

НЕОПЛАТОНИЧЕСКИЕ МОТИВЫ В «ГИПЕРИОНЕ» ГЕЛЬДЕРЛИНА

Рассматривается вопрос о влиянии неоплатонической философии на творчество немецкого романтика Ф. Гельдерлина. Особое внимание уделяется неоплатонической проблематике в романе «Гиперион» и некоторых теоретических сочинениях писателя. Автор приходит к выводу о том, что Гельдерлин воспроизводит в своем романе основные элементы неоплатонической системы.

Ключевые слова: Гельдерлин; немецкий романтизм; неоплатонизм.

Немецкий романтик Фридрих Гельдерлин (1770–1843) – писатель, в чьем творчестве нашли отражение многие философские идеи античности и Нового времени. Исследователи творчества Гельдерлина, как правило, замечают влияние на мировоззрение поэта философии И. Канта [1. С. 138–139], Й.Г. Фихте [2. С. 59], Платона [2. С. 48]. Но почти никогда внимание историков литературы не привлекает вопрос о присутствии в произведениях немецкого романтика элементов неоплатонизма – учения, разработанного в III в. философом Плотинем на основе синтеза воззрений Платона и Аристотеля. Проблема неоплатонизма Гельдерлина была впервые обозначена В. Дильтеем в 1906 г. Он писал: «Если Гельдерлин и погружался в античность... то следует заметить, что это была неоплатоническая античность» [3. С. 240]. Однако ни сам Дильтей, ни другие исследователи в дальнейшем не рассматривали проблему неоплатонической составляющей мировоззрения и творчества немецкого поэта, ограничиваясь лишь отдельными замечаниями. Восполнив этот пробел, мы сможем увидеть творчество Гельдерлина интеллектуально насыщенным, наполненным философскими аллюзиями, сможем понять, как философская проблематика вплетается в художественный текст, создавая его неповторимую атмосферу.

Для того чтобы выявить неоплатонические черты в произведениях Гельдерлина, рассмотрим коротко основные моменты системы Плотина. В основе неоплатонизма лежит учение об иерархических уровнях бытия, из которых первым является Единое (Бог, Благо), а остальные – Числа, Ум, Душа, Космос, Материя – возникают из него путем эманации. Единое охватывает собой все существующее в мире, оно – везде и нигде конкретно. Его можно понимать как потенцию, возможность всякого бытия и смысла. Единое не оформлено, но является источником всякой формы. Порождая последующие уровни, Единое расчленяет свое единство – так возникает первый оформленный уровень бытия, т.е. числа. Числа обладают только количественными характеристиками, но они соединяются с окружающим их инобытием и приобретают качества – наполняются смыслом. Эти оформленные смыслы, или, иначе, идеи (эйдосы, формы), в своей совокупности представляют из себя Ум – мир идей, первообраз всех вещей.

Дальнейшее становление бытия приводит к тому, что идеи становятся одушевляющими силами или принципами, образуя в совокупности Мировую Душу – третью (наряду с Единым и Умом) составляющую так называемой неоплатонической триады. Мировая Душа – это последний уровень бытия, на котором происходит постоянное становление. Следующий уровень – Космос – это уже область не становления, а ставшего, и всякое движение и изменение здесь происходит не са-

мо по себе, а от Души. Плотин, объясняя, насколько важна деятельность Души для существования Космоса, советует представить, как «во все это мертвенно-неподвижное нечто вдруг извне как бы вливается душа, которая повсюду распространяется... подобно тому, как лучи солнца, падая на темное облако, делают его просвечивающимся, златовидным» [4. С. 6]. Душа преобразует эйдосы Ума в материальные вещи. Ее задача – созерцать мир идей и передавать идеи в низшую сферу – Космос, который представляет собой иерархически организованное физическое бытие. Материальность космоса возрастает по мере удаления от эфирного неба до тяжелой и плотной земли. Космос состоит из чувственной материи, которая не имеет никакой сущности, т.е. является ничем. Однако хотя неоплатоники и отказывают материи в подлинном бытии, они не могут вовсе отрицать ее существование и роль в мироздании. Материя – это чистая возможность воплощения и оформления идей, и если без идей ничего не могло бы воплотиться в космосе, то и без материи это было бы невозможно.

Важной проблемой философии Плотина является проблема времени и вечности. Вечность присуща Единому; это цельность, в которой нет промежутков и протяженности и для которой нет будущего, т.к. с ней не может ничего произойти [5. С. 222]. Время возникает благодаря Душе, которая, желая осуществить себя, устремляется к еще не существующему, т.е. время – это протяженность вечной жизни Души. Если бы Душа смогла вернуться к единству, время исчезло бы. Таким образом, наличие времени, разрывающего единство бытия, свидетельствует о несовершенстве той сферы, где оно существует. Но это только одна сторона проблемы времени: ведь в философии Плотина все не только исходит из первопринципа, но и все стремится к нему. Это значит, что время должно возвращаться к вечности. Так, человеческая душа, путем духовного восхождения достигая интеллигибельного мира и прикасаясь к Единому, переходит из времени в вечность. В духе общеантичной традиции неоплатоническая философия рисует здесь картину вечного круговорота бытия, где время и вечность смешиваются друг с другом, но при этом отпадение времени от вечности рассматривается не как катастрофа или грехопадение, а как естественное явление, не нарушающее всемирной гармонии.

Говоря об устройстве интеллигибельного мира и космоса, Плотин нередко употребляет слово «природа» (φύσις), закрепленное в античной философской традиции еще Аристотелем [6. С. 251]. Плотин рассматривает природу как низший, практический аспект мировой Души, порождающий весь видимый мир – космос. Хотя природа несовершенна, ее красота дает челове-

ской душе представление – пусть и самое слабое – о совершенстве другого мира. Природа не отделена непроходимой пропастью от высшего, истинного мира: посредством нисхождения в материю логосов – индивидуальных душ – и их восхождения в интеллигибельную сферу природа участвует в жизни Всеединства, а материя видимого мира в своем самом чистом проявлении – в виде света – мыслится и как материя умного мира, т.е. области эйдосов. А.Ф. Лосев полагает, что, в сущности, настоящей целью для Плотина являлось прославление чувственного мира, а не Ума или Единого, что «создавая свой идеальный космос, он хотел только обосновать красоту материального космоса. ...Единственной окончательной и обобщенно-завершенной красотой был... для Плотина именно космос...» [7. С. 687]. Из всей чувственной сферы только этот природный мир и представлял из себя интерес для неоплатоников, а не история, которая воспринималась лишь как часть предустановленной космической драмы, и не человеческая индивидуальность, которая растворялась в круговороте душ, подобном круговороту природных процессов.

Таково в самых общих чертах неоплатоническое учение, нашедшее себе последователей и в средние века, и в эпоху Возрождения, и в Новое время. Обратимся к творчеству Гельдерлина – в первую очередь, к роману «Гиперион» – и попытаемся увидеть, какое место неоплатонические представления занимают в его художественном мире.

Лирический роман «Гиперион, или Отшельник в Греции» (1792–1799), в котором делается попытка соединить античное мироощущение с самосознанием европейского человека Нового времени, – наиболее полное выражение философских, этических и эстетических взглядов писателя. Лейтмотив «Гипериона», чувство, скрепляющее мысли, переживания и поступки главного героя, – это постоянно присутствующее в нем ощущение мирового единства, неразрывной связи бытия, частью которого является и его собственное существование. Гиперион восклицает: «Слиться со всею вселенной – вот жизнь божества, вот рай для человека! Слиться воедино со всем живущим, возвратиться в блаженном самозабвении во всебытие природы – вот вершина чаяний и радостей, вот священная высота, место вечного отдохновения... Все мысли отступают перед образом вечно единого мира... непреклонная судьба отрывается от власти, из круга живых исчезает смерть, и неразрывная связь всего сущего и вечная юность делают мир счастливей и прекрасней» [8. С. 44–45].

Очевидно, что единство материальной природы, которое столь явственно ощущает герой романа, должно объясняться единым источником чувственного космоса. Подтверждения этому рассыпаны повсюду в «Гиперионе», и постепенно из отдельных замечаний, размышлений и переживаний главной героини и его возлюбленной Диотимы складывается философская система, в своих ключевых моментах тождественная неоплатонизму. Природа может считаться чем-то единым – «природой», а не простой совокупностью отдельных предметов, поскольку в ней помимо материального начала присутствует одухотворяющий материю принцип – душа, благодаря которой природа и становится

живой. Когда Гиперион и Диотима говорят о прошедшей весне, они вспоминают, какой тогда была природа: «Преображенная, она была точно серебристое облако первоцвета – радостный пламень жизни, освобожденный от грубой материи.

– Ах! Тогда все кругом дышало весельем и надеждой; все так упрямо хотело расти и росло так легко, так блаженно-спокойно, как дитя, что само с собой играет и ни о чем больше не думает, – говорила Диотима.

– В этом, – вторил я ей, – мы и узнаем душу природы, в этом плавном горении, в этой неторопливости стремительного движения» [8. С. 163].

Противопоставление души – истинной причины жизни – материи, косной и самой по себе безжизненной, можно встретить в романе в письме Диотимы, в котором она пишет об ожидающей ее физической смерти: «Все в природе очищается, и всюду цвет жизни постепенно освобождается от грубой материи» [8. С. 235]. Но подразумевает ли Гельдерлин под душой природы эту мировую Душу неоплатонизма – уровень бытия, соединяющий интеллигибельный мир и чувственный космос? В тексте «Гипериона» можно найти упоминания об объективно существующем надприродном духовном уровне, хотя (подобно, впрочем, самому Плотину) Гельдерлин далеко не всегда различает Ум и Душу. Для него душа или мировой дух – это, в первую очередь, оживляющий материю принцип. Именно о мировом духе говорит Гиперион, когда, любясь красотой вселенной, вспоминает об «отце небесном», «творце неба и земли» [8. С. 48]. О том, что это не христианский Бог, свидетельствуют слова героя: «Но если прекрасная природа – дочь своего отца, разве сердце дочери не его сердце? Разве ее сокровенная сущность не он сам?» [8. С. 48]. Это умозаключение Гипериона прямо противоположно свойственной христианству мысли о принципиальном различии между Богом и сотворенным им миром и совершенно не противоречит неоплатоническому представлению об эманации. Сделав такой вывод, герой романа задается вопросом, постиг ли он сущность природы, и его осеняет предчувствие разгадки: «Мне чудится, будто я что-то вижу, но я тотчас же пугаюсь, словно увидел свой собственный образ; мне чудится, будто я прикоснулся к мировому духу, как к теплой руке друга, но, очнувшись, я понимаю, что это моя собственная рука» [8. С. 49]. Позднее, после смерти Диотимы, Гиперион в своем горе вновь обращается к мировой душе за утешением: «О душа, душа! Нетленная красота мира, пленительная в своей вечной юности, ты существуешь, и что тогда смерть и все горе людское!» [8. С. 257].

Итак, душа природы, по Гельдерлину, существует объективно и выражается в виде ее красоты. Эта красота – вечная, что для автора «Гипериона» означает не только неразрушимость чувственного мира, но и независимость прекрасного в природе от субъективных человеческих оценок. Не человек в своем эстетическом восприятии природы делает ее прекрасной, наоборот, человеческая душа, родственная душе природы, проникаясь этой вечной красотой, начинает и себя осознавать как вечное и прекрасное. Гиперион говорит: «Вечная красота, природа, не потерпит изъяна, равно как не терпит ничего лишнего. Ее убранство завтра будет иным,

чем сегодня, но без того, что есть лучшего в нас, без нас она обойтись не может... Мы верим, что мы вечны, ибо наша душа чувствует красоту природы» [8. С. 114].

Говоря о вечной красоте природы как ее одушевленности и о причастности человеческой души мировому духу (душе природы) или даже их тождестве, Гельдерлин вступает в круг проблем, чрезвычайно важных для философии неоплатонизма. В трактате «Об Эросе» Плотин пишет о том, что стремление к бессмертию реализуется в поисках прекрасного, поскольку прекрасное родственно вечному [7. С. 621]. Совпадение вечного с прекрасным объясняется тем, что красота для неоплатоников – это «внутренний эйдос» вещи [7. С. 560], это полнота воплощенности идеи в материи. Иначе говоря, чем прекраснее вещь, тем ближе она к вечному миру эйдосов. Человеческая душа также происходит из интеллигибельного мира – мира вечной красоты, и потому способна видеть прекрасное, в том числе и красоту чувственной природы. Но для Плотина красота материального мира является низшей формой красоты [7. С. 609], лишь отражением, символом красоты умопостигаемого мира и первой ступенью на пути познания истинной – духовной – красоты [7. С. 557] (а значит – и первой ступенью на пути самопознания человеческой души). Существует ли и у Гельдерлина какая-нибудь градация в познании прекрасного в мире, движение от чувственной красоты к красоте души и ума? В начале романа стремление Гипериона к самопознанию полнее всего удовлетворяется в общении с природой: «Как солнце на небе вновь и вновь узнает себя в бесчисленных превращениях света, отражаемого землей, так и мой дух постигал себя в полноте жизни, которая окружала его со всех сторон, захлестывала его» [8. С. 61–62].

Однако герою романа предстоит подняться на следующую ступень познания, его душа должна от любования чувственной красотой материального мира перейти к постижению сверхчувственного прекрасного, заключенного в других человеческих душах. Способом такого постижения становится любовь, ведь, по словам Плотина, «влюбленные... и все, восхищающиеся видимой красотой, ... вместе с тем восхищаются и причиной ее – красотой сверхчувственной, идеальной» [4. С. 116]. Гельдерлин, описывая взаимоотношения Гипериона с его другом Алабандой и возлюбленной Диотимой, разрабатывает свое учение о любви, основанное на философии Платона и Плотина.

Любовь для героев Гельдерлина – это, в первую очередь, путь к познанию (припоминанию) прекрасного, заключенного в человеческих душах – душах любимого и любящего. Гиперион говорит о том, что «небо совершенства открывается перед любовью, которая его только предчувствовала...» [8. С. 105]. Любовь позволяет осознать причастность человека к сфере идеального, где обитают эйдосы, или боги. Поэтому полубивший Диотиму Гиперион говорит: «Теперь-то я знаю, о чем я, правда, часто догадывался: человек – одно из облиций, которое подчас принимает бог, это чаша, налитая нектаром, которым небо потчует своих детей» [8. С. 135]. В любви, согласно Гельдерлину, реализуется важнейший неоплатонический (и общеантичный) гносеологический принцип тождества по-

знающего и познаваемого, поэтому Гиперион, который считает свою любимую воплощением совершенства, восклицает: «Я владею высшей красотой и больше не трепещу... да, Диотима, я и впрямь уж не тот! Я стал равен тебе; божество играет с божеством, как играют друг с другом дети» [8. С. 136]. В конечном итоге любовь как стремление к прекрасному стимулирует душу к восхождению в сверхчувственную сферу, т.е. к возвращению на ее истинную родину. Именно этим Диотима объясняет причину своей приближающейся преждевременной физической смерти, когда пишет Гипериону: «Скажи, уж не богатство ли чувств причина моего разлада с земной жизнью? А может, моя душа благодаря тебе, прекрасный, так возгордилась, что не захотела больше мириться с этой заурядной планетой? ...Ты зажег этот огонь – стремление в эфир...» [8. С. 237].

Любовь в философии Платона и Плотина – это одновременно и богатство (поскольку созерцать чью-то внутреннюю красоту могут лишь те души, которые помнят о своей собственной внутренней красоте), и бедность (поскольку любовь как стремление к прекрасному возникает из-за разделенности с этим прекрасным). В платоновском «Пире» героиня по имени Диотима рассказывает миф о рождении Эроса-генія от Пороса (богатства) и Пеннии (бедности) [9. С. 113]. Так и у персонажей Гельдерлина любовь возникает из душевной полноты – как стремление к наивысшему благу, а о тех, чье душевное богатство затемнено материей, Гиперион говорит: «Голод вы называете любовью...» [8. С. 98], т.к. их любовь вызвана только бедностью, но не богатством.

Отношение к красоте в романе приближается к абсолютному преклонению, к религиозному культу. Любовь к Диотиме приводит Гипериона к мысли о том, что «высшая красота – это и высшая святость» [8. С. 111]. Позднее герой говорит об обители «божественной Красоты, где из вечно юных источников берут начало Истина и Добро» [8. С. 166–167]. В этих словах заметно существенное расхождение воззрений героя романа с неоплатонизмом в вопросе об иерархическом положении красоты в сфере умопостигаемого. В учении Плотина прекрасное при всех его превосходных характеристиках все-таки стоит ниже Единого, или Блага. Единое не является прекрасным, оно «превосходит всякую красоту и есть как бы над красотой красота, не будучи какой-либо определенной формой красоты» [4. С. 243], поэтому, когда Плотин называет Единое прекрасным, он подразумевает, что оно – источник всякой красоты, а не оформленная, смысловая красота, то есть то, что уже стало прекрасным [7. С. 868]. (Красота всегда обладает формой, поэтому прекрасное в неоплатонической иерархии бытия начинается в сфере Ума, где пребывают оформленные эйдосы.)

Итак, если, по словам гельдерлиновского персонажа, истина и добро происходят из красоты, то у Плотина, напротив, красота происходит из Блага. Можно предположить, что такое расхождение объясняется разным пониманием добра в неоплатонизме и у Гельдерлина и, соответственно, разным толкованием соотношения добра и красоты. Основатель неоплатонизма называет Благом само Единое, и это лишает понятие

добра у Платона привычного для новоевропейской традиции морального содержания. Благо для античности – это сам факт существования чего бы то ни было, это все, что способствует жизнеутверждению [7. С. 872–874]. Если благо любой вещи заключается просто в том, что она существует, то зло – это всегда нехватка, недостаток. А поскольку подлинным бытием (благом) обладает лишь сверхчувственный мир, то, соответственно, добро, присутствующее в вещах, говорит о степени их близости к идеальной сфере.

Гельдерлин проблему взаимоотношений добра и красоты пытался решить иначе. В своей ранней статье об эстетических идеях, задуманной как комментарий к платоновскому «Федру», он настаивает на преимуществе красоты перед добром, связанном с непосредственностью ее проявления: «Прекрасное отличается от совершенно неощутимого добра тем, что оно скорее становится доступным нашим чувствам. Это своего рода явление (курсив мой. – И.К.). Прекрасное проявляется в поисках добра. ...То, что предстает в виде цельного образа, вызывает любовное влечение. Прекрасное воздействует на нас непосредственно, в то время как идеал человеческой добродетели смутно ощущается лишь с помощью темного медиума – явления... Прекрасное совершенно отличается от добра тем, что оно представляет себя из самого себя, непосредственно проявляет свою сущность. С этим связана важнейшая онтологическая функция прекрасного... а именно посредничество между идеей и явлением... Красоту следует воспринимать как отблеск чего-то сверхъестественного, хотя она и явлена для нашего восприятия» [1. С. 128–129].

Из приведенного фрагмента можно заключить, что красоту Гельдерлин понимает вполне в духе платонизма, однако добро для него – это не неоплатоническое благо. С одной стороны, казалось бы, немецкий поэт выстраивает между красотой и добром отношения, близкие неоплатоническому пониманию: красота – «способ проявления добра вообще, сущего, каким оно должно быть» [1. С. 129] – вызывает любовь, а любовь – это, согласно Платону, влечение к благу. С другой стороны, добро Гельдерлин понимает как моральное добро, точнее, добро кантианской этики, которую автор «Гипериона» хочет соединить с платонизмом. Ф. Штрак пишет: «Область божественного мыслится (у Платона. – И.К.) как интеллигибельная сфера чистых пропорций и форм, к которой стремится все чувственное и растворяется в ее гармонии. Этот телеологически обоснованный порядок бытия, который у Платона также представляется как царство добра, Гельдерлин понимал в духе кантианского “закона свободы” и идентифицировал его с царством морального добра» [1. С. 138–139]. Исследователь полагает, что Гельдерлин, желая соединить в этом вопросе платонизм с философией Канта, был введен в заблуждение обнаруженным им сходством между некоторыми моментами в «Федре» Платона и в «Критике способности суждения» Канта [1. С. 139]. У Платона в упомянутом диалоге утверждается, что душа – это «то, что движет само себя» [9. С. 154], что она, поднимаясь в высшие сферы, созерцает там «подлинное бытие», «истинную красоту», но потом забывает ее. «Припоминать то, что там...

нелегко любой душе», поскольку души «лишь короткое время созерцали тогда то, что там...» [9. С. 159]. В этом изображении спонтанного движения души к высшей красоте (или неоплатоническому Благу) и потом ее смутных попыток вспомнить увиденное уже в здешнем несовершенном мире Гельдерлин увидел подобие того, что Кант говорит об эстетических идеях, возникающих как синтез рассудка и воображения, как связь понятия с созерцаемым внутренним зрением чувственным образом [10. С. 268].

Хотя Ф. Штрак и утверждает, что попытка Гельдерлина найти что-то общее между платонизмом и эстетикой Канта оказалась неудачной [1. С. 139–140], автор «Гипериона» очень точно подметил пункты, в которых они сближаются. Во-первых, Гельдерлин обратил внимание на определение прекрасного через телеологию и у Платона, и у Канта (разница в том, что в платонизме (и в неоплатонизме) целесообразна и, значит, совершенна сама природа, а в эстетике Канта целесообразность субъективна: она возникает как следствие нашей познавательной способности). Во-вторых, сопоставить столь разные эстетические концепции Гельдерлину позволило их сходство в том, что источник идей (которые всегда эстетические у Платона и Платина, а у Канта – только в данном случае) является неким единством – истинным бытием Платона, Единым Платина или способностью суждения Канта, откуда путем эманации или продуктивной способности воображения они и возникают. Разница здесь, как и в первом случае, заключается в том, каким образом мыслится этот единый источник – объективным или субъективным.

По-видимому, во взглядах Гельдерлина на отношение прекрасного к добру произошла эволюция: если во время работы над комментариями к «Федру» он видел в красоте «способ проявления добра», то в финальной версии «Гипериона» красота первична, хотя и вызывает в душе отклик в виде стремления к добродетели.

Все рассмотренные до сих пор аспекты мирозерцания Гельдерлина так и не позволяют пока выяснить, существует ли для него надприродный интеллигибельный мир, или же у него красота космоса указывает только на себя и нет ничего идеального за пределами этой одухотворенной красоты. Поэт так погружен в совершенную красоту природы, что не стремится выйти в своих размышлениях за ее пределы, но он создает все необходимые предпосылки для того, чтобы его космологию венчало учение о Едином. Это и постоянно подчеркиваемое единство вселенной, и ее одухотворенность, и ее вечная – объективная – красота как видимый признак духовности природы. Отдельные фрагменты в «Гиперионе» позволяют предположить, что Гельдерлин все-таки усматривает некое надприродное интеллигибельное единство бытия, но, следуя лейтмотиву своих рассуждений, не представляет себе ничего, что было бы выше красоты. Таким образом, этот источник мира, принцип и причина его единства предстает у немецкого поэта как высшая красота. Гиперион в романе восклицает: «О вы, ищущие высшего совершенства и высшего блага в глубинах знания, в суете житейских дел, во мраке минувшего, в лабиринте грядущего, в могилах или над звездами! Знаете ли вы его имя? Имя того, что представляет собой и Отдельное и

Всеобщее? Имя его – Красота» [8. С. 107]. В другом месте герой романа говорит: «Великое определение Гераклита – *ἐν διαφέρῳ ἑαυτῷ* (единое, различаемое в себе самом) – мог открыть только грек, ибо в этом вся сущность красоты, и, пока оно не было найдено, не было и философии. Теперь можно было давать определения: целое уже существовало. Цветок распустился: оставалось раззять его на части. Отныне красота стала известна людям, она существовала и в жизни и в воображении, являя себя в бесконечном единстве. Теперь можно было разлагать ее, мысленно разъединять на части и – так же мысленно – снова связывать их воедино, можно было таким образом познавать все больше сущность высшей красоты и высшего блага...» [8. С. 148]. Хотя, казалось бы, в этом последнем фрагменте речь идет в первую очередь о проблеме познания, здесь проводится и важная для Гельдерлина идея о соответствии законов мышления законам мироздания.

Приведенное Гельдерлином «великое определение Гераклита» известно в передаче Платона, который использует его в своих диалогах «Пир» и «Софист». Сам Гераклит в цитируемом Платоном фрагменте говорит о некоем разнонаправленном соединении. По-видимому, для Гельдерлина это определение Гераклита стало гораздо интереснее, оказавшись помещенным в платоновский контекст. В «Софисте» Платон цитирует его при рассмотрении категорий «бытие», «различие», «тождество», «покой», «движение». Комментируя это место, А.Ф. Лосев пишет, что для Платона здесь самое важное – понятие целого. «Платон различает отдельные дискретные части целого, которые не отражают в себе этого целого... и такую цельность, которая выше своих частей... Целое окажется единойраздельным целым, а это в современной науке... именуется структурой. Следовательно, Платон в «Софисте» определяет бытие как структуру, то есть это такое бытие, которое определяется как самотождественное различие подвижного покоя» [11. С. 489]. В неоплатонизме структурирование бытия начинается на уровне Ума. Таким образом, самотождественное единое из диалога Платона, или единое, различаемое в себе самом, о котором говорит Гельдерлин – это с точки зрения неоплатонизма сфера мирового Ума.

Рассуждения о едином, различаемом в себе самом, встреченные нами в «Гиперионе», вновь подводят к мысли, что в системе неоплатонических представлений Гельдерлин не поднимается выше того единства, которое возникает на уровне Ума – уровне, где возникает различие, где благодаря интеллигибельной материи появляются оформленные эйдосы – умные изваяния, и где впервые появляется красота – прообраз чувственной красоты материальной природы. Следует ли остановиться на этом и не пытаться искать в художественном мире Гельдерлина еще более высокий уровень единства, который соответствовал бы неоплатоническому Единому? Решение этой проблемы можно обнаружить в понимании Гельдерлином сущности поэтического творчества.

Главный герой «Гипериона» говорит в одном из своих писем: «Философия, как Минерва из головы Юпитера, родится из поэзии бесконечного божественного бытия. И таким образом все, что есть в ней несоединимого, в конце концов сливается воедино в таин-

ственном источнике поэзии» [8. С. 147]. Подробнее об этом источнике поэзии, называя его поэтическим духом (или гением), Гельдерлин пишет в статье «О способе действия поэтического духа» («Über die Verfahrungsweise des poetischen Geistes»).

Согласно Гельдерлину, поэтический дух, или гений, обладает духовным содержанием и духовной формой [12. С. 289–290]. Форма подвижна – это постоянный «обмен всех частей» [12. С. 290], но при этом материал содержания всегда остается неизменным. Содержимое поэтического духа объективно, он созерцает (а значит, вмещает в себя) «во взаимосвязи весь мир» [12. С. 293]. Движение, постоянно происходящее внутри поэтического духа, Гельдерлин изображает как борьбу, противостояние различных тенденций, элементов, направлений [12. С. 293–294], но все эти противоречивые тенденции разрешаются и «объединяются в точках покоя и обобщающих моментах» [12. С. 291], в которых материал поэтического духа достигает «идеального содержания и идеальной формы» [12. С. 291]. Очевидно, что в эти моменты поэтический дух – человеческий гений – становится полной аналогией неоплатонического Единого. Об этой предельной полноте человеческого духа Гельдерлин пишет как о «*бесконечном Единстве*, которое, с одной стороны, является пограничным пунктом объединения как объединения, но также и объединяющим пунктом объединения как противопоставления, наконец, и обоими сразу, так, что в нем гармонично противопоставленное не противопоставляется (разъединяется в себе. – *И.К.*) как единое, и не объединяется как противопоставленное, но ощущается как оба в *одном*, как неразрывно связанное едино-противопоставленное, воспринимать которое можно только интуитивно. ...Только в этом одном заключается идентичность вдохновения и полнота гения и искусства, представление бесконечного, момент божественного» [12. С. 300]. Это гельдерлиновское определение единства нуждается в некоторых пояснениях. Говоря о бесконечности единства в поэтическом духе, немецкий поэт дает ему ту же характеристику, что и Плотин – Единому, когда говорит о нем как о бесконечности, не подлежащей никакой мере или числу [7. С. 808]. Далее, как представляется, Гельдерлин указывает на то, что в этой точке единства соединяются две различные тенденции – тенденция к разъединению, которая возникает, когда объединение достигнуто полностью и готово, преодолев свой «пограничный пункт», вновь распасться, и противоположная тенденция к объединению, когда противопоставленное достигает «объединяющего пункта» и различия в нем исчезают. В какой-то момент эти оба движения замирают, и это и есть момент полного слияния человеческого духа с тем, что Гельдерлин называет «бесконечным божественным бытием» [8. С. 147], «идентичностью вдохновения» и «полнотой гения и искусства».

Итак, по мнению поэта, человеческий дух способен достигать интуитивного, преодолевающего субъектно-объектное разделение слияния со своим источником – источником всякой духовности. Этот вывод, к которому приходит Гельдерлин, еще раз подтверждает, что для него, как и для Плотина, бытие имманентно человеческому духу. Более того, как пишет об этом

А.Ф. Лосев, платоновское бытие (а мы могли убедиться, что и бытие у Гельдерлина) имманентно человеческому духу «не какими-нибудь отдельными своими сторонами... Оно имманентно в самом своем последнем корне, имманентно своим Единым. Человечески-объективным коррелятом этого абсолютного Единого является слияние в одну неразличимость познающего и познаваемого, сверхумный экстаз...» [7. С. 597–598].

Состояние полного слияния с первоединством в неоплатонизме исключает даже любовь, точнее, преображается во что-то, превышающее чувство любви. Единое сверхпрекрасно, потому и любовь к нему безмерна и требует не любования внешними формами, а полного слияния с ним. Так и у Гельдерлина мысль о высшем, предельном единстве возникает все-таки не в связи с любовью к прекрасному – будь то природа или человеческая душа, а в связи с тем, что является для поэта высшей ценностью и высшей мудростью – поэтическим духом, гением, нерасторжимо связанным с первоосновой мира.

Возвращаясь к гельдерлиновскому определению единства поэтического духа (которое одновременно – и единство бытия), нужно обратить внимание на акцентируемое писателем состояние неустойчивости этого единства. С одной стороны, это абсолютный покой, интуитивная нерасчлененность, а с другой – это вот-вот готовая осуществиться потенция к движению вовне. В учении Платона о Едином есть аналогии этим представлениям, заключающиеся в понятиях эманации и потенции. Хотя Единое нерасчленимо, из него, как свет и тепло из солнца, «истекает», эманрует весь остальной мир в иерархической последовательности. Неоплатоническую эманацию следует понимать не буквально – как исхождение какого-то вещества, а как эманацию самого принципа единства, благодаря которому становится возможным всякое индивидуальное существование. Эйдосы Ума и индивидуальные души исходят из Единого, но есть и обратный процесс – возвращение в состояние единства. Именно это происходит, в частности, в момент сверхумного экстаза, или, пользуясь словами Гельдерлина, в момент вдохновения. Мысль о цикличности отпадения от Единого и возвращения в него сквозит и в процитированных выше словах Гипериона о рождении философии из божественного источника поэзии и возврата к нему [8. С. 147].

В своих теоретических рассуждениях о поэтическом духе, которые были интерпретированы нами как аналогия неоплатоническому учению о Едином, Гельдерлин ничего не говорит о характере взаимоотношений души и Единого. Однако в «Гиперионе» можно встретить описание того, что происходит с индивидуальной душой (анalogией Мировой Души), оказавшейся под воздействием единства поэтического духа, или вдохновения. Гельдерлин пишет в своем лирическом романе: «Как немощно... самое искреннее усердие человека по сравнению с безраздельным могуществом вдохновения! Вдохновение не скользит по поверхности, не воздействует только на одну или другую сторону нашей души; для него не требуется ни времени, ни особых средств; ...оно охватывает нас мгновенно и всеобъемлюще...и, прежде чем мы его осознали, ...оно уже пол-

ностью преображает нас своей красотой и блаженством» [8. С. 51–52].

По-видимому, именно такой опыт должен был бы стать для героя гельдерлиновского романа высшей, завершающей ступенью познания бытия, вмещающей в себя и предшествующие этапы – познание красоты чувственного космоса и сверхчувственной красоты индивидуальных человеческих душ.

Интересные рассуждения в неоплатоническом духе Гельдерлин вкладывает в романе в уста Алабанды: «Жизнь во мне я ощущаю как нечто данное мне не богом и не смертным. Я верю, что источник жизни в нас самих и мы лишь по собственному свободному побуждению так тесно связаны со Вселенной... Ни одна былинка не прорастет, если в ней нет собственной жизненной силы! ...Все, что живет, – неистребимо, оно остается свободным даже в глубочайшей форме своего рабства, остается единым, хоть бы ты рассек его до основания, остается невредимым...» [8. С. 230–231].

Очевидно, что в этих словах Алабанды речь идет о душе, поскольку именно она всему дает жизнь. Алабанда говорит о вечности – несотворенности и неразрушимости – души, о ее единстве, о ее свободе и о свойственном ей свободном побуждении слиться в одно целое с другими душами. Все это полностью соответствует тому, что можно узнать о Мировой Душе и об отдельных душах в сочинениях основателя неоплатонизма. В мире, существующем по непреклонным законам неизбежности, присутствует и свобода, источником и носителем которой является Душа. Она – устроительница и распорядительница всей космической жизни, она «произвела все живые существа, вдохнув в них жизнь...; она же установила и поддерживает во всем закономерный порядок» [4. С. 5], и потому Мировая Душа может считаться полной свободой. Что же касается индивидуальных человеческих душ, то здесь Плотин, учитывая их связь с материальным телом и разного рода внешними обстоятельствами, говорит о возможности для них как свободы, так и несвободы («...каждое существо обладает способностью стать тем, чем хочет...») [5. С. 69].

Анализ текста «Гипериона» позволил нам обнаружить в художественном космосе Гельдерлина не только отдельные платоновские аллюзии, не только переключки с теми или иными платоновскими диалогами, но почти полную аналогию неоплатонической триады «Единое–Ум–Душа». Единое – это «бесконечное божественное бытие», которое изображается, в первую очередь, как источник поэтического творчества, воздействующий на душу поэта, способную воспринимать это воздействие благодаря присутствию в человеке аналогичного единства – нерелективного поэтического духа или гения. Потенция этого источника бытия осмысливается у Гельдерлина в категориях поэтического творчества, можно сказать, что гельдерлиновское Единое – это объективно существующий мировой поэтический дух.

Третья составляющая триады, Душа, также изображается автором «Гипериона» как объективно существующее начало, дающее природе вечную жизнь. Этой Мировой Душе соответствует душа человека, родственная всему в природе. Индивидуальные души существуют вечно, они приходят в материальный мир, по-

том возвращаются к истоку – и так бесконечно. Диотима пишет об этом своему возлюбленному: «Если я стану даже растением, что за беда? Я пребуду вечно. Как я могу исчезнуть из круговорота жизни... Мы умираем, чтобы жить. Я пребуду вечно; я не спрашиваю, чем буду» [8. С. 240].

Сложнее всего в гельдерлиновской системе представлений обстоит дело со вторым членом неоплатонической триады – Мировым Умом. Имеется ли в гельдерлиновском универсуме такой уровень бытия, на котором все прообразы вещей – эйдосы – образуют целостный идеальный прообраз чувственного космоса? Немецкий романтик не говорит об этом прямо, однако неизменно вызывающая восхищение Гипериона вечная красота природы, которая имеет источником духовную сферу, свидетельствует о том, что подобный уровень Гельдерлином должен предполагаться. Это подтверждают, например, слова Гипериона о том, что «красота бежит от обыденной жизни ввысь, в царство духа; что было природой, становится идеалом» [8. С. 121]. Однако немного ниже Гиперион рассуждает об этом идеале, к которому стремится природа, как об «обновленном божестве» [8. С. 121–122], в конечном итоге – как о Едином. Это опять говорит о том, что в неоплатонизме Гельдерлина Единое и Ум почти не разделяются: Единое при всей своей нерасчлененности все равно остается «едино-противопоставленным», а все, что должно содержаться в области идей – Уме – в разделенном виде, стремится слиться в одно неделимое целое. Но эта тенденция к слиянию, какой бы сильной она ни была, не может окончательно восторжествовать в художественном мире Гельдерлина: как поэт он не может отказаться от конкретики окружающего мира. Если бы уровень Ума с его надприродными эйдосами действительно отсутствовал у автора «Гипериона», то из его Единого – «бесконечного божественного бытия» – исходила бы только Душа – жизненный принцип, причина бесконечного становления, и природа не имела бы такого законченно прекрасного облика, складывающегося из красоты отдельных вещей – красоты, сформированной по идеальным образцам умопостигаемого мира – эйдосам. И в гельдерлиновском космосе есть аналогия неоплатоническим эйдосам Ума – это природные боги, упоминания о которых можно встретить и в «Гиперионе», и в незаконченной трагедии «Смерть Эмпедокла» (1798–1799), и в лирике.

Гельдерлиновские боги, управляющие природой, – это не единый и единственный божественный источник бытия, они существуют во множественном числе. Стихотворение «Песнь судьбы», включенное автором в текст «Гипериона» и посвященное этим не постижимым до конца богам, ближе всего подводит к их пониманию в неоплатоническом духе. Эти стихи прекрасно показывают различие между эйдосами Ума – богами, – пребывающими вне чувственного мира с его несовершенствами («Вне судьбы, словно спящий младенец, / Дышите вы, небожители...» [8. С. 97]), и индивидуальными человеческими душами, падающими в сферу материи и страдающими в ней.

Обычай уподобления богов идеям, встречающийся уже в античной философии (например, выше приводилась платоновская интерпретация мифа об Эросе), в эстетике романтизма был возобновлен В.Ф. Шел-

лингом – философом, испытавшим сильное влияние неоплатонизма. В своей «Философии искусства» (1802–1803) он писал: «Боги в любой мифологии суть не что иное, как идеи философии, но созерцаемые объективно, или реально» [13. С. 67–68]. Стихотворение Гельдерлина, хотя и возникшее раньше «Философии искусства», вполне могло бы стать иллюстрацией к этим мыслям Шеллинга.

Боги в «Песни судьбы» характеризуются как пребывающие вне судьбы, в отличие от людей. Плотин под судьбой понимал зависимость души от обстоятельств, связанных с ее пребыванием в материи [7. С. 646–647]. Соответственно и гельдерлиновские эйдосы-боги, не зависящие ни от какой материальной причинности, не имеют судьбы. Оживляя философские построения поэтическим вымыслом, Гельдерлин придумывает онтологическое объяснение человеческих страданий: люди имеют судьбу (т.е. подвергаются воздействиям извне, претерпевают, страдают), потому что боги неспособны на это. По-видимому, для полноты универсума необходимы и человеческие страдания. Гельдерлин пишет: «Раз уж / Обделены Блаженные чувством, / Должен, коль слово такое / Дозволено, кто-нибудь / Во имя богов чувствовать («Рейн», пер. В. Микушевича) [14. С. 163].

Но поэт вполне в неоплатоническом духе оправдывает все зло, творящееся в мире, в том числе – и страдания людей. Согласно Плотину, все происходящее во вселенной зависит от промысла, который организует чувственный мир по его интеллигивельному образцу, пребывающему в Уме, и, несмотря на недостатки отдельных частей, направляет целое на достижение гармонии с Единым [5. С. 169–196]. Так, основатель неоплатонизма говорит: «Люди не рождены богами; чего ж тогда удивляться, что они не наслаждаются божественной жизнью. Бедность и болезни ничего не значат для добра... Одна вещь исчезает, и Космическим Разум, контролирующей все и везде, использует этот конец, чтобы начать что-нибудь новое...» [5. С. 176]. Точно так же решает проблему зла Гиперион в романе Гельдерлина, когда пишет: «Люди падают с древа жизни, как гнилые плоды, так пускай же они погибают! Они возвращаются вновь, преображенные, к твоим корням, о древо жизни... Все диссонансы жизни – только ссоры влюбленных. Примиренье таится в самом раздоре, и все разобщенное соединяется вновь» [8. С. 256–257].

При всем сходстве в понимании античным философом и немецким поэтом проблемы отдельных несовершенств мирового целого, здесь имеется и существенное отличие, связанное с особым отношением Гельдерлина к истории и современности. Для Платона вся разработанная им система универсума, включая человеческое общество, существует по вечным и неизменным законам, а значит, противоречия и недостатки для тех или иных участков мироздания никак не связаны с какими-то исключительными причинами – они всегда и всюду одинаковы. Гельдерлин же вносит в эту проблему исторический аспект и в страданиях людей видит следствие неправильного пути, по которому пошло человечество. Вместо существования в гармонии с прекрасной природой человек предпочел бороться с нею, попытался подчинить ее себе. Единство человека

и природы распалось. Гиперион в романе приходит к мысли о бессмысленности всякой человеческой деятельности, уводящей человека от природы: «О природа, и вы, боги природы, думал я, уже в прошлом мои мечты о земном свершении, и я говорю: только ты живешь, а все, что искусственно создали, выдумали мятущиеся люди, все это тает, как поддельный жемчуг из воска, вблизи твоего огня!» [8. С. 256].

Итак, рассмотрев художественное творчество и теоретические сочинения Гельдерлина, мы можем сделать вывод о значительности неоплатонического элемента в мировоззрении немецкого поэта. Внимательное изучение философии Платона позволило ему разработать концепцию природы, в которой платоновская мысль во многом приобретает черты обобщающего и доводящего ее до систематической ясности неоплатонического учения. Как и в неоплатонизме, у Гельдерлина мир предстает в виде живого, самого себя воспроизводящего единства. Над миром чувственной природы возвышается сверхчувственный уровень эйдосов-богов, но выше всего пребывает единый вечный источник мироздания. Иерархия отдельных сфер бытия, подчеркиваемая Платином, почти никогда не акцентируется у Гельдерлина: немецкому романтику гораздо ближе платоновская идея взаимопроникновения и взаимосвязи всех уровней универсума. Поэтому Мировая Душа всегда изображается им как неразрывно связанная с материальной природой, как начало, одушевляющее чувственный космос и оформляющее его, т.е. придающее природе красоту, и никогда – как самостоятельный

уровень бытия. Высшее единство, вопреки неоплатонизму, мыслится Гельдерлином не как абсолютная нерасчлененность, но как сфера, где присутствует мышление, а значит, даже на уровне самого полного сосредоточения всего сущего в одной точке у Гельдерлина все равно сохраняются разделение и оформленность, свойственные мышлению. Иными словами, красота (которая всегда оформлена) начинается для автора «Гипериона» на уровне Единого.

Самым ценным из всех уровней бытия для Гельдерлина несомненно является уровень материальной природы. Обладающая вечной красотой, бессмертная в бесконечном круговороте жизни, природа едина органическим единством благодаря одушевляющей и оживляющей ее Мировой Душе. В жизни мирового космического целого определенные функции закреплены и за человеком – он является мыслящим и чувствующим началом природы. Поэтому воссоединение человека с природой должно происходить не только в связи с возвращением его души в ее круговорот, следующим за его физической смертью, но и как вполне сознательное стремление к жизни в согласии с космосом.

Неоплатоническая традиция оказалась решающей для формирования представлений романтика Гельдерлина о природе и, отчасти, о человеке – в вопросе, связанном с характером человеческого мышления и проблемой поэтического творчества. Это дает нам возможность видеть в Гельдерлине одного из крупнейших представителей этой традиции в немецкой литературе эпохи романтизма.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Strack F.* Ästhetik und Freiheit: Hölderlins Idee von Schönheit, Sittlichkeit und Geschichte in der Frühzeit. Tübingen, 1976.
2. *Harrison R.B.* Hölderlin and Greek Literature. Oxford, 1975.
3. *Dilthey W.* Das Erlebnis und die Dichtung. Göttingen, 1965.
4. *Плотин.* Избранные трактаты. Минск: Харвест; Москва: АСТ, 2000.
5. *Плотин.* Космогония. М.: REFL-book; Киев: Ваклер, 1995.
6. *Шичалин Ю.А.* Трактат Платина «Об уме, идеях и сущем» в связи с проблемой природы // Философия природы в Античности и в Средние века. М.: Прогресс-Традиция, 2000. С. 249–256.
7. *Лосев А.Ф.* История античной эстетики: Поздний эллинизм. Харьков: Фолио; Москва: АСТ, 2000.
8. *Гельдерлин Ф.* Гиперион. М.: Наука, 1988.
9. *Платон.* Пир // Платон: Собр. соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1993. Т. 2. С. 81–134.
10. *Кант И.* Критика способности суждения. СПб.: Наука, 2006.
11. *Лосев А.Ф.* Примечания // Платон: Собр. соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1993. Т. 2. С. 413–509.
12. *Hölderlin F.* Übertragungen: Aufsätze: Briefe. Berlin; Leipzig, s.a.
13. *Шеллинг Ф.В.Й.* Философия искусства. М.: Мысль, 1999.
14. *Гельдерлин Ф.* Сочинения. М.: Худ. лит., 1969.

Статья представлена научной редакцией «Филология» 16 июня 2008 г.