты осквернил, в гордыне
Дерзкой ты разорвал союз,
Несчастный! Когда гении мира,
Любви полные, себя забывали в тебе, ты думал
Лишь о себе самом и мнил, глупый скряга, что Благие
Проданы в твое распоряжение, что они тебе,
Небесные, служили, как бездумные рабы!

(III 89)

И снова — в ответ на опасливый вопрос подошедшего Павсания о том, кто это тут столь потрясающе говорил:

То был голос человека, который более
Чем смертные был прославлен, потому что ему
Великое счастье благая природа.

(III 90)

Эмпедокл сумел подняться до того, что считается наивысшим достижением в мире Гёльдерлина: он смог стать отдельной фигурой — и все же быть причастным к Целому, носить его в себе; он смог занимать свое особое место — и все-таки жить во всем космосе как Целом. Но все это — не через посредство прогрессирующего мышления или всесобирающего действия, а непосредственно, прямо, «в духе», в той способности, которая «делает открытым» — в душе, во внутреннем мире. Это состояние «полного цветения», сравнимое с часом позднего послеполудня, в тихом свете которого проясняется все. Баланс между отдельным инди-

На Олимпе, что всегда в настоящем.
Я плачу ныне, как отверженный,
И нигде я не могу оставаться, ах, и тебя
Я лишаюсь — не говори ничего!
Любовь умирает, когда уходят боги,
Ты хорошо знаешь это, так оставь меня сейчас, я
Перестал быть тем [кем был], и у меня больше нет
ничего для тебя.

(III 92/93)

И опять:

Ах! было бы лучше для меня, если бы ты не знал
Обо мне и обо всей печали моей. Нет!
Я не должен был этого говорить, святая Природа,
Девственная, бегущая грубых чувств.
Я презрел тебя, я одного себя
Поставил владыкой, надменный
Варвар! Я счел вас простодушными,
Вы, чистые вечно-юные могущества!
Что в радости меня развили, вскормили
В блаженстве. Да, я узнал ее,
Жизнь природы. Она должна была еще
Быть свята для меня, как некогда! Боги стали
Тогда лишь служителями моими, я возомнил
Себя единственным богом и в дерзновенной гордыне сказал это.

(III 95)

Эта вина открылась в словах Эмпедокла, сказавшего, что он — бог. Разберемся в смысле: преступной дерзостью было отнюдь не признание себя богом — ведь, в соответствии с теологией Гёльдерлина, он и был божеством. Преступной дерзостью было заявление, что он — бог сам по себе, а другие боги могут служить ему. Откликом на такую преступную дерзость становится обвинение Гермократа:

И его! Вы знали его, тайного
Совратителя, что отнял разум у народа,
Играя с отеческими законами,
А их, старых богов Агригента,
И их жреца не ставил ни во что.
Но не укрылся от вас,
Когда он еще молчал, чудовищный замысел.
Он его осуществил! Нечестивец! Ты мнил,
Они возликуют после того, как ты
Перед ними назвал себя богом?

Тогда бы ты воцарился в Агригенте
Как единоличный могущественный тиран,
Твоими бы стали, единственно твоими
И добрый народ и эта прекрасная страна.

(III 102)

Этого состояния Эмпедокл вынести не мог:

И я должен это терпеть, избалованное дитя,
Подобно тем слабым, которых в пугливом Тартаре
Выковали для постоянного повседневного труда?
Я узнал себя! Мне желанно то! Воздух я хочу
Себе добыть, ха! Рассветать должно! На волю!
Клянусь моей гордостью! Я не буду целовать
Дорожный прах, там, где я когда-то
Шел в прекрасных мечтах — это прошло!
И я должен сказать «прости»...

(III 88)

И снова:

Мне нет мстителя меж вас, так что же,
Я должен тогда сам презрение и проклятие
Излить на душу мою? И нет никого
Кто бы лучше меня дельфийский венок
Сорвал с головы и кудри срезал,
Как подобает лысому провидцу — боги!

(III 89)

Эти слова поначалу выражают только отчаяние, желание покончить с собой. Затем происходит перемена. Уже Павсаний указывает на нее, когда он говорит:

...И потому сказал смелое слово
Также, единственный, ты, и потому так сильно
Ты чувствуешь, что единым гордым слогом
Отрываешь себя от сердца всех богов,
И с любовью жертвуешь им себя,
О Эмпедокл!..

(III 96)

Эмпедокл преодолевает отчаяние — конечно же, сам этот процесс в драме не виден. Заметен только результат, который выражен, например, в том, с каким настроением он говорит Критию о безразличии к судьбе его дочери:

Неведома тебе она?
На ощупь узнаешь, подобно слепцу, дар,
Что тебе даровали боги? понапрасну
Сияет тебе в твоём доме дивный свет?
Я скажу тебе, что в этой стране
Святая жизнь (Das fromme Leben) не найдет покоя,
И одинокой останется она у тебя, какой бы прекрасной
ни была,
И безрадостной умрет с тобой, ибо никогда
Нежнейшая дочь богов не сможет
Принять себе в сердце варвара,
Верь мне! Правду говорят уходящие.
И не изумляйся совету!

(III 111)

И сразу же после этого:

Критий. Так у тебя еще в избытке
Слов золотых в твоём несчастье?
Эмпедокл. Не глумись!
Уходящие молодеют все
Еще один раз. Взгляд умирающего —
Взгляд света, того, что когда-то просиял
В силе своей между нами. Он гаснет дружелюбно,
И хотя я бегу от вас, но дитя твоё
Должно получить благословение, если я могу
благословлять.

(III 112)

Он снова собрался с духом. Он решился на жертву. Благодаря этому новообретенному единству он обретает и власть над Критием:

Критий. Оставь это, не считай меня ребенком!
Эмпедокл. Обещай мне и сделай так, как я советую,
Уходи из этой страны; а если не последуешь этому,
Тогда придется одинокой просить орла,
Чтобы он ввысь, от этих рабов,
В эфир унес ее! Лучшего я не знаю.
Критий. Скажи, не право ли мы с тобой
Поступили?
Эмпедокл. О чем ты спрашиваешь? Я тебе
Простил...

(III 113)

Теперь он знает, что ему надо делать:

Да!
Я иду своим путем, Критий,

У него было призвание, и он выразил готовность следовать ему. Он заключил союз с Землей, но так как она — по натуре серьезная, страдающая, роковая, снова и снова умирающая и воскресающая, такой союз должен стать союзом не на жизнь, а на смерть. Это Эмпедоклу было известно. Потом пришло напоминание о том, что надо исполнить обещанное. Он не должен был сделать это по принуждению — он ведь был свободным. Но такая свобода не означает, что можно поступать, как угодно: тот, кто призван, должен исполнить свой долг. Если он не исполнит того, к чему призван, все отнюдь не останется по старому, что-то останется скрытым и нарушенным — но это подготовит шаг к явному злу, каковым станет заносчивость и гордыня. То, что Эмпедокл нарушает равновесие, подчеркивая особость своей сущности и желая поставить ей на службу весь космос как Целое, подготовлено его уклонением от дионисического самопожертвования, в котором он пожертвовал бы своим равновесием и оставил бы существовать одно только Целое мира, отдав ему все.

Если такое толкование верно, то глубочайший недостаток драмы заключается в том, что эта связь не прорисована достаточно ясно. Только исходя из нее, его образ только и смог бы стать полновесным и жизненным. Но намек был беглым — и легко ускользнул от внимания.

Эмпедокл не мог не заметить этой связи, ему было гарантировано познание ее. Милостью для него было бы, если бы это познание привело не к отчаянию, а к искуплению, милостью было бы принимать то, что когда-то «было бы прекрасно» как «необходимость». Но то, что он смог совершить это только как «необходимость», а не в свободной красоте, стало его трагедией.

После того, как решение было принято, единство вернулось:

Не видишь ли ты? сегодня
Возвращается лучшее время моей жизни
Еще на один раз, и великое дело
Предстоит мне; ввысь, сын, на вершину
Древней святой Этны держаем мы!
Угодно мне сегодня вот этими глазами
Взглянуть на реки и острова и на море.
Здесь благослови меня, чтобы помедлил
Я над золотыми водами перед уходом, о, свет солнца,
Прекрасный и юный, который я однажды
В первый раз полюбил. Тогда блестело вокруг и молчало
Вечное светило, а сверху
Пламя земное струилось из горных недр,

И нежно прикасался вседвижуший
Дух к нам, тогда!

(III 131/32)

И все же это единство основано на шатком фундаменте. То непонимание, которое проявляет Павсаний, вызывает возмущение Эмпедокла:

О, боги! не дашь ли ты
Покоя мне напоследок, все будешь волновать
Мой разум незрелыми речами? Если этого ты хочешь,
Лучше уйди! Ради смерти и жизни! Не время
Уже вести пустые речи о том,
Что я терплю и кто я есмь.
Это решено. Я не хочу больше знать об этом.
Прочь! То не страдания, в радости
И благочестия взлелеянные, что на радостной скорбной
груди (an traurigfroher Brust)
Покоятся как дети — то змеинные укусы,
Они свирепствуют без излечения в моей крови!

(III 132)

Юнец полагает, что можно просто вернуть то, что было в прошлом, но Эмпедокл знает, что вновь дарованное единство предполагает своим условием готовность к смерти:

Павсаний! Ты забыл лишь об одном:
Понапрасну ничто не продолжается у смертных.
Но помогает Одно...

(III 134)

И жители Агригента, которые, тем временем, одумались, полагают точно так же, и даже предлагают изгнаннику царский венец. Однако он отвергает его — и при этом открывается, насколько этот венец ему чужд:

Второй. Приди и живи
В Агригенте; как сказал один римлянин,
Благодаря их Нуме они стали
Таковыми великими. Приди, равный богу!
Стань нашим Нумой! Давно мы думали о том,
Что ты должен стать нашим царем. Стань же! Стань!
Я тебя приветствую впервой, и все хотят того же.
Эмпедокл. Времена царей прошли.

(III 142/43)

Тогда часто более живым я чувствовал себя;
С наступлением дня хотелось мне сказать вам
Давно тайное важное слово.
И с радостным нетерпением вызывал я
С востока золотые утренние облака
Для нового праздника, на котором моя одинокая песня
С вашей слилась бы в радостном хоре.
Но мое сердце закрывалось снова, в надежде
Что наступит его пора и что оно созреет во мне.
Сегодня — день моего урожая, и плод падает
Сам собой.

(III 145)

Все, что, вы услышали из отеческих уст,
Законы и обычаи, имена старых богов,
Смело забудьте и поднимите, как новорожденные,
Взоры на божественную природу!
Когда дух загорается от небесного
Света, сладкое дыхание жизни, словно в первый раз,
Вливается в вашу грудь...

КОГДА ВАС ОХВАТЫВАЕТ

Вселенская жизнь, ее мирный дух, и вам успокаивает
душу,
Словно святая колыбельная песнь,
Тогда из блаженства прекрасных сумерек земли
Зелень по-новому блестит для вас,
И горы, и море, и облака, и светило,
Благородные силы, как братья-герои,
Проходят перед вашими глазами, чтобы ваша грудь,
Подобно оруженосцам, стучала навстречу деяниям,
И навстречу своему прекрасному миру, тогда протяните
Руки друг другу, дайте слово и разделите добро,
Разделите вашу любовь, дело и славу,
Как верные Диоскуры: каждый да будет
Как все, как на стройных колоннах, покоится
На верных установлениях новая жизнь,
И ваш союз делает прочным закон.
Тогда, вы, гении изменчивой (wandelnden) природы!
Тогда позовет вас, вы, бодрые,
Свободный народ на его праздник,
Гостеприимный! благочестивый!..

(III 146/47)

Это — картина существования, какой ее рисуют великие стихотворения, воспевающие уравнищенность — гимн «Рейн» и «Архипелаг»:

И говорят, когда я удаляюсь, вместо меня
Небесные цветы, цветущие созвездия,
И те, что из земли тысячекратно прозябают.
Божественная в настоящем (göttlichgegenwärtige) природа
Не нуждается в речи; и никогда не оставляет
Она в одиночестве вас, если однажды приблизилась,
Ибо неизгладимо то мгновение,
Что принадлежит ей. И она, побеждая, действует сквозь
время,
Одушевляя ее нисходящий небесный огонь.
И вот счастливые дни Сатурна
Пришли, новые, более человечные,
Тогда о прошедшем времени помнит снова, живет,
Согретая гением, мудрость отцов!
К празднику поднимается, словно весенним светом
Спетый заново (Emporgesungen), забвенный
Мир героев, из царства теней.
И вместе с золотым плачевным облаком
Располагается вокруг вас, веселые, воспоминание!

(III 149/50)

«Дни Сатурна» — это правление того бога, который царил до Крона и Зевса, это — царство изначального единства. Оно должно вернуться — как плод преодоленного разделения.

Природа

Картина природы предстает в «Эмпедокле» иной, чем в «Гиперионе». В романе она — большая арена, на которой разворачивается человеческое существование, совокупность вещей, сил, порядков и образов, в которой живет человек. И все это само по себе — существенно и полно значения, но все же то, что подлинно находится на переднем плане — это люди. В драме, наоборот, выступает на передний план сама природа. Если в романе действие ведут люди, прежде всего — Гиперион и Диотима, то в драме становится действующей сама природа. У Эмпедокла нет человеческого партнера, его визави — природа. Таким образом, в драме она описана с меньшей широтой и в меньшем богатстве образов, но зато она присутствует интенсивнее и с большей силой влияет на происходящее.

Некоторые ее образы производят особенно сильное впечатление. Прежде всего, это сад. Он неотделим от Эмпедокла в счастливый период его жизни и представляет собой природу, с которой налажено полное взаимопонимание, установлены самые душевные отношения — и которая дает возможность укрыться от людей. Как сад, сфера жизни человека вдается в природу, но выходит туда лишь настолько, насколько человек способен живо пронизывать ее своим действием — то есть до ограды сада. И природа, в свою очередь, вдается в дом человека, но не вторгается туда как первобытный, дикий лес, который душит все, а входит как нечто дружественное и приносящее дары. В саду природа дарует себя. Она поступает своей бесконечностью, присоединяется к человеческой жизни, включаясь в нее, повинуется упорядочивающей и заботящейся руке. В ограниченном образе все Целое природы присутствует в человеческой жизни и дружелюбно взирает на человека... Противоположность саду представляет собой открытая бескрайность мира, ему противостоит безлюдная пустыня изгнания. Эмпедоклу приходится покинуть сад, и Этна с ее пустынными склонами становится чужбиной — местом, где нет родины. Затем, однако, характер ландшафта меняется. По мере того, как Эмпедокл вновь обретает себя, Этна становится священной горой. В ландшафте Гёльдерлина гора есть нечто прочное и незыблемо воздвигнутое, вздымающееся ввысь — в противоположность

реке и морю. Таким образом, Этна снова становится для того, кто вновь допущен в Единство Мира, тем местом, с которого он проникает взглядом в мир и в существование, правда, лишь для того, чтобы попрощаться. Ведь это — гора особого рода: это вулкан — то место, где внутренняя глубина прорывается на поверхность, и именно потому — путь к Средоточию Всей Вселенной. Тот, кто утратил свой сад, больше не может вернуться в него. Если Эмпедокл покинул пустыню, он может уйти только через смерть, через закат-нисхождение — путем к Средоточию [Вселенной].

Эмпедокл был призван противостоять самой природе, призван обрести судьбу в своем отношении к ней:

Разве вы не знаете голоса богов? еще прежде,
 Чем я научился внимать родной речи (der Eltern Sprache),
 В первом вздохе, в первом взгляде
 Я уже слышал тот голос, и я всегда чтил его
 Выше, чем человеческое слово.
 Ввысь! Они зовут меня, и каждый ветерок
 Побуждает властно робкое стремление (die bange Sehnsucht).
 Я не хочу здесь долее медлить, как
 Если бы юноша был беспомощно
 Привязан к играм детских лет.
 Ха! без души, словно раб, ходил я
 Во тьме и в позоре перед вами и моими богами.
 Я жил. Как с древесной вершины
 Сыплются и лепестки и золотые плоды,
 Как из темной почвы пробивается и цвет и колос,
 Так благодаря труду и нужде ко мне приходила радость
 И дружелюбно нисходили небесные силы.
 В глубине собираются, Природа,
 Источники твоих высот, и твои радости,
 Они приходили все, чтобы упокоиться в моей груди,
 Они были Одним Блаженством...

(III 151)

Он должен был стать тем пространством сердца, в котором «гении мира, любви полные, забывают себя» — эта мистерия лучше всего представлена в «Архипелаге»:

Всегда нуждаются освященные стихии, как герои в венках,
 Для прославления, в сердце чувствующего человека.

(II 104)

И еще:

Ибо охотно покоятся Небесные в чувствующем сердце.

(II 110)

Это отношение оказалось под угрозой — и сам Эмпедокл почувствовал это:

...Когда я
Озирал прекрасную жизнь, то об одном лишь
Я искренне просил богов:
Как только я не смогу без головокруженья снести
В молодой силе мое святое счастье,
И, как у давних любимцев небес,
Духовный избыток у меня обратится в безумие,
Тогда пусть призовут меня, тогда пусть быстро в сердце
Пошлют внезапную судьбу,
В знак того, что время очищения
Пришло, дабы в добрый час
Я ради новой юности спас себя,
И друг богов не стал среди людей
Мишенью насмешки, забавы и гнева.

(III 151/52)

Собственно говоря, от него требовалось нечто большее. Природа открылась ему дионисически, указывая ему путь и давая понять, что его собственная сущность построена дионисически. Таким образом, глубочайший смысл его существования — и глубочайший смысл природы в нем — сводился не к тому, чтобы воплощать в действительность меру, то есть воплощать ту жизненную позицию, которую выражают подруга Пантеи Делия и превозносимый ею Софокл. Он не в том, чтобы обеспечивать надежную устойчивую гармонию и длительную плодоносность. И такое тоже было бы подлинным воплощением природы в действительность, оно воспето в гимне о Рейне и в «Архипелаге». Но не это было предназначено Эмпедоклу природой. В нем она хотела предстать закатывающейся, падающей в бездну. Он должен был воплотить ту жизненную позицию, которая выражена в одах «Гейдельберг» и «Глас народа», и в которой река и человек — поскольку «сердце стало слишком прекрасно для себя самого» — «следуя воле богов, ищут кратчайшего пути назад, в Целокупность вселенной». В этом Эмпедокл должен был бы осуществить стремление природы и в то же время глубочайшее стремление своей собственной сущности, но он не отважился на такое. Из этой неспособности выросла возможность гордыни и дерзкой заносчивости, он впал в этот грех и теперь ему остается только искупить его:

Они сдержали то [обещанное] мне. Они властно
Предостерегли меня, пусть только единожды, но
единожды

виться ее всеобъемлющей цельности [не допускающей обособления индивидуального]. Но жрец природы не исполнил ее воли, он предал ее. Теперь он все же выполняет ее волю, но так, что он проходит через вину, и принесение себя в жертву уже не имеет характера чистого апофеоза, чистого достижения пика — оно имеет характер искупления. Все в целом — это мистерия, об этом говорит Критий:

Ты победил меня, священный муж!
Я буду чтить то, что свершается с тобой,
Я не нареку его никаким именем.

(III 156)

Драма «Эмпедокл» представляет собой мистирию человека, посвященного в Природу, противостоящего ее Целому и ее тайнам — мистирию полубога, «святого» в том смысле, который вкладывает в это слово Гёльдерлин; того, кто устроен так, что для него сама природа, вся целокупность космоса становится судьбой — и опять становится ясно, что в нем заключена присущая Спасителю жизненная позиция любви — правда, в преображенном и «переплавленном» [в гёльдерлиновское учение] виде.

Именно потому и становится возможной мистерия самой этой природы:

Да, он заходит торжественно —
И так же радостнее становится и светлее.
Так отчего же грустна я? Пусть светит,
Темнеющая душа, также
И тебе этот уходящий (Der Untergehende),
Строгий, возлюбленный твой, Природа,
Верный твой, жертва твоя!
Те, кто боятся смерти, не любят тебя,
Обманивая, пленяет их взгляд
Забота, в такт с сердцем твоим
Больше не бьются их сердца, они высыхают,
Разлученные с тобой, — священное Мироздание (All)!
Живое, глубинное! Тебе в благодарность,
И чтобы свидетельствовать о тебе, ты, не знающее смерти!
Бросает в море жемчужины, которые в море
Рождены, смеясь, смельчак.
Так должно исполниться.
Так пожелал дух
И созревающее время,
Ибо наступает момент, когда мы,
Слепцы, нуждались в чуде.

(III 170/71)

Природа — это весь Космос В Целом, вся его Целокупность в окончательном и абсолютном смысле слова. Это значит, что вне ее нет ничего — вне ее нет и бога. Конечно, божества существуют. Эмпедокл сам называет их: Отец Эфира и Мать Земля; Дух Времени, который правит [в пространстве] между двумя этими изначальными божествами; Бог Солнца и Бог Моря. То, что он называет — это силы природы, первоэлементы, перво-силы, гении; это слова, обозначающие то, что ткёт таинственную паутину, связывающую множественное в единство. Но все это пребывает в пределах Природы. Она сама есть нечто большее. Она — просто Все В Целом.

Слова «космос в целом», «природа», «мир» обозначают не то, что подразумевают под этими словами жизненный опыт и познание мира или схватывают в понятиях естествознание и философия, а то, что существует только как божественная действительность и обретает данность только в религиозном опыте. Это выражено во всех тех местах, где у Гёльдерлина заходит речь о «Духе». Словами о нем в особенности изобилуют последние речи в «Эмпедокле». Так, сам он говорит:

Не видишь ли ты? сегодня
 Возвращается лучшее время моей жизни
 Еще на один раз, и великое дело
 Предстоит мне; ввысь, сын, на вершину
 Древней святой Этны дерзаем мы!
 Угодно мне сегодня вот этими глазами
 Взглянуть на реки и острова и на море.
 Здесь благослови меня, чтобы помедлил
 Я над золотыми водами перед уходом, о, свет солнца,
 Прекрасный и юный, который я однажды
 В первый раз полюбил. Тогда блестело вокруг и молчало
 Вечное светило, а сверху
 Пламя земное струилось из горных недр,
 И нежно прикасался вседвижущий
 Дух к нам, тогда!

(III 131/32)

И еще, снова:

Ибо другое не подобает ему, перед которым
 В смерти счастливый час (froher Stund), в священный день
 Божество откинуло покрывало.
 Кого любили свет и земля, кому дух,
 Мировой дух пробудил дух, ему присущий,
 В котором они все находятся, к которому я, умирая, возвращаюсь.

(III 155)

«Свет и Земля» — то есть Небо и Земля и то, что они охватывают — «существуют в Духе». Вселенная В Целом не есть ни сумма там или тут постигаемых частных, ни противоположность этому — некое повсеместно и во всем узнаваемое при помощи познания Целокупное. Она пребывает в некоем собственном измерении — в том, которое присуще Духу. Таким образом, оно может быть постигнуто только в соприкосновении с Духом.

Исходя из него, только и обретает свой смысл то Евангелие Природы, которое возвещает Гёльдерлин. Если читатель или слушатель не постиг этого элемента, весь мир Гёльдерлина превращается в чистую лирику. Того, кто воспринимает завещание Эмпедокла лишь поэтически или философски, может постигнуть только разочарование. Но если он чувствует незримое, подводное течение, то из него всплывает и проявится то, что имеется в виду на самом деле: Природа в ее невиданном величии, невообразимой красоте и поразительной способности охватывать и вбирать в себя все. Тогда она — просто тайна, из которой исходит призыв к самопожертвованию и то обетование-предвестие, которое затрагивает самые глубины души. Только исходя из этого, и становится ясным тот выбор, который, по мнению Гёльдерлина, воплощен в образе Христа — и о котором должна пойти речь в следующем круге.

НАБРОСКИ ГИМНОВ, СДЕЛАННЫЕ В ПОЗДНЕЕ ВРЕМЯ

«Созрели, в пламя опущены...»

I

Уже было сказано, что представление Гёльдерлина о природе претерпевало изменения. Как выясняется при ретроспективном рассмотрении, ее субстанция остается той же самой, но меняются явление и характер. В «Гиперионе» природа предстает в виде разнообразных пейзажей, картин, изображающих времена года и времена суток, вещи и события. В «Эмпедокле» все проще — и в то же время крупнее. Это уже определено самой сущностью драмы — в отличие от романа, но на то есть и более глубокие причины. Там природа была миром, в котором жили и действовали люди, здесь она становится непосредственно партнером главного героя. Конечно, и судьбы двух влюбленных обретали свой глубочайший смысл потому, что в этих судьбах являла себя сама при-

рода, которая ведала ими, но она так и осталась стоять позади этих образов, на втором плане, проявляясь и в то же время оставаясь сокрытой. В драме, наоборот, она выступила на передний план — действуя и страдая сама, непосредственно, как сущность и как сила. Можно было бы выразить различие и так: сказать, что природа в «Гиперионе» имеет лирически-романтический, а в «Эмпедокле», напротив, дионисический характер. Правда, первое понятие было бы неточным, ведь тот вид могущества природы, который доминирует в драме, дает о себе знать уже и в романе, однако там он еще приглушен и смягчен чувственностью, которой проникнуто все целое. Чувства в романе — это чувства очень молодого человека, устремленного в бесконечность и окрыленного идеалами. Такая форма чувств привносит в целое некоторую необязательность и легковесность. Это, вдобавок, усугубляется тем, что духовная воля изображается как ностальгия по красоте, давным-давно оставшейся в прошлом, и в то же время — как надежда на обновление в будущем, тогда как настоящее не дает никаких оснований для такой надежды существующим положением дел. Все это накладывает отпечаток и на образ природы. В драме диспозиция меняется. Опорной личностью в ней является человек зрелый, находящийся в расцвете сил. Способ переживать и чувствовать, переносить кризисы и принимать решения — все это присуще [не юноше, а] зрелому мужу. А совместное существование людей конституируется в образе *полиса* [а не в форме личных отношений между отдельными индивидами]. Труды и созидание направлены на настоящее время — на решение какой-то сегодняшней и повседневной задачи, правда — с опорой на традицию и с реальным расчетом на будущее. Стало быть, речь идет [не о том, что прервалось и прекратило существование, а] о том, что существует непрерывно, о том, что длится и продолжается: о правлении, о законе и порядке, об историческом существовании. Эмпедокл — государственный муж, врач, философ, провидец, борец, следовательно, правитель в платоновском смысле. Дело, которым он занят — это управление полисом, городом-государством Агригент. Это дело произрастает из воли, которая — вплоть до момента, когда возобладала его дерзкая гордыня — была неотделима от природы. Наоборот, свои силы он снова и снова черпал из нее, и она же была для него мерилom во всем, так что само его дело становилось природой все более и более высокого уровня. Но в это дело не вошла составной частью природа в ее первоначальном, исходном виде, которая прямо обеспечила бы его надежную основу — как то было в «Архипела-

ге» с полисом Афины — природа осталась на заднем плане, тайно воздействуя своею силой. Дух, исходя из которого, созидает Эмпедокл — это Дух Природы, но — Дух дионисийского рода, так что ее собственная, бесконечная жизнь вторгается в жизнь Эмпедокла. Полис Агригент в любое время может постичь судьба полиса Ксанта, описанного в «Гласе народа». Эта возможность заявляет о себе тогда, когда Эмпедокл слышит внутренний голос, призывающий его к великому самопожертвованию. То, что доминирует здесь — это дионисийская природа, нацеленная на мистирию кульминации и погибельного заката. В поздних стихотворениях такой характер [Природы] изменяется еще раз. В них Природа поднимается до Мистического.

II

[Делая такой вывод,] мы исходим из отдельной строфы, которая была написана в поздний период творчества Гёльдерлина и которая, по предположению Фридриха Байснера (Friedrich Beisner), представляет третью редакцию вступительной строфы гимна «Мнемозина». Чтобы объяснить, в чем заключается ее особенный характер, следует предпослать ей первые строфы оды, близко родственной ей и озаглавленной «Мое достояние»:

Покоится осенний день нынче в своей полноте,
Светлы гроздь, и роща краснеет
Плодами, но уже множество дивных
Цветов земле в благодарность упало.

Вокруг в полях, там, где я бродил
Мирной тропой, для довольных
Созрело их благо, и много радостного
Труда сулит им это изобилие.

Улыбается с неба трудолюбивым
Сквозь их деревья мягкий свет,
Деля радость, ибо плоды выросли
Не только благодаря человеческим рукам.

Ты сияешь, о золотой [свет], также и мне, ты веешь
Также и мне, ветерок, будто благословляешь
Ты мою радость, как некогда, и
Кружишь, словно окрест счастливых, вокруг моей груди.

А теперь — строфа из «Мнемозины»:

Созрели, в пламя опущены, приготовлены
Плоды, изведаны на земле, и закон есть,
Чтобы все внутрь вошло, змеям подобно,
Пророчески, сновидя на
Холмах небес. И многое,
Словно на плечах
Обломок крушения, необходимо
Выносить. Но коварны
Пути. Смотри, криво,
Как скакуны, идут плененные
Стихии и древние
Законы земли. И всегда
В Несвязанное (Ungebundene) идет томление. Но многое
Необходимо выносить. Верность — рок (Not).
Но вперед и назад мы не желаем
Смотреть. И колеблемся мы, как
На шатком морском челне.

(II 197)

Различие сразу же бросается в глаза. Оба стихотворения описывают осень, плодоносный край, пышно зреющее изобилие, оба проникнуты сильным чувством и написаны рукой мастера. Но первое стихотворение — в сравнении со вторым — можно назвать реалистическим. Разумеется, и оно тоже не представляет собой непосредственного изображения действительности — нет, целое подчиняют себе отдельные крупные формы и движения. Тем не менее, все тесно связано с миром повседневного опыта, и каждый человек — если добрый час откроет ему глаза — вполне сможет увидеть такой осенний ландшафт. В «Мнемозине», напротив, все — чужое и чуждое, вплоть до того, что возникает ощущение угрозы, которую оно таит в себе. Формы этого мира — иные, отличающиеся от привычных; связь, в которой они находятся — другая; и все объемлет иная атмосфера.

Это — последние дни перед сбором винограда. «Плоды» — виноградины, «вскипевшие на огне» — опаленные зноем конца южного лета. Они испытаны землей, они полновесны в том, что относится к мере их перво-действительности и к мере человеческого существования.

Зрелость, однако, означает еще и время перехода из одного состояния в другое, из донине существовавшей сферы жизни — в новую. Именно так, вероятно, можно истолковать начальные строки, если принять во внимание все множество их вариантов,

впервые опубликованное Байснером: «пророчески, в мечтаньях о холмах небесных», существует закон, следуя которому, все с чудесной, будто змеиной легкостью проникает в иной, более высокий мир, куда перемещается все, что созрело. Однако, несмотря на это дружеское содействие восхождению к «жилищам и твердыням небесным» — возвращению на «холмы небесные», как это сказано в «Смертной песне» Симона Даха, — несмотря на существование этого закона, людям поручено «сохранять многое», взвалив на плечи свои, и стойко держаться под гнетом существования, подобно Гераклу, державшему на плечах небесный свод. Держаться так, как это делали «Сильные» в гимне о Дунае, как пророки, на которых лег тяжкий груз откровения:

...Бесстрашные перед знамениями мира,
Небо выдерживая на плечах и всю судьбу,
На день вросшие в горы...

(II 128)

Только это и остается в существовании, утратившем всякую надежность: не сгибаться под этим бременем.

Но нести его тяжело, ибо тропы «коварны». Собственно, тропы должны быть добром. Что может быть лучше, чем тропа или дорога? Ведь по ним можно идти — покинуть исходный пункт, промерить [шагами] путь до цели и достичь ее. Все это — один из основополагающих фактов существования, который разумеется сам собой и в то же время составляет тайну — точно так же, как и то, что можно стоять прямо, опираясь на земную твердь, точно так же, как то, что существует дыхание и движение воздуха, точно так же, как то, что есть глаза, и существуют свет, образы и цвета. Но здесь самоочевидность пропадает: «пути коварны». Они сразу же обретают иной облик. Они кажутся ведущими к заблуждению. Они норовят исчезнуть. Существование грозит стать бездорожьем, в котором нет никаких путей. Они, как кажется, становятся ложными, ведущими в тупики, они «неправильны». У человека появляется чувство, что тропы — это нечто, возникшее [не изначально, а позднее]: это — принуждение, которое применяется для обуздания древнего начала, свободных изначальных сил. «Тропа», «путь» — это первый шаг к обузданию хаоса, это — начало порядка. Но здесь обнаруживается, что этот порядок отнюдь не обеспечен надежно, как то кажется в повседневности, а представляет собой всего лишь стезю-тропинку, которой волей-нево-

лей приходится держаться — тропинку, которая проходит над зыбким хаосом диких сил, и стоит ей хотя бы немного отклониться в сторону, как она может стать губительной, ложной, превратиться в заблуждение.

Власть упорядочивающего Духа слабеет повсеместно. Первоэлементы Земли обузданы, но они вряд ли способны идти в упряжке, словно едва объезженные кони. Они приневолены, но противятся чуждой воле, а вожжи — ослаблены. В любой миг кони могут понести, сбросив возничего. Повсюду — законы порядка, но древняя сущность действительности не приемлет их. Это — новые законы, которые недавно установлены Олимпийцами. Прежде все было иначе. И тогда были законы, но они происходили от самой Земли, из цветения и расцвета, теперь они противятся тому, что наступило позже. Все это ведет к смуте и предъявляет свои претензии. На них откликается эхом что-то в самом человеке — что-то, кажущееся столь духовным и ниспосланным свыше. Снаружи — недра Земли, внутри, в душе — самые древние из чувств, и все это дает о себе знать в виде ностальгии, которая всегда «уходит в бесконечное». И по этой причине тоже возникает опасность — вдруг да внутренний мир души воспримет этот зов, откликнется на него и сорвется в хаос. И тогда все поглотит бездна.

А потому повторяется предупреждение: надо держаться и устоять. Мир — все то в его устройении и в нынешней повседневности, что подвергается опасности — в наших руках. Сознать это и защищать все, противостоя угрозам — вот что называется верностью. Вновь вспоминаются слова мудрости, которые поначалу были непонятными, темными: «Надо сохранять многое». Это — все тот же единственно возможный наказ: держаться и выстоять. Вначале смысл был таков: тот, на кого легли тяготы, должен стоять, держа рушащееся здание существования на своих плечах. Теперь это значит: он должен не покидать челна, носимого «по волнам моря» — утлого, почти тонущего; не смотреть ни вперед, ни назад; не думать ни о будущем, ни о прошлом; не взвешивать шансы, не планировать, не задавать вопросов, не сравнивать, а делать только одно — держаться в непостижимый миг. Челн — это индивидуальное существование, все устройство жизни одиночки, то, что воспаряет над хаосом, сковывая его лишь тонкой оболочкой своего образа. Это существование одиноко и позаброшено в чуждой ему среде — в плодородности изначальных, первобытных сил. Оно не оправдывается никаким смыслом, который исходил бы от них, и не защищается никаким надежным

порядком. Оно может найти опору только в себе самом. Но именно в том, что ему «не осталось ничего иного», как раз и заложена ничем иным не подтверждаемая, но и ничем иным не опровергаемая надежда — иметь право на существование.

Стало быть, перед нами совершенно иная картина действительности, чем в «Моем достоянии». Чужая, опасная, приходящая из сферы Начала, из Глубины, из Первобытного. Изобилия черт, определяющих образ, больше нет. Их здесь совсем немного, и они, кажется, зачастую весьма близки друг другу.

Таким все предстает во всех поздних стихотворениях, и проявляется оно тем сильнее, чем позднее эти стихотворения были написаны. Стоит обратить внимание, например, на столь трогательное в его беспомощности и, в то же время, столь великое в начале своем стихотворение «В милой синеве» (II 372).

Отсюда приходит опасность утраты взаимосвязи и единства. Опасность того, что распадется логика существования, в соответствии с которой обретет свое основание мысль, когда она появится. А один образ, следуя за другим образом, должен соединяться с ним и сам переходить в следующий образ — потому, что само бытие построено в этой логике. Такая связь и оказывается в опасности — и, в конце концов, такой путь должен кончиться крахом. Выражаясь на языке психиатрии: процесс психической и духовной жизни распадается, мысли и представления более не удерживаются вместе смыслом и волей, отдельные элементы больше не представляют собой четко очерченного гештальта. Выражаясь на языке метафизики: происходит прорыв хаоса, «пути» больше не ведут куда-либо, «законы» рушатся, «необузданное» торжествует, и космос гибнет, закатываясь. Однако на пути к гибели, накануне заката, выныривает из небытия когда-то давно погружившаяся в него картина мира — мифическая картина мира, и ее собственная поэтическая форма — форма гимна. Эта форма гимна не нуждается в том, чтобы последовательно разворачивать связное повествование, как того требует эпос или лирическое стихотворение. Отдельная черта открывается в откровении столь явно и с такой самоочевидностью, с такой выразительной силой, что она достоверно свидетельствует о себе самой. [Иных свидетельств достоверности просто не требуется.] Никто не спрашивает, «откуда?» и «почему?» — просто принимает без вопросов — и все. И таким образом проступает одна черта за другой, а затем они соединяются в целое — пусть даже они поначалу были очень далеки друг от друга логически, пусть даже сильно различались по образу своему, по тем чувствам, которые они

вызывали — соединяются, настолько подходя друг к другу и настолько хорошо сочетаясь, что в настоящем предстает и обретает присутствие Целое, Целокупность.

III

Эту форму сознания — и тот мир, который открывается, если смотреть, исходя из нее, — мы называем мифическими. Название выбрано не случайно: для этого дают основания свидетельства из ранних ступеней развития культуры, равно как и из психической жизни ныне существующих примитивных народов. Природа предстает там не как научно постигаемая взаимосвязь вещей и процессов, а также не как эстетически-символическое образное целое, открывающее созерцающему взгляду смысл, который может быть развит со всею точностью, и не как выразимый в этической теории порядок того, что должно существовать. Скорее, «Природа» оказывается пугающими размахом своим, непрерывно длящимися играми и противоборствами сущностей и сил. Ничто не установлено твердо и ничто не гарантировано законами, ничто нельзя рассчитать наперед. Вещи, равно как и процессы, то и дело возникают по инициативе существ, наделенных властью и силой. Человек «сгущает», концентрирует картину происходящего, получая в результате основные черты и формы, словесные формулы и действия — и все это тоже имеет свою силу. Он противопоставляет эти силы силам внешним, пытаясь, тем самым, совладать с чуждым и пугающим настолько, чтобы можно было продолжать существование среди него. Сквозь все проходит некий таинственный поток, который не может быть назван сам, непосредственно, но который может обрести определенные черты, будучи выражен в процессах и образах. С другой стороны, сам этот поток и есть то, что создает возможность бытия и происходящего, а также связывает одно единичное с другим единичным...

Но такое состояние сознания — вкупе с его картинками мира — обнаруживается также и у тех детей, которые по-настоящему дети — дети, сохранившие детство. Достаточно посмотреть, к примеру, на то, как они видят и рисуют вещи — тогда, когда им позволяют делать все действительно по-своему. Далее, как нас учит психология, подобный же способ восприятия и видения вкупе с соответствующими ему формами выражения залегает, как вытесненный слой, в подсознании взрослого. Оттуда, снизу,

он влияет на повседневную жизнь и участвует в определении нашей судьбы — воздействуя на нее необычно, зачастую — непостижимо, а порой и опасно. Он дает о себе знать в том впечатлении, которое производят на нас сказки и образы из сказаний, саг, легенд, он проявляет себя в снах и в симптомах психических заболеваний... Наконец, эта форма мировосприятия может проявиться и в открытом сознании, и не только у примитивных народов или в детском возрасте, когда человек еще неразвит, но и у зрелых личностей наивысшей степени развития.

Об этом Гёльдерлин, как и всякий подлинно гимнический поэт, сразу же формирует понятие — столь строгое, что при такой строгости оно лишь крайне редко воплощается в действительности. На последней ступени его поэтического творчества, Природа — это та взаимосвязь существования, которая существует и воспринимается таким мифическим образом, но при этом видится и переживается на высочайшем уровне развития культуры, соответствующем уровню той эпохи, в которую жил Гёльдерлин — то есть уровню нового времени. В этих стихотворениях Природа есть дело, которое постоянно, снова и снова творится [скрытыми] силами. Нам никогда не удастся увидеть все Целое. То, что являет нам себя — это всплывающие из каких-то глубин черты, доходящие из какой-то дальней дали жесты, позы, пробивающиеся откуда-то от недоступного первоначала события — но это постоянно происходит таким образом, что в отдельном все же оказывается представленным Целое.

Эта картина мира выражается в форме гимнов. Уже было сказано, что гимн — в отличие от эпоса, который разворачивает изображаемое во временном порядке и в соответствии с тем порядком, в котором происходило действие — возникает под властью силы, которая кажется произвольной, спонтанной, а именно — возникает по вдохновению. Эта сила — вдохновение, инспирация — подвигает того, кто держит речь, начать откуда-нибудь с середины предмета и выхватить в отдельности какую-то его черту, всецело сосредоточившись на ней. Потом вдохновение заставляет его бросить все и начать как-то иначе, с чего-нибудь другого. После этого, вероятно, ему придется вернуться к тому, с чего он начал, или еще раз совершить какой-то неожиданный поворот. Таким образом, он, как кажется, без всякой причины на то ставит в ряд одну частность за другой, но если им владеет настоящее вдохновение и если он обладает настоящим мастерством, то в результате получается такое Целое, которое производит сильнейшее впечатление в настоящем, здесь и сейчас. Эта форма со-

зерцающего ясновидения и выражения его в речи дает возможность выразить мифическую картину поэтически. Гимническое вдохновение есть внутренняя подвижность, которая соответствует внешней подвижности сил бытия.

Но таким образом и возникает та опасность, о которой уже говорилось — опасность того, что Целое распадется. Тот посыл, который инициирует слова и предложения, может оказаться настолько глубоким, что его уже невозможно будет убедительно прочувствовать до конца. Может случиться, что инициированное этим импульсом, подобно метеору, стремительно пронесется по пространству видимого и чувствуемого — и уже из-за мимолетности своей не сможет быть поставлено в какую-либо связь. Может выйти так, что дистанция между отдельными элементами будет чересчур велика, и все так и останется фрагментарным — вот та опасность «разделеннейших гор», о которых говорить во вступлении к гимну о Патмосе. Мифическое существование не имеет никакого наперед заданного порядка — ни теоретического, ни теологического, ни эстетического рода. Оно всегда, без системных предпосылок, проистекает из самопроизвольных движений сил. Стоит обратить внимание, как превозносит случайность тот мыслитель, который способствовал развитию этой картины мира — Фридрих Ницше. То, что создает единство, связывая один миг с другим, один момент становления с другим моментом становления, одну форму с другой — это великое течение, гераклитовский поток. Если его нет, распадается все.

В этом, пожалуй, кроется и психологическая причина того, что Гёльдерлин воспринимал как вину и опасность существования вообще — того, о чем в этих исследованиях речь заходила уже не раз. Существованию постоянно угрожает разрыв. Образ означает в то же время очерчивание границ, обведение контуров; всякое присущее свойство определяет различие; «да» в одном месте превращается в «нет» в другом. И все это — тем в большей степени, чем большую силу обретает жизнь. Таким образом, из самой силы бытия исходит угроза заката, гибели. Поэтому ее и нужно постоянно заклинать: требовать «примирения», «верности», призывать «держаться на плечах то, что готово рухнуть», «стойко держаться в утлом челне». По мере человеческого и поэтического развития Гёльдерлина, опасность разрыва возрастала все больше и больше. Единство все дальше и дальше уходило в глубину. Отдельное становилось все могущественнее — почти можно было бы сказать, что оно обретало магическую силу, и стремилось обособиться. Целому было все труднее и труднее

пробиться. Но, тем не менее, оно существовало, и его еще можно было смутно почувствовать даже в самых больших руинах стихотворений последнего времени.

«Но когда Небесные закончили строить...»

I

В качестве примера того, как мифический характер может быть связан с совсем иным настроением, а именно — со спокойствием, нужно привести следующий из фрагментов, написанных в поздний период:

Но когда Небесные
Закончили строить, покой царил
На земле, прекрасно сотворенные стояли,
Проникнутые им, горы. Запечатлены
Были чела их. Ибо коснулся
Их, когда громовержца защищала,
Не зная пощады, его верная (gerade) дочь,
Трепещущий перун Бога,
И благоухал потушенный
Сверху мятеж.
Уходя в глубину, стихал, там
И здесь, огонь.
Ибо веселье пролил
Громовержец, он бы забыл
О небесах в гнев своем, но мудрость
Упредила его.
И сейчас все цветет,
Там где скудость была.
И чудесно все становится
Великим.
Горы нависают море,
Теплые глубины но охлаждают ветерки
Острова и полуострова,
Гроты для молитв...

(II 222)

Здесь мифическое заключается в невиданной, пугающей интенсивности образа, в объективной «затронутости» вещей, которая производится молнией — молнией грозовой, но также и молнией смысла, которая потрясает силой своей, исходя из творческого первоначала. «Смысл» есть то, что делает сущее достой-

ным существовать, быть постоянным по составу и иметь устойчивый порядок. Этот смысл идет от «небес», из сферы Эфира, из творящей силы света. Но когда этот смысл чересчур мощен, сущее может не выдержать его, и тогда он становится испепеляющей молнией — возвращением дионисического, в процессе которого жизнь, оказавшись чересчур мощной для себя самой, бросается в погибель, закатываясь. Вещь гибнет от смысла, прорезающегося в ней... Эта объективная затронутость постигается в субъективном, [в душе человеческой] — в том переживании, в котором созерцающее око провидца внезапно оказывается под давлением сверх-могущественной формы, при котором на воспринимаящий дух наваливается неподъемная тяжесть сущности, при котором чувствующая душа бывает настолько потрясенной великолепием смысла, что человеку это грозит впадением в оцепенение и гибелью. Только соотносимая по силе его способность, позволяющая раскрываться смыслу — способность к провидческому вдохновению — дает ему силу не погибнуть во всем этом.⁶⁶

Здесь мифическое заключается в смысловом содержании отдельной формы, которое пробивается из изначальной сферы Высоты, будучи ограничено мерой — облечено в покой и сияющее величие. Но затем снова прорывается снизу темная сила — и потрясает те порядки, которые давали возможность жить:

Она [сила] хотела бы казаться божественной. Но
 Пугающе негостеприимно [то, что] кружится
 По саду безглазое
 Безумие, и выхода
 Не может найти человек
 На ощупь («одними руками»). Он ходит, послан,
 Ищет, подобно зверю,
 Необходимое. Все же руками,
 В коих предчувствие, кто-то может
 И достичь цели. Ибо там,
 Где Небесные в изгороди, вехе,

⁶⁶ Параллель к этой мысли высказывается в первой из «Дуинских элегий» Р. М. Рильке:

Кто, если бы я закричал, услышал меня из порядков
 Ангелов? И даже если предположить, что принял бы
 Нежданно кто-то на сердце меня: я бы сгинул перед его
 Более сильным бытием. Ибо Прекрасное — ничто иное,
 Как начало Ужаса, то, которое мы еще можем вынести,
 И мы восхищаемся им, поскольку оно пренебрегло тем,
 Чтобы уничтожить нас...

А то купели нуждаются,
Чтобы путь указать, падает как будто огонь
В грудь человека.

(II 223)

То наличное настоящее, которое неслыханно и чудовищно, как «безглазое безумие», подобно Змею из бездны, извивается «по всему саду» — (что отдаленно напоминает описание рая в Священном Писании) — обвив своими кольцами человека, удерживает его в дикости, так, что он, словно животное, всецело поглощен только своими непосредственными потребностями. Но когда на него снисходит смутное ощущение присутствия Бога, в груди его разгорается пламенем творческая способность, которая позволяет ему пробивать для Небесного брешь в глухой ограде, отмечать знаками путь для Него, готовить Ему радушный прием — и таким образом облагораживать дикость культурой богов.

II

Природа есть Единство — и в ее мифической форме тоже. Даже если образы всплывают из непостижимого (*Unerkennbare*) и снова тонут, погружаясь в него, даже если между одним образом и другим, между одной чертой и другой со все большей угрозой открывается изначальная бездна, даже если происходящее — толчок за толчком — исходит из некоего начала, которое не может быть обуздано никаким порядком. Все равно Целое существует: как конечное первоначало и как конечное возвращение; как Целокупность, в которую входит, добавляясь, всякое отдельное, и которая обретает данность во всяком отдельном. Это не заложено в каком-то порядке, который просматривался бы логически — в порядке, который обосновывался бы законами природы, истории, общественного существования. Этого еще нет для примитивного мира. Оно еще только намечается в мире поздних гимнов Гёльдерлина, только-только выходя на первый план, словно тонкая сеть, простирающаяся над неисследованным, к которому невозможно подступиться. Следовательно, единству Природы приходится представлять в том виде, в каком существуют отдельные элементы, в каком вырисовываются отдельные образы и в каком происходят отдельные события. Первоначально существование этого единства заставляют предполагать та интенсивность и та сила, с какой в наличном настоящем предстает отдельная форма,

Но кажется, что он [Истр] течет
Почти в обратном направлении, и
Я думаю, что он должен был прийти
С востока.
Много следовало бы
Сказать об этом. И почему привязан он
Именно к горам? Другой,
Рейн, в стороне
Убегает прочь. Не текут понапрасну
Реки среди суши (Im Trocknen). Но как? Они должны
Быть в речи. Знак необходим, по крайней мере, и
Ничто другое, чтобы солнце
И луну перенести в душу, нераздельно,
И, идя дальше, также день и ночь, и
Небесные чувствовали тепло друг друга,
Потому они также —
Радость Высшего. Ибо как иначе оно сошло бы
Вниз? И как зеленая Херта,
И они также дети небес...

(II 191)

Теперь река — уже не феномен, известный из географии, а некое существо. Уже в начале предшествующей строфы стоит слово, которое заставляет обратить на себя внимание:

Называют же эту [реку] Истр.
Прекрасно живет она (wohnt er)...

Река «живет здесь» (wohnt) — сказано точно так же, как в «Патмосе» говорится об острове:

Хотя не так, как Кипр,
Богатый источниками, или
Иной из островов,
Но прекрасно живет Патмос,
Гостеприимен
И в бедном жилище
Он, несмотря ни на что,
И когда после кораблекрушения, оплакивая
Родину или
Погибших друзей,
К нему приблизится кто-то
Из чужеземцев, слышит он охотно...

(II 166/67)

Остров и река — это существа. Но это — не какие-то поучительные аллегории, вроде торжественных женских и мужских фи-

гур в обрамлении тростниковых венков на памятниках прошлого столетия. Они никак не уподобляются человеку обликом своим — они существуют непосредственно, сами. Остров живет. Река живет. Тот, кто способен воспринять это, оказывается лицом к лицу с действительностью. Это — мистика... Точно так же в нашей строфе: Истр и Рейн — это тоже существа. Они «идут», ведомые таинственной волей, и имеют свое значение, выходящее за пределы того, что можно видеть непосредственно. Они «идут среди суши». Эта «суша» — не только известная геологической науке земля, но и первоэлемент — как в ионийской натурфилософии, точнее, как в тех изначальных переживаниях, которые легли в основу ее понятий. Среди этой суши идут реки, в ней существуют «язык» и «знаки». Эти слова подразумевают нечто похожее на то, что говорилось в приведенном выше фрагменте о затронутости ликов гор. Эта мысль возвращается и в других произведениях Гёльдерлина. Формы природы — такие, как, например, далекие леса, видимые с горной вершины, или очертания горы после грозы, но также и контуры руин на фоне неба — все это поначалу есть именно то, что оно представляет собой в эмпирической данности: очертания леса именно таковы, у гор именно такие вершины и склоны, и от древних стен осталось именно то, что осталось. Но потом вдруг происходит внутренняя перемена — и все формы становятся новыми. Они подступают вплотную, чтобы затронуть, они трогательно хотят о чем-то сказать, что-то возвестить — и все идет к тому, что затронутый человек начинает понимать, как это следует толковать. «Спетое среди Альп» — единственное стихотворение, которое Гёльдерлин написал таким размером — гласит:

Вот так быть с Небесными один на один, и
[Когда] свет мимо идет, и поток и ветер, и
Время торопится к своему пределу (zum Ort), пред ликом их
Не отводить глаз,

Я не знаю блаженнее [этого] и не хочу ничего, до тех пор, пока
Также и меня, как иву, не подхватит поток,
Чтобы несомый им, во сне я предался
Волнам;

Но тот охотно остается дома, кто верным
Сердцем объемлет божественное, и пока я свободен, так
Хотел бы я вас, вы все, небесные языки,
И толковать и петь.

И здесь тоже река — ее путь, ее могучее, прочерченное через пространство русло — становится знаком рунического письма. Здесь ландшафт делает шаг в мифическое. В предыдущей строфе он уже был сведен к немногим мощным формам, но они еще описывают — пусть и в концентрированной и благодаря этому достигнувшей наивысшей выразительности форме — ландшафт в его непосредственной данности. Теперь эта хорошо знакомая форма становится «знаком», руническим всемирным знаком, который открывает себя только тому, у кого есть глаза, чтобы увидеть это — и только он сможет прочесть этот знак. В этом начертанном руническом знаке заложен первоэлемент Духа. Явление знака осуществляется в Духе, и в том же Духе происходит чтение и понимание. Мифическая природа существует в Духе, и она становится зримой в духовном прикосновении.

Но знак существует не только для того, чтобы «быть языком», чтобы возвещать — нет, в нем происходит нечто такое, от чего зависит судьба мира. У него есть власть — «Солнце и Луну», разделенное, «нераздельно носить в чувствующей душе». Солнце и Луна, день и ночь разделены. Когда приходит одно, другое должно уйти. Это понятно сразу, и кажется само собой разумеющимся. Порядок основывается на том, что существуют различия, и сущность и действия Одного отделены от сущности и действий Другого. Но здесь эта самоочевидность заканчивается — и пробивается то, что заботит Гёльдерлина больше всего: четко оформленная действительность может существовать лишь тогда, когда будет принесено в жертву Целое мира.

Но чего стоит сам порядок перед лицом этой опасности? Сможет ли ее отвлечь тот факт, что каждое отдельное существо, каждая отдельная сущность включена частью в целое, а история с самого начала существует, тяготея к связности? Этого порядка достаточно только для обычного сознания — но недостаточно для естественно-мистического сознания, описанного здесь. Это последнее требует полного Единства. Одно должно быть полностью в Другом, и каждое Отдельное должно быть полностью в Целокупности мира, а Целокупность мира — в каждом Отдельном. Многообразие должно быть полностью вобрано в единство, а простота, в то же время, должна охватывать все изобилие образов. Это воля — то, что представляет собой глубочайшую основу неоплатонического понятия о наивысшем Едином, и толкуется через представление об исходе и возвращении. Это состояние открывается в откровении в «чувствующей душе» реки. Разом открывается ее внутренний мир. Поток вбирает в себя один за дру-

гим разделенные образы существования, «Солнце и Луну», и сохраняет их вместе в своем внутреннем мире — в своей душе. Этот феномен отталкивается от того факта, что в зеркале непрерывно текущей реки днем отражается Солнце, а ночью — Луна, но затем он переходит, продолжаясь, в нечто метафизически-мистическое. Поток — перво-образ гераклитовски увиденного существования, и все, что обычно разделено, становится в нем единым.

Это состояние не может быть помыслено теоретически или аллегорически, оно может быть только пережито в ясновидческом созерцании, как состояние преображения, в котором «Другое» вторгается в «Здесьнее», а это последнее восходит, преображаясь, в Другое, более высокое. Здесь снова и снова являет себя в откровении Дух. Увиденной в свете мифа Природе более всего грозит разделение, и Дух обеспечивает ее единение. Однако Дух уже больше не называется явно и однозначно силой, как то было в ранних стихотворениях — он есть начало, обеспечивающее существование Целокупности. Природа, которую описывает миф, пребывает в подвижности и открытости, обеспечивающих то, что лежит порознь, а уже следующий момент — правильное сказать, в тот же момент — соединяется в единое. Образ реки уже не предстает в сияющем изобилии черт, как то было в ранних стихотворениях. Ее формы скупы и строги, зато они мощны, жгучи и объятые изначальным веянием [Духа].

III

Солнце и Луна, день и ночь — это силы, изображаемые мифом, но они же — и боги. Текст ведет от них линию дальше, к «Высшим»: к Отцу, Небу, Эфиру, который соединяет в себе образ Зевса и, в то же время, размытый образ библейского Отца Небесного. Реки — «отрада Всевышнего», ведь они обеспечивают Ему возможность «сойти вниз». Отражение неба в реке есть, опять-таки, самый поверхностный слой более сложного феномена: в этом выражается тот факт, что Небо нисходит к Земле, и они, разделенные, соединяются во внутреннем мире реки, в ее душе.

Боги — это вовсе не существа, сущие наряду с Природой, а основные действительности самой Природы. Они, конечно, предстают [у Гёльдерлина] и в очерченных по отдельности образах, на которые оказали влияние и произведения античного искусства, но они очень быстро переходят снова в сам мир. Это четче всего проявляется в поздних гимнах. Силы Природы — это, первона-

чально, непосредственная действительность, но — лишь на первый взгляд. Кроме того, они находят свое продолжение в метафизическом и в переживаниях души человеческой, а еще далее — в божественном. Как только приходит миг откровения, и взгляд обретает усиливающую его способность к ясновидению, сразу открывается, что это — боги. «Бог» — это то, что является в конце концов в откровении как первоэлемент мира. Но единство, которое собирает всех богов вместе — это «Природа» — та Природа, которая обретает свое конечное измерение в Пневме, в Духе Природы, точнее говоря, она постоянно рождается из Пневмы и существует в Пневме, в Духе Природы.

Начиная от «Гипериона» и вплоть до поздних гимнов, происходит великое, с пугающей быстротой осуществляющееся развитие, но это — развитие в рамках одного и того же подхода. Природа — это Целое. Но Целое — это тайна. Выражение этой тайны — мировая Пневма, Дух Природы. Все, что может быть названо, пребывает в этой Целокупности, вещи, люди, а также боги. Эта Целокупность и есть то Окончательное, к которому тяготеет все и с которым все связано. В нем связаны друг с другом боги. Они появляются из Целокупности и возвращаются в нее. Они — боги мира, боги Природы. Сама Природа — не бог, она не меньше, а больше того, что может выразить это понятие, если употреблять его в гёльдерлиновском смысле. Она — просто-напросто Сущее, начало, продолжение и конец. Боги — это моменты этой Целокупности.

ПЯТЫЙ КРУГ

Христос и христианское

Предварительное замечание

Христианское влияет на все поэтическое творчество Гёльдерлина весьма своеобразно. Образ Христа был долго чужд поэту — вероятно, отвергался им осознанно, но потом он снова оживает в его душе и обретает особенный характер. Он резко отличается от того образа, который был создан в рационализме — от образа Христа как мудреца, а также от образа, развитого в историзме, смотревшего на Него как на религиозного гения. В мире Гёльдерлина Христос без колебаний называется «божественным», даже «богом». Но, с другой стороны, как уже было показано, в этом мире отсутствует понятие «Бог». Здесь нет понятия о таком боге, который не представлял бы всего лишь единственное число от «богов» во множественном числе, который не выступал бы как «Отец богов и людей», не представлял бы собой общую сущность мира — а представлял бы собой Живого Бога, открывающегося в откровении. Таким образом, встает вопрос о том, кто этот Христос, [которого описывает Гёльдерлин], в каком смысле он божественен и в каком смысле называется богом.

Этот вопрос имеет у Гёльдерлина особое значение, поскольку он говорил со всей серьезностью пророка-ясновидца, сознающего, что на него возложена миссия — возвестить истину. Он также был теологом. Этим, конечно, не подразумевается, что само по себе изучение теологии уже обеспечило ему действительную компетентность в вопросах подобного рода; это даже могло дать противоположный эффект, оказав влияние на его способность испытывать религиозные чувства. Столь же мало подразумевается и то, что Гёльдерлин был глубоким теологом — и даже просто то, что он был теологом основательным, склонным к тщательным исследованиям — ведь он, по всей вероятности, таким теологом не был. Тем не менее, его высказывания по этим вопросам обладают большим весом, чем суждения, которые исходили бы всего лишь из общих представлений образованного человека того времени.

Христианское содержание и сам дух христианства проявляются у Гёльдерлина в различных формах. Прежде всего — в виде той смеси просвещения и пиетизма, которая отличала конец восемнадцатого века, но также — и в виде представлений мифологического толка, на которые оказал влияние, к примеру, Якоб Беме. А также в виде идеалистически-пантеистических синтезов, произведенных в тюбингенском кругу его друзей, к которому принадлежал молодой Гегель, а вскоре после этого — Шеллинг. Однако ему, кажется, не встретилось ни чисто понятийное, абстрактное толкование образа Христа, ни и живое воплощение Его духа, которое сохранило бы в ненарушенном виде содержание и было бы представлено в человеке высокого духовного уровня — а ведь такое сочетание возвращалось, воплощаясь в некоторых личностях классического времени. То, что столь немногие из них познакомились с подлинным, имевшим великую форму христианским существованием, порой делает их представление о христианских вещах столь недостаточным, а иногда — столь прискорбным. Следствием стало то, что традиционный образ Христа скоро утратил для Гёльдерлина всякое значение. Этому же способствовало нерасположение к духовному служению: Гёльдерлин избрал стезю священника, чтобы зарабатывать на жизнь, а также уступив нажиму матери. Это нерасположение еще усугубилось из-за некоторых недостатков в преподавании теологии в Тюбингене.⁶⁷ Такое внутреннее сопротивление, должно быть, перенеслось и на содержание нелюбимого занятия — на христианское учение и на христианские образы.

Попытка вынести серьезное суждение о том, какую позицию Гёльдерлин занимал по отношению к христианству, наталкивается на одно большое препятствие. Время его личного развития было очень недолгим. Его жизнь и его творчество оборвались рано и резко. Такое мнение сделалось общепринятым, и даже его образ стилизовался в соответствии с ним: его превратили в молодого провидца-поэта, который был сломлен мощью того самого часа, возвестить который он был призван. Но эта картина уводит в сторону от правды о его горьком существовании. Гёльдерлин родился 20 марта 1770 года и умер 7 июля 1843, то есть прожил после окончательного краха [своего разума] еще 38 лет. Эти годы были, и попытка как-либо вычеркнуть их из его жизни представляла бы ухищрение биографа. А это значит, что он так и не довел до конца внутреннего спора с самим собой — ни в своей жизни,

⁶⁷ См.: Wilhelm Böhm, Hölderlin, 1 (1928), S. 21 ff.

ни в своем творчестве. Гёльдерлин — в ту пору, когда он владел собой, пребывая в здравом уме, и занимался поэтическим творчеством — был «молод» во всех отношениях. Понятие «юноша» представляло для него прямо-таки категорию существования: она означала время абсолютной реализации себя в божественном. Но он видел и зрелых мужчин — свидетельством чему образы Адамаса, Эмпедокла и Отца в «Эмили накануне дня своей свадьбы» — так что было бы неверно считать его человеком, совершенно замкнувшимся в юности. Он мог бы прожить всю полноту человеческой жизни и воплотить ее в себе полностью. И если сам факт, что жизнь его была лишь недолгой и оборвалась резко, в художественном отношении мог и придать трагически-изысканный блеск его произведениям, выросшим из этой жизни, то для прояснения религиозного значения его творчества это было абсолютным недостатком. Если суждение о последних реалиях претендует на состоятельность, то оно должно основываться на опыте — на том опыте, который дает только полностью прожитая жизнь — со всеми ее тяготами. Никакая гениальность не сможет заменить того, что обретается из реалий взросления и старения. Этого опыта образы Гёльдерлина и мысли его еще не обрели — но могли бы обрести. Невозможно сказать, как он мыслил бы он в сорокалетнем возрасте, сохрани он ясность ума. Мы можем судить только о том, как он мыслил в тридцать пять лет — и как проявил к этому возрасту все, на что был способен. Гёльдерлин умолк раньше, чем сказал свое последнее слово. И это должно иметь определяющее значение для всего того, что о нем говорится.

Если смотреть со стороны его поэтического творчества, то в отношении Гёльдерлина к христианскому можно приблизительно выделить три этапа. Первый — это время юношеской веры, которая благочестиво принимает представления окружающих и пытается освоиться с ними... Вскоре начинается кризис. Гёльдерлин утрачивает всякую действительную связь с передающимися по традиции христианскими учениями — и обращается к тем богествам, которые были представлены нами выше... Но во время его наиболее активного поэтического творчества образ Христа обретает новую жизнь — и новый характер, который отличается от того, который доносит до нас традиция. Он становится действительной силой в самом подлинном и в самом собственном пространстве личности Гёльдерлина. Но прежде чем его смысл и его отношение к античным и самопроизвольно постигнутым богествам прояснились окончательно, его споры с самим собой обогнались.

Юные годы и молодость

Пример того, каким было [у Гёльдерлина] самое раннее представление о Христе, могло бы дать длинное, написанное в стиле гимна стихотворение «Книги времен». Оно начинается с обращений к Богу, далее говорится о том, что происходило на протяжении времен существования мира, и, наконец, речь заходит о явлении Спасителя:

Здесь [в книге] записано —
Иисуса Христа смерть на кресте!
Сына Божия смерть на кресте!
Агнца на троне смерть на кресте!
Счастливым сделать весь мир,
Ангелов радость дать
Своим верным.
Серафим, Херувим
Тишина изумленная
Широко в небесных полях окрест —
Звук арф умолк,
Слышна едва, дышит река вокруг святыни.
Поклонение — Поклонение —
Над делом Сына,
Что искупил
Падший в мерзости род.

Здесь записано —
Тот, кто умер,
Иисус Христос,
Отринул смерть в скале!
Вышел наружу — во всемогуществе силы Божьей!
И жив — жив —
Дабы некогда к праху воззвать:
Он снова придет — Сын Человеческий!
Ныне труба гласит
Необозримым сонмам людским
К трону судьи — ввысь! К трону судьи!
К Сыну, кто учреждает
Равновесие справедливости.

(I 73)

Очевидно, что переживания и мысли не являются собственными, что они заемны, вторичны. Это особенно бросается в глаза, если сравнить это стихотворение по языку и качеству мыслей с гимном, обращенным к «гению Греции», который тоже был написан в раннее время. В первых же его строках видна совершенно

иная степень сопричастности и первичности — оригинальное, незаемное:

Ликование! Ликование
Тебе на облаке!
Перворожденный
Великой природы!
Из покоев Крона
Ввысь ты поднялся,
К новому, освященному творению,
Прекрасному и возвышенному, ввысь...

Долго ты медлил среди богов,
Помышляя о грядущем чуде.
Мимо проходили, словно серебряные облака,
В любящем оке твоём
Все племена!
Блаженные племена.

В присутствии богов
Утвердили уста твои,
Основать на любви царство.
Тогда поразились Небесные все.
Для братского объятия
Склонил царственную главу
Громовержец к тебе.
Ты основал на любви твоё царство.

Ты приходишь, и любовь Орфея
Парит пред очами мира,
И любовь Орфея
Нисходит к Ахеронту.
Ты взмахиваешь волшебным жезлом,
И пояс Афродиты провидит (ersieht)
Опьяненный Мэонид.⁶⁸

(I 125/26)

II

Во второй период, приблизительно тогда, когда Гёльдерлин жил в доме Гонтар (Gontard), было создано стихотворение «Моей достопочтенной бабушке к ее семидесятидвухлетию».

⁶⁸ О «поясе Афродиты», «закключающем все обаянья» любви, речь идет в четырнадцатой песни «Илиады». Мэонид — прозвище Гомера (по отцу, Мэону). — *Прим. пер.*

Оно достаточно важно для рассмотрения нашего вопроса, так что есть резон напомнить его, приведя полностью:

Многое ты пережила, дорогая матушка! И ныне живешь мирно
И счастливо, а дальние и ближние с любовью по имени называют
тебя.

И моим сердцем также чтим серебряный венец старших,
В кругу детей, которые у тебя достигли зрелости, выросли,
цветут.

Душа нежная отвоевала для тебя долгую жизнь
И надежда, которая дружеской рукой вела тебя в скорбях.
Ибо покойна (zufrieden) ты и благочестива, как мать, которая
некогда родила

Его, лучшего из людей, друга нашей земли.
Ах! они и не ведают, как Великий странствовал среди людей
(im Volke),

И забыто уже почти, кем был этот Живой.
Немногие еще знают его, и часто является, радуя,
Посреди бурных времен им его небесный облик.
Принося умиротворение, тихий, проходил он между бедными
смертными,

Сей единственный человек, божественный в духе.
Ничто из того, что живет, не было чужим для его души,
И скорби мира он нес на своей любящей груди.
Со смертью сдружившись, во имя других людей
Он шел через боль и труд, их побеждая, обратно к Отцу.
И ты знаешь его также, дорогая матушка! Ты идешь
С верой, терпением и миром, за ним, благородным, вслед.
Смотри! мне самому возвращают молодость детские слова,
И бегут, как и в прошлом, слезы из глаз у меня.
Я возвращаюсь в памяти к давно протекшему времени,
И родина снова дарует веселье моей одинокой душе.
И дом, тот, в котором я когда-то возрос под твоим благословением,
Где, вскормленный любовью, быстрее развился я.
Ах! как часто я думал тогда, что ты будешь радоваться за меня,
Когда я воображал себя, как я работаю вдали, в открытом мире.
Многое я испытал, о многом мечтал, я, трудясь,
Грудь изранил свою, но вы исцелили ее,
Вы, любимые! так долго, как ты, матушка! жить
Я бы хотел научиться; старости свойственна тишина и кротость
(fromm).

Мне бы хотелось прийти к тебе; тогда благослови внука еще один раз,
Чтобы муж сдержал то, что он тебе как дитя обещал.

(I 272/73)

Это стихотворение просто прекрасно — в высшей степени, оно проникнуто покоем, правдиво и глубоко прочувствовано.

И все же заметно, что отношение поэта к тому, о чем он пишет, вторично: он черпает не из первоисточника, а приходит к своему предмету через воспоминания. Поэт сопереживает тому, что довелось пережить почтенной женщине, и говорит о том, к чему когда-то относился с почтением и он сам. Это была вера его юных лет, от которой он отошел теперь, но рассматривает ее с объективным уважением.

В дальнейшем из мира его поэзии уходит образ Христа, переживаемый в вере. Этим миром уже всецело правят божества античной Греции, а также те боги, представления о которых Гёльдерлин создал самостоятельно. Правда, связь [с христианством] не обрывается окончательно, вернее было бы сказать так — в образе Эмпедокла, [созданном Гёльдерлином], вызревает тот образ Христа, который появится позднее в его поэзии.

III

Если читать текст драмы, не задумываясь об этой связи, невозможно отделаться от впечатления, будто тебе что-то напоминают многие конкретные детали и частности, а того более — жизненная позиция и общее настроение Эмпедокла. И так продолжается до тех пор, пока не станет ясно: тут есть скрытое сходство с Христом — и, в то же время, нечто, отличное от Него, чуждое Ему. Но это — не просто что-то чуждое Христу, не просто отсутствие связи с Ним, а результат [намеренного, целенаправленного] преобразования того, что традиционно считалось присущим христианину. Это — нечто особое по содержанию и вполне самостоятельное, нечто, подобное тому, что производит такое впечатление на читателя в «Заратустре» Ницше. В этом произведении, которое построено как анти-Евангелие, впечатление производят многие отдельные моменты, но еще в большей степени — жизненная позиция и настроение главного персонажа. Это — переведенный в не-христианское, в дионисическое Христос — или дионисическая сущность, определенная как антитеза христианскому. Нечто подобное происходит и в «Эмпедокле».

Во-первых, это проявляется в том, как изображен главный и второстепенные персонажи. Своей мудростью, своей способностью оказывать помощь, своей жертвенностью и мягкой силой — а, кроме того, еще и внешним, так сказать, сходством, телосложением и жестикულიцией, Эмпедокл напоминает Христа. Пантея заставляет вспомнить дочку Яируса (Jairus), которая

как-то сливается с Марией Магдалиной, Павсаний (Pausanias) напоминает Иоанна, Гермекрат — иерарха... Во-вторых, сходство [с Христом] состоит в том, что Эмпедокл доминирует столь же абсолютно. Уже говорилось о том, что вообще нет ни одного персонажа, который противопоставлялся бы ему на равных. Подлинная драма разыгрывается только в отношениях между ним и богом, все прочие обретают свои характеры в зависимости от их отношения к пророку и наставнику... Сюда же можно добавить напоминающие о жизни Иисуса случаи из жизни Эмпедокла. Среди них — сцена, в которой народ предлагает ему царскую корону, а он ее отвергает; вопрос, заданный его ученику Павсанию: «Кем ты считаешь меня?»; попытка ученика совлечь его со смертного пути; трапеза, которую учитель пожелал устроить с учениками перед смертью, и многое другое.

Более глубока аналогия, указывающая на то, как этот человек понимает свою миссию — он сознает, что несет весть, послание миру. Эмпедокл сознает, что призван осуществить общее посредничество, преодолеть разрыв в существовании, прежде всего — пропасть между божественным и человеческим. Об этом говорится во второй редакции драмы:

Надменные слова коснулись
Слуха моего. Он их произнес, когда в последний раз
Был на агоре. Я не знаю,
Что ему перед этим говорил народ; я пришел
Незадолго до того, стоял вдалеке. Вы славите меня,
Ответил он, и тут же убиваете.
Ибо молчит природа,
Солнце, воздух, земля и их дети живут
Как незнакомцы,
В одиночестве, поскольку не принадлежат друг другу.
Верно, блуждают всемошные
В божественном духе свободные
Бессмертные силы мира
Вокруг жизней других
Преходящих [существ],
Но, как дикие растения
На дикой почве,
В лоне богов
Посеяны смертные,
Вскормлены в скудости, и мертвой
Казалась почва, но некто
Не ждал ее, пробуждая к жизни,
И поле принадлежит мне.
Моя сила и душа

Сводят (tauschen) в одно целое
Смертных и богов.
И теплей обнимают вечные власти
Смертное сердце, и полнее цветут
Благодаря духу свободных чувства людские,
И все живет (Und wachst ist)! ибо я
Сплачиваю чуждое,
Слово мое именует неведомое,
И любовь любящих я переносил вверх
И вниз. Что одному недостает,
Я несу от другого и связываю,
Одушевляя, и прохожу,
Даруя молодость медлительному миру,
Похож на всех и ни на кого [не похож].
Так говорил надменный.

(III 177/78)

Говорящий — враг [Эмпедокла], но по его словам чувствует-ся, что он впечатлен духом того, на кого нападает. Желание быть всеобщим посредником, соединить всех со всеми, примирить всех обретает особую значимость, если есть осознание того, что ради достижения этой цели придется принести себя в жертву: смерть вернет его отдельную, особую жизнь в божественное лоно, из которого она произошла, и нарушенный смысл существования восстановится.

Эмпедокл — тот, кто знает обе стороны мира, божественную и человеческую. Испытывая постоянное дионисическое вдохновение, он соединяет божественное с человеческим, а затем, продвигаясь дальше, выходя за пределы, соединяет божественное с божественным. Мы уже неоднократно говорили об идее [всемирного] страдания — такого, которое описано в мифах, о том, эта идея снова и снова возвращается в произведениях Гёльдерлина. Изначальному единству пришлось расколоться, чтобы могли существовать вещи и события. Все сущее разделено: день отделен от ночи, небо — от земли, человек — от животного и от растения, это отдельное существо — от того отдельного существа. Только так и может существовать конкретное существо, но отдельное существо страдает в разлуке со всеми остальными и желает вернуть утраченное единство. Это состояние означает страдание, но также и вину, потому что отдельный индивид не может выполнить того, чего от него требует, в конечном счете, это чувство мира, переживание того состояния [разделенности], в котором пребывает мир, — и эти вина и страдание затем закрепляются, усугуб-

ляясь, эгоизмом, заносчивостью, своекорыстием и трусостью людей. Эмпедокл знает об этом. Он чувствует, как все сущее подступает к нему, подталкивает его и оказывает на него давление, стремясь обрести благодаря ему единство. И его сердце — это Хранящее, Связывающее, это — Пространство Любви, в котором боги «чувствуют тепло друг друга» («Истр» («Der Ister» II 191)). Но его вина в какой-то мере проясняет вину существования [в целом], а его самопожертвование искупает эту вину. Такая жизненная позиция и судьба Эмпедокла заставляют воспринимающего эти мысли вспомнить о том, как действовал Спаситель-Христос. Вспоминается Его страстное желание, чтобы «все были едины», о котором так проникновенно говорится в Евангелии от Иоанна, в особенности — в прощальных речах и последней молитве (Ин 13—17).

К этому следует добавить и нечто другое. У Эмпедокла есть мифические способности и силы, но им ряд мифических персонажей заканчивается. По облику своему, он еще персонаж мифа, персонаж «доисторический», но он уже включается в историю, становится историческим персонажем. Это различие становится очевидным, стоит только сравнить его с кем-либо из мифических героев, несущих схожую вину — к примеру, с каким-нибудь Танталом или Прометеем. Те еще полностью принадлежат мифу: они — всего лишь чувственно данные образы и силы. Поэтому в них нет и никакого развития, никаких кризисов и, прежде всего, никакого раскаяния и возвращения вспять. Они абсолютно идентичны со своим деянием, совершенно неотделимы от него. Напротив, Эмпедокл уже индивидуален, у него есть внутренняя история, поэтому он способен постигать, раскаиваться и возвращаться к прежнему. Исходя из этого, складывается и его особое отношение к *полису*. Какой-нибудь Кадм основывает [город-государство] и как его создатель правит им абсолютно своевольно: сотворенная им действительность полностью подвластна ему. Эмпедокл, напротив, живет в такой сфере, где уже требуется реалистическая политика и педагогика. Он сознает это и пытается действовать соответствующим образом, но ему не позволяет надлом, вызванный внутренней расколотостью. Так он утрачивает власть... Вероятно, не будет чересчур рискованной попытка увидеть в этом взаимодействии и взаимопроникновении мифической и исторической структур то средство, которое позволило бы почувствовать, как существование может протекать одновременно и «Там, Наверху» и «Тут, Внизу» — и в метафизической сфере, и в мирской сфере повседневности. И в этом тоже заключается пе-

реиначивание той формы существования Христа, какой она ясно предстает, в первую очередь, в Евангелии от Иоанна — а ведь именно образ Христа в Евангелии от Иоанна имел для Гёльдерлина определяющее значение.⁶⁹ Как кажется, здесь сквозь отдаленное сходство просвечивает изображенное Иоанном единство Логоса и Человека — хотя это сходство часто пропадает совсем — и, таким образом, готовится тот образ Христа, который появится в поздних гимнах Гёльдерлина.

Во всяком случае, в бытии, в чувствах и в умонастроении, в действиях и в судьбе Эмпедокла как героя драмы есть нечто такое, что выходит за рамки возможностей античного героя, равно как и за рамки возможностей религиозного гения, который возник и развился исключительно благодаря тому, что имманентно миру.

Зрелость

I

Элегия «Хлеб и Вино» — одно из великих дионисических стихотворений Гёльдерлина. Каким очарованием полны строки первой строфы:

И ветер тотчас находит, волнует вершины рощи,
Смотри! земли нашей образ темный, луна
Вышла тайно; полная грез (die Schwärmerisch), ночь идет,
Звездная, почти не заботясь о нас,
Сияет удивительная, незнакомица между людьми, там,
Над горными вершинами, печальная и великолепная.

(II 90)

Здесь — родина, Германия. Затем, в четвертой строфе, возникает тоже дионисически преображенный, отвечающий ей на Востоке образ:

Блаженная Греция! Ты — дом всех небожителей.
Значит, истинно то, что однажды мы слышали в юности?
Зал парадный! Пол — это море! Горы — столы,
Что от века приготовлены на потребу великую.

(II 91/92)

⁶⁹ Ср.: Guardini, Das Bild von Jesus dem Christus im Neuen Testament (Würzburg 1939), S. 63 ff.

Продолжение в четвертой и пятой строфе повествует о том событии, на которое ориентировано чувство истории у Гёльдерлина — о возвращении под знаком Диониса той Греции, о которой повествуют мифы:

Ибо так сходят Небожители, так, из теней,
До глубины потрясая, находит на людей их День.

Незамечены, пришли они в первый раз, дети навстречу
Им стремились, чрезмерно ясным, ослепительным приходит счастье,
И трепещет пред богами человек; с трудом полубог предсказывает
Имя тех, кто с дарами приблизился к нему.

Но отвага, [нисходящая] от них, велика, полнит сердце ему
Радость их, но едва ли знает он, в чем польза ему от этого блага,
Сотворенное, бренное [verschwendet] и почти мирское становится
для него священным,

То, чего с наивностью и добротой коснулась его благословляющая
рука.

Терпеливо выносят это Небесные; в истинном образе тогда
Приходят они, и привыкает человек к счастью,
И свету, к тому, чтобы видеть Разоблаченных [die Offenbaren]...

(II 92)

Затем в восьмой строфе говорится:

Вот, уже какое-то время, оно нам кажется долгим,
Все они ввысь поднялись, те, что жизни дают счастье,
И Отец отвратил свой лик от людей,
И скорбь, как и должно, началась на земле,
И явился в конце тихий Гений, небесный
Утешитель, который возвестил конец дня и исчез,
Но оставил, в знак того, что он был здесь и снова
Придет, небесный хор, несколько даров,
Которыми, как прежде, мы как люди (menschlich) могли бы
наслаждаться,

Ибо для радости в духе то, что больше, было бы слишком
большим

Для людей, и все еще, все еще недостает сильных для высших
Радостей, но живет еще спокойно один дар.

Хлеб — плод земли, но он светом благословен,

А от гремящего бога приходит радость вина.

Потому и благодарим мы также при этом небесных, которые
некогда

Были здесь и которые вернутся в надлежащее время,

Потому воспевают торжественно певцы бога вина,

И не всуе создана, звучит хвала Старому [богу].

(II 94)

В девятой строфе:

Да! верно говорят они, что он примирил день с ночью,
 Что он вечно движет светило небесное к восходу и закату,
 Неизменно радостный — как ветвь всегда зеленеющей ели,
 Которую он любит, и венок, который он выбирает из плюща, —
 [Радостный,] ибо он пребывает и даже несет примету (Spur)
 ушедших богов

Под покровом темноты, сюда вниз, тем, кто лишен богов.

Что старая песня пророчила о детях бога,
 Гляди же! мы — это, мы; это плод Гесперии!

Чудесный и в точности тот самый, когда сбывается в людях,
 Верь тот, кто его вкусил! но, хотя и происходит многое,
 Но без действия, ибо бессердечны мы, тени, до тех пор, пока
 Отец Эфир [не будет] узнан каждым и всеми обретен.

А между тем сходит вниз, как факелоносец, сын

Всевышнего, сириец, под покровом теней.

Мудрецы ведают это; улыбка сияет

Плененной души, тают их глаза в свете, но

Мягче грезит и спит в объятиях земли титан.

Даже завистливый Цербер пьет и спит.

(II 94/95)

Все в целом нуждается в скрупулезной интерпретации.

«Вы все, что жизни дают счастье» — те божества, которые пребывают меж людьми, «поднялись ввысь», ушли тогда, когда при завершении существования греческого мира «Отец» в гневе отвратил свой лик от людей. Но в конце, непосредственно перед тем, как началось время покинутости богами, время существования вдали от них, явился Христос.

Он — «тихий гений, несущий небесное утешение». Его послание возвещает «конец дней». В этом явно откликаются эхом слова из евангельской истории про путешествие в Эммаус: «Останься с нами, потому что день уже склонился к вечеру» (Лк 24:29). День мира подходит к концу — тот день, вершиной которого была Греция, день света, день милости богов, и — наступает долгая ночь (II S. 109). Все становится безысходным, мрачным, далеким от богов, и будет оставаться таким вплоть до наступления того часа, возвестить о котором и истолковать который чувствует себя посланным Гёльдерлин. В этот час свершится Великое Возвращение. Но как знаки того, что когда-то давно боги были здесь и что они вернутся в далеком будущем, они «оставили несколько даров»: хлеб и вино. Люди должны радоваться им. Это — самая низшая ступень радости, которая только и возможна еще ныне — «все еще человеческая». Ступенью выше стоит «радость с ду-

хом», со-осуществление божественного в дионисическом вдохновении, которое дано лишь немногим. И лишь совсем избранным, «Сильным», уготованы «высшие радости», доступные только им. Вероятно, подразумевался тот [религиозный] опыт, который был дарован тем, с кем дружили боги — например, какому-нибудь Кадму... После того, как день закатился, люди вообще способны выносить только существование на первой ступени — на той ступени, которой подобает лишь благодарность (III S. 255f). И даже эта благодарность редка; люди живут скромно, мучительно переживая лишения, но «еще живет тихо некоторая благодарность». Из всего этого становится ясно, что «дары» — хлеб и вино — и «тихая благодарность» явно подразумевают евхаристию, воспоминание о страданиях Господа во время тайной вечери, о которых Павел говорит, что это было провозвестие возвращения Христа (1 Кор 11:26).

Но с этим воспоминанием тут же связываются другие божества: хлеб есть «порождение Земли», он «благословлен Эфиром»; вино — создание Зевса, «бога-громовержца», оно — принадлежит Дионису. Таким образом Христос включен в «небесный хор», и настоятельно подчеркивается, что, устраивая праздник в Его честь, нужно подумать и о других богах.

Последняя строфа элегии воспеваает Диониса как примирителя, который обеспечивает единство разделенного, Верхнего и Нижнего, Света и Тьмы. В этом качестве миротворца он приравнивается к Христу, к «Сыну Всевышнего», который в ночь мира после угасания греческого дня спускается во мрак «с факелом». Как Дионис, который тоже спускается во тьму преисподней — и даже неоднократно, ведь он почитается в элевсинских мистериях как хтоническое божество — спускается в царство теней, и приходит в недра Земли к титанам, и даже Цербер, дикий пес, пьет из его чаши и засыпает, умиротворенный, — так и Христос приходит к нам, бессердечным, безбожным, к нам — к теням, плененным этим временем мира. Здесь едва заметно различие между Бахусом и Христом, спуск которого в преддверие ада прямо сопоставляется с путешествием бога вина в ад.

II

Во время жизни в Гомбурге — предположительно между временем написания «Хлеба и вина» и временем написания стихов о Рейне — возникает первый из тех гимнов, которые обращены не-

посредственно к Христу. Он никак не озаглавлен, мы цитируем его, называя по начальному слову — «Миротворец». Он разделен на две части: первая, которая продолжается до первого разрыва в тексте, посвящена миру; вторая — посвящена Христу. Как по настроению, так и по сути содержания обе тесно связаны друг с другом.⁷⁰

Гимн начинается с описания того ощущения покоя, примирения и преображения бытия, которое наступает в совершенно ясный день, некоторое время спустя после полудня — в «халкионический (halkyonisch) час»:

Миротворец, ты, которому никогда не верят
Ныне, дружественный мне облик
Приняв, Бессмертный, но хорошо
Я знаю Высшее,
Которое преклоняет мне колени,
И почти как слепец должен я
Тебя, небесный, спросить, для чего ты,
Откуда ты, блаженный мир!
Одно я знаю — ты не смертен,
Ибо многое может мудрый или кто-то из
Друзей с преданным взглядом прояснить, но когда
Является Бог, на небе, на земле и на море,
Тогда наступает всеобновляющая ясность.

(II 130)

Этот «мир и покой» есть божество, в котором только и постигается свойственная ему форма прихода, это — божество примирения и, как таковое, оно представляет собой предварительный набросок будущего образа Христа... От переживания примирения всего мира поэт возвращается мыслью в детство:

Однажды веселились и мы,
В час утренний, когда тиха стояла кузня (Werkstatt),
Днем праздничным, и цветы в тишине;
Конечно, они цвели краше, и светлые ключи били оживленно.
Далеко раздавалась грозная песня общины,
Где странные речи, подобно святому вину,
Выдержаны, когда-то более сильные, из божьей
Грозы летом поднявшись,
Все же умиротворяли мои заботы
И сомнения; но уже я не знал, что происходит со мной,
Ибо, едва родившись, почему-то простиралась
Над глазами ночь,

⁷⁰ Ср.: примечание 24 на стр. 81.

Такая, что я не видел землю и с трудом
Мог дышать вами, небесные ветерки.

(II 130)

Отметим, что это — совершенно особое, отдельное переживание, всплывающее из детских воспоминаний: воскресный день. Он вспоминается целиком и полностью: его покой, его торжественность, богослужение с «наводящим страх пением» — и слова эти выражают отнюдь не отвращение, а *tremendum*, священный трепет — а также Слово Божье, в котором развеиваются те сомнения, которые уже гложут душу, и в котором обретается внутренний покой. Мальчик уже очень рано познал внутреннее неустройство, уныние, неприютность сердца, нажим, оказываемый на него в вопросах веры. Он не смог сжиться с христианством, требовавшим от него веры. Он оставался чуждым ему, испытывал сомнения, прилагал усилия и на время обретал покой, но снова и снова оставался под незримым гнетом. Но и эти бедствия были посланы ему божественным провидением:

Заранее определено то было. И улыбается Бог,
Когда неудержимо, пусть сдавленные горами,
Против него, ярясь в стальных берегах, бушуют потоки,
Глубоко, там, где день их, погребенных, не именует (nennt).
И ты, о Вседержитель, меня так же всегда
Держи и легко мне сохрани...

(II 131)

Эти беды имели для его существования такое же значение, какое имеют для реки стесняющие ее берега (ср. стр. 50). Берега не позволяют ей впасть в неистовство, низринуться в бесконечное, принуждают ее быть умеренной и плодоносной; точно так же переживание тягот должно укоренить в почве «легко упархивающую душу».

Все это он видит — сейчас, когда близится благословенный час, в который должна исчезнуть всякая беда. Божественно приходит мир и покой, и возникает «праздник»:

Потому сегодня я справляю праздник, и вечером в тишине
Цветет дух окрест, и если мои волосы станут серебряными,
Я все равно буду советовать, чтобы мы заботились, друзья,
О трапезе и песне, и о венках и музыке (Töne)
Во время оно, юным бессмертным подобно...

Потому, присутствуй, о божественный!
Прекрасен, как некогда, будь!
Миротворец, примиренный ныне, чтобы вечером мы

С друзьями именовали тебя и пели
 О Высоких и рядом с тобой были бы еще и другие.

(II 131)

Праздник для Гёльдерлина — это не просто день радости или день памяти. Необходимое условие для праздника — «расцвет духа». Нужно, чтобы пришло вдохновение, которое преобразует все и сделает открытым — для прихода божества. Приход бога — истинная суть происходящего праздника. Ощущение праздника — это ощущение проникнутости пришествием божьим. Слова и ритуалы есть осуществление этой проникнутости и причастности: призывание, встреча, называние, преклонение и принесение клятвы на верность, примирение и причастность.

Божество здесь — это еще мир и покой; то есть та сила, которая соединяет разорванное; но за этой силой уже проступает другой образ — образ «тихого гения», который несет «небесное утешение». И тотчас же происходит характерная для гёльдерлиновского отношения к Христу констатация — робкая, почти можно было бы сказать — вынужденная: констатация, что Он — в противоположность убеждению христиан — не единственный сын открывающегося в откровении Отца, и вера в Него отнюдь не исключает веры в «Других». Безжалостная необходимость выбрать здесь что-то одно, по принципу «Либо-Либо», пожалуй, и составляла причину юношеской меланхолии Гёльдерлина. Он хотел соединять в себе и христианское, и античное, а также Природу, но одно не терпело другого и никак не соединялось с ним. Теперь же ему показалось, что противоречие преодолено: наряду с «Миротворцем», «Примирающим», призываются «еще и Другие».

Затем, во второй редакции, сохраняется тот же подход — и в четвертой строфе он более акцентирован, поскольку на место, где был ранее «мир и покой», встает вместо этого «дружелюбнейший, расположенный к людям юноша», Христос:

И многих хотел бы я пригласить, но ты,
 Дружественнейший, расположенный к людям,
 Там, под пальмой сирийской,
 Где поблизости город лежит, у родников ты медлишь,
 Нивы кругом шумят, тихо дышит прохлада
 В тени освященной горы,
 И милые друзья, верные облака,
 Окружают тебя, чтобы чистый, смелый,
 [Пройдя] через заросль, смягчался луч, что падает сверху,
 о, юноша!

Ах! пуше тебя омрачает, прерывая на полуслове, страшное
Решая, смертный рок. Так быстро
Преходит все небесное; правда, не тщетно.

(II 134)

Над ним возникает и спускается «сверху чистый, прямой (kühne) луч», божественный свет, пробившийся свыше. Но резкость этого луча смягчена «окружением верных облаков»-друзей: окружающие Христа и любящие его люди помогают ему нести сверх-тяжкое бремя.

Это — облако добра, но есть еще и иная, зловещая сила: это — притягивающий к себе и повергающий в оцепенение злой рок, который отрывает его от незавершенного дела, «прерывая его на полуслове», уже с молодых лет. И все-таки то, что Христос с молодых лет сознает, что должен умереть, существенно для него. Он, как сказано в «Единственном», пришел не для того, чтобы жить, а для того, чтобы умереть, «конечность» — суть всего Его бытия. То, что Он был среди нас лишь недолгое время, лишь «прошел сквозь нас», далее толкуется так: Бог просто пощадил людей. Они не вынесли бы более долгого пребывания Бога среди них:

Ибо, храня, касается одно лишь мгновение
Жилищ людских, помня все время о границе
Бог, внезапно, и никто не знает, кто он?
И вот уже смеет прийти все Дерзкое,
И Дикое является к месту святому
Из далеких пределов, и, шаря вслепую, безумие
Оно принимает за божественное, обретая в том свое возмездие.
Благодарность

Никогда не идет по следу такого дара,
Слишком трудно постичь его,
Ибо если бы даритель не был бы осторожен (sparsam),
Давно бы от благодати очага
Вспыхнула и кровля и основание.

(II 134/135)

Присутствие божества трудно выносить даже тем, кто добр и открыт; если бы оно продолжалось дольше, то огонь — «благодарить очага» — сжег бы «кровлю и основание», то есть все — от крыши до фундамента. Такое присутствие Бога притягивает к себе «Дикое». Это слово берется здесь в худшем смысле — и масштабное дикое, вроде титанов, и мелкое дикое — хитрецы и рабы. Это — две формы того, что для Гёльдерлина есть грех: две разные

формы разрушения единства, почтения, любви (II S. 106f). Появление бога возбуждает и распаляет это Дикое. Оно появляется, чтобы причинить Богу зло — правда, при этом оно находит и свою гибель. И в этом отношении библейский элемент превращается в мифологический: как соблазн.⁷¹

В третьей редакции об этом сказано так:

Но из божественного [достояния] приняли мы
Довольно. Так, пламя нам
Дано в руки, и почва и морская глубина.
Ибо только человеческим способом, никак иначе,
Знакомы с нами они, чуждые силы,
И тому светило учит тебя, то,
Что стоит у тебя перед глазами, ибо никак ты не можешь
Ему быть подобным, которому мы обязаны
Столькими радостями и песнями.

(II 137)

Несмотря на все эти сложности и запутанность, ясно одно: дары божьи существуют как таковые — это огонь, земля и море. Разумеется, божественное не являло себя в них во всю свою силу, непосредственно — люди не вынесли бы этого. Оно окутывало себя в оболочку, прикрывалось покровами — и, тем самым, подавало пример скромности. И солнце призывает к скромности тоже — солнце, четвертый из даров: ведь с ним нельзя сравниться, на него нельзя смотреть в упор, нельзя проникнуть взглядом в него, нельзя строить с ним какие-то отношения и как-то обходиться с ним. Однако его светом живо все доброе и хорошее.

Вернемся к первой редакции. Там предпоследняя строфа говорит о явлении Христа [спустившегося в мир] и о времени после его ухода, когда люди забыли о Небесах. Это мотивы, которые были более ясно развернуты в гимне «Патмос»:

Ибо уже почти иссяк, в пламени жертвенном
Истоился святой огонь,
Тогда ниспослал быстро пробуждающий пламя Отец
Самое дорогое, что было у него,
Чтобы вспыхнул огонь,
И если, насыщаясь все больше из поколения в поколение,
Люди в конце концов пресытятся благословением,
Так что каждый станет доволен самим собой и высокомерно
забудет небо,

⁷¹ Ср.: (Мф 11:6); (Лк 4:28) и др.

Тогда, сказал он, должно начаться нечто новое,
И смотри! то, о чем ты умолчал,
Полнота времен то раскрыла.
Ты знаешь это вполне, но ты послан не для того, чтобы умереть,
не для того, чтобы жить,
Будучи неизменно более великим, нежели его поприще (Feld),
ибо он сам есть
Бог богов, он должен также быть одним среди других.

(II 132)

За уходом Христа последовал долгий мрак, но теперь должно наступить «Новое». В нем должно открыться и все то, о чем Христос когда-то умолчал.⁷² Он приходил не для того, чтобы явить себя во всей полноте и сказать все без остатка, а для того, чтобы побыть недолго, оставить несказанным самое главное и умереть. Послание его состояло в том, чтобы возвестить о наступлении «вечера» великого первого дня мира и утешить, указав на будущее. Это будущее теперь близится.

Христос [как спаситель] ответственен за «вечер, закат времени». Не за всю полноту времени, не за «исполнение его», как сказано в Новом Завете (Мк 1:15), а за час упадка. Завершение [времен] и исполнение всего еще только грядет в будущем — и тогда откроется то, о чем Ему приходится «умалчивать». И вот теперь этот час наступает: приходит то, что пробивается и вторгается со всею небывалой мощью — то, подвластным чему чувствовал себя Гёльдерлин.

Однако то ограничение, из-за которого Христос не был вправе сказать последнее, окончательное слово, присуще всем богам. Каждый вынужден «быть более великим», чем позволяют данные ему возможности. Каждый сам по себе хотел бы достичь большего, чем позволяет отданное в его ведение «попроще» — то, что конкретно отведено ему в существовании. Таким образом, каждому приходится сообразовываться с «Другими», ориентироваться на них. Снова дает о себе знать та забота о единстве Целого, о которой мы уже говорили. Каждое божество ориентировано на других, принимает от них труды, исполненные раньше, и [добавив к ним свои], передает их, следующим божествам — точно так же, как это делает и «Бог Богов», Отец, который снова и снова шлет своих посланцев, потому что ни один из них не может исчерпать Его возможности.

⁷² Ср.: (Ин 16:12): «Я сказал бы вам еще многое, но вы сейчас не сможете вынести этого».

Так Отец готовится к исполнению все новых дел. Снова возникает картина воскресного отдыха и покоя:

Но когда бьет час,
Словно мастер, он выходит из мастерской,
И никакую другую одежду, кроме как
Праздничную, не надевает он,
В ознаменование, что осталось у него
Еще иное дело.

И меньшим и более великим является он.
Также и ты,
Ты удостоил нас, сынов любящей земли,
Чтобы мы, сколько бы ни выросло
Праздников, их все праздновали и не считали бы
Богов. Ибо один всегда за всех.
Так будь же подобно солнечному свету, божественный,
Прославлен вечером твоего дня,
Мы хотели бы пребывать теперь.

(II 132)

Тут происходит великое преображение — мистерия свершения. В ней Отец предстает «менее великим», более тихим и спокойным — в сравнении с тем, каким он открывался в откровении во время великих войн и катастроф. Точно так же кузнец в воскресный день кажется более слабым, чем в будний день, перед наковальней — и все же он еще более велик именно благодаря своему спокойствию и мягкости... Точно так же настроен и Христос. Он не ведает зависти к другим богам. Он хочет, чтобы люди «устраивали праздники в честь всех и чествовали их всех», без числа и без ограничений, потому что всегда «каждый — за всех», каждый, если смотреть под разными углами зрения, являет отдельный аспект одной и той же великой целокупности. Он — «примиряет», он — «Миротворец».

В таком обращении [к Христу], принятом при отправлении культа, отзывается эхом Целое.

III

Гимн «Миротворец» был написан весной 1801 года. Его мотивы продолжает второе большое стихотворение, посвященное Христу — «Единственный». Оно существует в нескольких редакциях и фрагментах, которые по большей части были написаны осенью

1802 года, то есть после возвращения из Бордо. И это стихотворение полностью проникнуто переживанием изначального страдания и изначальной вины. А именно, эти чувства проявляются здесь в наивысшей сфере существования — как ревность в среде самих богов. Ревность богов есть объективное проявление той разорванности, которую Гёльдерлин чувствует в своей собственной душе, где сосуществуют и противостоят друг другу христианское и античное. Вернее сказать, это определено самим тем фактом, что он полностью погрузился в греческо-языческое, но ему приходится чувствовать, как в его душе поднимается образ Христа и начинает бороться «с Другими».

Первая строфа выдает глубокую привязанность к Греции. Действительно, пробивается нечто изначальное — подлинный, неподдельный тон:

Что же
Привязывает меня к древним
Блаженным берегам, что я еще больше
Их люблю, нежели мое отечество?
Я живу там, словно проданный
В небесный плен, там, где проходил
Аполлон в царском облике,
И к невинным девам
Сходил Зевс, и сыновей в священном браке
(in heilige Art)
И дочерей зачинал
Великий среди людей.

(II 153)

Потом поэт стоит на вершине высокой горы и свысока смотрит на разнообразие мира:

Высоких мыслей
Множество
Берет начало в голове Отца,
И великие души
От него приходили к людям.
Слышал я
Об Элиде и Олимпии, стоял
На вершине Парнаса,
Над горами Истма,
Также и там, на другом берегу,
У Смирны, вниз
К Эфесу спускался я.

Я видел много прекрасного,
И воспел я

Образ Бога, что живет
Между людьми; но, все же,
Вы, старые боги и вы
Все, отважные сыновья богов,
Еще Один нужен мне, тот, кого
Я люблю между вами,
Я ищу его там, где вы последнего из вашего рода,
Драгоценность дома, от меня,
Пришельца чужого, прячете.

(II 153/54)

Он окидывает взором различные земли, перед его взором проходят многие «высокие мысли Отца», а именно — дела и события истории; «великие души» богов различных эпох... Он замечает, что среди них отсутствует один, «которого он любит». Этот бог — «драгоценность дома» — «спрятан» от взора, таким образом он обретает какой-то особый характер, особенную нежность и святость. Это — Христос.

В следующей строфе происходит второй прорыв чувства — но теперь противоположного — и звучит второй изначальный, неподдельный тон:

Мой учитель и господин!
Ты, мой наставник!
Что ты медлишь
Вдали? вот, я спрашивал
У старцев
У героев и
У богов, почему
Не приходишь ты?..

(II 154)

Как это отличается от той спокойной сдержанности, характерной для стихотворения, некогда посвященного поэтом бабушке! Можно представить себе, что произошло с тех пор в его душе!.. И вот — выражение глубокого внутреннего противоречия:

...И полна сейчас
Скорбей моя душа,
Поскольку соперничали вы, Небесные, сами,
И так, если я служу одному, мне
Не хватает других...

(II 154)

Позиция Христа по отношению к другим посланцам [Отца Небесного] такова, как если бы между ними существовало ревнивое соперничество. Все сущее выступает самым собою только в обособленности отдельного от Целого и в обособенности каждого отдельного от всякого иного отдельного. Каждое обособленное существование терзается мукой, оно страдает и страстно стремится к возвращению в утраченное единство. Но путь к этому лежит только через гибель особого, индивидуального образа (I S. 25f; IV S. 350)... Здесь этот мотив находит свое продолжение, будучи перенесенным уже на сферу богов. Гёльдерлин хотел бы, чтобы все проявления божественного — и Христос, и другие боги — соединились в некое Целое, но чувствует, что его собственное сердце противится этому. Вероятно, он даже чувствует, что здесь речь идет о чем-то другом, чем только лишь о страдании мифического толка, скорее, речь здесь идет о необходимости однозначного выбора «Либо-Либо». Но преодолевает тут все же предостережение, в котором выражена догма его страстного желания, и он заявляет: должно существовать единство, единство всех вещей, которое, в свою очередь, отсылает к единству богов, указывая на его необходимость. И только лишь ущербность отдельного существа противится этому.

В пятой строфе вырывается неслыханное признание:

Но я знаю, что есть [у меня]
Собственная вина! Ибо я слишком,
Христос! привязан к тебе,
Хотя ты брат Геракла.

(II 154)

Я не думаю, что это признание было высказано где-либо еще — этот упрек любящего Христа человека, адресованный своему собственному сердцу — упрек в том, что это сердце любит Его слишком сильно, а «других богов» — чересчур мало! Если этот упрек соответствует истине — а мы должны доверять Гёльдерлину, который никогда не строил всего лишь «поэтических фантазий» — то здесь перед нами оказывается такое потрясение христианского, которое значительно превосходит простое его отрицание. Обнаруживает себя религиозная совесть, которая, стремясь быть объективной, противостоит той любви к Христу, которая живет в собственном сердце. Она определяет этой любви пределы, в которых ей следует держаться, и включает ее во взаимосвязь Целого, считая это Целое более важным... Таким обра-

зом, превыше своего собственного чувства Гёльдерлин ставит формулу своей веры, которая выражает ее суть:

Смело я признаю,
Ты брат также и Эвия, который
В повозку запряг
Тигров и вниз,
До Инда,
Справляя радостную службу,
Устраивает виноградники и
Укрощает народную ярость.

(II 154)

Затем, однако, снова возникает внутреннее сопротивление выстраиванию [богов] в один ряд:

Но мешает мне
Некий стыд смертных людей
Сравнивать с тобой. И верно знаю
Я: тот, кто тебя зачал, твой Отец,
Именно тот самый,

Потому что никогда он не правит один.

(II 155)

Под другими «людьми», наверное, подразумеваются Вакх и Геракл. Они — «смертные», а Христос — «духовен». Это различие имеет важное значение, если принять во внимание, что оно проводится внутри самой сферы религиозного и призвано разделять бога и обожествленного героя. Ведь и тот, и другой — фигуры «божественные», но при общей для всех богов божественности большинство из них воспринимается как «мирские» божества, привязанные к вещам, власти, радости и блеску жизни. Христос, напротив, предстает священным на особый лад — обращенным ко внутреннему миру, нацеленным на спасение души, а потому вызывает особое благоговение.

Это особое в Христе более подробно описывается в третьей редакции гимна:

...Да, Христос также остается один
Под видимым небом и светилом, зримо
Управляющим тем, что учреждено, с позволения Бога,
И грехи мира, недостаток понимания
В знании, именно тогда, когда суетная деловитость
в людях

Одолевают постоянство, и дух светила остаются на нем.

Ибо всегда ликует мир

Вне [пределов] земли, чтобы себя от нее

Освободить, там, где человеческое не удерживает ее.

Но след остается

некого слова; его-то [след] и постигает человек. Место же

это —

Пустыня...

(II 163)

Что это за «грехи мира», за которые Христос один отвечает перед Богом? Что искупалось под палящим зноем пустыни? Какая опасность преодолевалась там? Основная опасность индивидуально-сущего, которая заключается в том, чтобы — не имея на то права — поддаться страстной тоске и вернуться в Единое; ринуться через смерть в Целое космоса и, таким образом, оставить пост, покинуть то место, которое ты призван оберегать и хранить, уйти из пространства ограничения и скромности, бросив землю и ее историю. Близкий по времени создания гимн о Рейне прославляет победу над этой опасностью. Он учит, как дионисийское связано с плодоносностью — то же самое дионисическое, которое в «Гласе народа» и в «Эмпедокле» прорывается в наметившуюся щель исключительного случая — и приводит к краху, к падению. Тот же самый натиск, тот же порыв возвращается здесь снова, но в неслыханно смелой форме — которая уже вовсе не является мысленной, осуществляемой только благодаря метафизическому предчувствию, смутной догадке: «Мир всегда ликует вне пределов Земли». Существование всегда угрожает уйти Отсюда — Туда, от сферы различения и сохранения в сферу всеединения и преодоления [всех различий], удалиться в Сверх-Единое и Невыразимое в слове. Это движение грозит происходить непосредственно — так, как его осуществляли титаны. Но это был бы конец всех вещей, дионисический закат-погибель мира, а ведь история все-таки должна, насколько это только возможно, сохраняться, она должна быть существованием в четких формах, порядком, трудом и плодоношением. Следовательно, задача «человеческого» — и здесь одновременно всплывает понятие «гуманного» с его аполлонической гармонией соразмерности — поддерживать «мир» на «Земле», связывать в единое целое те сферы существования, которые приходят в противоречие, примирять то, что тяготеет к разладу и разрыву. Именно это и делал Христос.

Называемые в гимне боги — Геракл, Дионис и Христос — равны друг другу — в том, что они преодолевают изначальное

страдание и изначальную вину, а именно — расколотость бытия, а также преодолевают и их противоположность — всемирное опьянение (Weltrausch), падение в смерть миров. Все они — «спасители», нацеленные на бедствия существования, и все они втроем представляют великолепную тройку неразлучных:

...Итак, те [трое] равны друг другу. Полны радостью, до краев.
Зеленеет великолепно

Клеверный лист. Будь безобразен, духу в угод, сей, не стоило бы
о таких
Говорить, дурной молитве обучен, будто они начальники мне,
эти герои...

...Небесные пребывают
Вместе с людьми все время. Великий человек, и равно
великая душа,

Даже если на небе,
Жаждет кого-либо на земле. Навсегда
Будет так, потому что навечно внутренне связан и всякий
день целокупен

Мир...

(II 163/64)

В ответ на всякое возражение, следует снова и снова выражать веру в то, что они, несмотря на все различие их образов и выполняемых функций, представляют собой единство. «Всегда пребывает так, что во всякий день», то есть во всякое время, «целокупен мир», то есть представляет единое Целое.

Конечно, иногда все выглядит так, будто великие образы сочетаться не могут, поскольку не подходят друг к другу.

...Бывает, кажется,
Что один великий не подходит
[Другому] великому. Но во все дни, будто на краю пропасти,
Стоит один рядом с другим...

(II 164)

Вспоминаются слова о «разделеннейших [пропастью] горах» из стихотворения «Патмос». Мы понимаем их так, что подобная «пропасть» — это опасность, которая грозит даже богам. А именно образ, в котором заложены смысл и оправдание существования, становится формой изоляции, и эта особость исключает возможность совместного существования и даже просто существования одной особы рядом с другой. Но эти трое наверняка составляют нераздельное единство:

...Но эти трое
 Таковы, что они под солнцем,
 Как охотники на охоте, или
 Землепашец, который, чтобы отдышаться от работы,
 Обнажает голову, или нищий. Прекрасно
 И усадительно — сравнивать...

(II 164)

Их делает похожими друг на друга то, что они всегда появляются там, где происходят бедствия существования. Так же, как охотников сплачивает грозящая им общая опасность, так же, как земледельцев объединяют общие тяжкие труды и заботы, так же, как нищих сближает то, что все они подвержены ударам судьбы — так и этих троих соединяет их настрой — стремление спасти. Это намного понятней разъясняет более ранний набросок того же места:

...Но есть раздор, который
 Искушает меня. Он в том, что из нужды (Not) как сыновья бога
 Они должны нести на себе знаки. Ибо еще иначе о том прозорливо
 Позаботился громовержец. Христос ограничивается собой.

(II 752/53)

Остальные боги не озабочены бедствиями людей, они олимпийски веселы и оставляют земные страдания далеко внизу. А эти трое настроены на помощь людям в их бедствиях, они при этом сами подвергают себя опасности, сами тяжело трудятся и сами терпят лишения — совсем как охотник, земледелец и нищий. Так, Всевышний Отец, заботясь [о людях], поручил Христу сойти в мир бедствий и быть в нем «самоотверженным». Таким образом, Он — Спаситель, вместе с Гераклом и Дионисом. Они все — Спасители. И вот как они характеризуются:

Как князя — Геракл. Всеобщий дух — Вакх. Но Христос —
 Завершение (das Ende). Правда, он еще и другой по природе;
 но восполняет

Чего в настоящем
 Не хватает небесным у других...

(II 753)

Геракл, несмотря на все тяжкие труды его, царственен, он учреждает порядок среди людей. Дионис — всепримиряющий, он — бог преображения и сообщества. Христос, напротив — это бог конца. Он — мягкий, душевный, предопределенный к ранней

смерти — стоит в конце дня миров, которым завершается древнее время. Он также «еще и другой по природе», он может больше, чем совершил, но в этом — его особость. Тем самым, он включается в связь [с другими богами, которые продолжают одно и то же дело].

Мы возвращаемся к первой редакции:

Но лежит на Одном
Любовь. В этот раз
Именно из моего сердца
В силе (zu sehr) песня идет,
Я хочу исправить ошибку,
Когда пою еще и других,
Никогда не постигаю я насколько хочу
Меры. Но Бог знает,
Когда он приходит, то лучшее, что мне желанно.

(II 155)

Задачу свою поэт видит, собственно, в восхвалении единого сообщества богов. Но любовь к Одному увлекла его, и он сказал о Христе так много, что теперь виноват перед другими. Поэтому позднее он пытается начать песню заново, надеясь, что ему будет даровано «лучшее» — и он обретет способность изобразить это единство.

В конце гимна образ Христа встает во всей его мощи:

Потому что когда Учитель
Ходил по земле,
Пленный орел,

И многие, кто
Видел его,
Страшились,
Тогда во внешнем себя сотворил
Отец и в лучшем между
Людей себя создал поистине,
И был печален
Сын, в то время, пока
Он в небо поднимался по воздуху:
Ему подобно, в плену души героев.
Поэты также должны,
Духовные, жить среди мира.

(II 156)

Хотя Христос и был «духовен», действительность уловила его в свои сети. Он подвергся притеснениям и гонениям — и был

только рад, когда смерть освободила его — в «Патмосе», при описании смерти, сказано о «радостном взгляде». Точно так же дело обстоит с поэтом. И он тоже «духовен», он тоже живет в неназываемом Священно-Единобо; однако ему приходится быть «мирским» и стойко выдерживать существование в земных разделениях и границах.⁷³

Следует еще раз подчеркнуть глубокое противоречие, которое находит выражение в гимне: душа всецело и навсегда принадлежит Греции — и в то же время она внутренне связана с Христом. Есть убеждение, что все боги составляют одно целое, — но есть и чувство, что Христос представляет собой нечто иное, чем они. Есть ощущение необходимости принять принципиальное решение — «Либо-Либо», сделать христианский выбор, но есть и попытка сохранить раздвоенность, подобную описанной в мифах, — и эта раздвоенность должна быть преодолена способностью быть «человечным» в Христе и в поэте, а именно — благодаря примирению. Но сквозь все это чувствуется постоянно грозящая опасность.

IV

Свое сильнейшее выражение гёльдерлиновский образ Христа обретает в гимне «Патмос». Первая редакция создана, вероятно, накануне поездки в Бордо, три варианта начала и попытки создать последующую редакцию возникли позднее. В основу нашей интерпретации мы положим первую редакцию.

Гимн разделяется на три части, которые очень тесно связаны между собой. Первая часть описывает пережитое чувство, с которого все начинается, и последующее путешествие на остров Патмос, открывающийся ясновидцу в откровении. Главная часть повествует о Христе и его апостолах. Целое завершает заключительная часть, которая, однако, так глубоко связана с предыдущей, что не отделяется от нее абзацем, и представляет собой обращение к тому, кому гимн написан — ландграфу фон Хомбургу (von Homburg).

⁷³ Об этом, как мне кажется, он хочет сказать в часто цитируемых строках. Следовательно, речь идет не о том, что религиозный поэт должен быть также и «мирским», а о судьбе, которую духовный, наделенный даром ясновидения поэт разделяет с Христом: а именно — брать на себя ярмо мирского и выступать в роли хранителя, хотя он страстно стремится вернуться в Целое мира — словно пойманный орел стремится вырваться на волю.

Стихотворение начинается с описания переживания опасности и с предвестия [явления Бога]:

Близок Бог —
И трудно постичь.
Но там, где опасность, вырастает
И Спасительное также.
В темноте живут
Орлы, и без страха переходят
Сыны Альп над пропастью
По легким мостам.
Поэтому, оттого что вздымаются вокруг
Вершины времени, а любимые
Живут вблизи, изнемогая
На недоступных горах, —
Дай воды безгрешной,
И крылья дай нам, дай разум верный,
Чтобы перенестись на другую сторону и возвратиться.
(II 165)

Бог близок — и нам вспомнится стихотворение Рильке из «Часослова» («Stundenbuch»), где это переживание близости выражено с такой силой, об обращении «Ты, сосед Бог» в первой и в начале следующей строфы:

Между нами только тонкая стена,
благодаря случайности; ведь может быть и так:
зов твоих или моих уст —
и она рушится
без грома и без звука.

Из твоих образов она возведена.

(I 11)

Стена так тонка, что не устоит перед легчайшим дуновением — и все же она непреодолима, ведь она состоит из конечности и самих ее «образов»... У Гёльдерлина индивидуальный образ есть то, что отделяет отдельную жизнь от Целостности мира. Но как только опасность отделенности становится слишком велика, «вырастает Спасительное» и воспринимается предвестие грядущего единства.

Дальнее расстояние, отделяющее человека от божества, всегда существует и между отдельными людьми и самими образованиями, структурами мира. Об этом говорит образ, взятый из той сферы, которая, наряду с реками и морями, дает Гёльдерлину возможность проводить аналогии с великими вещами существования — образ,

связанный с горами, точнее, с Альпами. Там есть горные вершины, а между ними — пропасти, но орлы перелетают с одной вершины на другую, а смелые мужи преодолевают их по опасным мостам.

Теперь картина изменяется и становится метафизически прозрачной. То, что вырисовывается здесь — это само существование, каждый человек в нем — горная вершина. Время — это переходящее. Все, что стоит вокруг — это ландшафт существования, каждая горная вершина «слеплена» из времени. Каждый индивид есть особа, которая — именно в силу своей osobости — отделена и обособлена от других, пусть даже они — «любимейшие» и, следовательно, наиболее близкие друг другу люди. Отделена она и «от бога», как бы он ни был близок. Она «отделена», а потому изнурена и поблекла, ибо жизнь внутри ее жаждет прорваться к тому, что пребывает там, в высях, и соединиться с Целым мира. Именно потому к божеству и обращается мольба, чтобы оно дало то, что позволит преодолеть разделенность: «безгрешную воду». Тем самым, подразумевается вовсе не душевная или моральная, а объективная невинность и чистота: чистота не смешанного ни с чем, близкого к богу первоэлемента и его способность очищать, давать чистоту. И как Текучее, не застывающее ни в какой неизменной форме, не разделяемое никакими разделительными барьерами, вода близка к изначальной сфере единства. Она — как раз первоэлемент взаимосвязи, и способна преодолевать разделения. По ней отправляющиеся в плавание попадают «на другую сторону», с одного берега на другой («Истр» II 190). Воде сродни воздух. Он движется, словно поток, в открытом пространстве, и, в то же время, вбираемый в себя и усваиваемый во время дыхания, движется в индивидуальной жизни. И он тоже преодолевает разделение — как сам воздух, так и опирающееся на него орлиное крыло, и именно в этом доверии и твердой опоре заключен «разум верный».

Затем следует освобождающее ясновидческое переживание: путешествие вдаль, которое связывает пространства, и перемещение назад, в прошлое, которое позволяет временам проявляться одно в другом. Но путь, который ведет в удаленное пространство, и возвращает минувшее время, имеет как раз то направление, в котором, по мнению Гёльдерлина, существует силовое поле существования [между полюсами] Запад—Восток, Германия—Греция:

Сказал я, и понес
Меня быстрее, чем я мог представить,
Далеко, туда, куда я никогда

И не думал прийти, некий гений меня
Из собственного дома. Темнел
В сумерках, там, куда я пришел,
Тенистый лес
И ручьи тоскующие
По родине; никогда я не видел этих мест;
Но вскоре, в свежем блеске,
Полная тайны
В золотой дымке, расцвела
Быстро взошедшая,
Вместе с шагами солнца,
Вместе с тысячью горных вершин благоухая,

Азия мне навстречу, и, ослепленный я
Искал то, что было мне знакомо, ибо непривычны
Мне были широкие улицы, где свергался
Вниз с Тмола
Золотоносный Пактол
И Тавр стоит и Мессогис,
И полон цветов сад,
Мирный огонь; но в свете
Цветет высоко серебряный снег;
И, жизни бессмертной свидетель,
По неприступным стенам
Растет древний плющ, и стоят, несомы
Живыми колоннами — кедрами, лаврами,
Праздничные,
Богами воздвигнутые, дворцы.

(II 165/66)

Великолепно представлено движение: ранним утром — которое «одухотворено» и которое дает «открытость» каждому вздоху (смотри требование к деве в «Германии») — с родины, из Швабии, через «тенистый лес» и через «тоскующие», страстно устремляющиеся ручьи — а ведь ручьи — это речи Земли, изначальный звук ее внутренней жизни (смотри опять же «Германию») — через чужие страны — «середина» незнакомая, твердо определены только исходный пункт и цель — пока не появится противоположный полюс существования — совершенно иначе выглядящий, чем места, откуда началось движение, но внутренне родственный им — «Азия». Она лежит «полная тайны в золотой дымке». Это слово, тоже известное нам из «Германии», выражает пространство саги, легенды. В то же время мы чувствуем, с какой быстротой, со скоростью видения ясновидящего, пробегается этот путь: во время между «рассветными сумерками» самого раннего утра и «свежим блеском» наступившего дня.

Этот путь пройден «шагами солнца» — за этими словами стоит, вероятно, восемнадцатый псалом по латинской нумерации, в котором в стихах 5—7⁷⁴ поется о созвездиях — как они видятся с пути небесного. Теперь взор созерцающего устремлен сверху, с небес — вниз. Это — излюбленное Гёльдерлином направление взгляда, при котором пространственная высота дает возможность прочувствовать высоту провидческую, которой способен достичь ясновидящий. В полном великолепии цветов и ароматов перед ним лежат страны Востока. Он пытается сориентироваться в них. Возможность для этого заложена в том, что пространство этих стран организовано дружественно по отношению к человеку — ведь повсюду проходят «широкие улицы». Пространство не хаотично, это — жизненное пространство, пространство для жизни, место, где живет и путешествует человек. Формы Земли — это пути жизни.

Противоположно направленные движения и формы завершают картину. Там высится горный массив Тмола, а с него течет золотonosный Пактол. Затем — снова высокий Тавр, а от него, открывая путь, простирается широкая равнина, «сад», краски которого — словно рдеющие угли. И еще раз взгляд поднимается ввысь, к вершинам, «серебрянный снег» которых «искрится и пламенеет» в свете ранней утренней зари; скользит от них вниз, по «неприступным стенам», по которым карабкается поросль Диониса — плющ, не умирающий и зимой; затем — по лесам, живые колонны которых делают их похожими на дворцы.

Затем он устремляется к побережью и перекидывается на море:

Шумит у ворот Азии,
Устремляясь туда и сюда,
В ненадежной морской пучине
Множество дорог, лишенных тени,
Но знает мореплаватель острова.

(II 166)

И снова природа — это пространство человеческой жизни. И через море ведут «дороги». Они, правда, «лишены тени», ведь

⁷⁴ Ср.: «По всей земле проходит звук их, и до пределов вселенной слова их. Он поставил в них жилище солнцу, и оно выходит, как жених из брачного чертога своего, радуется, как исполин, пробежать поприще: от края небес исход его, и шествие его до края их, и ничто не укрыто от теплоты его» (Пс 18:5—7). — *Прим. пер.*

деревья, которые встречаются на этих дорогах — а именно мачты судов — «лишены листвы», как о том сказано в стихотворении «Воспоминание». Но мореходы знают острова архипелага и настолько уверенно держат курс... И вот взгляд ясновидца достигает Патмоса:

Я слышал тогда,
Что один из близлежащих —
Патмос,
Мне очень хотелось
Причалить к нему и там
Приблизиться к темному гроту.
Хотя не так, как Кипр,
Богатый источниками, или
Иной из островов,
Но прекрасно живет Патмос,

Гостеприимен
И в бедном жилище
Он, несмотря ни на что,
И когда после кораблекрушения, оплакивая
Родину или
Погибших друзей,
К нему приблизится кто-то
Из чужеземцев, слышит он охотно; и его дети,
Голоса жаркой рощи,
И там, где падает песок, и раскалывается
Земная поверхность, звуки,
Все они слышат его и охотно откликаются
На призывы (den Klagen) человека...

(II 166/67)

Остров не «расположен» на своем месте в море — он «живет здесь», как это уже было сказано в стихотворении «Истр» о реке. Он не наличествует, как нечто мертвое, а присутствует, имеет силу в существовании, оказывая жизненное воздействие. Уже вслушиваясь в эти слова, мы переживаем то, что в следующих предложениях будет представлено образно. Остров — это существо, одна из любимых дочерей Посейдона, как сказано в «Архипелаге».

Патмос «живет здесь», однако, не «богатый источниками», не в пышности и изобилии, как, например, Кипр, островок Афродиты, а в бедности. Горькое, словно полынь, каменистое и суровое — словно изгнание — выражается в нем, но в то же время и что-то духовное, родственное ясновидцу, пророческое. Тем не

менее, остров слышит и принимает чужеземца-гостя, и гостеприимство его — это эхо. Оно не может дать ничего, кроме своего сочувствия, но это — ответ на жалобу, которая доносится до его берегов. И стоит проследить за звучанием каждого слова в том месте стихотворения, где говорится об эхе — чтобы получить пример той точности, которая свидетельствует об укорененности в зримой действительности того, что открывается в откровении ясновидцу.

Здесь, словно сам собой, возникает образ апостола Иоанна. Ведь и он когда-то, преодолевая страдания и лишения, достиг этого острова⁷⁵ — как изгнанник, преследуемый Домицианом. На нем он жил, и к нему приходили видения, из которых возник «Апокалипсис»:

...Так заботился
Он когда-то о любимом Богом
Ясновидце, что в блаженной юности
Следовал
Неотлучно за сыном Высочайшего; ибо
Любил Несущий грозу простоту
Юноши, и внимательный человек видел
Точно лик Господа,
Когда при таинстве виноградной лозы
Во время трапезы вместе сидели они,
И спокойно предчувствуя в великой душе, о смерти
Явно говорил Господь и о последней любви, и не было
Для него тогда вполне достаточно слов, чтобы
Учить добру, и чтобы умиротворять, когда он
Видел то, гнев мира.
Ибо все хорошо. Потом умер он. Многие бы следовало
Об этом сказать. И видели его, как он победно
глядел,
Друзья — величайшего друга — еще в последний раз.

(II 167)

«Иоанн» значит «любимый Богом» — за этим стоят слова из Ветхого Завета об «апостоле, который был любим Иисусом» (Ин 13:23) — он — «неотлучный», повсюду бывший с Христом, даже

⁷⁵ Патмос — скалистый остров к юго-западу от Самоса, неподалеку от него. Именно здесь, на этом небольшом острове (около 30 миль в окружности), оказался в изгнании Иоанн Богослов; здесь ему явились видения, открывшие будущность церкви и всего мира, затем изложенные в Апокалипсисе. На острове был воздвигнут большой монастырь святого Иоанна; место паломничества христиан. — *Прим. пер.*

на горе преображения и в масличном саду, когда Христос отошел от него «на вержение камня» (Лк 22:41 и Мк 14:33)... Затем речь идет о «простодушии» апостола, и чувствуется влияние расхожего образа — обычно Иоанн представляется нежным, любящим юношей, тогда как его характер был великим и пламенным... Дальше он называется «внимательным», всегда «точно видевшим лик Господа». Вероятно, мы не впадем в заблуждение, если при этих словах вспомним начало первого послания от Иоанна: «О том, что было от начала, что мы слышали, что видели своими очами, что рассматривали и что осязали руки наши, о Слове жизни» (1 Ин 1:1). Должно быть, именно в этом и состояла «внимательность» Иоанна, и нам снова предоставляется случай заметить, как даже кажущиеся самыми отвлеченными высказывания Гёльдерлина связаны с действительностью.

Далее поэт желает говорить о Христе и его общении с апостолами. Но его поэзия — это гимн, а не эпос. Эпос шаг за шагом разворачивается в хронологическом порядке от одного события к другому; он начинается с начала и завершает концом. Гимн, напротив, — об этом уже была речь — всегда создается под влиянием «духа», который повинуетсЯ своему собственному закону [и вызывает спонтанное вдохновение]. Гимн принимается за какую-то часть [воспеваемого] предмета; затем снова отступает от нее; совершает новый скачок к чему-то другому, что было ранее, чтобы затем снова оборвать повествование о нем и взяться за что-то новое. Но если дух — подлинный, а мастерство поэта — соответствующее, то каждый прием схватывает именно то, что надо; и рассудок поверяет сказанное, а затем он находит точное содержание и ответственную форму. Самое поразительное в подлинной поэзии такого рода заключается в том, что она выдерживает вопросы рассудка. Существо, живущее одними только чувствами, боится их, но подлинное ясновидческое созерцание и подлинная страсть вызывают к нему, потому что знают: он оправдает их и даст им свободу.⁷⁶ И это истинное наслаждение для интерпретатора — натолкнуться на текст, в котором можно взять в руки и подвергнуть испытанию предложение за предложением. И окажется, что каждый образ, каждая картина в нем сведется к подлинной предметности, и каждое движение взгляда и каждое движение мысли содержит логику, которая выстраивает Целое. Все это воз-

⁷⁶ См.: то, что Паскаль сказал о сердце и его отношении к Духу: Guardini, «Christliches Bewusstsein» (2. Aufl. 1950) S. 165 ff [4. Aufl. 1991, S. 127 ff].

можно сделать у Гёльдерлина. Но относительно той взаимосвязи, о которой речь идет именно здесь, напрашивается еще одно замечание. Некоторые темные места в поздних гимнах прояснятся, если вовлечь в рассмотрение христианско-теологические идеи или, иначе, библейский текст, который стоит за ними. Этот текст претерпевает определенное изменение — ведь он переходит из пространства откровения в пространство мира и мифических представлений. Но еще от последнего образа, который он принимает в поэзии, тянется связь к его первоначальному, буквальному звучанию... Вернемся назад. Гимн желает вести речь о Христе и его учениках. Но он не рассказывает обо всей их истории, а выхватывает то особое событие, в котором раскрывается то, что, по Гёльдерлину, составляет сущность Христа — быть тем, кто возвещает наступление «вечера»: быть тем Последним, кто прощается и оставляет «дары», которые должны утешать и помогать на протяжении всей наступающей ночи. Это — собрание для последней вечери — с апостолами, об одном из которых далее в Евангелии сказано, что он вышел в ночь (Ин 13:30).⁷⁷

Слово и тон полны значения: апостол «видел точно лик Господа»... «Спокойно предчувствуя в великой душе, Господь говорил о смерти», — это существенно отличается от того, как сказано в Новом Завете, и существенно отличается от тех слов, которые Христос говорил каждодневно. Образ и событие переходят из их первоначального характера в мифологическое, в экзистенцию «бога».

Христос высказывает «последнюю любовь» В Евангелии от Иоанна говорится: «...Иисус, зная, что пришел час Его перейти от мира сего к Отцу, *явил делом*, что, возлюбив Своих сущих в мире, до конца возлюбил их» (13:1). За этим следует сообщение, как он омывал им ноги и устроил праздник евхаристии, мистерию его спасающей смерти в образах хлеба и вина... Затем снова происходит переход в мифологическое. В Евангелии от Матфея Иисус говорит: «...*Примите, ядите: сие есть Тело Мое*» (Мф 26:26). В Евангелии от Луки за этим еще следуют слова: «...Которое за вас предается» (Лк 22:19). И далее у Матфея: «...Пейте из нее все, ибо сие есть Кровь Моя Нового Завета, за многих изливаемая во оставление грехов» (Мф 26:27—28). Мир заслуживает справедливости Божьей. Он вызывает гнев. Благодаря смерти Христа грехи мира искупаются. И у Гёльдерлина идет речь о гневе, но

⁷⁷ Ср.: «Он, приняв кусок, тотчас вышел; а была ночь» (Ин 13:30). — *Прим. пер.*

здесь гневается сам мир. Он — последняя инстанция. Существование гневается и грозит разрывом — «хочет порвать с Землей, уйти с нее» как говорится в «Единственном». Но Христос «смягчает нрав», смирят этот гнев. Он указывает на более глубокую основу, где Все — Едино, и гнев проходит. «Зло есть ничто», — сказано в наброске гимна «К Мадонне».

Но «победоносные взгляды» [Христа] подразумевают, конечно, что [произошла Его смерть] — «свершилось» (Ин 19:30)⁷⁸ — как сказано в сообщении о страданиях Иисуса. Повод к такому толкованию дает следующее сразу за этими словами предложение: «Однако они скорбели». Само собой напрашивалось бы связать слово «победоносные» с воскресением или вознесением, поскольку эти события имеют характер преодоления; но в них нет никакого повода для скорби.

Но скорбели они, когда
 День уже клонился к вечеру, пораженный,
 Ибо великое решение было в душе
 У мужей. Но они любили под солнцем
 Жизнь, и они отрываться не хотели
 От лицемерия Господа
 И родины. Это было спрятано [в них],
 Как огонь в железе, и шла с ними
 Стороной любви тень.
 Потому послал он им
 Духа, и подлинно задрожал
 Дом, и гроза божья катилась,
 Гремя вдали над
 Провидящими головами, когда, о тяжелом помышляя,
 Собрались вместе герои смерти,

И в этот момент, он, расставаясь,
 Еще раз им явился.

(II 167/68)

Вначале следует картина путешествия в Эммаус (Лк 24:13—32). Она перекликается с библейским повествованием вплоть до слов, что апостолы «скорбели», и что «день уже клонился к вечеру». Но все переведено в мифологический тон: «великое решение было в душе у мужей», а Воскресший, который шел с ними, превратился в «Тень Любви». Затем следует описание троицына дня.

⁷⁸ Т. е. Его смерть на кресте; «свершилось» — последнее предсмертное слово Христа. — *Прим. пер.*

После этого повествование внезапно возвращается назад, к вознесению. Библейское «все они единодушно пребывали в молитве и молении» (Деян 1:14) было превращено в слова «о тяжелом помышляя, собрались вместе герои смерти». И «смерть», которую они стойко переживали, была началом времени мрака.

В событии вознесения Христос поднимается к величию Отца — и в то же время входит во внутренний мир христианства — как во внутренний мир отдельного христианина, так и во внутренний мир всей церкви, благодаря чему послание начинает оказывать влияние в истории. Для Гёльдерлина, напротив, вознесение — это уход последнего посланца из мира, который теперь покинут всеми богами. Мир, следовательно, еще не спасен — ведь его спасение состояло бы в том, чтобы уберечь его от дионисийского броска в погибель, как это говорится в «Единственном». Наоборот, теперь он только и пришел в упадок, сделавшись добычей вины и смерти. Время света и веры, великий день мира, пиком которого было греческое существование, остался в прошлом. Теперь ему пришел конец. Христос возвестил наступление вечера этого великого дня, в который само Солнце разбивает свой «прямолучающийся скипетр», рассеивая свои царственные, всем правящие по горизонту. Теперь наступает долгая ночь. Задача Христа состоит не в том, чтобы избавить от нее, а в том, чтобы поддерживать людей, которым придется стойко выносить ее:

Ибо померк день солнца,
Царственный, сам разбил
Прямолучающийся
Скипетр, божественно страдая,
Ибо вернуться тому должно
[Только] в подходящее время. То не было бы хорошо
Позднее, [но] резкое прекращение, неверное,
Людских дел, и радость с этих пор
Будет в том,
Чтобы жить в любящей ночи, и хранить
В простодушных очах, пристальных,
Пропасти мудрости. И зеленеют
Глубоко у гор еще живые образы.

(II 168)

Говоря строго, Христос Гёльдерлина вообще не «избавляет» ни от чего — спасение, которое он приносит, заключается в утешении, что все «должно вернуться». Ожидание второго пришествия Христа в конце всех вещей, в начале Страшного Суда и в на-

чале вечности, входит в это представление. Однако то, что должно вернуться — это не Он, а известная по мифам Греция — Гёльдерлиновское Царство Божье (II S. 140). Прекращение греческого дня богов — это добровольное страдание, принимаемое на себя божественным — оно в верное время идет на эту жертву, потому что знает: утраченное когда-нибудь вернется. Этот конец должен был стать делом божьим — ведь, как сказано в одном из набросков, как «смертное дело», оно должно произойти «круто обрываясь, вероломно», тогда как называемый в другом месте этого наброска «всепроницающий, неисчерпаемый бог» сохраняет «живую верность». С этим концом «гаснет радость глаз», лик света. Однако, вместо этой радости, людям обеспечивается иная, новая радость — радость жизни «в любящей ночи», и они посвящены в нее, наделены способностью видеть и хранить «пропасти мудрости» «простого, бесхитростного смысла».

Невольно чувствуешь, как в памяти при этом всплывают «Гимны к ночи» Новалиса, «бесконечные глаза, которые ночь открывает в нас... не нуждаясь свете, они зрят в глубины любящей души... Свет уже не был обиталищем богов и небесным знаком — они набросили на него покрывало ночи. Ночь стала лоном, в изобилии рождающим откровения». Суть средневекового христианского созерцания, которое было возможно только для *oculus simplex*, для простого, неискушенного и бесхитростного взора, редко обрисовывалась каким-либо поэтом нового времени вернее, чем это сделал здесь Гёльдерлин:

...и хранить
В простодушных очах, пристальных,
Пропасти мудрости.

И если в наброске еще была такая версия: «Правда, еще светились во тьме и цветущие образы», — то теперь все схвачено органичнее, и оборот «глубоко у гор», то есть в темной долине межвременья — во времени ожидания — прекрасно увязывается с «вершиной времени» в начальной строфе. «Пропасти мудрости» открываются только взору оказавшегося в самом низу (*Geniedrigte*), взору *humilis*, которому в мистическом погружении являются лики богов — как «светящиеся образы».

Теперь безысходность времени, в которое невозможно спасение, воспринимается по-новому и связывается с прощанием Христа, с его вознесением. Вначале вырывается возглас «но ужасает...». Затем происходит подъем, который начинается словами «ибо уже» и проходит через всю девятую строфу; потом снова на-

чинается словами «когда же» в десятой строфе и заканчивается последними словами «что же значит это?» — чтобы затем завершиться в одиннадцатой строфе торжественным ответом, который начинается словами «это взмах сеятеля» и завершается словами «в итоге идет и зерно».

Но ужасает то, как и здесь и там
Беспредельно рассеивает Бог живущее.
Ибо уже оставить
Лица дорогих друзей
И пойти далеко по горам
Одному, где дважды
Признан, одним голосом говорил
Небесный Дух; и то не было пророчеством —
За волосы схватил он, представ,
И когда внезапно,
Уносясь вдаль, оглянулся на них
Бог, то они, клянясь,
Да остановится он, как будто связанные
Золотой нитью, и вслед за тем
Зло именуя, протянули друг другу руки —

Когда же умер тот,
В ком больше всего
Жило красоты, так что сам его образ
Был чудом, и Небесные свидетельствовали
О нем, когда, вечно загадка друг для друга,
Не могут друг друга понять
Те, что живут вместе
[Одной] памятью, и не то, что песок уносится или
Ива, или захватывается
Храм, но честь
Полубога и тех, что были с ним,
Пускается по ветру, и даже его лик,
Высочайшего, искажается,
Так что уже не увидишь бессмертное
Нигде — ни на небе,
Ни на зеленой земле, что же значит это?

Это взмах сеятеля, когда он захватывает
Лопатой пшеницу,
И бросает ее на свет, развеивая по гумну.
Полова падает к его ногам, но
В итоге идет и зерно,
И нет беды в том, если отдельные зерна
Теряются, и умолкает
Звук живой речи,

Ибо работа господня подобна нашей,
Величайший не хочет всего в один момент.

(II 169/70)

«Ужасающее» — это разбросанность, рассеяние, о которых мифы говорят как о муке; здесь оно проявляется в преследованиях, которые заставили рассеяться первую общину и о которых повествуют «Деяния святых апостолов». Последующие слова надо, пожалуй, понимать так: тяжело перенести просто разлуку с друзьями, а еще тяжелее это, если разлука наступила внезапно. А если все произошло так, что Тот, в котором все были связаны воедино, умирает, а вместе с ним — его дело, его честь, даже весь день миров, завершением которого Он был — что это значит тогда? Это — суд, определяющий своим приговором подлинное и неподлинное в существовании, и подготовка к грядущему.

В частности, тяжело уже, если тебе одному приходится отправляться в дальний путь — например, за горы; легче было бы идти с попутчиком. Для примера можно было бы взять двух людей, которые путешествуют вместе, но, возможно, здесь может пригодиться пример с путешествием в Эммаус: идти будет еще легче, если когда-нибудь в каждом из сообщества идущих возобладает «дух» и станет управлять им. Если присутствие этого духа ощутят двое, он будет «пережит вдвойне» — и создаст, таким образом, внутренне скрепленное сообщество, основанное на духовном родстве.

Но теперь все — иначе.

И дух этот, который разделял их и рассылал их, уже не только предвещается ясновидцем, но и прямо сейчас [собирает их воедино], держа за волосы — как Афина держит Пелидов⁷⁹ в «Илиаде» Гомера, или как в случае с пророком Иезекиилем, который сообщает, что простерлась рука Господа: «и взял меня за волоса головы моей, и поднял меня дух между землею и небом».⁸⁰ Быстро уходя вдаль, бог, уже в отрешенности своей, еще раз оглянулся назад, и они, называя зло [злом], протягивали друг другу руки и давали друг другу клятву на верность и заклинали Уходящего, чтобы Он все же остановился, словно привязанный золотыми узами, и побыл с ними еще.

⁷⁹ Волосы встают дыбом, когда являет себя Неназываемое; религиозное переживание *horrendum*.

⁸⁰ Ср.: «И простер Он как бы руку, и взял меня за волоса головы моей, и поднял меня дух между землею и небом, и принес меня в видениях Божиих в Иерусалим ко входу внутренних ворот...» (Иез. 8:3).

Затем мысль снова обращается к смерти Христа, которая «возвещает конец» дня миров — нет, завершает, а полностью осуществляет его. Христос был самым прекрасным в этом дне: нежная, предназначенная смерти красота. Красота, которая была радостью для всех, и на которую когда-то «указали Небесные». Мы, конечно, вспоминаем о словах Отца, сказанных о Христе, когда Он выходил после крещения из Иордана и отверзлись небеса: «Сей есть Сын Мой возлюбленный, в Котором Мое благоволение» (Мф 3: 17); или о подобных же словах откровения (Мф 17:5).

Теперь, когда Он ушел, постепенно стало исчезать единство между его последователями. Они «жили в воспоминаниях вместе» (смотри Деяния святых апостолов 2:42—47) — и там, в Его духе и образе, понимали друг друга. Но затем поблек и образ. Последующее время забывает, кем Он был и чего Он хотел. Смысл его образа был искажен. Так проходит сообщество, которое основывалось на вере в Него и на знании Его сущности. Те, кто еще называет себя в честь Него, не знают Его больше; поэтому они не «схватывают», не понимают друг друга, не держатся друг друга и становятся «загадками» друг для друга. Все разъединяется и рассеивается — «и песок, и ивы, и святилище» — картина наводнения, когда бурные воды уносят все — но и «честь полубога» тоже. И Всевышний отвращает свой лик от обезбоженной Земли.

С огромным напряжением поставлен вопрос: если все это происходит — то что же будет дальше? Это — время упадка, но и время испытания. Это — «взмах сеятеля»; это и отделение пшеницы от плевел — смотрите, что Креститель сказал о непосредственном воздействии мессии на современников (Лк 3:17).⁸¹ И снова тому, что подразумевало совсем другое, придается [иное], мирское значение. Суд, который открылся в откровении и был возведен, не означает, что [на нем] из всего хода дел мира будет отброшено то, что не выдержало испытаний. Еще менее он означает, что при осуществлении какого-то дела всегда что-то бывает упущено и утрачено — и в этом отношении дело божье ничем не отличается от дел человеческих, а то, что осталось несделанным на первой ступени, будет сделано на следующих — скорее, экзамена, проверки священной мерою Господа не выдержало бы ничто из того, что называется миром, если бы Господь не проявил по отношению к нему милости своей.

⁸¹ «Лопата Его в руке Его, и Он очистит гумно Свое и соберет пшеницу в житницу Свою, а солому сожжет огнем неугасимым» (Лк 3:17).

Теперь надо защитить образ Христа от подлости времени:

Как шахта богата рудой,
И кипящей лавой Этна,
Так у меня достало бы богатства,
Образ — изобразить (*Bild zu bilden*), и похожим
Представить (*schaun*), каким он был, Христа.

Но если кто-либо прищпоривает себя,
И, плачевную речь ведя, попутно, поскольку я безоружен,
Нападает на меня, так что я удивляюсь, что образ
Божий копировать может раб —
В гневе ясно видел я однажды
Небесного Владыку, не на то, что мне следовало бы стать чем-то,
Но за урок. Добры они, но самое ненавистное,
Пока они господствуют, — неискреннее (*das Falsche*), и не стоит
Тогда ничего человеческого между людей,
Ибо не они правят, то правит
Бессмертная судьба, движется ее работа
Сама собой, и, поспешая, идет она к концу.

(I 170)

Ясновидец мог бы нарисовать этот образ. Как Земля хранит в себе свои руды, а Этна — свои лавы, так и он хранит в собственном внутреннем мире достаточно сокровищ [религиозного] опыта, сокровищ созерцания и образности, чтобы сформировать этот образ — и это выразило бы, насколько глубоко его затронул образ Христа. Но он не вправе сделать этого. Сейчас приходится держать священное втайне, — и тут снова возникает сильнейшее противоречие: предположим, что он находится в полной власти духа, захватившего его без остатка, а потому — беззащитен; но тогда один из «хитрецов», «рабов», людей ныне текущего потеряннного времени, которые не испытывают вдохновения, не бывают захвачены неожиданно пришедшей мыслью и не впадают в оцепенение от этого, а во всякое время способны «прищпоривать себя», то есть способны по своей воле испытывать желания и действовать, как им захочется, — один из таких людей может застичь его в беспомощном и беззащитном оцепенении, заговорить с ним «печально», притвориться сочувствующим — так, что ясновидец будет «удивлен», окажется под впечатлением и выскажет то, что следует держать в тайне — в открытых словах опишет тот образ, который может быть сообщен только посвященным. А другой возьмет этот образ, «станет подражать ему», предаст это подлости времени — предложение на этом круто обрывается. Завершающие слова остались невысказанными от ужаса.

Конечно же, он видел Господа Небесного, но вынужден хранить в тайне то, что ему открылось в откровении. Здесь явно примешиваются видения Христа из Апокалипсиса — ведь стихотворение называется «Патмос».⁸² Но этот облик вовсе не обеспечивает разрешения говорить, ведь над всем стоит заповедь: в отчужденное от богов время следует молчать о священном. Такие заповеди абсолютны, они даже не зависят от воли богов. Тут безраздельно властвует судьба и даже богам определяет предписанное. С этого момента закончился великий день богов и его вечер, час Христа. Теперь о Нем больше нельзя говорить открыто.

Затем, однако, начинается нечто новое:

И когда выше продвигается небесное
Победное шествие, то называют сильные по имени
Солнцу подобного ликующего сына Всевышнего,
Это разрешающий знак («пароль»), и в нем — жезл
Песни, заостренный книзу,
Ибо не общий...

(II 170)

«Когда выше продвигается небесное победное шествие», приходит час новых божественных влияний и откровений — вероятно, здесь отзывается эхом миф из «Федра» [Платона] — тогда Христос появляется снова. Он предстает в полной силе своей, «радостно привлекающий» — и «Сильные», верующие в Него, «называют» Его в торжественном обращении «подобным Солнцу» (III S. 214)... Это напоминает мысль о втором пришествии. Должно произойти нечто неслыханное, и «Сильные» провозвешают это — как «священный знак» — для тех, кто «имеет уши, чтобы слышать». «Жезл песни» [словно дирижерская палочка] указывает Небесным, что пора спускаться на Землю, представая в образах. И так появляется — как в «Хлебе и Вине» — Христос, «радостно привлекающий Сын Всевышнего», и спускается, как *Sol invictus*, к мертвым, к невольникам, которые в мировой ночи стойко ждут нового откровения света. И снова о них говорится с отчетливым намеком на *contemplatio* Средневековья:

...Мертвых воскрешал
Он, тех, что еще не захвачены
Грубым. Но ждет
Множество робких глаз
Созерцать свет. Не желают

⁸² Место ссылки Иоанна Богослова. — Прим. пер.

Они цвести при резком луче.
 Хотя золотая узда сдерживает отвагу.
 Но когда, забыв о мире
 За смеженными (schwellenden) бровями
 Сила спокойного света придет из святого писания,
 Могли бы, радуясь милости, они
 Упражняться в спокойном взгляде.

(II 170/71)

Вероятно, за первым предложением стоит видение из Первого послания фессалоникийцам святого апостола Павла (4:13ff).⁸³ Но его смысл тоже перетолкован, ведь под «умершими» [которые пробудятся] здесь подразумеваются те, кто хотя и был связан со всем временем в целом, однако в глубине души своей остался свободным, не впал в «грубое», рабское. Таких много: «робкие глаза», которые хотели бы познавать, боятся, однако, света в полную силу, «сверкания резкого луча». Но если придет просветление, свет из писания, который — как священная ясность — засветится на воодушевленном челе, над напряженно насупленными бровями человека, захваченного духом, — «забыть мир», уйти от внешних вещей во внутренний мир, обратиться к духовному — когда это наступит, робким глазам придется «упражняться» в восприятии этого света, чтобы научиться выносить его.

Две последних строфы обращены к ландграфу фон Хомбургу, которому посвящено стихотворение:

И если Небесные ныне,
 Как я верю, меня любят,
 Насколько больше Тебя!
 Ибо я знаю одно,
 Что именно воля
 Вечного Отца
 Для тебя важнее всего. Молчалив его знак
 В грозových небесах. И некто внизу стоит
 Всю свою жизнь. Ибо еще живет Христос.
 Но живут и герои, его сыновья,
 И священные книги пришли все
 От него, и деяния земли до сего дня
 Объясняют молнию (den Blitz erklären),
 Бег неостановим. Но он остается здесь. Ибо его труды
 Все известны ему издревле.

⁸³ Ср.: «...Потому что Сам Господь при возвещении, при гласе Архангела и трубе Божией, сойдет с неба, и мертвые во Христе воскреснут прежде» (1 Фес 4:16).

Ясновидящий стремится вовлечь ландграфа в круг своих представлений, чтобы добиться полного взаимопонимания, суля ему благо. Он знает, что небожители любят его самого, тем большую благосклонность они должны проявить к князю. Тот принадлежит к числу тех внутренне живых «мертвых», которые стойко выдержат воскресение.

Знак Всевышнего стоит «молчалив в грозowych небесах». Подразумевается молния, которая появляется на небесах как откровение Бога-Отца о Христе. Если это уникальное соединение противоположностей тишины и грома — пожалуй, прекрасно подходящее в качестве отличительного признака божества — перенести в сферу духовного, то можно и здесь вспомнить о том, что внутренне бодрствующий и бдящий — а именно Христос — способен слышать и толковать «тихую» волю Отца даже в грохоте грома — или что посередь грозы чувствуется нечто «тихое», таинственным образом отделенное от грохота, воспарившее над ним — словно палата священного покоя.

«Ибо еще живет Христос»: хотя Он и пришел, чтобы принять раннюю смерть и быстро уйти, Христос все еще существует; Он пребывает в сфере отрешенного, где существуют и все другие, кто до него был на Земле. Один за другим посылались «герои», сыны Высшего Отца, и написаны были священные писания. Христос и писания, посвященные Ему, были последними в этом ряду. Послание, которое несли герои, и содержание писаний, однако, были «молнией», светящей и зажигающей божественной истиной — той молнией, которую во вдохновении воспринимает провидец и которая «в песнь облаченный доходит до народа», как гласит гимн «Как, когда на праздник...» (II 120). Об этой молнии говорят и «дела земные», говорит история с ее неудержимыми порывами, и все они наперегонки пытаются раскрыть таящийся за покровами смысл. Но «вечный Отец» всегда присутствует при этом, ведь Ему — и здесь поэт почти дословно следует Лютеру в его переводе на немецкий «Деяний святых апостолов» (15:18) — «ведомы от мира все дела Его».⁸⁴

Вновь высказывается жалоба на мрачные времена, в которые ни один из богов не умеет найти дорогу, и сердце человека введено в заблуждение:

Слишком долго, слишком долго уже
Остается незримой слава Небесных.
Ибо почти что за руку они должны

⁸⁴ Ср.: «Ведомы Богу от вечности все дела Его» (Деян 15:18).

Нас водить, и позорно
Разрывает нам сердце некая власть.
Ибо желает жертвы каждый из Небесных,
Но если что-то пропущено,
Это не принесет добра.
Мы служили матери-земле
И еще недавно служили свету солнца,
Не зная о том, но Отец, тот
Что над всеми царит, любит
Более всего, чтобы была чтима
Крепкая буква, и чтобы существующее верно
Толковалось. Этому и следует немецкая песнь.

(II 171/72)

Еще раз поэт напоминает о великой задаче — той, которая так и не была решена надлежащим образом в «Единственном»: всем Небожителям должны приноситься на алтарь жертвы, всех их следует признавать и чтить. Игнорировать даже только одного из них — пагубно. Некогда поклонялись Матери Земле и Солнечно-му Свету; теперь заявляет о себе новое. Но это нельзя провозглашать так, что тем самым уходит старое, а новое приходит в форме возмущения и бунта — нет, «старая крепкая буква» должна бережно «быть чтима» и следует беречь донесенное традицией. Ничего нельзя делать, вырывая из великой связи, следует искать созвучие всему, и существующее должно быть хорошо истолковано. Осуществить все это есть задача именно немецкой поэзии.

Гимн, посвященный Мадонне

Выше был представлен образ Христа, как он был создан в больших стихотворениях Гёльдерлина — «Хлеб и вино», «Миротворец», «Единственный» и «Патмос». Некоторые новые черты и оттенки можно заметить в отрывках и набросках, относящихся ко времени его жизни в Гомбурге и к позднему отрезку жизни, когда уже произошел душевный крах.

К ним относится, в первую очередь, гимн, посвященный Мадонне. Набросок имеет большие пробелы, но впечатление, им производимое, и язык его отличаются такой силой, что возникает чувство, будто перед нами — полноценный, заверченный образ. Он начинается признанием в том, какое страдание Христос и его мать вызывали у поэта:

Много я за тебя
И за сына твоего
Претерпел, о Мадонна,
С тех пор, как я услышал о нем
В сладкой юности;
Ибо не только один Сын,
Подвержены судьбе
Служители также. Но поскольку я

.....
И немало песнопений,
Что я задумал Высочайшему
Спеть, Отцу,
Истребила во мне скорбь.

(II 211)

Мы вправе толковать это страдание сообразно с тем, о котором было сказано в «Единственном»:

...И полна сейчас
Скорбей моя душа,
Поскольку соперничали вы, Небесные, сами,
И так, если я служу одному, мне
Не хватает других...
Но я знаю, что есть [у меня]
Собственная вина! Ибо я слишком,
Христос! привязан к тебе,
Хотя ты брат Геракла.

(II 154)

Это — мучительное для поэта противоречие между очень глубокой привязанностью к Христу с его особым характером и столь же глубокой, но более ностальгической и страстной привязанностью к древним богам. Поэт хочет иметь и того, и других, но это ему не удастся. В обоих стихотворениях выражается одно и то же страдание души, и об этом свидетельствует особая окрашенность переживаемого чувства: здесь — печаль и чувство вины, там — меланхолия.

Это страдание переходит в страдание более общего порядка, которое провидец разделяет со своими богами. Если сына [Святого] семейства постигает злая судьба, то она постигает и связанного с ним узами верности поэта; если для бога наступает час уйти, то этот час наступает и для провидца, которому он открывался в откровении. В стихотворении «Германия» говорилось о глубокой печали, которую вызывают такие концы и необходимость

уходить. Эта печаль не оставляет поэта, и страдание так часто становилось для него «последним причастием», что он хотел бы обращать свои песни к Всевышнему Отцу, который стоит выше таких приходов и уходов.

Боль длится, но провидец не уступает и не поддается ей. Он выдерживает приносящее ему страдание:

Все же, Небесный, все же хочу я
Тебя прославлять, и я не боюсь того,
Что сгинет мой разум
В твоём блаженном могуществе,
И бодрствовать должна,
Подобно священному светильнику, та, что была
Хранима верными (Gehorchenden)
Служителями, радость
Храма, со времени...

(II 843/44)

...и властвовала над
Людьми, вместо другого божества, она,
Забывающая обо всем Любовь.

(II 211)

Картина ночи заполняет всю строфу. Богам пришлось уйти. Христос возвестил о наступлении вечера, и теперь — время «мрака». И все это прекрасно выражается образом церкви, во тьме которой горит перед алтарем огонь в лампы, который поддерживают и оберегают заботливые руки. Огонь лампы слаб, но верен, и храбро борется с надвигающейся со всех сторон тьмою. Точно так же поэт хочет сохранять и поддерживать радость, веру и надежду.

Характерен особенный тон, в котором говорится о сущности образа Мадонны: «блаженная сила», которая грозит принести с собой чувство «преходящего». Соединение святости, красоты и любви. Можно было бы сказать так: это сердечное отношение к матери Господа и Царице Небесной, ведомое католику, но обрисованное так, что образ Ее переходит в образ античной богини. Своеобразие гёльдерлиновского образа Христа возвращается — в женском облике, который тоже претерпел изменение, был преображен.

Всякая служба, всякая вера и всякая крепость в ней началась тогда, когда «вместо другого божества» — упраздняя других богов — начала владычествовать самоотверженная, «забывающая обо всем Любовь», то есть когда пришел Христос — ведь Его характер для Гёльдерлина заключается именно в такой жизненной позиции.

«Оно» — время Христа — должно было начаться с Его рождением:

Ибо тогда это должно было начаться,
 Когда...
 Рожденный из чрева твоего
 Божественный мальчик и близко к нему
 Сын подруги, названный Иоанном
 От отца немого, храбрый,
 Коему был дана
 Власть над языком,
 Чтобы толковать

.....
 И ужас народов и
 Гром и
 Свергающиеся воды Господа.

(II 212)

Наряду с божественным ребенком — пожалуй, не без влияния изобразительного искусства — упомянут сын Елизаветы, мальчик Иоанн. Он назван «храбрым», вероятно, в память о его неустрашимом поведении перед Иродом. Некоторые детали его жизни были опущены, и из послания, которое он нес миру, было выведено его предназначение: он — толкователь времени и грозящего Суда. «Обрушивающиеся воды Господа» следует понимать в духе псалмов и в духе прорицаний пророков — как картину грядущей судьбы, уготованной гневом Господа.

Христос и Иоанн Креститель — в «Патмосе» Христос и апостол Иоанн — стоят вместе. Их задача была в том, чтобы толковать «установления», существующее:

Пусть хороши установления, но
 Как зубы дракона, режут они
 И мертвят жизнь, когда в гнев их затачивает
 Ничтожный ли, царь ли.
 Но бесстрастие дано
 Тем, кто более всего любим у Бога. Так впоследствии
 умерли те.

Оба. Так видела
 Ты, печалась божественно в твердой душе, они умерли
 И живешь поэтому...

(II 212)

Они должны воспринимать прошлое, понимая его правильно, и связывать его с происходящим сегодня — смотри окончание «Патмоса». Вероятно, это позволяет вспомнить о словах Христа,

согласно которым «ни одна иота или ни одна черта не пройдет из закона, пока не исполнится все» (Мф 5:15).

Занимаясь этим тяжким делом, оба — Христос и его предтеча — умерли, «хладнокровно», проявив непоколебимую стойкость. Мать видела, как они умирали. Строго говоря, она (см.: Ин 19:25) присутствовала только при смерти Христа. То, что она жила в то время, когда умер Креститель, и была связана с ним глубокой связью, тоже было воспринято как «откровение ясно-видца». Она вынесла все это и «живет поэтому» — как мы продолжили бы обрывающееся предложение — «в выси небесной».

И теперь именно она и есть та, кто во времена безутешности и мрака оберегает продолжающуюся жизнь:

...И когда в священной ночи
Кто-то думает о будущем и берет на себя
Заботу о тех, кто спит беззаботно,
О детях в свежем цвету,
Являешься ты, улыбаясь, и спрашиваешь, чего же он, там, где ты
Царствуешь, боишься...

(II 212)

Она — заступница за каждого, кто — как сам Гёльдерлин — печется о грядущем. Это воплощено в ребенке; она — мать и царица — прежде всего печется о ребенке. И здесь тоже чувствуется, как христианский образ Марии переходит в образ мифический.

В том, что она — мать, заключается ее сущность:

Потому что никогда ты не будешь
Завидовать растущим дням,
Ибо дорого тебе то, с давних пор,
Что велики сыновья более,
Чем их мать. И никогда не угодно тебе,
Когда, обернувшись назад,
Старший глумится над младшим.
Кто не доволен думает
О дорогих отцах и передает
Их деяния,

Но когда свершилась дерзость
И неблагодарные
Воздвигли мятеж
Охотно смотрит
Тогда
И робкий
Бесконечное раскаяние, и ненавидит старость детей.

(II 212/13)

Мария любит то, что должно прийти — ребенка. Она хочет, чтобы дитя росло — и стало более великим, чем то, что было ранее. Таким образом, она преодолевает мифическую вину в том виде, как эта вина проявляется среди богов — преодолевает «их ревнивое отношение друг к другу». А именно: ревность, проявляющуюся там, где сталкиваются и противостоят поколения богов, где старшие презирают молодых, а молодые отвергают старших. Здесь слышен отзвук борьбы Зевса против Крона и борьбы Крона против Сатурна; эхом откликается свержение хтонических богов олимпийскими богами; ненависть титанов. Она, мать — воплощение любви, и ее сущность, как и сущность Христа, — это забывающая сама о себе, жертвенная любовь. Она преодолевает описанную опасность [ненависти и ревности между поколениями], радуясь тому, что подрастает в ее ребенке и что превзойдет ее. Так и возникает обращение к ней:

Потому оберегаешь
Ты, Небесная, их,
Юные растения, и когда
Веет Норд или падает ядовитая роса
Или долго томит засуха
И когда они в пышном цвету
Никнут под косой
Остро наточенной, дай [им] возрождающий рост.
Лишь бы только не
Множилась в слабых ветвях
Моя сила и, пытая многое,
Не распыляла молодой род, но уверенной будь,
Чтобы выбрать из многого — лучшее.

(II 213)

Итак, снова проявляется беспокойство, что разрыв может возникнуть между поколениями. Либо так, что молодая поросль засохнет в засуху, либо так, что наступит беда и ничего больше не вырастет; или, наконец, так, молодая поросль вырастет, но расточит себя бесплодно в многообразии соблазнов существования. Итак, основная забота Гёльдерлина связана здесь с делами педагогическими... Это проявляется еще сильнее в обеих последующих строфах:

Ничто есть это зло. Так должно,
Чтобы, как орел — добычу,
Нечто Одно [его] у меня вырвало.
И другие при этом. Только бы их

Кормилица, та,
 Что рождает день,
 Не смутила, так, чтобы, ложно привязаны
 К родине и презирая тяжесть
 Матери, они всегда сидели
 На коленях (Im Schoße). Ибо велик тот,
 От кого они наследуют богатство,
 Кто

.....
 Прежде всего, чтобы сохраняли
 Дикость (пустыню — Wildnis), созданную Богом,
 По чистому закону, где
 Дети приобщаются
 Богу, радостно бродя между
 Скалами...

(II 213/14)

Провидец предостерегает: подрастающая молодежь не вправе идти на поводу у предшествовавшего поколения. Ей нельзя попадать в зависимость — ни по отношению к человеческой матери, ни к по отношению к матери большей — к родине... Другая опасность заключается в том, что у детей отнимают «дикость», пространство нетронутой природности, девственной естественности, до-культурный слой существования. Они должны сохранить возможность чисто и свободно расти из самой глубины Природы — то есть из Божественного. Все это и должна оберегать и хранить Мадонна. Она должна позаботиться о том, чтобы грядущее поколение сохранило вокруг себя широкое пространство, чтобы идти в собственное существование — и имело под собой открытую изначальную сферу, чтобы оно могло чувствовать влияния, исходящие из основы мира.

От этой свободы зависит, имеет ли человек силу для самоограничения и для обретения плодородности, или же он подается в зло — такое, как у титанов, или такое, как у рабов. Сущность зла состоит в том, чтобы отрицать право богов быть богами, и именно в этом прийти к своей собственной беде. Мадонна должна устроить своей властью так, чтобы юное поколение воздало должное ей, а также ее сыну и другим богам — почтение, познание и благодарение — и таким образом росло бы в чистоте:

...И пустоши цветут пурпуром
 И темные ключи
 Навстречу тебе, о Мадонна и
 Сыну, но также и другим,

Чтобы, как у рабов,
Насильно не взяли положенное им
Боги.

(II 214)

Остаток текста мы можем не затрагивать.⁸⁵

Смысл образа Христа в творчестве Гёльдерлина

I

Теперь, когда исследованы определяющие тексты, мы можем поставить вопрос о том, кто же это такой — Христос [у Гёльдерлина]. Мы уже видели, что Гёльдерлин никогда не колебался относительно того, не следует ли видеть в Христе всего лишь человека; напротив, он совершенно однозначно называл Его «божественным» и «Богом». Вопрос заключался лишь в том, какое значение вкладывалось в эти слова... Тут, однако, может быть выдвинуто и еще одно возражение. В «Патмосе» Христос назван «полубогом». Но полубогами для Гёльдерлина были также и Руссо и Наполеон. Так не ставятся ли понятия «бог» и понятие «человек» в такую связь, что это третье понятие — понятие великого человека — является переходом от одного к другому? Не выливается ли все в простое очеловечивание? Если мы учтем эту связь, то не выльется. Да, Руссо называется полубогом, но в гимне о Рейне так называется и река. Следовательно, оба образа выражают великую экзистенцию, в которой то, что [только и] есть подлинно, то, что подлинно владевает — Природа — может про-

⁸⁵ Особый момент привносит во весь этот круг проблем относящийся к более позднему времени набросок гимна, который кружится вокруг образа Ватикана (II 252). Здесь проблема христианского затрагивается в ее крайней заостренности, как исторически определенная конкретность, как церковь. Анализ следовало бы провести в связи с гёльдерлиновским взглядом на реформацию; прежде всего, на то отношение, которое он видел между церковью и наступившим после ухода Христа мраком, «расточением» его «чести» и «почтения к Нему», то есть отпадения от смысла образа Христа и его послания. Также следовало бы понятие «новой церкви» рассматривать с учетом «Гипериона» и идеи соединения в одно отождествления религии, культуры, церкви и государства в новом, преобразующем существовании (II S. 95f). Однако здесь это не может обсуждаться более подробно.

биться в чистоте. Но если в гимне о Патмосе Христос и называется «полубогом», то обычно проводится граница между Ним — как существом, сущность которого определена свыше, как сыном Всевышнего Отца, — и Его апостолами и людьми. Так что, называя Его полубогом, Гёльдерлин едва ли поставил его в один ряд с другими «полубогами» — Руссо и Наполеоном. Ряд, в который он ставит Христа, совсем иной, а именно — «небесный хор», который Он образует вместе с Гераклом и Дионисом.

Мы уже видели, что мир богов Гёльдерлина построен так, что в нем — два полюса. Один — верхний — представляет собой Эфир, божество владычествующей выси, света, ясного закона. Другой — нижний — представляет собой Земля, божество плодородных недр, тьмы, брожения и кипения, полного всяких возможностей хаоса, постоянно становящегося и постоянно проходящего. Эти сферы и силы находят свое выражение и в представлениях Всевышнего Отца, сыновьями которого являются все остальные боги — и в представлениях древней матери, порождением которой является все растущее, дети которой — растения, животные и люди... Между ними простирается пространство мира, человеческой жизни, истории. В нем владычествует Дух Времени или Дух Мира. Он есть то, что воздействует на то, что происходит, на «становление и изменение», на «язык богов». В особенно напряженных местах он — само время, а время — это жизнь. В тесной связи с Духом времени находится другое божество становления и изменения, Дионис. Он есть божество того процесса, в котором образы утрачивают определенность и переходят друг в друга, в котором жизнь достигает своего пика и бросается в смерть, в котором Целое поднимается в полный рост и торжествует над разорванностью. Таким образом, Дионис — бог опьянения, превращения, природного экстаза. В порядке прочих богов он имеет особое положение, потому что он преодолевает разделение и, тем самым, прекращает бедствия. Он примиряет существование, и для этого послал Высший Отец.

О Нем мы уже сказали, что Он тождественен Эфиру. Его образ возникает так, что Эфир, который есть нечто необъятно-всеобъемлющее, вступает в более четкие границы, связывая себя с образом Зевса, но в то же время и с обретшим мирской характер библейским Отцом Небесным. Всевышний Отец послал Диониса. Он — сын Его — так же, как и Геракл, который тоже представляет собой бога-Спасителя. В этом ряду сыновей Всевышнего Отца, которые посланы к людям с поручениями, стоит также и Христос. Геракл, Дионис, Христос представляют собой «велико-

лепную тройку неразлучных», как сказано в стихотворении «Единственный». То, что связывает их — это «нужда». Их сущность связана с разорванностью существования, равно как и с катаклизмами истории, в которые она впутывает себя сама. Это — помогающие, врачующие боги-спасители.⁸⁶

Христос занимает в этом ряду особое положение:

Как князя — Геракл. Всеобщий дух — Вакх. Но Христос —
Завершение (das Ende).

(II 753)

Он не есть только и исключительно конец, скорее, у него есть «еще и другая природа», но бытие-в-конце отличает его от обоих братьев. Геракл пребывает в раннем времени, в начале времен: он — борец, победитель враждебных сил, учредитель порядка среди хаоса, основатель; он одновременно — и тот, которому приходится мужественно терпеть, и тот, кто властвует. Дионис преодолевает расколы существования посредством всеобъединяющей силы опьянения и превращения [всего во все]. Но Христос приходит тогда, когда день миров подходит к концу, и «наступает вечер». Он указывает на наступающую ночь и учреждает в ней «обетование»: огонь «благодарности», евхаристию, чтобы дать верующим силу выдержать, пока не придет избавление. Это грядущее представляет собой библейское Царство Божье, которое превращено в нечто мирское [а не небесное], а также новое небо и новую землю Апокалипсиса, которые претерпели то же изменение — и превратились в известную по мифам Грецию, которая должна вернуться. Христос — добрый бог-миротворец, который в своей забывающей обо всем самоотверженной любви спасает мир от опасности и вины расколотости и утешает его, предвещая грядущее.

Он, следовательно, бог среди других богов, однако между ним и другими богами существуют глубокие различия. Во-первых, то, о котором идет речь в гимне «Единственный»:

Но мешает стыд
Мне тебе уподобить
Смертных людей...

(III 155)

⁸⁶ О понятии спасителя сравни: Guardini «Unterscheidung des Christlichen», 1935, S. 361ff [3. Aufl. 1994, S. 155ff].

Различие состоит, следовательно, в том, что Он имеет дело с бедствиями, является спасителем — в противоположность олимпийцам, прежде всего — Аполлону... Во-вторых, в чувствах Гёльдерлина дает о себе знать и более глубокое различие: то, которое отделяет Христа и от других богов-спасителей и которое становится причиной того, что «отважные сыновья богов» «прячут» его, «последнего из рода», «драгоценность дома», и он «остаётся вдаль», когда другие присутствуют здесь. Это различие оказывается столь глубоким, что ясновидец чувствует опасность. Правда, он связывает это с мифическим бедствием вообще, а именно с «ревнивым отношением Небесных друг к другу»; но кажется, что тем самым выражается не все его чувство — за этим есть что-то более глубокое. Это проявляется в существовании у него большей любви, что становится причиной его «слишком большой привязанности к Христу»; в том, что он снова и снова должен выставлять как догму, что Христос — брат других богов, что Он «рожден от того же Отца»; в том, что он, всякий раз славя Христа, напоминает о долге «помнить и других [богов]». Ему не надо было бы делать все это, если бы его глубочайшее внутреннее чувство мирилось бы с таким выстраиванием [богов] в один ряд. В действительности он воспринимает различие, которое не сводится к тому, что Христос — Спаситель нынешней эпохи в вечности, а потому он, поэт, чувствует более глубокую связь с Ним. Различие тут заключается в значительно большем. Оно — в том, что Он существенно иной, чем остальные «боги»: Он пришел откуда-то не оттуда, откуда пришли все прочие, он иначе устроен, он имеет иную основу и обоснование. В Христе есть нечто такое, что утверждает себя даже и в образе Христа, созданном Гёльдерлином, и противостоит его стремлению мифологизировать Христа — и это нечто есть подлинно христианское.

II

Божества Гёльдерлина — это действительные образы. Каждый из них имеет определенное смысловое ядро, характерные для него качества и подведомственную ему сферу действия. Каждому божеству соответствует и определенный аффект веры в человеке, определенное религиозное чувство, которое оно в человеке вызывает. Чувство человека и его способ поведения, вызываемые Эфиром, отличаются от чувства и способа поведения, которые вызывает у человека Земля или Дионис. Несмотря на это, они со-

ставляют единство. То Последнее, на которое ориентированы различные образы богов и, соответственно, различные религиозные аффекты у тех, кто их почитает; то Происходящее, в течение которого встроены их часы и в котором они передают друг другу свои дела; то Целокупное, которое пробивается в каждой из особенностей, характеризующих любое отдельное — это Природа. Реже — как в поздней третьей редакции «Единственного» — она называется миром. Нигде и никоим образом нельзя выйти [за пределы Природы] во что-то иное, отличное от нее: ни по направлению ввысь и наружу, ни, пройдя сквозь нее, устремляясь в глубины и, далее, наружу. Точно так же не существует никакой объективной высоты или глубины или чего-то особо тонкого, на чем основывалась бы какая-то независимая от нее сила и откуда мог бы донестись в пределы Природы какой-то зов извне.

Эта Природа есть Божественная Целокупность. Вероятно, было бы даже правильнее просто не соотносить по широте понятие божественного с понятием Природы. А именно не потому, что понятие Божественного — в том смысле, которое в него вкладывает Гёльдерлин — более широко, чем понятие Природы, а потому, что понятие Божественного имеет меньший объем. Божественное есть момент в Природе; ее повсюду наличествующая «другая сторона». То Не-Земное, которое являет себя повсюду, принадлежит миру, относится к миру. А боги — формы этого Не-Земно-Мирского. Итак, они — образы и силы в пределах Природы, в рамках ее; они — ее аспекты [*Ansichten von ihr*]. Каждый обозначает нечто характерное себя самого, но за каждым стоит Целокупность и говорит сквозь него.

И Христос — как один из ряда богов — связан к этой Природой и отнесен к ней, однако — на особый лад. От «богов, привязанных к мирским радостям» Он отличается тем, что, вместе с Гераклом и Дионисом, призван бороться с человеческими бедствиями, то есть Он — Бог-Спаситель. В ряду этих богов Он, опять-таки, занимает свое особое место: Он связан с бедствиями вечера, наступающего мрака, завершающегося дня миров, конца, поэтому он мягкий и утешающий. Геракл нацелен на бедствия начала: он борется с хаосом, обеспечивает безопасность, основывает, упорядочивает. Дионис преодолевает бедствия индивидуальности: он подталкивает людей во власть волшебных чар и подвигает их к перемене, к преображению. Христос — это тот, кто укрепляет, позволяя выстоять во мраке мировой ночи — в те времена, которые длятся от момента ухода богов до сегодняшнего дня. Для этого Он учреждает священнодействие благодарности, ехва-

ристию. Он — миротворец, примиритель, который способствует преодолению разорванности покинутого богами существования; Он смягчает любовью буйство мятежных сил, которым проникнут весь мир. Он защищает от опасности как титанических, так и дионисийских перешагиваний за черту допустимого.

Гёльдерлин чувствует глубину различия, об этом уже было сказано. Он пытается преодолеть ее, опираясь на две мысли — так сказать, в два хода: во-первых, он чувствует, что Христос отличается от «мирских мужей», [то есть привязанных к мирским радостям богов]; он — «духовен», в силу того, что принадлежит к богам-спасителям; во-вторых, Гёльдерлин чувствует, что даже и в этот ряд Христос не встраивается, то есть Он — не такой, как Геракл и Дионис, потому что Он провозглашает свою «всезабывающую, всепрощающую любовь» и требует от нее, чтобы она нас ставила перед суровым, однозначным выбором — Либо-Либо.

Таким образом, Христос имеет особый характер, свою особую действенность в мире и свое особое место в ходе времен — но все это в рамках Целостности Природы. И Он тоже — «аспект» ее, божественность момента совокупной сущности, претворяющаяся в действительность в заданное время. Он — божество наступившего вечера и божество конца — однако такого конца, который не абсолютен, но несет в себе возвращение и новое начало в рамках той же самой Природы.

Таким образом, личность Христа, равно как и отдельные моменты его влияния и жизни вовлекаются в мир, вписываются в него [Гёльдерлином]. Они мифологизируются, то есть раскрывают, толкуют, называют что-то в мире, в Природе. Повествующий о жизни Христа повествует о Природе. Не Бог в библейском смысле слова открывает себя в Христе, а Природа. Христос — это не спаситель, приходящий от Творца и Владыки мира, чтобы освободить ее [Природу], но именно тем самым снимающий с нее покровы, разоблачающий ее и призывающий ее к покаянию — нет, Он служит ей [Природе].

В поэзии Гёльдерлина «Отец Небесный» Нового Завета превращается в «Бога богов», то есть в Эфира и Зевса. Точнее будет сказать так: на то место, где в христианском сознании стоит Отец Христа, встает «Отец Эфир» — но при этом сильное влияние на образ «Отца Эфира» оказывает образ библейского Бога-Отца.

Аналогичным образом и Дух Святой, через посредство которого Христос вступает в мир, исходя из которого, Он живет и который Он посылает своим приверженцам, превращается в Дух Мира, в Дух Времени, в дух, вдохновляющий провидца и вызы-

вающий дионисический экстаз, в «Пневму Природы», Дух Природы.

Место Христа в истории, а именно «полнота времени», описанная в Евангелии, переносится с момента Его появления на свет в отдаленное будущее. А момент, в который предстает Он сам, превращается [Гёльдерлином] в вечер первого дня миров.

Небеса и преисподняя (насколько это понятие воспринимается всерьез Гёльдерлином) не есть абсолютно запредельные сферы, определенные суверенитетом Бога, а отрешенные, «оборотные» стороны самого мира, ведь он [мир] простирается от «Здесь» исторического пространства до «Там» горних высот. Но мертвые, пребывающие там, [в отрешенной сфере мира], вновь вмешиваются в историю, а ясновидящий есть тот, кто обеспечивает связь между сферами.

Та действительность и тот порядок, провозгласить которые явился Христос — Царство Божье — видится, прежде всего, совершенно эсхатологически: как то, что должно наступить когда-нибудь в будущем. Но это, что «наступит когда-нибудь» и будет «последним, конечным», тоже будет лежать в рамках истории, внутри ее. Это — ее «оборотная сторона» в пределах Целокупности, пребывающей во времени и в вечности — точно так же, как Небеса представляют собой «Там, Вверху Сущее», не выходящее за пределы пространственно-надпространственного Целого мира. А то, что должно наступить, когда придет ожидаемое — это не царство милости Бога Живого, а Греция, как она описана в мифах.

Тайная вечеря, устроенная Христом, превращается [Гёльдерлином] в праздник благодарности и стойко переносящей наступившей мрак веры. Тем самым, она становится частью общего культа вообще, который объединяет праздник, воспоминание о богах, призывание их, выражение благодарности им — и нацелен на достижение единства богов и единство всего существования. Каждый праздник устраивается в честь всех богов. Пусть он и устраивается всякий раз в честь какого-то определенного бога в отдельности, но все же «остальные приглашаются тоже». Но милость, нисходящая во время празднества — милость, по которой узнается приход и присутствие божества — это всякий раз определенная в особенном образе его [божества] частная форма [проявления] Одного и Того Же Самого — Божественного Потока, который приходит с высот мира или из недр мира в данное место и в данный час. Аналогичным образом все обстоит и с евхаристией.

Из греха, в котором человек и мир повинны перед Богом Святым, возникает внутренняя опасность разрыва. Время действительной удаленности бога теперь уже не предшествует явлению Христа, а наступает после Него. Раньше люди были истинно верующими, а боги были близко; затем они удалились, и началось господство ночного мрака. Оно продлится до великого «Сейчас», которое наступит при Возвращении, продлится вплоть до того «Сегодня», провозгласить которое Гёльдерлин, по его убеждению, и был послан. Новое небо и Новая земля, о которых говорится в Апокалипсисе, становятся [у Гёльдерлина] тем возрождением, которое человеческое существование должно познать благодаря возвращению той Греции, которая была описана в мифах. Видение, описанное в «Апокалипсисе» — сошествие «невесты» и ее свадьба с агнцем превращаются Гёльдерлином в «брачный пир людей и богов». А та любовь, которой наполнены все тексты Иоанна, превращается во Всеохватный Эрос владычествующей силы Эфира, которая, в свою очередь, сливается до неразличимости с прорывом дионисической Все-Жизни и с Мировой Пневмой, с Духом Мира.

Второй ступени — если позволительно так выразиться — процесс превращения христианского в миф достигает в стихотворении «Германия». Здесь на место Христа встает Греция, известная по мифам — даже, вероятно, эта Греция каким-то образом сама становится Христом. Библейская «Дева Мария» превращается в «Деву Германию». Вместо несущего благую весть ангела появляется Орел Всевышнего Отца. А рождение, которое провозвещается — это рождение нового, преображенного времени, рождение Эллады, которая возродится из Германии.

Пожалуй, не требуется особых доказательств, чтобы убедиться, что на этом пути подлинная субстанция христианского исчезает, понемногу улетучиваясь. Исчезает его смысл. Выбор, который оно предлагает сделать, утрачивается.

Тем больше впечатляет то, что христианское содержание здесь не просто устранивается, чтобы заменить его чисто античным или каким-либо иным содержанием. Христианские слова все-таки звучат, христианские реалии все же упоминаются — в сердцах слышавших [в этих словах] откликаются эхом остатки соответствующих переживаний.

Комментаторы Гёльдерлина видят в этом просто идеалистический синтез, попытку объединить одно с другим, но этого недостаточно для понимания Гёльдерлина. Религиозная мощь личности, которая говорит все это, обладает совершенно иной значимостью, и ее религиозный опыт пробирает читателя до основания.

Тем самым, мы видим, что здесь много глубоких и сложнейших вопросов. Как уже было подчеркнуто в предисловии, все эти вопросы не удалось даже поставить в достаточной мере в данной работе, не говоря уже о том, чтобы ответить на них надлежащим образом.

Без ответа остался в первую очередь тот вопрос, на который, в принципе, и невозможно ответить полностью: какой же окончательный христианский смысл имеет такое представление о Христе, [предложенное Гёльдерлином]? В гимнах находит свое выражение доходящее до самых глубин противоречие между образом Христа и античными божествами, которые вообще вырастают из самого мира. Выбор, который надо сделать, чтобы это противоречие разрешить, зависит от ответа на вопрос, обсуждавшийся в третьем разделе третьего «круга». Суть альтернативы можно сформулировать так: либо образ Христа окончательно вовлекается этими божествами в свой круг, и Он превращается в божеством такого же рода, что и они, становясь последним воплощением автономной божественности богов мира — либо Он кладет конец такому уравниванию и подчиняет «других сыновей Всевышнего Отца», выступающих отныне лишь в качестве толкователей полноты Его собственного суверенного смысла? Либо образ Христа определяется, в конечном счете, не по христиански — либо он, в конечном счете, обретает христианский смысл — и позволяет увидеть его по-новому, с обратной дороги, которая ведет к нему назад? То, что не оставалось открытой первая возможность, показывает содержание образа [Христа] и интенция Гёльдерлина — как они проявляются в произведениях, которыми мы располагаем. Но была вполне реальная и вторая возможность — что явствует из того, сколь упорно сущность Христа утверждает себя в чувствах Гёльдерлина как нечто особое, отличное от сущности других божеств, и какие усилия над собой ему приходилось делать, чтобы поставить Христа в один ряд с ними.

Гёльдерлин так и не разрешил этого противоречия до конца. Выбор так и остался несделанным. Характер созданного им образа Христа и тот способ, каким он утверждал этот образ, придавая ему значимость, показывают, что этот образ не был ни чистым продуктом поэтического творчества, ни философской мысленной конструкцией, а был чем-то иным — таким, что оно, вопреки желанию самого Гёльдерлина, проявляло собственную суверенную инициативу. На что была направлена, в конечном счете, эта инициатива, какова была ее глубинная цель, и какое решение мог бы принять относительно ее в конце концов [если бы не потерпел душевного краха] так и осталось неизвестным.

А. В. Перцев

ПОЭТ КАК СВИДЕТЕЛЬ БЫТИЯ:
ФЕНОМЕНОЛОГО-ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКОЕ ТОЛКОВАНИЕ
ПОЭЗИИ Ф. ГЁЛЬДЕРЛИНА

Книга «Картина мира и боговдохновенность» была напечатана по поручению комиссии по изучению литературного наследия Романо Гвардини при Католической Академии в Баварии. Первым изданием она вышла в Лейпциге (1939), последним, четвертым — в Мюнхене (1996). Несмотря на то что книга увидела свет три четверти века назад, она интересна для современного отечественного читателя по нескольким причинам.

Во-первых, она посвящена творчеству одного из самых известных, и в то же время одного из самых загадочных немецких поэтов. О философском смысле поэзии Иоганна Христиана Фридриха Гёльдерлина (1770—1843) писали В. Дильтей, К. Ясперс, В. Беньямин. Его жизнеописание С. Цвейг объединил под одной обложкой с биографиями Ф. Ницше и Г. фон Кляйста — и назвал эту свою книгу «Борьба с демоном».¹

Стихи Гёльдерлина положили на музыку И. Брамс, Б. Бриттен, К. Орф — если называть имена только самых известных композиторов. После первой мировой войны Гёльдерлин стал самым читаемым автором в Германии: общее настроение его произведений совпало с настроением немецких интеллектуалов. Гёльдерлин писал про античную Грецию, которая пала, сражаясь с врагами, но непременно возродится во всем блеске своей высокой

¹ Цвейг С. Борьба с демоном. М.: Республика, 1992. Тайну названия книги ее автор приоткрыл, сказав что демон, держа человека в руках, совершенно отрывает его от действительности. (Последствия такого отрыва были роковыми: Ф. Гёльдерлин и Ф. Ницше сошли с ума, а страдавший черной меланхолией Г. фон Кляйст совершил самоубийство.)

культуры — причем возродится не на прежней территории, а именно в обновленной Германии. Эта романтическая надежда, выраженная поэтом, помогала немцам совладать с унынием от поражения и от чудовищных репараций, наложенных на их страну Антантой.

Фридрих Гёльдерлин писал прекрасные стихи и прозу, хотя высокомерные критики относили его к «поэтам второго ряда». (Гордыня критиков, распределяющих великих по рангам и разрядам, сродни гордыне польских шляхтичей, говоривших некогда: «Мы выше своих королей — мы их выбираем».) О достоинствах и недостатках его произведений можно, конечно, спорить, но совершенно бесспорна способность этого художника слова влиять на духовное становление людей. Некоторые из тех, кто сформировался под влиянием Гёльдерлина, впоследствии обрели всемирную известность.

Когда Гёльдерлин учился в духовной семинарии при Тюбингенском университете (1788—1793 гг.) вместе с Г. В. Ф. Гегелем — и некоторое время поддерживал с ним переписку после расставания — пылких юношей связывали романтические воспоминания: вместе с третьим своим другом — Ф. В. Й. фон Шеллингом — и прочими студентами, членами политического клуба, они ночью посадили на городской площади «дерево свободы» в честь Великой французской революции.

Повлиял ли Гёльдерлин на Гегеля? Вот только один повод для размышлений на эту тему. Гёльдерлин сам придумал новую религию с верховным богом — Отцом-Эфиром. Тот соединял в себе черты Бога-Отца, Зевса, а также Мирового Разума, охватывающего всю вселенную и придающего ей единство. Такого бога не знала до сих пор ни одна религия мира. И друг юности Гёльдерлина Гегель тоже придумал свою систему, которая являла собой то ли философию в виде религии, то ли религию в виде философии. Ее «бог» претерпевал метаморфозы: из Абсолютной Идеи он превратился в Объективный Дух, сотворивший природу, а затем стал Абсолютным Духом, создавшим историю и культуру. Такого бога тоже не знала ранее ни одна религия. Последователи Гегеля не поддержали его стремление к конструированию новой религии — некоторые насмешливо именовали его «недоучившимся пастором», а иные предпочли говорить о «рациональном зерне гегелевской философии» (это можно понимать так, что рассуждения о новом боге — Мировом Разуме, выступающем в нескольких ипостасях — оценивались как «иррациональные плевелы»).

Как бы то ни было, а факт остается фактом: Гёльдерлин и Гегель были первыми *богостроителями*, создавшими свои собственные религии. За ними последовали А. Шопенгауэр, сотворивший европейскую версию буддизма (позолоченная статуэтка Будды стояла у него в кабинете), и Ф. Ницше, который написал евангелие от Заратустры — пророка «неведомого бога» и провозвестника «сверхчеловека». Дальше к этой когорте присоединились российские «богостроители» А. А. Богданов и А. В. Луначарский. Конечным результатом их деятельности стал «культ личности» — культ пришедшего к нам сверх-человека, именуемого вождем.

Сильное влияние Гёльдерлина испытал Ницше — еще во время учебы в интернате Пфорта. Там юноша основал с друзьями культурный союз «Германия». Эта почтенная организация из трех человек объявила Гёльдерлина (наряду с лордом Байроном) лучшим из поэтов — за что получила выговор: один из педагогов настоятельно порекомендовал юношам избрать поэтов «более ясных и более немецких».²

Повлиял Гёльдерлин и на Мартина Хайдеггера. Создатель немецкого экзистенциализма посвятил его поэзии две лекции, в одной из которых разбирал на примере творчества Гёльдерлина сущность поэзии вообще.³ (И заявлял при этом, что рассмотреть творчество только одного поэта для выявления сущности поэзии будет вполне достаточно, если этот поэт — Гёльдерлин.) Заметим попутно, что М. Хайдеггер был хорошо знаком с Р. Гвардини по совместной учебе во Фрайбургском университете. Так что нет ничего удивительного в том, что их подходы к рассмотрению поэзии Гёльдерлина обладают немалым сходством: оба выясняли, как в его стихах сказывается себя Бытие, Трансцендентное, Потустороннее, тогда как личность самого поэта и его биография их ничуть не интересовали. Оба полагали, что поэт Гёльдерлин был всего лишь медиумом, рупором Бытия, передатчиком и проводником «голоса свыше», а сам он не оказывал никакого субъективного влияния на содержание сообщаемого. В чем, собственно, и заключалось его самое главное достоинство.

Такое отделение поэзии от жизни поэта, от особенностей его личности было отчасти спровоцировано его «странностями». По свидетельствам современников, Гёльдерлин громко говорил,

² См. об этом: *Перцев А. В.* Фридрих Ницше у себя дома. СПб.: Владимир Даль, 2009. С. 77—78.

³ *Хайдеггер М.* Гёльдерлин и сущность поэзии // Логос, Философско-литературный журнал. Вып. 1. М.: 1991. С. 37—47.

оставшись в одиночестве, — он слагал стихи вслух. Окружающим, которые прислушивались из соседней комнаты, в такие моменты казалось, будто он «одержим» поэзией, будто сквозь него и независимо от него говорит что-то потустороннее (М. Хайдеггер назовет это Бытием). Поэзия жила в Гёльдерлине, превратив его язык в «дом Бытия» (М. Хайдеггер), и повествовала о вещах высоких и запредельных, никак не сводимых к личному, к индивидуальному к «человеческому, слишком человеческому».

Мы сегодня живем в позитивистские времена. На Западе, правда, пик увлечения позитивизмом уже прошел, но в России позитивизм надвигается на культуру единым фронтом: позитивизм естественнонаучный соединился с позитивизмом юридическим, а к ним добавились «образовательные технологии» и компьютерное тестирование со всеми и всяческими рейтингами и прочими «наукометриями».

Этот позитивистский альянс пытается покончить с философией и со всяким теоретизированием вообще (хотя и пытается заигрывать с религией, в соответствии с правилом Венского кружка — «Позитивисты враги теологии, но друзья религии»). Отвергая всякие теоретические рассуждения и вообще всякие «смыслы» как вненаучные вымыслы, позитивисты пытаются свести все человеческое знание к наблюдению фактов и статистической обработке опыта. При таком подходе всякие рассуждения о потустороннем (для опыта) Бытии, о трансцендентном, запредельном представляются совершенным безумием. И всякого, кто отличается от физика-экспериментатора или законодателя, пишущего законы без всякой теории, исключительно методом проб и ошибок («методом тыка»), позитивист пытается представить духовно нездоровым человеком, сущим безумцем. Отсюда и постоянное подчеркивание позитивистами от «культурологии» всяческих «странностей» Гёльдерлина как ранних проявлений его начинающегося безумия (это, по мнению позитивистов, дискредитирует поэта с самого начала, поскольку они признают ценным только изучение достижений здоровых людей вроде себя, то есть носителей здравого смысла, чуждых всяких интуиций и творческих озарений). Позитивизм — это диктатура сальери над моцартами. Они полагают, что метод и труд — вот что приведет к успеху, а талант и озарения свыше — полная ерунда. Всех моцартов следует вывести подчистую — их неметодично сочиненная музыка нравится одним повесам и портит вкус.

Зададимся вопросом: были ли поэтические разговоры Гёльдерлина наедине с собой проявлением безумия? И вообще: нормально ли это — слагать стихи вслух?

Всякий разговор с самим собой, всякое произнесение слов, которых никто не слышит, кроме самого говорящего, кажется бесхитростному эмпирику-позитивисту абсолютно пустым занятием. Ведь единственное назначение языка он видит в «передаче информации», добытой в опыте — своем и чужом. (Век сотовых телефонов представляется ему поэтому золотым веком для языка.) Нет ничего ценнее опыта — да что там говорить, не имеет значения ничего, кроме опыта. Потому надо всецело следовать опыту, непрерывно обмениваясь им. (На самом деле такой эмпиризм есть следствие неуверенности в себе, стремление посоветоваться с другими, столь же неуверенными в себе, чтобы проверить правильность своих ощущений — так ведут себя дети, заблудившись в темноте, или троечники, которые все время ждут подсказки.) Постоянно публикующий свои статьи в различных «реферируемых журналах» ученый хочет постоянного подтверждения от других, что он прав, что он не ошибся, что увиденное им действительно существует, что другие тоже видят это. Если другие тоже видят это, оно существует на самом деле. Ведь правда? Завсегдатай социальных сетей завянет без «лайков», потому что он существует только в восприятии других. Он не способен существовать в одиночестве. Столь неуверенный в себе человек — прямая противоположность рационалисту гегелевского типа или интуитивисту, который не нуждается во внешних подтверждениях своей правоты и может показаться человеком со склонностью к аутизму, поскольку живет в своем мире и при каждом удобном случае удаляется туда.

Гёльдерлин — антиэмпирик. Но это не означает, что он — безумец. Ведь антиэмпириком является и любой математик, поскольку он не может выводить свои истины из опыта. Математические истины абсолютны. А опыт дает только вероятностное знание.

Если язык кажется эмпирику-позитивисту нужным только для обмена информацией, то, конечно, нет никакого смысла говорить наедине с собой, произносить что-то вслух в отсутствие слушателей. Так поступает только безумец, считает эмпирик-позитивист, думающий, что разговоры с самим собой, беседы с Богом, философские сентенции о бытии и прочие риторические фигуры речи никакой ценности не имеют. Реально существуют только наблюдаемые индивиды — и обмен опытом между ними, фиксируемый в научных журналах со всякими индексами цитирования и импакт-факторами.

Общество победивших эмпириков не интересуется больше ничем — только тем, что сказали они о своем опыте, и тем, что им

сказали в ответ такие же эмпирики. Эмпиризм, таким образом, есть предел самолюбования индивидов, их доведенный до предела нарциссизм. «Опыт», то есть наблюдения дворника, имеет такую же ценность, как и «опыт» профессора. (На этом стоит современный американский вуз, ратующий за дистанционное обучение.) Давай обменяемся опытом. Я тебе расскажу, что я наблюдаю как дворник, а ты мне расскажешь, что наблюдает профессор. И мы будем равны — по демократическому принципу «один человек всегда равен другому», «один человек — один голос». Эмпиризм — это философия крайнего эгалитаризма. Эмпирик-позитивист просто не ведает, что за профессором стоит великое богатство теории, целая иерархия смыслов, а это обеспечивает неизмеримое, качественное превосходство. Ни о каких иерархиях знания и ступенях лестницы к мудрости эмпирики — «наблюдатели реальной жизни» — даже не подозревают. Они не признают чего-то такого, что стояло бы выше опыта и было бы недоступно для опыта, считают пустой фантазией представление о чем-то потустороннем для опыта, о чем-то трансцендентном. «Я не поверю в Бога, пока не увижу его», — говорит эмпирик-позитивист, выступая в роли Фомы неверующего. А если бы эмпирик увидел Бога, то отнюдь не пал бы ниц, а запросто, по-американски, пообщался бы с Богом на равных.

Эмпиризм — это предельный нарциссизм, любование самим собой, точнее — своим отражением в подобных себе эмпириках. В советские времена была очень популярна песня о том, как провозжают пароходы (на слова К. В. Ваншенкина):

«Уходят башенки вокзала,
И удаляется причал,
Как важно все, что ты сказала,
Все, что в ответ я прокричал».

Нельзя лучше выразить в двух строчках суть менталитета эмпирика.

Правда, в эпоху торжествующего позитивизма, подкрепленного инновационными технологиями, формула чуть изменилась:

«Как важно все, что я заснял на сотовый телефон и послал всем, выложив в сеть; пришли свой „лайк“, подтверди получение и восхищение мной».

Песня К. В. Ваншенкина сегодня кажется злой, примитивной пародией на эмпиристские индексы цитирования. Как важно все, что я сказал, а ты прокричал в ответ. Только это единственно и имеет значение.

Если в ответ никто не прокричал, сообщение не является полезной информацией. А если какое-либо сочетание слов не является полезной информацией о фактах, то его надо отбросить как никчемное. Идем дальше. Информация может быть информацией только для кого-то Другого. То, что не предназначено для Другого, информацией не является и должно быть признано никчемным. Никчемна поэзия, сочиняемая для себя, хотя и вслух; никчемны «вопросы философии», которые не адресованы кому-то конкретному, а просто задаются «в пространство», да к тому же чаще всего остаются без ответа. Никчемны молитвы, возносимые Богу — они не являются информацией; во всяком случае, всевидящему Богу они ничего нового не сообщают. Он и так знает все. И только для вида спрашивает: «Каин, а где твой брат Авель?»

Так что Гёльдерлин, декламирующий приходящие ему стихи в полном одиночестве, кажется позитивисту-эмпирику безумцем. Только сумасшедший будет говорить сам с собой, бесполезно тратя время, — ведь никакой новой информации самому себе сообщить просто невозможно. Позитивист никогда не поймет объяснения поэта, что он таким образом ищет нужные слова, мучительно пытаясь выразить открытое ему Богом или Бытием. Никакой Бог и никакое Бытие позитивистам не открывается. Рожденный ползать эмпирик — *ползучий* эмпирик — летать не может.

Да и *подбирать* слова ему кажется занятием никчемным. Ни к чему записывать их на бумаге, чтобы посмотреть на них сторонним взглядом, отбросить неточное, а потому и неверное. В наш неоязыческий, новодикарский век татуированных женщин литература деградировала до исходного стендапа, с которого когда-то начиналась многие века тому назад — до спонтанного публичного балагурства, при котором сказанное не стоит того, чтобы его записывать, а уж подавно не стоит того, чтобы заучивать его наизусть. Опыт переменчив, впечатления так и сменяют друг друга. Слова подбирать некогда, да и переживать по поводу наблюдаемых фактов тоже некогда — глубоко и тонко. Достаточно просто «лайкнуть», приделать подходящий «смайлик», наконец, в случае глубокого душевного потрясения воскликнуть: «Я в шоке!». Если человек говорит для публики, имеющей столь скудный словарный запас, который не позволяет передавать тонкости и точно дифференцировать смыслы слов, то и ему тоже нет нужды искать ювелирно-точное слово.

В общем, по позитивистским понятиям, говорить вслух, оставшись наедине — это признак умственного нездоровья.

Иное дело, когда поэт полагает, что он говорит с Богом — и пытается выразить то, что ему открылось, на столь неподходящем, чересчур бытовом, эмпирическом, слишком человеческом языке. Это нужно не для того, чтобы «сообщить информацию» кому-то. Это важно сделать в первую очередь для себя — независимо от того, услышит это кто-нибудь или нет, поймет или не поймет вовсе. Бытие или Бог достойны уважения — в отличие от позитивистских продуцентов тусовочного спама — и потому открываемые «свыше» смыслы достойны максимально точного выражения.

Позитивисты, будучи «ползучими эмпириками», ни в грош не ставят никакой смысл, поскольку не понимают его — им этого не дано. Вслед за О. Контом они предлагают не задавать в науке вопрос «почему?», ограничиваясь вопросом «как?». Они требуют ни во что не вдумываться, а просто наблюдать и суммировать, переходить от опыта сразу к математике, минуя теоретическое мышление (с тем чтобы после опубликовать весь этот очищенный от смысла «контент» в активно цитируемых такими же позитивистами научных журналах). Апофеоз позитивизма — это формальная логика, которая вообще отвлекается от всякого содержания и смысла, достигая вершины своей чисто формальной мудрости: «Если А равно В, то в Лондоне идет дождь».

Именно такие позитивисты и обращают преимущественное внимание на долгое сумасшествие Гёльдерлина, которым завершилась его жизнь, рассуждают о его склонности к аутизму и шизофренических чертах, как будто бы все эти названия — «аутизм», «шизофрения» — не есть точно такие же теоретические «слова, слова, слова», которые позитивизм запретил раз и навсегда и которые ничего не должны объяснять, коль скоро все смыслы запрещены расплодившимися без меры эмпириками. Последние — в лице современных психиатров — предпочитают именовать неуловимые для отчетов и таблиц философские концепции, равно как и религиозные учения, «сверхценными идеями», предлагая лечить их психиатрически. Тяга к смыслу — это, по их мнению, болезнь. Получается, что тяга к бессмысленности (отчетности, статистике, компьютерному документообороту и т. п.) — это признак животного, бездумного здоровья. В общем, творчество Гёльдерлина можно исследовать по-разному. Можно исследовать его литературоведчески и культурологически, рассматривая его только как поэта — и скрупулезно выяснять, например, действительно ли он в юности подражал Фридриху Готлибу Клопштоку.

Можно затеять исследование биографическое, выясняя, какие факты жизни Гёльдерлина могли подтолкнуть его к созданию того или иного произведения — и обнаружить в итоге, что прообразом его героини Диотимы могла стать жена его работодателя (Гёльдерлин отказался стать священником, к чему его побуждала мать, и работал домашним учителем). Банкир Гонтар, муж возлюбленной поэта, грубо выставил его из дома, и тот вскоре узнал о смерти его пассии, после чего испытал первый приступ безумия.

Можно удариться в психологические изыскания и выяснять диагнозы Гёльдерлина, который обнаруживал склонность к меланхолии еще в студенческие годы, а в тридцать один год сошел с ума и прожил в этом состоянии еще сорок два года. Современные сторонники медицинских объяснений говорят о шизофрении, которая превращала окружающий мир и его самого в призраки — и добавляют, что шизофрения в роду Гёльдерлинов была наследственной и повторялась с известной регулярностью, так что поэт был обречен на безумие.

Этим медицинским объяснениям творчества Гёльдерлина та же цена, как и диагнозам, поставленным столетием ранее. Их подробно перечислил в своей статье о Гёльдерлине Вильгельм Виндельбанд: это и «фуга идеарум», «гонка идей», при которой они беспорядочно сменяют друг друга, оставаясь недодуманными — признак маниакально-депрессивного психоза — и водянка груди, послужившая причиной смерти, и обнаруженная при вскрытии водянка мозга — неизвестно, повлиявшая на безумие поэта или не повлиявшая.

Все это — подходы возможные, реализованные множеством авторов — исследователей творчества Гёльдерлина.

Но ни один из этих подходов Романо Гвардини не удовлетворил, поскольку они не обеспечивали доступа к высшим смыслам, которые надеялся донести до человечества Гёльдерлин. Именно потому этот теолог, штудировавший герменевтику В. Дильтея и Г. Зиммеля, а также проникшийся феноменологией Э. Гуссерля и М. Шелера, затеял герменевтически-феноменологическое исследование поэзии Гёльдерлина.

Как явствует из всего сказанного, Гёльдерлин — фигура интересная не только для историков, но и для наших современников. Его творчество — альтернатива позитивистскому неоязычеству. Гёльдерлин — вместе с Р. Гвардини, М. Хайдеггером и К. Ясперсом — стоит на противоположной позитивизму позиции. Он считает, что главная ценность для человека — это именно смысл, а

вовсе не способ его выражения. Только сторонник *строгого режима для всех* — то есть бессознательный «вертухай» — способен мечтать о том, чтобы все смыслы выражались одним и тем же, строгим и единообразным способом. А еще лучше было бы, по его мнению, отринуть все смыслы напрочь — и оставить только одну чистую формальность, только один бессмысленный «режим дня (месяца, года, столетия)» как совокупность бессмысленных процедур самодовлеющей и всепоглощающей «отчетности» ни о чем, не имеющей никакого смысла. Ведь отбывание наказания не имеет ровно никакого смысла — пребывание в условиях строгого режима бессодержательно.

Противники позитивизма, зная которого сегодня гордо реет над колоннами офисного пролетариата, установившего свою бессмысленную и беспощадную диктатуру, полагают, что *смысл может быть выражен, в принципе, как угодно — и строго, и нестрого, и формализованно, и неформализованно, и прямо, и аллегорически, и логически, и образно*. Вредоносна затея бесхитростного позитивиста-троечника, мучимого комплексами неполноценности, — устанавливать в культуре единый и общеобязательный метод, единую универсальную форму выражения.

Ему, троечнику, невдомек, что в культуре существует целая иерархия смыслов — от житейских, непосредственно связанных с наблюдаемыми фактами, до высших — и смыслы эти могут быть выражены в самых различных формах. Среди этих форм есть вероучительная книга, есть метафизический трактат, есть теоретическая научная монография — и есть поэзия, из всего многообразия жанров которой Гёльдерлин предпочитал гимны. Так что именно эти гимны и надо исследовать, не пытаясь преобразовать их во что-то иное посредством «тождественных логических преобразований» (что, если вдуматься, есть такой же абсурд, как и позитивистское «устойчивое развитие»).

* * *

Во-вторых, книга «Картина мира и боговдохновенность» интересна для нас тем, что ее написал о поэзии Гёльдерлина не литературовед, не эстетик, не культуролог, а теолог и выдающийся деятель католической церкви. А Романо Гвардини (1885—1968) достиг вершин в католической церковной иерархии — он был прелатом папского двора, готовил документы II Ватиканского собора, а в 1965 году, в восемьдесят лет, отказался от предло-

женного ему папой Павлом VI сана кардинала. Священники не так часто обращаются к исследованию поэзии, да еще и рассматривая ее при этом как возможность приблизиться к Божественному.

Р. Гвардини был не только теологом, но и незаурядным философом. Он штудировал феноменологию и герменевтику, достиг в этой сфере немалых успехов — и применил обретенные познания на практике при исследовании художественной культуры (о чем писали, в частности, С. С. Аверинцев, Н. Я. Берковский, П. П. Гайдено, позднее — Т. Ю. Бородай). Есть, однако, в биографии этого человека и еще одна страница, которая заслуживает особого внимания. Это его борьба против нацизма в Германии. Она началась сразу же после прихода Адольфа Гитлера к власти. А в 1939 году Гвардини под псевдонимом *Л. Вальдор* издал во Франции книгу «Христианин перед лицом фашизма». В марте 1939 года он был отстранен нацистами от преподавания в Берлинском университете, в 1941 году ему было запрещено выступать публично и печататься. Этот запрет был нарушен: летом 1943 года Р. Гвардини выступил в Грайфсвальде с циклом лекций «Свобода, благодать, судьба»; организатор его выступлений — католический пресвитер А. Ваксман был арестован и впоследствии казнен нацистами.

Именно как ученый, преследовавшийся нацистами, Р. Гвардини получил известность далеко за пределами Германии. Его имя, без сомнения, знакомо всякому российскому читателю — ведь оно упоминается в «Семнадцати мгновениях весны» Юлиана Семенова. Там приводится письмо генерала СС Карла Вольфа, который, отчитываясь о тайных сепаратных переговорах с американцами в Швейцарии, пишет пославшему его рейхсфюреру Гиммлеру: «Даллес уже ждал нас. Он был сдержан, но доброжелателен... Первым заговорил Геверниц. Он спросил меня: „Не вы ли помогли освободить по просьбе Матильды Гедевилс итальянца Романо Гуардини?“ Я ничего не ответил определенно, потому что эта фамилия не удержалась в памяти <...> „Видный католический философ, — продолжал Геверниц, — он очень дорог каждому думающему европейцу“. Я загадочно улыбнулся, памятуя уроки нашего великого актера Шелленберга».⁴

Конечно, «Семнадцать мгновений весны» — произведение художественное, хотя его автор немало поработал в архивах

⁴ Семенов Ю. С. Семнадцать мгновений весны. М.: АСТ: Олимп, 2008. С. 182.

спецслужб. Но письмо с упоминанием Р. Гвардини — отнюдь не художественный вымысел, что доказывает американский источник, претендующий на документальность. Историк Дж. Толанд дает близкую версию разговора, разве что не называет Р. Гвардини итальянским философом: «Геверниц (помощник Даллеса — А. П.) подошел к Вольфу первым. Он хотел подготовить его к встрече с Даллесом. „Генерал, я много слышал о вас“, — начал он разговор. Когда Вольф пристально посмотрел на него, то Геверниц добавил: „То, что я слышал, делает вам честь“. До этого графиня Матильда Подвилс рассказала ему, как один влиятельный нацист, — она считала, что это был Вольф, — помог ей спасти Романо Гвардини от отправки в концентрационный лагерь. „Генерал, как я понимаю, вы спасли Гвардини, известного католического философа. Думаю, что у нас есть один общий друг, прелестная леди, которая много рассказывала мне о вас“. Вольф улыбнулся».⁵

* * *

Кем же был Романо Гвардини, немецкий католический философ с итальянской фамилией, известный не только в Германии, но и в США — причем не только интеллигенции и аристократам, но и сотрудникам секретных служб?

Он родился в Италии, в Вероне. Однако его семья переехала в Германию, в Майнц, когда ему было всего четыре года. Так что образование он получил немецкое — сначала в народной школе, затем в гимназии Майнца. Семья, в свою очередь, приобщала его к итальянской культуре. Возможно, именно по этой причине Р. Гвардини выступал в роли космополита, не идентифицируя себя с какой-то отдельной нацией и ее культурным достоянием. Он вообще рассматривал культуру только как культуру общечеловеческую (точнее, боговдохновенную) — как совокупность наивысших достижений выдающихся представителей разных народов, получивших откровение свыше. Разумеется, его привлекала только культура *высокая*: он рассматривал только творчество гениев из разных стран — и доказывал, что все они говорили, *в конечном смысле, одно и то же, хотя и на разный лад*. Объяснение этому у него было простое — высокую культуру человек творит, глядя на Бога. Собственно, это Бог говорит устами всех гениев —

⁵ Толанд Дж. Последние сто дней рейха. Смоленск: Русич, 2001. С. 246.

поскольку же Бог един, то мысли гениев оказываются близкими по смыслу. Различия объясняются тем, что каждый из гениев «пишет, как он слышит» — Бога.

В 1910 году Р. Гвардини стал католическим священником — и представление о единой общемировой культуре, вдохновленной Богом, полностью соответствовало избранной им жизненной стезе. Он был не просто практикующим священнослужителем — он занялся теологией и в 1915 году удостоился звания магистра в этой области, в 1921 году стал приват-доцентом в Боннском университете, а в 1923 году — ординарным (т. е. штатным) профессором философии религии в Берлине. В 1939 году нацисты лишили его профессорского звания, но в концентрационный лагерь он действительно не попал — как, впрочем, и профессор К. Ясперс, которого постигла подобная судьба (того тоже ждал концлагерь, но так и не дождался). В 1945 году, после падения гитлеровского режима, Р. Гвардини вернулся к профессорству — преподавал в университетах Тюбингена и Мюнхена.

Зачем же теолог Романо Гвардини изучал литературу? Ответ здесь прост, но едва ли его примет большинство теологов: Гвардини изучал творчество тех писателей и поэтов, которые заводили в своих произведениях речь о Боге — он изучал произведения Августина Аврелия, Данте Алигьери, Б. Паскаля, Ф. Гёльдерлина, Ф. М. Достоевского, Р. М. Рильке и других художников слова, которые искали свой собственный путь к Богу и свое собственное представление о созданном Им мире. Это, собственно, и выражено в названии данной книги — *«Картина мира и боговдохновенность»*.

По мнению теолога Р. Гвардини, пером поэта движет не он сам, а Бог. Именно Бог и вдохновляет художника на создание его картины мира. И, значит, богослов должен найти следы божественного влияния в нарисованной художником картине мира.

Почему не все богословы способны принять такой тезис? Потому что они считают боговдохновенным вовсе не любое творчество, даже если оно и приводит к созданию произведений о Боге. И даже если допустить, что творчество какого-то поэта боговдохновенно, то движение к Богу через его поэзию будет путем окольным. А ведь Бог прямо говорит о себе в Священном Писании, и потому именно на Библии должен основывать свои суждения о Боге компетентный богослов. Экстазы художника буйны, ярки, но едва ли ценны для постижения Бога. Изучение творчества художников в этом плане имеет ту же цену, что и изучение камланий шаманов или страстного бреда юродивых. Как, спра-

шивается, должен оценивать эти камлания представитель католической церкви — наиболее рационалистической из всех церквей, которая как раз во времена, когда творил Р. Гвардини, признала своим официальным философом Фому Аквинского, этого «Аристотеля с тонзурой», который доказывал существование Бога с помощью силлогизмов, да еще в пяти вариантах, поскольку одного ему показалось мало для веры? Как представитель такой церкви, подкреплявшей веру силлогизмами, мог тратить время не на теоретическое богословие, а на скрупулезное изучение полубезумного бреда художника, его экстатических видений?

На этот упрек Р. Гвардини мог бы ответить следующим образом. Согласно тому же «ангельскому доктору» Фоме Аквинскому, которого папа Лев XIII назначил официальным философом католицизма в 1879 году (энциклика⁶ «Aeterni patris»), Бог может постигаться непосредственно, посредством откровения, которое дает вера — но лишь некоторые истины Бога допускают логическое доказательство, ибо разум ограничен, а вера — нет. Таким образом, внимать только рационалистическим теологам — значит, ограничивать возможности постижения истин Бога. Сила интуиции у некоторых боговдохновенных художников — просто невероятна. Да, порой образы, создаваемые художниками, бывают смутны и неоднозначны — но теологи как раз и существуют для того, чтобы прояснить их. Решения II Ватиканского собора (1962—1965), в подготовке которого, как уже было сказано, принял самое деятельное участие Р. Гвардини, требовали модернизации католицизма, соединения его не только с новейшими достижениями науки, но и с самым интересным в новейшей философии — с феноменологией, герменевтикой, экзистенциализмом. Романо Гвардини не только проштудировал и освоил герменевтику В. Дильтея и Г. Зиммеля, а также феноменологию Э. Гуссерля и М. Шелера — он блестяще применил то, что воспринял от этих мыслителей, при исследовании произведений Гёльдерлина и иных художников слова. Но при всех этих философских инновациях основная его идея осталась сугубо католической, восходящей к святому Фоме: Единый Бог говорит во всех вещах и всеми голосами мира, а потому в каждом художественном произведении прошлого и настоящего при достаточно внимательном подходе может быть обнаружен божественный смысл, пусть даже порой и сильно искаженный.

⁶ Энциклика — послание папы Римского всем католикам мира; пишется на латыни, называется по первым словам.

Ту же мысль можно выразить и иначе. Метафизика католицизма, восходящая через Фому Аквинского к «первой философии» Аристотеля, исходит из того, что бытие (*esse*) — бесконечно, трансцендентно (потусторонне) и умопостигаемо. Сущее же (*ens*) — это единичное, конечное, посюстороннее, чувственно постигаемое. Ограничиваться только сущим — слепота. За деревьями надо видеть лес, а за лесом — единый космос, созданный по единому замыслу Бога. Бытие любой конечной вещи должно быть понято в конечном счете лишь как «участие» в бесконечном бытии Бога.

По мнению Р. Гвардини, именно Гёльдерлин — как никто другой! — видит за каждой вещью мира ее причастность к Единому, к бытию. Этим даром его наделил Бог. Следовательно, поэзия Гёльдерлина может научить каждого человека усматривать за каждой единичной вещью единый божественный смысл мира. Не всякому человеку по силам подняться на теоретические высоты теологии. Но следуя за Гёльдерлином, каждый мог бы перейти от отдельных чувственных образов к абстракциям все более высокого уровня, чтобы если не понять, то почувствовать в итоге, что всякое единичное есть лишь форма проявления Божественного Целого. Таким путем идет математик, который приобщает к своей науке школьников. Так почему же, собственно, не пойти таким же путем богослову? Начать с поэтических образов — и закончить приобщением к миру Божьему? Можно, несколько утрируя, сказать, что поэзия Гёльдерлина рассматривается Р. Гвардини и как *пособие по богословской дидактике*. Читая Гёльдерлина надлежащим образом, человек может научиться истинной вере. Поясним эту непривычную и даже обескураживающую мысль.

* * *

Можно ли научить человека верить в Бога?

Человека наивного такой вопрос непременно поставит в тупик. Научить можно *науке*. А вера... Она либо есть, либо нет. Возникает сразу, а не по частям. Как можно чему-то научить за миг? Вера приходит подобно озарению — и не от человека, а от Бога. Рассуждения и раздумья, какие-то доказательства роли тут не играют. Доказательство только умаляет очевидность и подрывает веру.

Так рассуждает человек простодушный, вера которого проста и бесхитростна. Иначе представляет себе проблему католический

богослов, прочитавший многие тома своих собратьев — теоретизирующих святых. Теология — это наука, которую можно и нужно осваивать в университете. И с каждым годом степень посвященности в вероучение становится все выше и выше. Соответственно изменяется и вера. Так что вере учить можно и нужно.

Точно так же, как, например, математике... Принципиальной разницы тут нет.

Как уже было сказано выше, метафизика католицизма предполагает, что есть некое запредельное, не данное нам в опыте единое Бытие, только и придающее всем отдельным вещам их смысл.

Конечно, шесть с лишним тысяч философов, зарегистрированных ныне в Российском философском обществе, дружно скажут, что подобные рассуждения отдают мистикой. Чего уж говорить, добавляют они, это признак современной культурной деградации, скатывания в мракобесие — ведь даже на телевидении есть уже не только «битвы экстрасенсов», но даже специализированный «мистический канал»!

Философов тут же поддержат представители «точных» наук, которые основываются «на опыте». Какие еще там общемировые смыслы, не данные в опыте? Запредельное «опыту» Бытие не изучает ни одна из точных наук. Если признать, что оно существует, то все «опытные» науки придется признать ущербными — выходит, что их представители сами обрекли себя на скольжение по поверхности, на пребывание в плену сущего?

Такой дружный протест ученого мира против тезиса о Бытии был бы поистине сокрушительным, если бы... Если бы науки были просто «физическими», а не «физико-математическими»! (Во всяком случае, именно так они именуются в дипломах кандидатов и докторов.) Наличие математики в ряду наук коренным образом меняет дело. Больше того. Математика — не просто одна из наук. И. Кант сказал, что наука становится настоящей наукой лишь с того момента, когда она начинает использовать математику. Ни один «естествоиспытатель» не станет спорить с этим. Признают правильность этого утверждения даже некоторые позитивисты из «гуманитарной» сферы — вроде социологов. Математика — это не просто одна из наук. Это отличительный признак любой точной науки!

Но ведь математики не могут не признавать, что существует некое «царство» математических истин, которое недоступно для опыта! Именно в это «царство» и устремляется мысль математика, чтобы парить там в бесконечном... Когда-то такое «вневре-

менное царство истины» сопровождалось мистическими представлениями: у Платона душа, чтобы попасть в это царство, должна была уподобиться колеснице — и унести в наднебесье, где в Умном Месте пребывали математические истины. (Один из известных современных платоноведов, профессор Р. В. Светлов давал понять автору этих строк, что существовали некоторые практики и процедуры, облегчавшие такой полет души в наднебесье...) Но после Р. Декарта и Э. Гуссерля математики без всякого мистического экстаза, будничным голосом говорят о «вневременном царстве истины» об усмотрении его сознанием математика...

Заявление какого-нибудь полуграмотного «ясновидящего» о том, что он вступил в связь с Запредельным, не данным в опыте (то есть экстра-сенсорным, недоступным для органов чувств), вызвало бы только пренебрежительную усмешку у всякого уважающего себя ученого. Но... Разве и математика не есть искусство усмотрения смыслов, не данных в непосредственном наблюдении?

Об этом предельно понятно сказал авторитетнейший философ В. Ф. Асмус. Прочитируем подробно его полузабытую, но по сей день непревзойденную в России книгу об интуиции, впервые изданную в 1963 году: «Для развития теории познания большое значение имело проведение различия между знанием непосредственным и знанием опосредованным. Впервые это различие было отчетливо проведено в математике. Математическое знание есть не простая сумма истин, а определенное логическое отношение между истинами. В этой связи одни истины рассматриваются в качестве истин без доказательства: это аксиомы, исходные положения данной научной системы. Другие получают признание как истины только на основе доказательства: это теоремы. Так как теоремы опосредствованы доказательством, то знание, заключающееся в них, стали называть опосредствованным».⁷

Итак, одни истины математики (теоремы) выводятся посредством доказательства из других (аксиом). Откуда же нам становятся известны аксиомы — «истины без доказательства»? Их «усматривает» ум — во всей ясности и самоочевидности: «Различение непосредственного и опосредствованного знания привело к тому, что философы, которые пытались объяснить логические особенности математического знания, стали выделять новый вид

⁷ Асмус В. Ф. Проблема интуиции в философии и математике. Очерк истории: XVII—начало XX в. Изд. 3-е. М.: Едиториал УРСС, 2004. С. 4.

непосредственного, или интуитивного знания. Вид этот получил название „интеллектуальной интуиции“. Какой, однако, смысл может иметь термин „интуиция“ в применении к постижениям ума? Совершенно очевидно, что смысл этот не может быть буквальным. Постигание ума не тождественно с чувственным „видением“, „созерцанием“. Ум, конечно, ничего не „видит“, не „созерцает“ в прямом смысле слова. „Интеллектуальное созерцание“ есть образное выражение. Однако в этом выражении кроется глубокий смысл: ...мысль о том, что в составе достижений ума имеются истины, которые ум признает не на основании доказательства, а просто усмотрением мыслимого в них содержания. Достаточно вникнуть в это содержание — и тотчас возникает непреложное сознание его истинности. Такие истины хотя и не созерцаются чувственным зрением, однако осознаются как истины, непосредственно отражающие действительность. От чувственных интуиций их отличает интеллектуальный характер постижения. Сближает их с чувственными интуициями непосредственность, с какой (в сознании современного человека) мыслится их содержание. Эта непосредственность, независимость от доказательства придает интеллектуальному постижению характер максимальной очевидности».⁸

Это наиболее ясный текст, раскрывающий суть проблемы интуиции — и, тем не менее, в нынешние позитивистские времена он тоже нуждается в пояснениях. Итак, «интуиция» (от *лат. intuitus*) — это «созерцание», «усмотрение», «видение».⁹ Все эти варианты перевода отсылают нас к зрению. Человек смотрит на мир — и непосредственно, «своими собственными глазами» видит его. Поэтому выражение «чувственное созерцание», «чувственная интуиция» означают просто-напросто непосредственное видение мира, обеспечиваемое зрением. Оно свойственно всем людям и не требует никаких экстраординарных способностей. Нам кажется, что мы видим мир совершенно ясно. Если усомниться в показаниях какого-нибудь очевидца, он воскликнет: «Так ведь я собственными глазами это видел, значит, именно так все было на самом деле». В том, что человек увидел «собственными глазами», у него нет никаких сомнений.

На таком «чувственном созерцании» — на том, что человек видит сам, своими глазами, которые могут быть усилены приборами — и хотят строить науку эмпирики-позитивисты. Они хотят

⁸ Асмус В. Ф. Указ. соч. С. 4—5.

⁹ Асмус В. Ф. Указ. соч. С. 3.

наблюдать отдельные факты, статистически обрабатывать их и выводить таким образом «регулярности», которые могли бы считаться «законами природы».

Но математика не позволяет им этого делать.

Ведь математика основана на истинах, которые выражаются формулой «Все S суть P ». Дважды два равно четырем *всегда*. Сумма углов треугольника равна 180 градусам *всегда*. Два угла квадрата *всегда* равны трем углам треугольника.

Допустим, что мы измерили углы у миллиона треугольников. И миллион раз получили сумму 180 градусов. Можем ли мы с абсолютной уверенностью утверждать после этого, что и в миллион первый раз сумма углов треугольника будет такой же? Увы, нет. Мы можем сказать только, что с очень большой вероятностью она будет равна 180 градусам. Однако с абсолютной уверенностью мы утверждать этого не можем.

Знание, полученное опытным путем — посредством наблюдения, посредством «чувственного созерцания» — может быть только вероятностным. А это еще не математика. Какую оценку вы получили бы на уроке, если б сказали, что дважды два, скорее всего, будет четыре? С очень большой вероятностью?

Поэтому математика не может опираться на опыт — на чувственное созерцание, на зрение. Основа ее — что-то другое, не то, что открывается глазу. Ее основа — *аксиомы*, то есть истины, усматриваемые непосредственно и настолько самоочевидные, что никаких доказательств они не требуют. Надо ли, к примеру, доказывать, что две величины, порознь равные третьей, равны между собой? Надо ли доказывать, что часть не может быть больше целого? Нет. Это самоочевидно. Понятно само собой. Ясно даже ребенку.

Не глаза видят эти истины. Их видит ум (индусы рисуют третий глаз на лбу, который должен видеть такие самоочевидные истины). Усмотрев такую истину, наш ум тотчас же — без доказательства — принимает ее как самоочевидную. В ней невозможно усомниться — так же, как в том, что видят наши собственные глаза.

Конечно же, В. Ф. Асмус прав: выражения «интеллектуальное созерцание», «умо-зрение» представляют собой иносказания. Наш ум *как бы видит*. Эта аналогия напрашивается именно потому, что он усматривает *несомненное* — точно так же, как глаз. Но усматривает он это несомненное, аксиоматичное — особым образом. «Глазами ума». Говоря об «умозрении», мы ничего не сможем выразить иначе, кроме как с помощью аналогий. Есть некоторое «царство математических истин», на которое математик

устремляет свой взор, отвлекаясь от суетного мира единичных вещей. И если он правильно наведет резкость, правильно настроит свое «умозрение», ему откроется что-то в этом «царстве математических истин». Ему что-то «придет в голову». Откуда «придет»? Именно оттуда, из этого царства. Ему что-то *откроется*. Произойдет *открытие*. Он не создаст ничего сам — субъективно. Он только откроет то, что уже существует — но до сих пор было сокрыто. Все это будет напоминать ему озарение — вспышку: в его уме воссияет невидимый другим свет открывшейся истины.

Все это происходит, разумеется, «в уме», и постороннему глазу недоступно. Примитивный, способный только к наблюдениям человек и не подозревает, какие полеты осуществляет ум математика. (Платон сравнивал его душу с колесницей, которая воспаряет в наднебесье, где и пребывают математические истины — а также эйдосы, представляющие собой суть всех вещей, идеальные их образцы.) Именно такая способность ума к высокому полету и подразумевалась Платоном, который велел начертать над входом в свою Академию: «Не геометр да не войдет!». Под геометром подразумевался не тот, кто умел ровно чертить фигуры на песке, а тот, кто умел воспарять над эмпирически данной суетой — подниматься мысленно до запредельных высот.

Каждому понятно, что такое умение не приходит само собой. Геометрии — равно как и прочим разделам математики — надо учить. И многие тысячи учителей успешно делают это.

Как именно?

Вот учитель математики приходит в класс, чтобы сделать учеников математиками. Что это означает? Он должен научить их считать? Нет! Он должен научить их совершенно иначе мыслить. Он должен научить их видеть за явлениями — сущности, за фактами — смыслы все более и более высокого порядка.

Учитель начинает с детской задачи о встречном движении, которую помнит каждый из нас: «Из пункта А в пункт Б вышел пешеход Х. Навстречу ему, из пункта Б в пункт А, вышел пешеход У. Скорость каждого пешехода — 5 км в час. Между пунктами А и Б — 10 км. Через какое время они встретятся?».

Первый раунд борьбы за математическое мышление состоит в том, чтобы отучить человека от конкретики опыта и непосредственной наглядности. Наивные дети непременно заинтересуются, как именно назывались пункты А и Б, где они находились и как выглядели, какое было время года, в каких погодных условиях осуществлялся встречный пеший поход — и так далее. Они

также пожелают знать имена и фамилии пешеходов Х и У, захотят посмотреть видео про них на какой-нибудь интерактивной доске, узнать, как они были одеты, какой фирмы у них были смартфоны и иные продвинутые гаджеты.

Лишь повторяя день за днем однообразные задачи про пешеходов и пункты, учитель математики с колоссальным трудом гасит интерес учеников к этой конкретной информации, вообще ко всему, что дано в наблюдении. («Живые картины» на интерактивной доске наносят огромный вред его уроку, и он ждет с нетерпением, когда она, наконец, сломается.) Решив несметное количество задач про разных пешеходов и про разные населенные пункты, ученики, наконец, понимают, что их внешний вид и индивидуальные черты, данные в наблюдении, не имеют существенного значения. Неважно, как назывались населенные пункты, неважно, как выглядели пешеходы. Надо, чтобы они превратились в двух «пешеходов вообще» — пусть это будут, как выразился бы Р. Музиль, просто два человека без свойств — без всяких индивидуализирующих особенностей и личных качеств. (Эта способность математиков «отвлекаться» от индивидуальных особенностей людей иногда превращает их в чудовищных тиранов и циников, способных заявить, что от перемены мест слагаемых сумма не меняется, и вообще незаменимых у нас нет. Яркий пример тому — граф А. А. Аракчеев, математик, артиллерист и жестокий устроитель военных поселений.)

Математик надоедает своим ученикам задачами про пешеходов и пункты до тех пор, пока всякий интерес к конкретным сведениям о них окончательно не угаснет. Затем начинается следующий этап борьбы за математическое мышление. Задается задача про два дорожных катка, которые выехали из пунктов А и Б со скоростью 5 км в час навстречу друг другу. Спустя некоторое время катки сменяются автомобилями, велосипедами, мотоциклами, пароходами и прочими транспортными средствами — пока изможденный излишними подробностями ум учеников не начнет представлять себе просто две сближающиеся точки. *Неважно* что под названием Х двинулось навстречу *неважно* чему под названием У; и то, и другое имело скорость 5 км в час, а разделяло их — *неважно где именно* — расстояние в 10 км.

И вот, наконец, по истечении целого учебного года, учитель математики решается на следующий шаг: он задает задачу про трубы и бассейн. «Из трубы А и из трубы Б в бассейн вливается по пять литров воды в час. Емкость бассейна — 10 литров. Через какое время он наполнится?». Как только ученик поймет, что пе-

ред ним та же самая задача, он станет математиком. Потому, что он постигнет ее чистый смысл, освобожденный от всякого предметного облачения. Раньше пешеходы сменялись катками, а катки — локомотивами, но все равно что-то двигалось навстречу друг другу по дороге. Теперь уже и дороги нет, и сближающихся точек нет. Есть сливающиеся жидкости. И, тем не менее, это тоже встречное движение. Чистый смысл у этих задач — один и тот же. Не важно, в каком предметном облачении его приходится преподносить — в пешеходах, в катках, в трубах или в попугаях. Без конкретики нельзя, потому что наш ум может представить себе ситуацию только в предметном облачении — это и называется у Э. Гуссерля интенциональностью. Но затем предметы — даже самые абстрактные, без всяких качеств и свойств — должны быть отброшены, как отбрасывает свои костыли выздоровевший больной. Математика — это созерцание чистого смысла, не обремененного не только предметностью, но даже и какими-то определенными символами. И абстрактные предметы, и символы, используемые в формулах, нужны только для сообщения Другому, для передачи ему чистого смысла. Но как только смысл схвачен, он начинает переживаться Я в чистом, не обремененном предметностью виде.

Однажды «поймав» такой смысл, ученик математика входит во вкус — и научается мыслить математически — парить в бесконечном или, точнее, в неограниченном предметными рамками. Смыслы открываются ему в аналогиях. Великий Стефан Банах сказал: «Математик — это тот, кто умеет находить аналогии между утверждениями, лучший математик — тот, кто устанавливает аналогии доказательств, более сильный математик — тот, кто замечает аналогии теорий; но можно представить себе и такого, кто между аналогиями видит аналогии». Тот, кто видит аналогии между аналогиями, понимает, что в мире все едино. Вернее, впрочем, будет выразиться так: ему открывается, что мир имеет единый смысл, но царство этого смысла — Э. Гуссерль называл его «вневременным царством истины» — трансцендентно, предельно для опыта. Опыту доступны только пешеходы и трубы.

Математики прошлого и настоящего, конечно, усмотрели вневещественно многие аналогии и аналогии аналогий. Они прибегали при этом к «умозрению», взирали на открывающееся им царство чистых смыслов глазом ума (тем самым, который индусы рисуют на лбу). Но, конечно, на данный момент открылось человеческому умозрению далеко не все царство математических истин. Математики верят в то, что оно — бесконечно, и все истины («значащие единства», как выражался Э. Гуссерль) связаны меж-

ду собой, а все, все, все смыслодержающие единства охватывает Великий Единый Смысл. Математика будет существовать бесконечно, углубляясь и углубляясь в это вневременное царство истины. Лишь часть математических истин умозрительно усмотрена, потому что они «пришли в голову» математикам из трансцендентного царства смысла. Но есть еще математика неусмотренная — то царство чистого смысла, которое будет открываться людям в будущем. Следует допустить, что это царство математического смысла существовало и до возникновения людей — ведь по законам математики небесные тела двигались и тогда, когда жизнь на Земле еще не возникла.

Таким образом, есть некая объективная математика — человек наивный может представить ее, например, как математическое мышление Бога и его результаты, воплощенные в мире. Философ в этом случае скажет о том, что это — умопостигаемое бытие, которое шаг за шагом открывается математически мыслящему человечеству. Но человечество вовсе не создает математику — оно лишь усматривает ее, выступая свидетелем Всемирной Математики, которой повинуются вселенная — и записывает то, что открылось ему в математических откровениях, используя свои несовершенные (человеческие, слишком человеческие!) значки. Без человека математика существовала бы, но оставалась бы невыраженной. Что, впрочем, для самой Всемирной Математики было бы безразлично.

* * *

Теперь нам осталось только подставить на место истин математических несколько иные истины бытия, чтобы получить в итоге ту «картину мира», которую боговдохновенно нарисовал Гёльдерлин — и по которой учит вере своих читателей Р. Гвардини.

Начинается обучение будущих теологов с простейших с задач, очень похожих на описанные нами выше школьные математические — разве только в обратном порядке: вначале идут задачи про «бассейны» — реки и моря, а уже потом — про «пешеходов» — переселяющиеся народы, подобные живым потокам.

Первый раздел книги «Гёльдерлин. Картина мира и боговдохновенность» называется «Поток и гора». Разделы книги именуются «кругами» — видимо, по аналогии с кругами ада у Данте, о творчестве которого Р. Гвардини тоже написал. Подразумевается, что каждый следующий «круг»-раздел лежит глубже преды-

дущего и предполагает более глубокое понимание мира, движущих им сил. Самый поверхностный, неглубокий «круг», таким образом, представляет собой описание «потоков и гор» — как они понимаются Гёльдерлином. Говоря строго, здесь упоминаются и иные «водоемы», но главное внимание уделяется рекам, которые текут с гор — под уклон, чтобы в конечном итоге впасть в море. Как тут не вспомнить школьную задачу про бассейны! И эта ассоциация вовсе не будет случайной: ведь «поверхностность» первого «круга» как раз и объясняется тем, что профан, впервые обратившийся к поэзии Гёльдерлина, видит в ней только описание совершенно конкретных рек — и ничего больше. (Точно так же, как школьник, впервые столкнувшийся с задачей о встречном движении, поначалу интересуется только конкретными особенностями пешеходов.)

Р. Гвардини, не полагаясь на читателя, сам описывает его первоначальные «эмпирические» впечатления — то, что должен видеть поначалу неискушенный взгляд профана, обратившийся к произведениям Гёльдерлина. А профан поначалу видит реки во всей их географической конкретности: «С какого края ни войди в поэзию Гёльдерлина, везде встретятся водные потоки. Некоторые реки появляются то и дело, в первую очередь — реки его родины, Неккар¹⁰ и Дунай. Далее, встречаются те реки, около которых он жил в гомбургские времена — Майн и Рейн. Следствием путешествия во Францию становятся упоминания о Гаронне и Роне. Из стран, куда его влекло со всей страстью — Греции и Малой Азии — приходят Илосс (der Ilissus), Еврот (der Eurotas) и ручьи Калабрии; Каистр (der Kayster) и Пактол (Paktol), Тмол (Tmolus) и Меандр (Mäander). Из Египта появляется Нил; с Востока — Инд (der Indus). Воды предстают в самых различных образах. Источники бьют, и ручьи бегут, прежде всего — в изображениях ландшафтов в „Гиперионе“. В стихотворениях об Альпах и в стихотворениях о реках бьет ключом новорожденная вода горных источников. Питаясь впадающими ручьями, горные речки ширятся и превращаются в реки, чтобы, став мощными потоками, в конце концов, спокойно нести воды через земли и страны. Прекрасным предстает в стихотворении „Возвращение на родину“ («Heimkunft») полное тихой жизни озеро, соседствующее с Альпами. И море тоже предстает во всем блеске. Прежде всего — море греческое, море архипелага; стихотворение, которое называется так, принадлежит к числу великолепнейших изображений,

¹⁰ Приток Рейна.

в которых постигнуто близкое человеку, связанное с человеком море». ¹¹

Ни дать, ни взять — лекция по географии. Но в ней еще нет ни грана поэзии — точно так же, как в описании конкретных сближающихся пешеходов еще нет ни грана математики. Нетерпеливый Р. Гвардини, правда, забегают вперед — и говорит, что от конкретики в описании водоемов Гёльдерлин восходит ко все более и более высоким абстракциям: «Затем — появляется море вообще, море как таковое, которое начинается Средиземным морем и выходит, простираясь, в мир, становясь океаном — так в стихотворении „Воспоминание“ («Andenken»). О „потоках небес“, дожде, говорится в незавершенном стихотворении „К Диотиме“. И, наконец, в прологе к „Патмосу“, говорится об освобожденной от всякой формы, как бы ставшей абсолютной „воде“ — текущем первоэлементе как таковом». ¹²

Конкретная река, на которой различимы конкретные места — отдельные пейзажи — становится вначале Средиземным морем, потом это море превращается в океан — «море морей» — и, наконец, предстает водой как одним из четырех первоэлементов мира. Р. Гвардини торопится сказать об этом — сразу и в одном предложении, не показав по стихам, как именно происходит процесс такого восхождения от непосредственно-конкретного к абстрактному. Но его нетерпение понятно. Точно так же и учителю математики хочется побыстрее улететь от описания конкретных пешеходов и конкретных населенных пунктов в запредельный для опыта мир математических истин. Он тоже не хочет тратить лишнего времени на всякую позитивистскую чушь, которую принято называть информацией — на несущественную конкретику, именуемую ныне «шумом», а в прошлом «суею сует».

Но читателю пока еще не совсем понятно, как именно происходит переход от чувственной данности к интеллектуальному созерцанию (ведь реку видеть можно, а воду как первоэлемент мира глазами не усмотришь, его может «видеть» только ум — «умозрительно»).

Поэтому Р. Гвардини приходится брать себя в руки и подробно, «пошагово» рассказывать, как происходит феноменологическое отрешение от конкретики, от «нагруженности» смысла его предметным облачением. Он описывает в подробностях, что про-

¹¹ Стр. 13 наст изд.

¹² Стр. 13—14 наст. изд.

исходит — вначале с самим Гёльдерлином, а затем и с его читателями.

Поэт начинает с описания конкретных рек. Иногда по его описаниям можно даже узнать то или иное место на реке. То есть поначалу и поэт — пленник предметности. (Не начав с конкретики, он просто не сможет провести читателя тем путем, который некогда прошел сам.) Но постепенно происходит освобождение из этого плена: «В поэтическом плане поток предстает в различных образах, которые в то же время выражают различные формы переживания мира. Они переходят друг в друга так, что не всегда можно четко отличить один от другого; однако некоторые вырисовываются более точно. Это, во-первых, — если у Гёльдерлина вообще доходит до рассмотрения такого понятия — реалистически увиденные воды. Мы вспоминаем в первую очередь роман „Гиперион“: реки Малой Азии, по которым путешествует Гиперион, или источники и ручьи того ландшафта, в окружении которого живет Диотима. Сюда же можно присовокупить и Майн, и Неккар в стихотворениях под такими же названиями, и реки из героической идиллии „Эмилия накануне дня своей свадьбы“. То, что здесь имеет место — это вполне определенное течение воды в окружении столь же вполне определенного ландшафта. Разумеется, ее образ проникнут сильными чувствами и метафизическим движением, которое выходит за рамки непосредственно, налично данной действительности, однако географический феномен еще вполне узнаваем. В других произведениях река становится некой сущностью. Эмпирическая действительность не растворяется, не исчезает, но преобразуется. За тем, что открывается первому взгляду познающего и постигается в первую очередь, проступает сокрытая действительность и ставит явление себе на службу, подчиняя его; так происходит в стихотворениях „Скованный поток“ («Der gefesselte Strom»), „Глас народа“ («Stimme des Volkes») и „Рейн“ («Der Rhein»)... Наконец, иногда поток становится чисто абстрактным образом и движением в чистом виде; например, в гимне „Истр“ («Der Ister») — после середины [стихотворения], где уже остается только чувство течения с его глубиной, или в конце, где путь реки выступает как начертанный по земле рунический знак. Такой процесс перехода от непосредственно-предметного к „значению“ — процесс перехода, который, в общем, совпадает с поэтическим созреванием Гёльдерлина...».¹³

¹³ Стр. 14—15 наст изд.

Что заставляет поэта отрываться от конкретной «географии» и переходить к «обобщениям»? Это слово — «обобщение» — которое привычно используется при описании образования абстракций, на самом деле неточно, а потому и неверно. Оно сильно вводит нас в заблуждение. Ведь слово «обобщение» предполагает такое рассуждение: «Давайте отвлечемся от конкретных особенностей данной реки (данного человека, данного дерева...) и будем говорить о реке вообще (человеке вообще, дереве вообще...)!». В таком виде этот призыв кажется вздорным и пустым: именно таким настоящий «практик» видит «гуманитария», склонного к пустопорожним неконкретным рассуждениям. К примеру, чинит автослесарь конкретный автомобиль, а к нему подходит некто праздный и предлагает поразглагольствовать об автомобилях вообще, отвлекая тем самым от дела. С чего это вдруг надо переходить от конкретики к абстрактному? Нет для этого ни причины, ни повода.

Но в процессе интеллектуального развития человека и человечества (онтогенез здесь повторяет филогенез) действовал несколько иной механизм образования абстракций. Человек вовсе не переходил к «обобщениям» ни с того, ни с сего. Вначале он испытывал такое потрясение, после которого всякие обобщения казались дозволенными. Это потрясение основатель позитивизма Огюст Конт описал как антропоморфизм первобытного мышления (и, соответственно, антропоморфизм мышления маленького ребенка).

Древний человек и сегодняшний маленький ребенок наблюдает вначале во всей конкретности нечто необычное, ранее не виданное и непонятное. Далее он поступает так, как люди поступали всегда: объясняет непонятное через понятное, незнакомое — через знакомое, неизвестное — через известное... Самым известным, понятным, привычным и знакомым для человека всегда была его собственная жизнь. О чем мы знаем лучше, чем о самих себе?

По этой причине первобытный человек объясняет все по аналогии с самим собой и своей жизнью, проецируя себя на все предметы окружающего мира. Расцвело дерево — значит, оно влюбилось. Разлилась река — она гуляет. Дерево засохло — оно гибнет от неразделенной любви. То, что излагается в поэзии, в народных песнях — «Клен ты мой опавший... Утонул в сугробе, приморозил ногу»; «Но нельзя рябине к дубу перебраться» и т. п. — некогда было не красивыми образами, позволявшими человеку рассказывать о своем состоянии, а реальными антропоморфными представлениями об окружающем мире. Древние люди и маленькие дети всерьез приписывали вещам и существам мира свои, человеческие черты.

Если же вдруг обнаруживалось (после неосознанного переноса человеческого, слишком человеческого на природу), что клен — это человек, то возникало такое потрясение от этого открытия, что различия между двумя конкретными кленами сразу же уходили на второй план, превращаясь в несущественное. Применительно к нашему примеру с ремонтируемой машиной: после открытия, что эта машина — человек, конкретные ее поломки и даже марка сразу отодвинулись бы на задний план.

Именно так и действует в детстве механизм образования абстракций, который некогда сложился у древнего человека. После шока, вызванного антропоморфизмом — и выраженного впоследствии в восклицании В. Я. Брюсова: «О братья: человек! бацилла! тигр! гвоздика! И жители иных, непознанных планет!» — невозможно не признать: если нет разницы даже между человеком и деревом, то ее и подавно нет между двумя деревьями. Можно, следовательно, говорить о дереве вообще, отвлекаясь от несущественных различий между конкретными деревьями.

Р. Гвардини показывает, как этот механизм действует в поэзии Гёльдерлина. Все начинается с того, что река никогда не существует у этого поэта «в одиночестве»: к ней всегда «примыслен» человек, в восприятии которого она существует — точно так же, как в теории относительности А. Эйнштейна к любому процессу во вселенной всегда «примысливается» наблюдатель. Вначале река существует неотделимо от поэта. Затем в реке обнаруживаются человеческие черты, которые вдруг усматривает в себе, а затем и в реке поэт. Далее река признается таким же человеком, как и поэт. Это открытие потрясает и заставляет окидывать новым взглядом весь мир. Оказывается, что человеческие черты есть у амебы, тигра и гвоздики, а не только у реки. Но объяснить это можно только так: человек не может создать весь мир, наложив при этом на него свой отпечаток — мир создан Богом — человек есть образ Божий — и все деревья, тигры и гвоздики тоже носят на себе божественный отпечаток, а потому они — братья человеку. Конец мудрости человеческой — постижение единого божественного смысла в мире.

Р. Гвардини тонко подмечает в мышлении Гёльдерлина черты возродившегося во всей своей первозданности мифологического мирозерцания — и показывает эти черты, анализируя описания рек. Человек всегда со-существует с рекой, «примысливая» себя к ней — и точно так же река всегда живет рядом с человеком, воспринимая его и сохраняя в себе его образ.

«У реки и моря, прежде всего, разворачивается ландшафт Гёльдерлина и пространство человеческого существования. Вод-

ный поток берет начало в горах. Долины стесняют его и указывают ему направление. Через земли и страны он течет, и течение его становится все более медленным и все более мощным. По берегам его возникают города, его „дети“. Благодаря его движению, лежащие порознь области земли и населяющие их народы соединяются в целое. Но только море с его побережьем и островами открывает широту пространства земли вообще. Тот, кто переплывает его, постигает единство пространственно-исторического целого».¹⁴

Река и человек нераздельны — и это подталкивает к антропоморфным аналогиям. Река у Гёльдерлина начинается в горах, с родника-истока; затем она превращается в бурный поток, который ревет и бьется в ущельях. Если скалы не сдержат напора юной реки, она сорвется в пропасть и пропадет, разбившись о камни и разлетевшись в брызги («пропасть» — это место, где «пропадают», гибнут без следа). Если скалы удержат ее от гибели, река благополучно спустится в долину и продолжит свою жизнь в более размеренном режиме, превратившись в полноводный поток. Она станет полезной и плодоносной; она принесет пользу, потому что будет нести на себе суда и свяжет между собой народы; наконец, река, обретя максимальную силу, став полноводной, вливается в море. Она жертвует собой, прекращая индивидуальное существование — но, став частью моря, связывает континенты, до которых по этому морю можно доплыть...

В реке и в море можно увидеть разное. То, что видит Гёльдерлин, уже предварительно отобрано — для будущей аналогии с человеком. (Она вначале была усмотрена непосредственно, а затем облечена в предметность реки, моря и человека, чтобы донести ее таким образом до всех.) Итак... Разве не подобна ли описанная именно таким образом река человеку?

Ведь и он в юности тоже бушует и своевольничает, норовя вырваться из-под власти родителей — и, если ему удастся сломить отпор этих «утесов», неизбежно «срывается в пропасть». Но если родителям благодаря твердости своей удастся сломить непокорный нрав юного бунтаря, он превращается, взрослея, в полезного члена общества. В среднем течении реки развивается судоходство, способствующее процветанию народного хозяйства в прибрежных городах, которые суть дети реки. Не это ли символ степенного взрослого?

Неизвестно, был ли Максим Леонидов из бит-группы «Секрет» знаком с творчеством Гёльдерлина, но абсолютно та же, что

¹⁴ Стр. 14 наст. изд.

у него, антропоморфная аналогия жизни реки и жизни человека приведена в песне «Вниз по течению»:

«В ущелье, где днем отдыхает луна,
Где черные камни, как будто стена,
Вдали от дорог бежит ручеек,
Торопится по валунам.
И разве такая большая беда
Все время спешит неизвестно куда?
Достаточно знать, что нужно бежать —
На это она и вода.

Над ним поют о чем-то птицы,
И больше нету никого.
И только лоси и лисицы
Сюда приходят, чтоб напиться из него.

Припев:

Вниз по течению,
Вниз по течению,
Вниз по течению
Бежит вода, шлифуя спины камней.
Вниз по течению,
Вниз по течению,
Вниз по течению
Пойду и я, покуда делать нечего мне.

По ходу течения я шел на восток
И вскоре уже не узнал ручеек.
Не зная преград, бежит водопад,
Стремительный горный поток.
И ветви, что ветер в него уронил,
Он сбросил с вершины и в щепки разбил.
И сосны на склоне стояли в поклоне,
Боясь необузданных сил.

А он бушует и резвится,
Не замечая никого.
И не напиться, не умыться,
А можно только подивиться на него.

Припев:

Вниз по течению,
Вниз по течению,
Вниз по течению
Бежит вода, шлифуя спины камней.
Вниз по течению,

Вниз по течению,
Вниз по течению
Пойду и я, покуда делать нечего мне.

И вскоре ущелье меня приведет
В долину, где речка лениво течет.
И вечером в ней купают коней,
Найдя предварительно брод.
Забыла она, что была ручейком,
И шум водопада ей стал не знаком,
Турбазы и пляжи, и даже в продаже
Полезный напиток “Боржом”.

А мне ручей зачем-то снится,
И я хочу лишь одного:
Опять в ущелье очутиться,
Да чтоб умыться и напиться из него.

Припев:

Вниз по течению,
Вниз по течению,
Вниз по течению
Бежит вода, шлифуя спины камней.
Вниз по течению,
Вниз по течению,
Вниз по течению
Пойду и я, покуда делать нечего мне».

Образ мира — насквозь антропоморфный, и не только у поэта, но и у ученого — всегда говорит о характере личности, которая проецирует таким образом свои представления о человеке на мир (реки, горы, животных...) В версии «Секрета» больше Р. Бернса, чем Ф. Гёльдерлина — больше юмора, чем пафоса.

А Гёльдерлин, совершенно чуждый юмора, далее превращает реку из индивида в народ — в народ путешествующий. Река связывает страны — и народ, переселяющийся с места на место, представляет собой реку. (В отечественной литературе опять-таки есть аналог — напечатанный в 1924 году «Железный поток» А. Серафимовича, где описано превращение орды в армию.) Переселяющийся народ имеет перед собой цель. Река, которой он подобен, тоже течет не бессмысленно. (Именно потому Гёльдерлин размышляет, что означает каждый поворот Рейна — почему он сделан, какой в этом смысл?) Река — это память, связывающая день и ночь: она унесла отраженные в ней солнце и луну, соединив их. Она унесла, соединив в себе, и то, что отражалось в ней на

протяжении многих лет. (Тот же образ находим в песне Льва Ошанина про Волгу: «Твой первый взгляд и первый плеск весла — Все было, только речка унесла».) Река — не только память. Она еще и соединение стихий, мировых элементов: туман на ней есть слияние воздуха и воды, берег — это земля, а огонь — отражающиеся в ее водах костры.

Иными словами, река — первоначально воспринимаемая только как данная в наблюдении движущаяся вода — постепенно превращается в символ символов, в богатство воплощенных смыслов, вернее, в один единый, но сложный и многообразный смысл. Это у человека современного, опустившегося до позитивизма, река воспринимается сначала как нечто, данное в наблюдении. Человек древности начинал с этих смыслов — и лишь потом приходил к наблюдаемому. И в этом ни поэт, ни богослов не усматривает никакой ущербности или отсталости. «Зорко одно лишь сердце. Самого главного глазами не увидишь», — так говорит устами Лиса выпускник иезуитского колледжа и аристократ Антуан де Сент-Экзюпери.

На железной дороге есть понятие — «плата за скорость». В познании тоже есть своя плата за скорость: за стремительность познания приходится расплачиваться глубиной. Позитивист не вникает в смыслы — и это позволяет ему нестись по поверхности. Зато познание древних глубиной своей сродни инстинкту — и Р. Гвардини отказывается говорить об «антропоморфизме» как о недостатке, о «детской болезни» в познании. У него все выглядит иначе. Река — не символ. Это — послание от богов человеку. Мир надо читать как текст, написанный богами для людей. Постичь смысл этого текста можно только так: вначале мы проникаем в смысл того, что мы «видим глазами», фотографический снимок превращаем в пейзаж, нагруженный человеческим содержанием. Можно было бы сфотографировать место, изображенное Исааком Левитаном на картине «Над вечным покоем» (1894), но это еще не был бы пейзаж: колдовство художника превратило картину в повествование о человеке, а не о природе. Как только мы усмотрим — зорким сердцем! — человеческое содержание в пейзаже, мы задумаемся и о Боге, который вложил этот смысл в пейзаж. (Не могли же мы сделать это сами? Мы знаем свои ограниченные возможности...) Таким образом, не о каком-то ущербном «антропоморфизме» идет речь, а о глубинном познании совершенно иного рода. Это и пытается настойчиво объяснить теолог Р. Гвардини: «Итак, получается, что поток есть некий символ?

Символ возникает, как только форма обретает способность выразить нечто, выходящее за пределы первоначально-данного. Представляется, что есть два изначальных пункта. Один — это соотношение духа и тела. В той мере, в какой дух проникает физическое тело и формирует его, превращая в плоть, он делает тело и символом. Его формы и движения позволяют открыться тому, что лежит за непосредственно-телесным, выходя за его пределы. Одно движение глаз, один жест открывают духовную жизнь. Персональный смысл при этом не только указывается знаком, не только вызывается в памяти при помощи каких-то средств, обеспечивающих понимание — нет, он представляется здесь и сейчас, так, что это можно видеть наглядно воплощенным. Тело — это становящийся открытым внутренним мир; делающаяся видимой душа; предстающий в наглядной данности дух... Другой источник символа — это образы природы, как они предстают в формах и в движении созвездий, или в первоэлементах — земле, воде, воздухе и огне, или в развитии — с его вечно одинаковыми стадиями, вечно повторяющимися приливами и отливами, подъемами и спадами. Сила значимости этих перво-форм захватывает и подчиняет себе созерцание, затрагивает чувства, связывает с основополагающими восприятиями и регулярно возвращающимися, постоянно повторяющимися опытными познаниями человека. И не только по привычке или благодаря эстетическому созерцанию, но на основе самых ранних, самых глубоких религиозных впечатлений — «ранних», поскольку они воспринимаются в начале индивидуального, равно как и общего развития, а «глубоких», поскольку они укоренены в самых изначальных слоях внутреннего мира — так, что они, даже неосознаваемо, пронизывают всю позднейшую жизнь, оказывая влияние на нее.»¹⁵

Вдумаемся в сказанное: «Тело — это становящийся открытым внутренним мир; делающаяся видимой душа; предстающий в наглядной данности дух».

Согласно христианской традиции, человек — это единство тела, души и духа.

Мы можем, если захотим, рассматривать тело в отрыве от души и духа — как это делают «позитивные» биологические или медицинские науки. Тогда мы будем видеть материю в чистом виде — только плоть, и ничего больше. (Такое же впечатление производит документальная фотография — например, «на паспорт».) Можно допустить, что и такое, позитивистское рассмот-

¹⁵ Стр. 15—16 наст. изд.

рение тела только как плоти нужно для каких-то научных или практических целей.

Но не менее — если не более — важно и рассмотрение тела как проявления души в материи. Ярче и последовательнее всего это проявляется в танце и в пантомиме. Здесь мы отвлекаемся от телесных особенностей исполнителей — и стремимся усмотреть за движениями тела движения души. Душа — это, что называется, сфера личных переживаний, тогда как дух — это присутствие божественного в человеке. Если нам повезет, мы увидим во время танца душу, воплощенную в материи тела. Если очень повезет, то мы усмотрим даже и дух, являющий себя в теле. Документальная фотография — это особый способ видеть свою «модель», при котором элиминируется все, что имеет отношение к душе и к духу. Она не должна передавать никакого чувства и никакого смысла: просто черты лица для идентификации, одну только плоть — и ничего больше. (Грустить или улыбаться во время фотографирования на паспорт не принято.) Художественная фотография — это иной способ видеть человека и передавать это видение другим. Здесь главное — увидеть не плоть, а выраженную в ней душу и — если очень повезет — выраженный в ней дух.

Так мы должны смотреть на человека — если мы не позитивисты, а богословы или философы (позитивизм — это не философия, а смерть философии). Но точно так же мы должны и смотреть на весь мир. Нам нужна не документальная фотография мира, освобожденная от всех и всяческих смыслов. Нам нужно выявить кристаллизовавшиеся в вещах человеческие и божественные смыслы. Мы должны видеть мир иначе — феноменологически и герменевтически. При таком взгляде вещей нет — есть только символы, с помощью которых другие люди и боги стремятся донести до нас смыслы — и не просто единичные, а целые комплексы смыслов. Точно так же задача про пешеходов — это вовсе не информация о движении пешеходов как физических тел. Это символ встречного движения, которое есть чистый смысл — человеческий и божественный. С помощью этой задачи мы вводимся учителем в горний мир смыслов, соединенных в Единый Мировой Смысл.

Ту же задачу — введение в мир смыслов — решает, по мнению Р. Гвардини, символ потока у Гёльдерлина: надо как можно быстрее пройти сквозь конкретику образа, сквозь предметное облачение смысла, и перейти к их «умственному усмотрению». Гвардини пишет: «Эта текущая вода несет различные смысловые содержания. В „Гейдельберге“ («Heidelberg») с ее течением сли-

вается воедино течение жизни и течение времени. В гимне про Рейн в потоке открывается закон существования, согласно которому воля к безусловленному, спонтанному должна связывать и обуздывать себя в пределах и в формах, если она не желает сойти на нет и погибнуть. Некоторые стихотворения показывают поток как путь духовно-символического и в то же время исторического движения, связывающего разделенные пространства мира в живое человеческое пространство, в *Ойкумену* — так в „Майне“ и в „Неккаре“. Наконец, в гимне „У истока Дуная“ он сопоставляется с развивающимся и изменяющимся звуковым образом, равно как и со странствующим, движущимся языком, который пробуждает еще не развившегося человека к духовному существованию». ¹⁶

Иногда, как отмечает Р. Гвардини, позитивистское — фактофиксирующее — описание соединяется с феноменологическим — нацеленным на выявление смыслов — в одном и том же стихотворении Гёльдерлина. Но в этом нет ничего странного. Точно так же в математической задаче про пешеходов позитивистское их описание перетекает в феноменологическое, нацеленное на выявление математического смысла. Позитивист просто описывает данное в наблюдении глазу. Феноменологическое описание ориентировано на воспитание и развитие человека, коль скоро оно «пробуждает еще не развившегося человека к духовному существованию». Оно нацелено на то, чтобы научить его видеть за непосредственно наблюдаемым души других людей и дух Божий. Феномен — это явленность высшего смысла в символах, каковыми предстают вещи мира.

Анри Бергсон в своей «Творческой эволюции» поражался той глубине знания о жизни, которую являет собой инстинкт. Пчела откуда-то знает, в каком месте уязвим ее противник — медведь: она жалит его в нос, где множество нервных окончаний. Паук парализует попавшую в его сеть муху, безошибочно впрыскивая свой яд именно в нервные узлы. А. Бергсон определял инстинкты как предельно глубокое, хотя и узкое знание о жизни. Откуда взялись инстинкты? Их дала от рождения всем живым существам природа.

Но, быть может, есть подобное же, необыкновенно глубокое знание о жизни, которое было от рождения дано людям? Древние люди строили свою жизнь инстинктивно, на основе интуиции — они усматривали не глазами, а сердцем и живым умом нечто не-

¹⁶ Стр. 15 наст. изд.

посредственно в надвременном царстве, потустороннем опыту. С тех пор даже современный человек интуитивно, а не на основе «информации» из «социальных сетей», принимает важнейшие решения в жизни — выбирает себе ближайших сотрудников или спутника жизни, а также душевных друзей. Он полагается на интуицию, то есть на древний инстинкт — «зоркое сердце».

Если мы допустим, что именно такое знание — наиболее ценное для нас, то в теории познания все перевернется. Так называемая «точная конкретная информация» отлетит, словно шелуха. Видя какой-то новый «предмет», мы прежде всего попытаемся усмотреть в нем какой-то человеческий смысл — и это отнюдь не будет каким-то наивным антропоморфизмом. Мы не будем стесняться, глядя на какую-нибудь очередную позитивистскую инновацию, спросить: «А что она даст нам в чисто человеческом смысле?». И, возможно, скажем, приглядевшись к ней «зорким сердцем»: «Что-то она инстинктивно мне не нравится...».

Итак, перво-наперво при новом методе познания надо отрешиться от мельтешающей перед глазами эмпирически данной суеты — и выяснить человеческий смысл происходящего. Затем надо присоединить этот вновь усмотренный смысл к тем, которые уже были усмотрены ранее — тобой самим или твоими братьями по культуре. Надо вписать этот новый, частный смысл в великую взаимосвязь остальных смыслов, известных всякому культурному человеку — и, если ты — теолог, связать его с финишными, божественными смыслами.

«Антропоморфизм», таким образом, из порока превращается в ключевой принцип познания. (Что и называется, в сущности, герменевтикой.) Мы рассматриваем некий новый предмет как повод обратить свой умственный взор на человеческие смыслы — внутри нас, в нашей душе. Но мы — в отличие от ярых в своем самолюбовании эмпириков-либералов — смутно чувствуем, что далеко не все в мире доступно нашему операциональному разуму, основывающемуся на «информации». Поэтому, усмотрев в себе некий новый антропологический смысл — что было спровоцировано каким-то внешним фактором-«предметом» — мы стремимся еще дальше устремиться вглубь, в основы, на которых зиждется наше Я — в то знание, которое можно именовать «коллективным бессознательным», а можно считать квази-инстинктивным знанием людей и мира. Таким знанием, по мнению Р. Гвардини, обладают дети и древние люди. Они живут в мире мифов, а каждый из мифов — это не вольное сочинение, не досужая выдумка, а попытка выразить на человеческом языке нечто,

не вполне выразимое. Сказки и мифы народа — это не описание чего-то, происходившего вокруг, а описание глубин собственной его психики, тех перво-основ, того фундамента менталитета, которые только и делают его именно этим народом. Русские могут жить в любой стране мира. По языку их тоже невозможно идентифицировать — по-русски хорошо говорят представители всех народов СССР, получившие советское образование. Следуя Р. Гвардини, русским надо считать того, кто — без всяких рациональных оснований, вопреки «биологической» информации — любит медведя как защитника слабых и благородного рыцаря леса. Русскость выражена в сказках, поскольку они схватывают коллективное бессознательное народа. Если тебе не нравятся эти сказки, ты к этому народу не принадлежишь.

Именно так можно понять следующие объяснения Р. Гвардини, который ставит Гёльдерлина в один ряд с великими мифотворцами, некогда создавшими народы — тем, что они выразили их коллективное бессознательное в мифах и сказках. А бессознательное это было не чем иным, как квази-инстинктивной жизненной стратегией. Националист не предлагает никакой жизненной стратегии, кроме войны с инородцами. Но определение себя через врага, с которым надо вести войну есть следствие неспособности определить свою собственную позитивную, мирную, жизнеутверждающую стратегию. Люди древнего мира вполне справлялись с этой задачей, создавая мифы — выражая в них свое коллективное бессознательное. Точно так же справляются с этой задачей дети — при помощи сказок.

По мнению Р. Гвардини, главный дар Гёльдерлина заключался именно в том, что у него сохранилось в первозданном виде мифологическое видение мира — умение усматривать и выражать бытийные смыслы; гимны его сродни мифам и сказкам, схватывающим самую суть жизненного устройства. Это — не поздние стилизации под мифы и сказки, а исходные, самые настоящие первообразцы.

«Чтобы понять это, нам придется продвинуться несколько дальше — скажем, дойти до сказки. Она возникает не из общего видения, нацеленного на поиск символов, и не из их художественной формы, которая претворяет это видение в поэзию. Случается, конечно, и такое, — по крайней мере — в сказке, как она сегодня доходит до нас, и как мы, сегодняшние, слышим ее — или, вернее сказать, читаем ее. Следовательно, будем выражаться точнее — о той сказке, которую слышит настоящий ребенок, если ее по-настоящему рассказывают ему. Это, как представляется, уже

будет ближе к феномену гимна о Рейне, но еще не достигнет великой серьезности гёльдерлиновской интенции, ведь то, что она предполагает — это наивысшая степень зрелости... Ведь сказка возникает не из собственного источника, а из чего-то, что значительно ближе к изначальному — из того познания, которое обретал человек ранних времен при встрече с природой и с процессами человеческого существования. В сказке эти перво-переживания соскальзывают в фабулирующе-фантастическое; но первые впечатления еще продолжают сказываться — как отзвук. Если ранний человек оказывался у реки, то поначалу он видел реальную воду: родники, течение, притоки и устье при впадении реки в море. Но все это в целом было чем-то большим, чем то, что мы выражаем географическими понятиями; это была некая сущность. Тем самым отнюдь не подразумевается какой-то «антропоморфизм», который возникал бы от недостатка научного познания и заменял бы чистые понятия; этим не подразумевается и никакая «персонификация» некоторого абстрактного самого по себе предмета, осуществляемая склонным к фантазии мышлением — нет, то, что происходило здесь, было чистым созерцанием. Оно подразумевало То, что текло здесь, застывало зимой и вновь приходило в движение весной, выходило из берегов и могло стать опасным, но обеспечивало возможность ходить по водам на кораблях и заниматься рыболовством. Именно это было некой сущностью: полной тайн, пугающей и в то же время притягательной действительностью; Кем-то, кто имел некую Волю. Этот Кто-то мог встретиться внезапно — скажем, в образе быка, или какого-то мужчины или какой-то женщины. Эти образы — вовсе не какие-то «аллегории» потока, а также не его «душа», но — сам поток; религиозно-таинственная и в то же время эмпирическая действительность. Действительный поток имел этот образ и тот — и, вероятно, еще и другие. Из этого созерцания проистекают первоначально миф и культ. Отсюда исходит переживание, которое, прикрывая и скрывая, делая более утонченным, изменяя, распространяется благодаря сагам и сказкам, чтобы в них еще и сегодня выводиться из того, что дано в восприятии.»¹⁷

Гёльдерлин, по мнению Р. Гвардини, смотрит на мир глазами человека ранних времен — тем взором, который направлялся мифологическими интенциями. Но вот что интересно: поэт не просто воспроизводит древнее коллективное бессознательное, сформировавшее когда-то основы мифов и религий, а также базовые

¹⁷ Стр. 17 наст. изд.

представления философии. Он мыслит как человек древний — но мыслит в современности, будучи знакомым с современной культурой. А потому он продолжает то мифотворчество, которое, казалось бы, осталось в далеком прошлом. Он закладывает основу какой-то новой, своей собственной религии — и при этом возникает впечатление, что ничего субъективного в этом процессе нет. Боги новой религии отчасти напоминают античных, греческих, отчасти — христианских, но при этом кажется, что Гёльдерлин ничего не выдумывает — он просто видит именно этот пантеон своим «умственным взором». И при этом герменевтически точно описывает ощущение приближения бога, затем — ощущение его присутствия, после этого — акт называния этого бога и вхождения его в мир культуры.

«...Он чувствует себя посланным для того, чтобы противостоять нагроможденным историей скверным наносам и возвестить подлинное; это переживание обретает у него особую мощь: оно становится ясновидческим. Ему-то и служит его поэзия. Гёльдерлин вовсе не „поэт“ в том смысле слова, который вкладывает в него новое время. Вероятно, он еще был таковым в «Гиперионе»; но уже едва ли был в «Эмпедокле»; в своих крупных произведениях, созданных в жанре гимнов и элегий, во всяком случае, он сильно перерос этот уровень. Поэтическое не пребывает у него в той эстетической автономии, которую оно обрело, начиная со времен Ренессанса, но связано — как у Данте, или у Эсхила, или Пиндара — с религиозным сознанием исполнения некой миссии. Оно не движется у него без руля и ветрил, в произволе художнического творчества, которое направляется только внутренними законами самого творческого процесса, но следует велению пережитой таинственной действительности».¹⁸

Гёльдерлин, следовательно, воспринимается Р. Гвардини как ясновидец — то есть тот, кто проникает взором завесу суеты, данной в опыте, и «зрением ума» — умозрительно — начинает усматривать конечные смыслы бытия. Мифологическое видение мира — способность видеть в реке, в потоке «некую персону» — предметное воплощение некоего божества, которое определяет судьбу. Поэтому Гёльдерлин превосходит всех поэтов — даже великого И. В. Гёте. Он превосходит автора «Фауста» исходной способностью к ясновидению, к инстинктивному постижению жизни, которую только уменьшает развившаяся позднее рациональная наука и культура. Поток, река — это послание от богов,

¹⁸ Стр. 18 наст. изд.

доводимое до людей через Гёльдерлина — и он чувствует эту свою избранность, свое призвание и предназначение. «То, что усматривает Гёльдерлин в потоке, явно превосходит то, что доступно взору поэтов нового времени — даже взору Гёте. Это — посланная свыше, богоданная действительность; это — если использовать его собственное понятие — „полубожественность“. Она не есть нечто, парящее над непосредственно познаваемым [и отдельно от него], а также не представляет собой результата преобразования его поэтом в нечто личное, интимно переживаемое, но есть сама вещь природы. Реальный поток для него с самого начала есть нечто большее, чем некая географическая данность, а также нечто большее, чем то, что обозначается этим словом в науках о культуре. Тот, кто способен к созерцанию, к ясновидению, усматривает в нем некий лик, некую фигуру, некоторую персону (ein Jemand). В ее происхождении из родника и самопреобразовании осуществляется судьба... При этом, конечно, созерцающий тоже оказывается захваченным тем, что он созерцает. Ему уже не высвободиться. То, что встречается ему, он уже не сможет воспринять столь бесхитростно и просто, как человек, пребывающий в плену повседневности, обыденности — и в то же время защищенный и оберегаемый. Ему придется оставаться Зрящим, придется возвещать о том, что он Узрел, в каком-то смысле быть сопричастным этому. Его собственная жизнь вовлекается в Усмотренное. Ведь он смог стать Зрящим только потому, что был от рождения посвященным и отмеченным особым знаком. Так поэзия Гёльдерлина в самой глубокой глубине происходит из Созерцания, из способности Видеть».¹⁹

Нет смысла подробно пересказывать всю книгу Р. Гвардини — и тем более нет смысла пересказывать стихи Гёльдерлина, переведенные С. П. Пургиным. Хотя, конечно, каждая страница этой книги заслуживает подробного разбора и вдумчивых комментариев — настолько глубок фундамент философской культуры, на который она опирается.

Подведем итог всему сказанному.

Не чуждый рационализма католический теолог Р. Гвардини представил творчество Ф. Гёльдерлина в свете феноменологии — в его стихах являет себя бытие, постигаемое умозрительно. Его образы превращаются в символы, указывающие на царство смыслов. Не он создает эти смыслы — он просто *ясно видит* их. Мистика ли — такое ясновидение?

¹⁹ Стр. 21 наст. изд.

Не в большей степени, чем математика.

Математические смыслы созерцаются математиками — при помощи ума. Они не создаются ими, но открываются в царстве чистого смысла, состоящем, как говорил Э. Гуссерль, из «значащих единств». Математика не сводится к уже открытым смыслам. Есть то, что уже помыслено математиками, но еще не выражено ими — они еще не нашли подходящих средств, чтобы выразить постигнутое их умом. И эта математика — еще не выраженная ни в словах, ни в формулах — тоже есть математика!

Не согласиться с этим не может любой человек, изучавший математику хотя бы в объеме средней школы.

Но перенесем теперь эти рассуждения в сферу гуманитарную. В сферу поэзии, например. Или в сферу философии. Или в сферу теологии. Мысль человеческая — это не только уже достигнутые результаты. Она не выводится из наблюдения, как ни пытаются нас убедить в этом радикальные эмпирики. Она «приходит в голову» — оттуда, где она уже была. Мы, чтобы созерцать чистые смыслы, отрешаемся от эмпирии как от суеты. Мы обращаемся к прежде достигнутому другими результатам созерцания. И приходим таким путем к усмотрению в царстве чистой мысли чего-то такого, чего еще не можем выразить в слове. Оно не сложилось окончательно даже в нашей голове, еще только «брезжит», никак не поддаваясь выражению — и даже не только выражению, но сколько-нибудь ясному мысленному представлению. Тем не менее — это тоже мысль.

О выражении такой мысли, еще не схваченной в языке, писал В. В. Библихин: «То, о чем мы пытаемся думать, названо в „Софисте“ Платона. Мысль есть слово, будь то говорящее молчание, когда мысль разбирается в самой себе, высказывание или именование. Для произнесения слышимых звуков, до определения значений, когда мысль еще не знает, *что* есть, она уже говорит неслышимое *есть* или *нет*. Раньше явной речи совершается исподволь утверждение и отрицание бытия и небытия. Ранние да и нет предшествуют всему настолько, что если бы мысль задумала увидеть и назвать что-то еще более раннее, она все равно начала бы своей первой речью, именованием сущего и ничто. Как бы глубоко человек ни заглянул в себя, он видит речь, язык, ответ да или нет на вызов бытия и небытия».²⁰

Большинство людей живет, не подозревая о глубинных смыслах мира. Продвинутое меньшинство способно постичь те смыс-

²⁰ Библихин В. В. Язык философии. СПб.: Наука, 2007. С. 11.

лы, которые были схвачены и выражены великими. (Это и называется хорошим образованием — в отличие от позитивистской эрудиции, не научающей мудрости.) Но наименовать — то есть назвать нечто новое, открывшееся им — эти образованные люди не смогут. Они смогут только сказать: «В этом что-то есть». Но так и не смогут назвать это что-то, дать ему имя, сформулировать... Дописать статью... Диссертацию... Вечная незавершенность мысли — это тоже мысль. Но результат будет достигнут только тогда, когда появится Именователь. Тот, кто усмотрит в созерцании новый смысл, укажет на него другим и внятно его сформулирует, назвав по имени. Тем ценнее для человечества каждый Именователь — тот, кто умеет выражать в слове открывшееся ему в созерцании.

Романо Гвардини полагал, что Гёльдерлин умел это делать. Он был великим Назывателем По Имени. И он облакал свои откровения-прозрения в стихотворные формы. Поэтому его поэзия достойна называться *поэзией созерцающей*.

Но в какой мере эта поэзия — *его* поэзия? Ни в какой! Р. Гвардини полагает, что поэзия Гёльдерлина не принадлежит Гёльдерлину. Сквозь Гёльдерлина, через посредство Гёльдерлина говорит нечто, сказывая себя. А от самого Гёльдерлина это ничуть не зависит — как не зависит от кларнета или скрипки говорящая через их посредство Музыка. Не то чтобы Гёльдерлин был совсем уж каким-то деревянным инструментом — но как представитель поэзии созерцающей, он не был волен в самом себе, и никакого субъективного следа в своей поэзии не оставил. Просто Бытие выбрало его, чтобы выразить себя. И вся его жизнь поэта-пророка была подчинена этому. Как говорится, ничего личного.

Феноменология и герменевтика существуют давно, однако для большинства читателей, не получивших специального философского образования, остаются дисциплинами экзотическими. Даже тому, кто получил первое — теоретическое — представление о методах феноменологии и герменевтики будет небезынтересно посмотреть, как эти методы применяются на практике и к каким результатам приводят — в частности, при постижении поэзии Гёльдерлина. Отечественный читатель не избалован переводами произведений, в которых теоретические концепции представителей феноменологии и герменевтики применяются на практике.

Тому, кто не уверует в богов, описанных Гёльдерлином, и не примет его интерпретации традиционных представлений об античных и христианских богах, мы посоветуем рассмотреть его

видение мира, бережно воссозданное Р. Гвардини, как плод богатейшей фантазии. В период вакханалии позитивизма будет полезно вспомнить о роли фантазии в культуре, и вообще о роли творческого воображения в жизни человека. Ныне воображение и творчество изживаются, замещаясь убогим «креативом». Тем важнее привести блестящий пример фантазии, забытой ныне и дискредитированной — привести во всей сложности и творческой силе. Это — не спорадическая разовая выдумка «креативщиков». Это — творческая сила, способная построить огромный непротиворечивый мир, где все связано со всем. Столкнувшись с такой фантазией, позитивизм, быть может, осознает себя всего лишь одним из видов фантазии, причем наиболее убогим — фантазией о том, что можно жить, не фантазируя.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие к первому изданию	5
Предисловие издательства ко второму изданию	11

ПЕРВЫЙ КРУГ

Поток и гора

Предварительное замечание [1939]	13
Феномен и сопряженный с ним взгляд	15
Потоки и моря	22
Гимн Рейну	43
Другие потоки	57
Горы и вершины	61
Альпы и вулкан	69
Пространство существования	76

ВТОРОЙ КРУГ

Человек и история

Предварительное замечание	87
Историческая деятельность, свобода и государство	88
Природа, любовь и культура	96
Мертвое и былое	110
Смысл гёльдерлиновской идеи истории	141

ТРЕТИЙ КРУГ

Боги и религиозное отношение

Боги

Предварительное замечание	146
Эфир	151

Земля	158
Миф о Небесах и Земле	164
Аполлон и Посейдон	171
Дух времени	173
Дионис	181
Сатурн	190
Бог в нас, неназванный и новый бог	195
Единый Бог	199

Религиозное отношение

Предварительное замечание	210
Незнакомость, открытие в откровении и называние	212
Отрешенность и благоговение, приближение и восприятие	216
Господство и повиновение	226
Бытие вдали, приход и празднество	234
Бедствие существования и стойкость	247

Сущность и единство богов

Сущность богов	260
Единство богов	272

ЧЕТВЕРТЫЙ КРУГ

Природа

Предварительное замечание	276
-------------------------------------	-----

Гиперион

Произведение и его содержание	276
Люди и природа	299

Эмпедокл

Характер произведений об Эмпедокле	322
Образы драмы	325
Природа	355

Наброски гимнов, сделанные в позднее время

«Созрели, в пламя опущены...»	361
«Но когда небесные закончили строить»	371

ПЯТЫЙ КРУГ

Христос и христианское

Предварительное замечание	380
Юные годы и молодость.	383
Зрелость	390
Гимн, посвященный Мадонне	428
Смысл образа Христа в творчестве Гёльдерлина	435
<i>Перцев А. В.</i> Поэт как свидетель бытия: феноменолого-герменевти- ческое толкование поэзии Ф. Гёльдерлина	444

Научное издание

Романо Гвардини

**ГЁЛЬДЕРЛИН. КАРТИНА МИРА
И БОГОВДОХНОВЛЕННОСТЬ**

*Утверждено к печати
Редколлегией серии «Слово о сущем»*

Редактор издательства *И. С. Гавриш*
Художник *П. Палей*
Технический редактор *И. М. Кашеварова*
Компьютерная верстка *А. А. Бурениной*

Подписано к печати 24.06.15. Формат 60 × 90 1/16. Бумага офсетная.
Гарнитура Таймс. Печать офсетная. Усл.-печ. л. 31.1. Уч.-изд. л. 26.1.
Тираж 1000 экз. Тип. зак. № 3625

Санкт-Петербургская издательско-книготорговая фирма «Наука»
199034, Санкт-Петербург, Менделеевская линия, 1
E-mail: main@nauka.nw.ru

Первая Академическая типография «Наука»
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12

ISBN 978-5-02-038409-5



9785020384095

**САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ИЗДАТЕЛЬСКО-КНИГОТОРГОВАЯ
ФИРМА «НАУКА»**

ВЫПУСТИЛА СЛЕДУЮЩИЕ ТОМА СЕРИИ «СЛОВО О СУЩЕМ»

Том 1. Гегель Георг Вильгельм Фридрих. Феноменология духа. СПб., 1992. 444 стр.

Том 2. Гегель Георг Вильгельм Фридрих. Философия истории. СПб., 1993. 480 стр.

Том 3. Гегель Георг Вильгельм Фридрих. Лекции по истории философии. В трех книгах. Книга первая. СПб., 1994. 350 стр.

Том 4. Гегель Георг Вильгельм Фридрих. Лекции по истории философии. В трех книгах. Книга вторая. СПб., 1994. 424 стр.

Том 5. Гегель Георг Вильгельм Фридрих. Лекции по истории философии. В трех книгах. Книга третья. СПб., 1994. 583 стр.

Том 6. Ильин Иван Александрович. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб., 1994. 542 стр.

Том 7. Розанов Василий Васильевич. О понимании. СПб., 1994. 540 стр.

Том 8. Хомяков Алексей Степанович. Сочинения Богословские. СПб., 1995. 480 стр.

Том 9. Франк Семен Людвигович. Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995. 656 стр.

Том 10. Кант Иммануил. Критика практического разума. СПб., 1995. 528 стр.

Том 11. Кант Иммануил. Критика способности суждения. СПб., 1995. 512 стр.

Том 12. Франк Семен Людвигович. Русское мировоззрение. СПб., 1996. 739 стр.

Том 13. Кант Иммануил. Трактаты. СПб., 1996. 552 стр.

Том 14. Гегель Георг Вильгельм Фридрих. Наука логики. СПб., 1997. 800 стр.

Том 15. Риккерт Генрих. Границы естественнонаучного образования понятий. СПб., 1997. 533 стр.

Том 16. Евлампов Игорь Иванович. Божественное и человеческое в философии Ивана Ильина. СПб., 1998. 512 стр.

Том 17. Гуссерль Эдмунд. Картезианские размышления. СПб., 1998. 316 стр.

Том 18. Булгаков Сергей Николаевич. Философия имени. СПб., 1998. 448 стр.

Том 19. Биbihин Владимир Вениаминович. Узнай себя. СПб., 1998. 576 стр.

Том 20. Шеллинг Фридрих Вильгельм Йозеф. Идеи к философии природы как введение в изучение этой науки. СПб., 1998. 521 стр.

Том 21. Кант Иммануил. Антропология с прагматической точки зрения. СПб., 1999. 585 стр.

Том 22. Спиноза Бенедикт. Сочинения. В двух томах. Т. 1. СПб., 1999. 564 стр.

Том 23. Спиноза Бенедикт. Сочинения. В двух томах. Т. 2. СПб., 1999. 630 стр.

Том 24. Мальбранш Николай. Разыскания истины. СПб., 1999. 650 стр.

Том 25. Ангелус Силезиус. Херувимский странник (Остроумные речения и вирши). СПб., 1999. 509 стр.

Том 26. Шелер Макс. Ресентимент в структуре моралей. СПб., 1999. 233 стр.

Том 27. Избранные сутры китайского буддизма. СПб., 1999. 464 стр.

Том 28. Ясперс Карл. Всемирная история философии. Введение. СПб., 2000. 272 стр.

Том 29. Хабермас Юрген. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб., 2000. 380 стр.

Том 30. Гегель Георг Вильгельм Фридрих. Лекции по эстетике. В двух томах. Т. 1. СПб., 2007. 622 стр.

Том 31. Гегель Георг Вильгельм Фридрих. Лекции по эстетике. В двух томах. Т. 2. СПб., 2007. 603 стр.

Том 32. Перов Юрий Валерьянович, Сергеев Константин Андреевич, Слинин Ярослав Анатольевич. Очерки истории классического немецкого идеализма. СПб., 2000. 672 стр.

Том 33. Яковенко Борис Валентинович. Мощь философии. СПб., 2000. 976 стр.

Том 34. Юнгер Эрнст. Рабочий. СПб., 2000. 530 стр.

Том 35. Шеллинг Фридрих Вильгельм Йозеф. Философия откровения. В двух томах. Т. 1. СПб., 2000. 700 стр.

Том 36. Слинин Ярослав Анатольевич. Трансцендентальный субъект: феноменологическое исследование. СПб., 2001. 528 стр.

Том 37. Марков Борис Васильевич. Знаки бытия. СПб., 2001. 565 стр.

Том 38. Хабермас Юрген. Вовлечение другого: Очерки политической теории. СПб., 2001. 418 стр.

Том 39. Хайдеггер Мартин. Бытие и время. СПб., 2002. 452 стр.

Том 40. Шеллинг Фридрих Вильгельм Йозеф. Философия откровения. В двух томах. Т. 2. СПб., 2002. 463 стр.

Том 41. Гартман Николай. К основоположению онтологии. СПб., 2003. 641 стр.

Том 42. Рид Томас. Исследование человеческого ума на принципах здравого смысла. СПб., 2002. 423 стр.

Том 43. Юнгер Фридрих Георг. Восток и Запад: Эссе. СПб., 2004. 376 стр.

Том 44. Кожев Александр. Введение в чтение Гегеля. СПб., 2003. 518 стр.

Том 45. Больцано Бернارد. Учение о науке. СПб., 2003. 518 стр.

Том 46. Яковенко Борис Валентинович. Жизнь и философия Иоганна Готлиба Фихте. СПб., 2004. 456 стр.

Том 47. Биbihин Владимир Вениаминович. Другое начало. СПб., 2003. 430 стр.

Том 48. Грякалов Алексей Алексеевич. Письмо и событие. СПб., 2004. 488 стр.

Том 49. Слинин Ярослав Анатольевич. Феноменология интерсубъективности. СПб., 2004. 360 стр.

Том 50. Ахутин Анатолий Валерианович. Поворотные времена. Статьи и наброски. СПб., 2005. 744 стр.

Том 51. Св. Григорий Палама. Триады в защиту священо-бесмолвствующих. СПб., 2004. 432 стр.

Том 52. Франческо Петрарка. Письма. СПб., 2004. 624 стр.

Том 53. Платон. Государство. СПб., 2005. 576 стр.

Том 54. Фихте Иоганн Готлиб. Речи к немецкой нации. СПб., 2009. 350 стр.

Том 55. Эдмунд Гуссерль. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию. СПб., 2011. 495 стр.

Том 56. Шмитт Карл. Диктатура. От истоков современной идеи суверенитета до пролетарской классовой борьбы. СПб., 2005. 328 стр.

Том 57. Фестюжьер Андре-Жан. Созерцание и созерцательная жизнь по Платону. СПб., 2009. 504 стр.

Том 58. Юнгер Фридрих Георг. Язык и мышление. СПб., 2005. 304 стр.

Том 59. Габриэль Марсель. Метафизический дневник. СПб., 2005. 592 стр.

Том 60. Спекторский Евгений Васильевич. Проблема социальной физики в XVII столетии. В двух томах. Т. 1. СПб., 2006. 448 стр.

Том 61. Спекторский Евгений Васильевич. Проблема социальной физики в XVII столетии. В двух томах. Т. 2. СПб., 2006. 536 стр.

Том 62. Ершов Матвей Николаевич. Проблема богопознания в философии Мальбранша. СПб., 2005. 336 стр.

Том 63. Гайм Рудольф. Романтическая школа. СПб., 2007. 896 стр.

Том 64. Гайм Рудольф. Гегель и его время. СПб., 2006. 394 стр.

Том 65. Вернер Гейзенберг. Избранные философские работы. СПб., 2006. 576 стр.

Том 66. Декарт Рене. Сочинения. СПб., 2006. 656 стр.

Том 67. Иоанн Дамаскин. Источник знания. СПб., 2006. 360 стр.

Том 68. Чижевский Дмитрий Иванович. Гегель в России. СПб., 2007. 416 стр.

Том 69. Ахутин Анатолий Валерианович. Античные начала философии. СПб., 2007. 784 стр.

Том 70. Мартин Хайдеггер. Время и бытие. Статьи и выступления. СПб., 2007. 624 стр.

Том 71. Сергеев Константин Андреевич. Ренессансные основания антропоцентризма. СПб., 2007. 592 стр.

Том 72. Ягодинский Иван Иванович. Философия Лейбница. Процесс образования систем. СПб., 2007. 368 стр.

Том 73. Беляев Виктор Адрианович. Лейбниц и Спиноза. СПб., 2007. 352 стр.

Том 74. Сретенский Н. Н. Лейбниц и Декарт. Критика Лейбницем общих начал философии Декарта. СПб., 2007. 184 стр.

Том 75. Герье Владимир. Лейбниц и его век. СПб., 2008. 807 стр.

Том 76. Биbihин Владимир Вениаминович. Язык философии. СПб., 2007. 392 стр.

Том 77. Биbihин Владимир Вениаминович. Мир. СПб., 2007. 432 стр.

Том 78. Иоанн Лествичник. Лествица. СПб., 2008. 552 стр.

Том 79. Кант Иммануил. Критика чистого разума. СПб., 2008. 608 стр.

Том 80. Бибихин Владимир Вениаминович. Внутренняя форма слова. СПб., 2008. 432 стр.

Том 81. Иоганн Готлиб Фихте. Сочинения. СПб., 2008. 754 стр.

Том 82. Сергеев Константин Андреевич, Слинин Ярослав Анатольевич. Античность и Новое время о Космосе и его познании человеком. СПб., 2014. 725 стр.

Том 83. Бибихин Владимир Вениаминович. Чтение философии. СПб., 2009. 536 стр.

Том 84. Платон. Парменид, Кратил и другие диалоги. СПб., 2014. 551 стр.

Том 85. Платон. Ион, Протагор и другие диалоги. СПб., 2014. 432 стр.

Том 86. Гайм Рудольф. Гердер и его жизнь. В двух томах. Т. 1. СПб., 2011. 950 стр.

Том 87. Гайм Рудольф. Гердер и его жизнь. В двух томах. Т. 2. СПб., 2011. 963 стр.

Том 88. Докучаев Илья Игоревич. Ценность и экзистенция. Основоположения исторической аксиологии культуры. СПб., 2009. 600 стр.

Том 89. Платон. Законы. СПб., 2013. 517 стр.

Том 90. Камнев Владимир Михайлович. Хранители и пророки. Религиозно-философское содержание русского консерватизма. СПб., 2010. 471 стр.

Том 91. Разеев Данил Николаевич. Телеология И. Канта. СПб., 2010. 309 стр.

Том 92. Докучаев Илья Игоревич. Феноменология знака. Избранные работы по семиотике и диалогике культуры. СПб., 2010. 416 стр.

Том 93. Ахутин Анатолий Валерианович. Эксперимент и природа. СПб., 2012. 660 стр.

Том 94. Бибихин Владимир Вениаминович. В. Лес. СПб., 2011. 425 стр.

Том 95. Слинин Ярослав Анатольевич. Поиски аподиктической истины. СПб., 2012. 540 стр.

Том 96. Перов Юрий Валерианович. Лекции по классической немецкой философии. СПб., 2010. 532 стр.

Том 97. Ханна Арендт. Лекции по политической философии Канта. СПб., 2012. 304 стр.

Том 98. Марков Борис Васильевич. Люди и знаки. СПб., 2011. 688 стр.

Том 99. Габриель Марсель. О смелости в метафизике. СПб., 2012. 411 стр.

Том 100. Бибихин Владимир Вениаминович. Собственность. Философия *своего*. СПб., 2012. 392 стр.

Том 101. Ханна Арендт. Жизнь ума. СПб., 2013. 517 стр.

Том 102. Слинин Ярослав Анатольевич. Аристотель и онтологические основания логики. СПб., 2013. 358 стр.

Том 103. Тульпе Ирина Александровна. Религия и другие формы жизни человеческого духа. Готовится к изданию.

Том 104. Ермичёв Александр Александрович. Имена и сюжеты русской философии. СПб., 2014. 710 стр.

Том 105. Шеллинг Фридрих Вильгельм Йозеф. Изложение моей системы философии. СПб., 2014. 262 стр.

Том 106. Бибихин Владимир Вениаминович. История современной философии (единство философской мысли). СПб., 2014. 398 стр.

Том 107. Егорычев Илья Эдуардович. Системы мысли в европейской культуре. СПб., 2014. 279 стр.

Том 108. Бибихин Владимир Вениаминович. Узнай себя (2-е изд., дополненное). Готовится к изданию.

Том 109. Лебедев Андрей Валентинович. Логос Гераклита. СПб., 2014. 533 стр.

Том 110. Гвардини Романо. Гёльдерлин. Картина мира и боговдохновенность. Готовится к изданию.