

ЗАГАЛЬНОЛЮДСЬКИЙ КОНТЕКСТ У СВІТОВІЙ ЛІТЕРАТУРІ

Борис Шалагинов (Київ)

«СМЕРТЬ ЭМПЕДОКЛА» Ф.ГЕЛЬДЕРЛИНА И ПРОБЛЕМА «НЕМЕЦКОЙ УТОПИИ»

1.

Тема утопического мышления порождена проблематикой идеалистической философии и является характерной особенностью европейской культуры. Её конструктивным фундаментом является дуализм всеобщего как родового и отдельного как эмпирического. Мышление в своей ориентации на всеобщее видит герменевтический путь для постижения отдельного; иными словами, оно в состоянии моделировать отдельное, эмпирическое как закономерное лишь при условии соотнесения его с всеобщим, родовым. Будучи перенесённой в социальную сферу, проблематика всеобщего как направляющей интуиции для отдельного становится «утопией». Таковы «Государство» Платона и «Полития» Аристотеля, в которых общественный порядок изображался как *должный* в той мере, в какой отражал по-своему понятую классической античностью *родовую* природу жизни.

Ренессансные «утопии» явились рецепцией древнегреческих «протоутопий». Цивилизация, изображённая Томасом Мором в его «Утопии» (1516), представляет родовую природу общества и в силу этого обладает самодовлеющим характером без исторических истоков и культурных предтеч. Образ жизни населения изображён как вечный («идеальный») *status quo* общественного устройства вне конкретного исторического («цивилизационного») времени. Здесь не может быть отклонений в сторону «случайностей», что составляет характерную особенность «эмпирической» жизни. Жители моровской Утопии делают только то, что имеет высшую целесообразность, высший продуктивный смысл. Сами они выражают родовую природу человека так, как её понимали в эпоху Возрождения.

Европейская утопия возникла как полу-философский, полу-художественный жанр, побочное дитя политологии. Представленные в них образы высшего совершенства не могли быть рекомендованы для воплощения в жизнь, поскольку родовое начало всегда является *абстракцией* и в силу этого всегда дистанцировано от эмпирической реальности.

Философия Платона, ренессансные утопии, революционные события во Франции оказали сильное влияние на немецкую философскую мысль на рубеже 18-19 вв. Немецких мыслителей волновала мысль о том, насколько возможна реализация свободной воли человека в условиях «недолжного» существования, насколько вообще возможно осуществить в условиях реального бытия «императив должного». Эту проблему исследовали Г. Э. Лессинг («Воспитание рода человеческого», 1780), И. Кант («Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане», 1786; «Критика практического разума», 1788; «К вечному миру», 1795), Г. Ф. Гегель («Жизнь Иисуса», 1795), Ф. Шиллер («Боги Греции», 1788; «Письма об эстетическом воспитании человека», 1794; «О наивной и сентиментальной поэзии», 1795), Новалис («Христианство, или Европа», 1799), И. Г. Фихте («Основные черты современной эпохи», 1806); ей отдали дань И.Г.Гер дер в программных стихотворениях «Мечты ясновидца о жизни через три тысячи лет», «Гений будущего» (1769), Й. В. Гете в отдельных статьях («Винкельман и его время», 1805) и, главным образом, в «Фаусте»¹. Важное место занимала эта проблема в творчестве поэта, прозаика и драматурга Фридриха Гёльдерлина (1770-1842).

Всех этих мыслителей роднит одно: они понимали человека не только в плане его принадлежности к обществу - «цивилизации» как родовому началу его единственно возможной общности, а как *самосозидающую* личность на основе некоего выработанного ими «императива должного», или, выражаясь словами Канта - «регулятивного принципа». Утопия, разрабатывавшаяся немецкой философско-эстетической мыслью, основывалась на идее *универсальной*

целостности, включающей в себя человека, природу, Космос. А это как раз и выводит «немецкую утопию» за рамки традиционных утопических проектов, существовавших тогда в Европе, т.к. их авторы ограничивались раскрытием лишь общественного бытия человека как родового - возьмём ли мы такие несхожие примеры, как образ Эльдorado в «Кандиде» Вольтера или трактат Ж.-Ж. Руссо «Об общественном договоре».

Безусловно, универсальной опорой для проекта немецкой утопии было понятие *природы*. И в этом также проявляется отличие от ренессансной и просветительской утопий. Природа являла собой жизнь как живую нерасчленимую целостность и одновременно - как абстрактную научную истину, она представляла как законодательный центр, сближающий разум и чувства, философию и поэзию. Природа - это вечная реальность, а значит, вырастая из природы, немецкая утопия словно открывает для себя возможность перерасти в другие - *духовные* измерения реальности и тем самым *перестать быть утопией*. А это значит, что утопия отдельного человека понималась как гармония отдельной личности с собственной родовой сущностью.

Немецкая утопия основывалась также на идее *развития*, когда в качестве предтечи высшего совершенства рассматривалась природа как существующая объективно, самозарождающаяся и пребывающая в бесконечном становлении. Уже Гердер рассматривал человека и его социальную историю как высший и закономерный этап в жизни природы². Эта мысль ликвидировала разрыв между реальным бытием человека и утопическим царством высшего совершенства. Немецкий утопизм был пронизан духом историзма, эволюционизма, самодвижения мира. По мысли Ф. В. Й. фон Шеллинга, история ведёт человека к полному слиянию с природой, но уже на высшей точке спирали, там, где природа возвращает себе свою одухотворённость в своём самом лучшем творении - сознании человека, которого она наделяет всей полнотой переживаний, полнотой внутренней, духовной жизни. Такое сознательное, направленное уже не слепыми силами природы, а *самим человеком*, возвращение к природе, то есть к исконной родовой сущности как мыслимой полноте и целостности существования и должно было означать достижение полной гармонии, наступление «золотого века». Немецкие утописты, исходя из идеи универсальной эволюции, разработанной ещё Ш. Л. Монтескье, отбрасывали всё внезапное, революционное, принудительное, а в общественной жизни - вмешательство человека в изначальное и отлаженное движение колеса всемирной истории. Таков был страшный урок Французской революции как неоправдавшей себя попытки внедрения в жизнь отдельных утопических планов.

С темой природы связана ещё одна сторона немецкой утопии. Для неё чрезвычайно важным был вопрос о последнем пристанище человеческой души, иначе говоря - вопрос о *бессмертии*. Энтелехия, использовавшая жизнь для самосозидания и самосовершенствования, не могла затем затеряться в бесконечности, ей должна была быть уготована надёжная *субстанциональная* определённость дальнейшего пребывания. Такой субстанцией могла быть только природа; в ней энтелехия сливалась с изначальной душой мира, о которой учил Шеллинг. По этой же причине Гете не доверял учению Фихте об «абсолютном Я», которое развивается не в лоне природы, а наоборот, включает в себя природу. Выходило, что со смертью Я неизбежно должна умереть природа и с нею - вся субстанция.

Таким образом, в середине 1790-х годов в Германии происходит существенное обновление всей просветительской парадигмы. В Веймаре Гете и Шиллер разрабатывают новые принципы эстетики и поэтики. Их учение о красоте основывается на представлении о «должном человеке», которого они понимали как единство чувственного и духовного, воли и необходимости, как единство индивидуального, гражданского и космического. Близким к поискам «веймарских классиков» оказался юный Гегель; романтики «йенского содружества» стремились развить эти принципы ещё полнее. К этому же направлению философско-эстетических поисков принадлежал и Гёльдерлин.

«Веймарские классики» и ранние романтики (Ф. Шлегель, Шеллинг, Новалис, а также Гёльдерлин) полагали, что идеал «должного человека» был реализован в истории, в частности в культуре древней Греции классической эпохи. Шиллер находил образец такой личности также в эпоху Нового времени, в частности в народной жизни («Вильгельм Телль»), среди героических личностей средних веков (исторические драмы). Расширив спектр поисков вслед за

Шиллером и Гёте, ранние романтики нашли такую личность в эпоху расцвета художественной культуры средних веков (в которые они включали Возрождение и Барокко). Таковы были у Вагенродера и Тика образы «немецких греков» Дюрера и Гольбейна, итальянцев Рафаэля и Леонардо да Винчи и других. Юный Гегель полагал, что нашёл образ всестороннего совершенства и духовной полноты личности в эпоху возникновения христианства («Жизнь Иисуса»); Ф.Шлегель продолжил свои поиски в культуре «Индии духа», а Гёте в позднюю эпоху своего творчества - в культуре и поэзии ирано-таджикского средневековья.

Суть этих поисков ещё в самом их начале выразил Шиллер в «Письмах об эстетическом воспитании человека», опираясь на пример древней Греции. Современный учёный так резюмирует их: «Всегда будет оставаться для нас греческий человек регулятивным принципом, благородным идеалом красоты человеческой жизни. Однако способы достичь его не могут быть такими же, что и в эпоху Перикла. В том-то и заключается практическое задание современной культуры, чтобы найти способы, которые привели бы нас к такой культуре, которая стала бы, по примеру греков, истинно счастливой жизнью»³.

Идеи поисков «должного человека», начатые «веймарскими классиками» и «йенскими романтиками», сохраняли в Германии свою притягательную силу на протяжении всего 19 в. Р.Вагнер совершил грандиозную попытку воплотить такую личность в оперной тетралогии «Кольцо нибелунга», а Ф. Ницше - в философско-поэтическом произведении «Так сказал Заратустра» (1885). В эпоху зарождения замысла «Кольца» (1849) Вагнер выразил идею «немецкой утопии» фактически языком Лессинга и Канта: «Мы вновь обретём жизненное начало у греков, но в гораздо более высокой степени: что у греков было последствие естественного развития, то будет у нас результатом исторической борьбы; что для них было даром наполовину бессознательным, то у нас станет приобретённым в борьбе знанием...»⁴.

2.

Важный вклад в разработку «немецкой утопии» принадлежит Ф.Гёльдерлину. Своё задание поэт усматривал в том, чтобы «дополнить Канта Платоном» и этим самым соединить присущую современной ему философии глубину абстрактного с полнотой жизненного. В письмах Гёльдерлина постоянно фигурируют эти имена: «Кант - Моисей нашего народа, который выводит его из расслабляющего египетского плена на пустынные и вольные просторы своей спекулятивной философии и приносит ему со священной горы могучее слово заповедей»⁵. Мысль же Платона «проникает в туманные дали первозданного мира», «в глубочайшие глубины, в отдалённые концы страны идей, откуда душа мира посылает жизнь по тысячам артерий и куда вновь возвращаются струящиеся силы в своём бесконечном круговороте»⁶. Э. Касеирер писал, что «общая почва, на которой сложилось основное воззрение спекулятивного идеализма и поэтическое и философское миропонимание Гёльдерлина, может быть определена тремя именами: Кант, Спиноза, Платон»⁷.

Что касается влияния Спинозы, столь важного для всей немецкой философии конца 18 века⁸, то оно проявилось в художественной концепции *природы* у поэта. Вслед за Шиллером, Гёльдерлин исходит из трагического дуализма человеческого существования. Человек не выполняет предназначения, возложенного на него самой природой. Она ведь и создала человека с целью продолжения собственного бытия, но уже на новом, высшем уровне. Человек противопоставил себя природе как гармонии бытия и сущего, как полноте и одухотворённости существования. Он изменил своей матери. Эта раздвоенность представлена у Гёльдерлина как экзистенциально определяющая черта Нового человека. Отныне искомое единство возможно лишь как «регулятивный принцип», как высшая интуиция должной реальности, но не более того. Признанием невозможности такой гармонии в реальности является факт добровольной смерти героя в его трагедии «Смерть Эмпедокла». Гармония возможна лишь в сфере трансперсонального опыта, трансцендентного начала.

Гёльдерлин раскрывает трагедию своего героя - Эмпедокла - на социальном фоне. Правитель Агригента Критий и верховный жрец Гермokrat видят в устремленности философа к идеальным сферам, в отчужденности от всего обыденного угрозу своим догмам, с помощью которых они удерживают в повиновении народ. Они возбуждают сограждан против мудреца и изгоняют его из города. Однако и сам Эмпедокл ощущает неполноту своего бытия. Его личная

коллизия заключается в том, что он не в состоянии гармонично согласовать обе стороны своего естества - духовную и земную. Постигнув высшую истину, которую воплощает для него природа, философ вынужден, однако, оставаться за пределами природы; а живя среди людей, он остаётся духовно чужд им, поскольку его отдаляет от них как раз высшее знание.

...Und wenn sie dann erst recht
Genug ihn sehn, des immerfremden
Mannes sich
Gewöhnen möchten, ehe sie's gewahren,
Ist er hinweg - ihn zieht in seine Schatten
Die stille Pflanzenwelt, wo er sich schöner
findet,
Und ihr geheimnisvolles Leben...

Но только люди его, чужого, начинают
И понимать, и чтить, как сразу мир
немой
Природы вновь его от них уводит
Под сень дерев, таинственная жизнь
Которых для него открыта настуж...⁹

Чтобы преодолеть мучительную раздвоенность собственного существования, он бросается в кратер Этны, чтобы навсегда слиться с природой. Прощаясь с агригентцами, философ оставляет им своего ученика - Павсания, которому суждено будет осуществить в жизни гармонию возвышенного и обыденного, примирить идеал и реальность. В заключительной сцене народ вдруг прозревает. Он начинает понимать, что нельзя жить без высокой цели, без идеала, что будничные заботы не могут быть смыслом существования. На этом произведение обрывается.

Перед нами философская драма. Гёльдерлин не имитирует ни жанр, ни стиль древнегреческой трагедии, с которой его произведение связано прежде всего тематически. Кроме того, с точки зрения древнегреческого контекста, коллизия героя выглядит исключительной и редкостной, ибо для всей немецкой философско-эстетической традиции классическая древность была как раз образцом гармонического единения человека и природы. Очевидно, тут кроется одно из противоречий, вследствие которых произведение осталось не дописанным до конца. Драматург чувствовал, что не смог согласовать свой сюжет со зрелой немецкой парадигмой античности. Он наделил Эмпедокла всеми чертами расколотой, страдающей от неполноты своего существования личности, явление которой в немецком мышлении зафиксировал Шиллер (а до него - Руссо). Эмпедокл стал провозвестником целой плеяды романтически разочарованных героев, трагических изгнанников духа в литературе следующего, девятнадцатого века. Всё это позволяет оставить в стороне вопрос о «классицизме» Гёльдерлина в этом произведении.

Важное отличие находим, в частности, и в оригинальной смысловой нагрузке финала. В греческой трагедии смерть представляла как фатально *неизбежное* для героя событие, как момент жестокого внешнего принуждения (Софокл, Еврипид). Но смысл заключался не в том, что какая-то фатальная сила уничтожала, просто стирала человека с лица земли; это воспринималось бы зрителем как несправедливость и вызывало бы в нём лишь возмущение. Трагизм в высоком эстетическом значении заключался в том, что смерть была *ценой*, которую платил герой, чтобы постигнуть, пусть в последний миг своей жизни, гармонию мирового порядка и своё место в нём. Он умирал спокойным и примирённым с мировым порядком. Этот же настрой передавался и публике («катарсис» Аристотеля¹⁰).

У Гёльдерлина всё иначе. Эмпедокл идёт на смерть сознательно, без какого-либо фатального принуждения. Это обдуманное, более того - абсолютно рациональное решение. Герой таким путём стремится восстановить свою гармонию с природой. Но остаются агригентцы — в отчаянии, разочарованные, растерянные. Ни о каком катарсическом просветлении тут нет и речи.

Определённый свет на понимание финала бросает сравнение трагедии Гёльдерлина с появившимся в 1790 г. произведением Гёте «Фауст. Фрагмент». У обоих авторов главный герой - учёный в состоянии духовного кризиса, который вызван невозможностью соединить в гармоническом единстве высшие знания и собственное эмпирическое бытие. В обоих случаях этот внутренний раскол толкает героев к добровольной смерти. Однако Фауст преодолевает влечение к самоубийству и находит в себе силы для духовного возрождения как раз в круге эмпирического существования, в котором он, отбросивши книжную мудрость авторитетов, самостоятельно открывает абсолютно новую истину через слияние с природой в акте чувственно полной жизни.

Эмпедокл же, прощаясь навсегда с соотечественниками, оставляет им своего ученика Павсания, который как раз и призван воплощать в произведении образ утопической гармонии, а именно - полноту эмпирического бытия в соединении с трансцендентной мудростью. Павсанию близки простые человеческие чувства и интересы, и одновременно, благодаря своему учителю, он причастен к высшему знанию. Именно ему суждено в полноте земного существования примирить идеал и реальность, осуществить гармонию возвышенного и обыденного:

Wirst leuchten, jugendliche Flamme,
wirst
Was sterblich ist, in Seel und Flamme
wandeln...

О, юный пламень! Будешь всё, что
смертно,
Преображать чудесно в дух и пламень...

Гёльдерлин в «Смерти Эмпедокла» и Гёте во второй части «Фауста», каждый по-своему, воплотили одну мысль, согласно которой полностью реализовать на земле жизненное предназначение человека может не отдельная личность, а человечество как род (Лессинг - «род человеческий»). Эта мысль была заявлена Кантом в его рецензии (1785) на трактат Гердера «Идеи к философии истории человечества» и с того времени широко распространилась в немецкой философии на рубеже 18-19 вв.

Кантианская идея призвания «рода человеческого» владела немецкой философско-эстетической мыслью на протяжении всего 19 века. В частности, её ярко выразил Р. Вагнер в опере «Лоэнгрин» (1849). Её главного героя можно рассматривать как позднеромантическую проекцию гёльдерлиновского Эмпедокла. Вагнер подчёркивает как социальный аспект коллизии героя, так и личный, экзистенциальный. Лоэнгрин, представителя «царства Грааля» и выразителя высших идеалов человеколюбия, изгоняют из общества враждебные ему Тельрамунд и Ортруда, намеревающиеся захватить власть в Брананте; однако их невольным сподручником оказывается самый близкий человек - юная жена Эльза. Личный аспект трагедии Лоэнгрин заключается в том, что причиной его разлада с брананцами и Эльзой стала именно его чистота и целомудрие, верность высоким идеалам. Сам Вагнер объяснял идею своей оперы языком Канта и фактически в идейном аспекте трагедии Гёльдерлина, как «невозможность длительного соприкосновения сверхчувственного явления с человеческой природой»¹¹. Как видим, личная коллизия Лоэнгрин делает его весьма похожим на Эмпедокла. Более того, удаляясь навсегда в царство Грааля, непонятый толпой изгнанец оставляет брананцам своего ученика - юного принца Готфрида, который исчез из города, а потом чудесным образом нашёлся. Оказалось, что всё это время он был в учении у рыцарей Монсальвата и унаследовал высшую мудрость Грааля. По замыслу Вагнера, Готфрид оказывается образчиком синтеза земного и небесного: он сопричастен божественному, но крепко связан и с земной жизнью. Его чудесное спасение - это как бы мистериальное рождение для земной жизни: в прежнем земном облике, но духовно причастным к высшему миру¹².

Тема непримиримой коллизии между «сверхчувственным» и «земным» продолжала волновать Вагнера, и сразу же после «Лоэнгрин» из-под его пера вышло поэтическое произведение «Иисус из Назарета». Иисус стремится к человеческому участию, а толпа хочет прикоснуться к истине. Однако преодолеть разрыв между высшей истиной и земной обыденностью невозможно; из этого разрыва вырастают трагические неверие и непонимание. Толпа изгоняет Иисуса.

3.

Мы не раскрыли бы всей важности данного аспекта «немецкой утопии», если бы не упомянули ещё об одном значительном произведении той эпохи - «Жизни Иисуса» (1795) юного Гегеля. Сопоставление трагедии Гёльдерлина с этим произведением, насколько нам известно, ещё не проводилось.

Гегель - ровесник Гёльдерлина. Несколько лучших лет искренней и глубокой дружбы связывали их в Тюбингенском закрытом институте, где будущие знаменитости не только вместе изучали философию, языки, искусство, но и жили в одной комнате студенческого общежития. Третьим в этой «комнате философов», где царил культ греков, природы и Платона, был совсем юный Шеллинг (он был моложе обоих на 5 лет). Здесь друзья постигали

идеалистическую философию, поверяли друг другу свои идеи, обменивались поэтическими замыслами, здесь возникла удивительная созвучность их философско-эстетических устремлений. Этим можно объяснить определённую близость между трагедией Гёльдерлина «Смерть Эмпедокла» и евангелическим повествованием Гегеля.

У Гегеля образ Иисуса отмечен всеми чертами просветительского идеала. На его духовном облике заметны отблески греческой культуры. Он воплощает необычайную духовную целостность и полноту существования. Перед его взором природа выступает одновременно в своей чувственной явленности и духовной сущности. В его взгляде на мир мы узнаём вопросы Шиллера: как случилось, что люди отошли от природы, потеряли высшие ориентиры для своей духовности и утратили саму духовность? Почему вместо этого они слепо подчиняются правилам и догмам, не вникая в их истинный смысл? Почему их жизнь подчинена лишь обыденным заботам?

У Гегеля Иисуса беспокоит описанное Шиллером «отчуждение» человека от своей изначально высокой природы как в области самой жизни («Не исходят ли ваши представления о том, что составляет ценность человеческой жизни, лишь из внешних её благ?», 66¹³; «Но разве в душе человека нет более высоких стремлений, чем забота о еде и одежде?», 47), так и мышления о ней (догмы, узкие ограничения и правила, принимаемые за конечную истину, «механическое выполнение обрядов», 50). Таким образом, у Гегеля мы чётко прочитываем кантианскую дихотомию разум/рассудок (в противовес предшествующей ей, просветительской, рассудок/чувственность). В частности, это представление о «телеологизме» как изначально высоком предназначении человека, которое должно бросать свет на всё его земное существование: «Божество <...> вдохнуло (в человека) душу отражённым сиянием своей сущности, дало ему разум, и только вера в разум позволяет человеку выполнить своё высокое предназначение» (40). Высшему разуму у Гегеля (как и у Гёльдерлина) противостоит *рассудок*, который, согласно догматической «мудрости» книжников и законоучителей, выражается в требовании лишь буквального выполнения религиозных предписаний без намерения осмыслить их сущность. Иисус хочет искоренить подобный догматизм также в области морали. И здесь Гегель (как и Гёльдерлин) стоит на позициях кантианства. Нравственный закон имеет своим основанием трансцендентный разум («Истинное благоговение должно быть основано на духе, в котором господствуют лишь разум и его высшее проявление - нравственный закон», 41); человек должен иметь «способность обретать в самом себе понятие божества и его воли»; человеческое ИГ «выступает в качестве разума, чьи законы ни от чего более не зависят, чей критерий суда не подвластен никаким авторитетам, земным или небесным» (50). Иисус призывает иудеев к одному: «пусть высшей вашей целью будет царство божие и нравственность, которая сделает вас достойными...» (47). А царство божие - это «царство добра, где повелевают лишь разум и закон» (61).

К сожалению, найти понимание среди людей Иисусу мешала как раз такая черта иудеев, как «отсутствие склонности к возвышенному» (39). Иисус хочет побудить людей прислушиваться к голосу разума, пытаться действовать в соответствии с сущностью, а не видимостью, и тем самым обрести полноту существования. Таким путём они победят в себе и страх смерти, «иначе же любовь к (мелким заботам) жизни вооружит смерть против вас страхом, а страх смерти похитит у вас жизнь» (68). Между тем, представления фарисеев о том, что составляет ценность человеческой жизни, исходят «лишь из её внешних благ» (66). Вопреки им, задача Иисуса заключается в том, чтобы пробудить в людях «высшие потребности <...> разум (который) поколеблет ваши произвольные учения и предписания <...> уничтожит насилие, необходимое вам (фарисеям - *Б.Ш*) для того, чтобы сохранять в народе верность вашей вере и вашим заветам» (65-66). Однако всё напрасно. Иисуса окружают непонимание, слабость, коварство, предательство. Фарисеи и книжники стремятся «отвратить от него народ, поддержка которого очень их тревожила» (81). В результате, люди, которым он хотел только добра и неустанно просвещал, предают его на казнь. Однако Иисус оставляет своих учеников, которые понесут людям его мудрость. Этим начнётся новая эпоха в истории «рода человеческого». Лишь в отдалённом будущем возможно выполнение самой сложной задачи - полного самоусовершенствования человека. Для этого заветы Иисуса останутся среди людей в качестве «регулятивного принципа» (Кант), моральной точки отсчёта, исходной позиции и высшего идеала для поступков. Мы слышим здесь отголоски «Воспитания рода человеческого» Лессинга, предвосхитившего всю «немецкую утопию».

Деконструкция сюжета трагедии «Смерть Эмпедокла» в его сравнении с юношеским трактатом Гегеля показывает, что замысел Гёльдерлина основывался на фундаменте гносеологии Канта. Как известно, Кант рассматривал сознание антитетично. Это рассудок, который формирует понятия и выступает ориентиром («законодателем») в обыденной жизни, и разум, который формирует идеи и выступает ориентром в высшей, трансцендентной сфере. Разум формирует высшие, «смыслополагающие» идеи - такие, как воля, совесть, истина и т. п., без которых жизнь человека лишена смысла. Между сферой рассудка и сферой разума, по Канту, лежит глубокая пропасть.

Гёльдерлин переносит эту антитезу сознания в условия реальных отношений между людьми. В его драме эти сферы представлены народом с его обыденными интересами и Эмпедоклом с его трансцендентными устремлениями. Между народом и философом пропасть. Правитель и жрецы понимают, что народом легче управлять, когда он живёт в сфере голого, практического рассудка, то есть одними повседневными заботами. Пока существует кто-то, кто берёт на себя функцию образования высших жизненных ценностей, возникает иллюзия, что будничность является настоящим содержанием жизни. Однако, как только разрывается связь со сферой высших, трансцендентных стремлений, оказывается, что на одной лишь основе будничного, эмпирического нельзя построить полноценную жизнь. Такой силлогизм отвечает сути трансцендентальной философии Канта. У него именно в сфере разума вырабатываются понятия для области рассудка, поскольку сам он может только пользоваться понятиями, а вырабатывать их не может. Аналогично Гёльдерлин в своей трагедии показывает, что высшие духовные устремления не могут возникать в условиях житейского эмпиризма и обыденных забот. Их можно внести только со стороны. В драме эту роль внесения в эмпирию высших устремлений и выполняет Эмпедокл. Агригентцам роль философа кажется непонятной и не нужной в их жизни, они до поры до времени просто терпят его. Однако, как только Эмпедокла изгоняют, они начинают понимать ограниченность и неполноту собственного эмпирического существования. Между трактатом Гегеля и трагедией Гёльдерлина существует ряд других концептуальных совпадений. Так, главный герой у обоих авторов изображён как проповедник, учитель истины (Иисус: «Я полагал, что рождён для того, чтобы учить истине, в этом я видел своё назначение: учить истине и вербовать ей сторонников», 96). Оба произведения заканчиваются актом смерти которой герои предаются добровольно, по собственной воле. У Гегеля основные события разворачиваются в Иерусалиме, - «городе, где погибло уже столько учителей, старавшихся излечить иудейский народ от его упорного следования своим предрассудкам» (70); у Гёльдерлина таким городом становится родина Эмпедокла - Агригент.

Близость проблематики не исключает разные подходы к её раскрытию у Гёльдерлина и Гегеля. Так, оба мыслителя исходят из одной мысли: главенствует над человеком *природа*. Она через пророка открывает человеческому роду своё сокровенное. Гёльдерлин выразил эту идею так:

Es offenbart die göttliche Natur
Sich göttlich oft durch Menschen, so erkennt
Das vielversuchende Geschlecht sie wieder.
Doch hat der Sterbliche, dem sie das Herz
Mit ihrer Wonne füllte, sie verkündet...

Случается божественной природе
Божественно являть себя в провидцах,
Открыв себя посредством человека,
Чьё сердце преисполнено восторга. Так
род людской вновь познаёт её.

У Гегеля таким пророком, провозвестником сокровенной мудрости природы, выступает Иисус. Но Иисус, в отличие от Эмпедокла, с самого начала знает о «границах, положенных природой власти человека над ней, о том, что недостойно человека стремиться к подобной власти», ибо ему даны разум и основанная на нём мораль - «сила, совершенствование и возвеличивание которой есть истинное назначение его жизни» (37). Гёльдерлин приводит Эмпедокла к пониманию этой истины через сложный мировоззренческий кризис. Поэтому в произведении Гёльдерлина мы обнаруживаем более обнажённый романтический пафос разочарования и сомнения героя в себе и сущем (в то время как Иисусу с самого начала присущи присутствие духа и уверенность в себе). Эмпедоклу остаётся теперь «в собственную душу / Лить яд презренья и проклятья» и осуждать своё высокомерие перед природой:

Elender! als die Genien der Welt
Voll Liebe sich in dir vergassen, dachtest du
An dich und wähtest, karger Tor, an dich
Die Gütigen verkauft, dass sie dir,
Die Himmlischen, wie blöde Knechte dienen!

...Когда все духи мира
В тебе соединились, думал ты
Лишь о себе и мнил, скупой гордец,
Что божества небесных сфер пойдут
К тебе невольниками в услуженье!

Другим общим центром, сближающим произведения Гегеля и Гёльдерлина, является тема *разума*, но и она акцентируется у обоих по-разному. Гегель непосредственно утверждает разум как высший телеологический принцип для человека, в частности как основу для самооценки и фундамент для морали; разум роднит человека с божеством (эта мысль Гегеля близка учению Лейбница о «монадах»): «Святой закон вашего разума», - говорит Иисус иудеям, - и «внутренний суд вашей совести» - есть «мера», «которая является и мерой для божества» (83).

Гёльдерлин, как и Гегель, также утверждает высший разум, но уже тем, что приводит Эмпедокла к разочарованию в «человеческом», прагматическом «разуме» - по сути, в рассудке (Кант), мерой которого этот мудрец ничтоже сумняшеся захотел измерить природу, которая сама как раз и есть воплощением разума!

... heil' ge Natur!
Jungfräuliche, die dem rohen Sinn entflieht!
Verachtet hab ich dich und mich allein
Zum Herrn gesetzt, ein übermütiger
Barbar! an eurer Einfalt hielt ich euch,
Ihr reinen immerjünglichen Mächte!
Die mich mit Freud erzogen,
mich mit Wonne genährt <...>
Ich kannt es ja, ich hatt es auserlernt,
Das Leben der Natur, wie sollt es mir
Noch heilig sein wie einst!

Священная природа! Дева света,
Бегущая от грубого ума!
Тебя унизив, одного себя
Нарёк я властелином, я, тщеславный!
В твоих волшебных, вечно юных силах
Не видел разума,- в тех, что меня
Растили так любовно и вскормили
С такой заботой <...>
Жизнь природы я
Проник умом, и потому она
Мне не была, как встарь, священной...

Лишь убедившись в вечном примате высшего разума, Эмпедокл вновь чувствует себя внутренне свободным и приходит к решению о смерти:

Bin ich durch Sterbliche doch nicht bezwungen,
Und geh in meiner Kraft furchtlos hinab
Den selbsterkornen Pfad..,

Не смертные принудили меня,-
Схожу бесстрашно, собственною волей
По мною избранной тропе...

И у Гегеля разум является для Иисуса основой свободного поступка, в частности, решения героя принять смерть: «Я готов пожертвовать жизнью, как жертвует ею верный пастырь, спасая стадо своё. Вы можете убить меня, но, сделав это, *не вы* лишите меня жизни, *но я сам добровольно* пожертвую ею»; ведь в «добровольном подчинении» «внутреннему закону», который «вечен» <...> «заключено ощущение бессмертия» (60).

Как можно убедиться, тема бессмертия раскрывается обоими мыслителями в духе Канта. Это бессмертие высшей истины, которая в конце концов овладеет умами людей на земле, а следовательно - это бессмертие культуры. Поколение за поколением, сменяя свою плотскую оболочку, но движимые одним общим духом, будут выполнять работу созидания культуры. «Подобно тому, как пшеничное зерно, посеянное в землю, должно умереть для того, чтобы из него вышел колос, - говорит Иисус,- так и я не жду того, что увижу плоды моего учения при жизни, так и мой дух не завершит в этой телесной оболочке своё назначение...» (82). Об этом же говорит и гётевский Фауст в своём заключительном монологе¹⁴. Земной смысл своей утопии, земное предназначение высшей мудрости Гегель подытоживает в следующих словах Иисуса: «И тогда лишь сможете вы сказать, что (промысел божий) свершился, когда *на всём земном шаре* установится и получит всеобщее признание служение не именам и словам, а служение разуму и добродетели» (86). Фактически об этом же - слова Эмпедокла в его последнем монологе. Он убеждён, что разум восторжествует в последующих поколениях:

...Schläft und hält
Der heil'ge Lebensgeist denn irgendwo,
Dass du ihn binden möchtest, du den Reinen?
Es ängstiget der Immerfreudige
Dir niemals in Gefängnissen sich ab
Und zaudert hoffnungslos auf deiner Stelle,
Fragst du, wohin? die Wonnen einer Welt
Muss er durchwandern, und er endet nicht.

.. Жизни дух священный
Не может задремать и стать на месте <...>
Чистый, вечно юный,
Он никогда не будет в кандалах,
Лишённый воли и надежд, коснеть
И медлить в неподвижном постоянстве.
Куда он мчится? Все блаженства мира
Ему пройти, не ведая конца.

5.

Рассмотренные нами выше примеры сближает одно. Это мистерия как путь к совершенствованию, где смерть, отторжение, изгнание - частный случай, но вечное - возрождение. Для всего человеческого рода, которому герой передаёт свою эстафету вместе со знанием путей совершенствования.

Трагизм финала «Смерти Эмпедокла» не связан с катастрофой для героя. Поэт формирует финал не трагический, а *мистериальный*. Ведь в мистерии время должно повториться, но на более высоком витке спирали. После гибели героя для всего земного наступает *новая жизнь*. Происходит полная переоценка всех ценностей. Переход на более высокий виток спирали делает сам факт смерти несущественным. Смерть уничтожается новой жизнью.

Эмпедокл в произведении Гёльдерлина - мистериальный герой. Его смерть оставляет свой след для тех, кто остаётся. Прежде всего это его ученик Павсания - вполне земной человек, но и причастный к высшей мудрости учителя. Его обязанность отныне заключается в том, чтобы раскрывать связь земной и высшей жизни.

Мы видим, что Гёльдерлин стремится соединить идейный строй греческой трагедии и евангелия, греческое язычничество с христианским. Отсюда возникает определённый параллелизм: Эмпедокл и Павсаний - это Иисус и его ученик; весталки Пантея и Рея - это евангельские женщины, принявшие близко к сердцу судьбу Иисуса, кроме того, Пантею мудрец излечил от смертельной болезни, как излечивал и воскрешал Иисус; Гермokrat и Критий - это фарисеи и книжники, возмущающие народ. А смерть Эмпедокла предстаёт как высший аргумент его учения.

Монологи Эмпедокла, с которыми он обращается к агригентцам, имеют аналогичное значение, что и Нагорная проповедь и другие поучения Иисуса. Но необходимо присмотреться к тому, чему именно учит Эмпедокл народ. Это религия природы, чистый *пантеизм*. В проповедях античного мудреца нет и речи о втором пришествии. В плане пантеизма переосмыслен у Гёльдерлина и столь важный для евангельского Иисуса мотив победы над смертью.

Итак, высшая истина, которая открылась Эмпедоклу, заключается в том, что человек должен вновь обрести полноту «естественного состояния». Человек, отойдя от природы, утратил наивность непосредственного пребывания, поэтичность сознания, чистоту мыслей, волю к действию. Вместо этого он ощутил конечность своего жизненного пути и как следствие - страх смерти. Разум, оторвавшись от животворных сил природы, превратился из всеобъемлющего начала в рационалистически работающий механизм, которым кто-либо может манипулировать во вред самому человеку. Вот почему возвращение необходимо. Но речь идёт не об отказе от «культуры», а наоборот - о её обогащении за счёт возвращения к природе как полной и бесконечной одухотворённости. Это типично романтическая идея - своеобразное «возвращение в будущее».

У Гёльдерлина будущее понимается не в христианском, а чисто пантеистическом смысле (пусть пантеистическая философская мысль никогда не ставила этот вопрос в таком плане): человек должен быть счастлив здесь, на земле. Но счастлив не теми земными интересами, которые мы называем «приземлёнными», а тем земным, что включает в себя мощную «потенцию», которая, по Шеллингу, реализует сама себя в виде сознания и всех форм его движения. Таким образом, перед нами *пантеистическая утопия*.

Идея «возвращения в будущее» прочитывается в словах Эмпедокла о возвращении «века Сатурна». Тут Гёльдерлин ведёт диалог с Шиллером, с Новалисом и Гемстергейсом.

Мысль Шиллера об утраченном светлом и гармоничном прошлом носила ностальгический характер вследствие того, что возвращение к изначальной полноте существования невозможно. Оно осуществимо разве что в идеальной сфере искусства. Таков смысл программного стихотворения «Боги Греции» («Где ты, светлый мир, вернись, воскресни, / Дня земного ласко-

вый расцвет! / Только в небывалом царстве песни / Жив ещё твой басновловный след»¹⁵). Эмпедокл верит, что «светлый мир» вернётся, а с ним во всей своей духовной полноте, значительности и красоте вернётся сама поэзия:

Wenn dann die glücklichen Saturnustage,
Die neuen, männlichem, gekommen sind,
Dann denkt vergangner Zeit, dann lebt
erwärmt
Am Genius der Väter Sage wieder!
Zum Feste komme, wie vom Frühlingslicht
Emporgesungen, die vergessene
Heroenwelt vom Schattenreich herauf,
Und mit der goldnen Trauerwolke lagre
Erinnrung sich, ihr Freudigen! um euch.

...Когда же
Наступит век Сатурна, новый век,
Счастлирое столетие героев,—
Тогда о прошлом вспомните, тогда,
В лучах земного гения согреты,
Сказанья ваших предков возродятся.
Забытый мир героев, пробужденный
Весенним светом, к вам придет на
праздник.
Из сумрачной обители теней.
И вместе с золотою тучей скорби
К вам, радостным, придет воспомянье.

Такой настрой ближе к Новалису, который, следуя Гемстергейсу, считал, что когда-нибудь настанет «тысячелетнее царство», где поэзия соединит индивида, государство и вселенную. Идеальное государство, по мнению Новалиса, это поэтическое государство. Человек будущего для Новалиса - это философ и гражданин, который говорит языком поэзии.

Таким образом, для Гёльдерлина «возвращение в будущее» - это не просто пантеистическая, а эстетико-пантеистическая утопия, что также типично для образа мыслей романтиков.

Заметим попутно, что идея «возвращения в будущее» была убеждением, жизненным кредо Гёльдерлина. В другом месте поэт выражал веру в обновление человечества в таких словах: «Мы живём в такое время, когда всё стремится к лучшему будущему»; «Я люблю человечество грядущих столетий. Ибо в том-то и заключаются мои заветные чаяния, моя вера, из которой я черпаю силу и бодрость, что наши внуки будут лучше нас, что свобода когда-нибудь непременно настанет, что согретая священным огнём свободы добродетель даст лучшие всходы, чем в полярном климате деспотизма»¹⁶.

Гёльдерлин дополняет свою утопию также и за счёт выраженного в процитированном письме социального мотива. Эмпедокл говорит агригентцам, что лишь человек, близкий природе, перестает быть рабом, и тогда между людьми устанавливается настоящее равенство:

...dann reicht die Hände
Euch wieder, gebt das Wort und teilt das Gut,
O dann, ihr Lieben, teilet Tat und Ruhm
Wie treue Dioskuren; jeder sei
Wie alle <...>
<...> denn liebend gibt
Der Sterbliche vom Besten, schliesst und enget
Den Busen ihm die Knechtschaft nicht.

Тогда подайте вновь друг другу руки
И поделите меж собой добро
По справедливости, и труд, и славу,
Как Диоскуры верные; и каждый
Пусть равен всем <.. >
<...> Ведь смертный может
Души своей богатство расточать
С любовью щедрой, если дух его
Не стиснут гнетом рабства.

Такой поворот мысли близок Гегелю, полагавшему в «Жизни Иисуса», что человека делает рабом прежде всего догматическое мышление, следование авторитарному закону: «Вы - рабы, ибо вы подвластны игу закона, привнесённого к вам *извне* и поэтому не способного внушить вам уважение к себе и тем самым освободить вас от служения страстям» (60) . И наоборот, человек свободен лишь тогда, когда он свободно следует высшему нравственному принципу, который заложен в его душе самой природой: «Человеку <...> дан закон в его разуме <...>, который требует свободного следования ему, а не вынужденного страхом, рабского подчинения», 74).

Эта мысль также соответствует идеям романтиков, в частности раннего Ф.Шлегеля, который полагал, что истоки красоты искусства древних греков лежат не только в их близости к природе (как полноте духовного существования), но и в гражданских свободах. Это убеждение фактически отражало винкельмановское понимание древнегреческого искусства, которое

черпает свою красоту и значительность в гражданской жизни и животворных силах природы (аристотелевский «мимесис»). Гёльдерлин, очевидно, независимо от Ф. Шлегеля подхватил и в целом ряде своих произведений всесторонне развил эту мысль Й. Й. Винкельмана. Таким образом, «Смерть Эмпедокла» - это ещё и *эстетико-пантеистично-социальная утопия*.

Гёльдерлин раскрывает ещё один аспект возвращения к природе. Это сложный комплекс мыслей о смерти и религии. Человек, оторвавшись от природы, ощутил страх смерти. Это бросило густую тень на всю его земную жизнь. И наоборот, в «золотой век» прошлого, как писал Шиллер, «охранял предсмертное страданье / Не костяк ужасный. С губ снимал / Поцелуй последнее дыханье, / Тихий гений факел опускал»¹⁷.

Пригасить страх смерти надлежало религии. Однако романтики, эти пантеистически настроенные мистики, не принимали идею дискредитации земной жизни в религии. Ф.Шлейермахер (вслед за Шефтсбери и Ж.-Ж.Руссо) стремился совместить религиозную веру и ценность земного существования человека. Понятно, какой важной представлялась Гёльдерлину проблема, как освободить человека от страха смерти и вернуть ему смысл истинной религии, который, на его взгляд, заключался не в отрицании земных ценностей, а наоборот - в их утверждении. Поэт видел разрешение проблемы примерно в той же плоскости, что и Шлейермахер. Лишь ощутив свою кровную связь с природой как вечной и продуктивной (творческой) силой, человек спокойно доверит ей в надлежащее время своё естество. Смерть будет актом *свободной воли* (Кант), а не слепой, фатальной необходимости. Новалис писал на эту же тему: «Смерть - это чисто философский акт». Эмпедокл восклицает:

Daheim in sich zu bleiben strebet nur der
Pflanze Leben und das frohe Tier.
Beschränkt im Eigentume sorgen sie,
wie sie bestehn, und weiter reicht ihr Sinn Im
Leben nicht. Doch müssen sie zuletzt,
Die Ängstigen, heraus, und sterbend kehrt
Ins Element ein jedes, dass es da
Zu neuer Jugend, wie im Bade, sich
Erfrische. Menschen ist die grosse Lust
Gegeben, das sie *selber* sich verjungen.
Und aus dem reinigenden Tode, den
Sie *selber* sich zu rechter Zeit gewählt,
Erstehn, wie aus dem Styx Achill, die Völker.

И жизнь растенья, и весёлый зверь
Желают одного — собой остаться,
Замкнуться в ограниченных пределах
И сохранить себя - их узкий смысл
Кончается на том. В конце концов
Приходится им все же, боязливым.
Её покинуть. Смерть их возвращает
В круговорот стихий, чтоб, обновясь,
Для новой юности они воскресли.
Но человек блажен: ведь он лишь может
Себе вернуть своею волей юность -
Пройдя сквозь очистительную смерть
В желанный миг, который сам избрал он,
Восстать, как некогда Ахилл из Стикса.

Эмпедокл как раз и демонстрирует полное освобождение от страха смерти. Он стремится воссоединиться с природой, кинувшись в кратер Этны. Это должно было убедить агригентцев в истинности его учения. Если продолжить наши параллели с евангелиями, то здесь мы видим отличие от канонических христианских представлений. Да, евангельский Иисус тоже добровольно принял смерть; но Он убедил всех, что смерть и страх смерти можно преодолеть не фактом своей добровольной гибели, а фактом *воскресенья*. Гёльдерлин же понимает факт воскресения пантеистически - как *возрождение* через природу. Очевидно, в плане созданной Гёте, Шлейермахером, Новалисом и Гёльдерлином утопии, факт добровольной смерти без страха смерти должен был бы для обычного человека быть более убедительным, чем прецедент воскресенья.

Однако именно здесь мы должны вернуться к вопросу, почему Гёльдерлин так и не завершил своё произведение. Не стали ли причиной этого неразрешимые противоречия, даже определённый кризис в мировоззрении поэта?

На первый взгляд кажется, что учение Эмпедокла выдержало своё главное испытание - поступком самого героя, добровольно, *свободно* расставшегося с жизнью. Но можем ли мы считать учение Эмпедокла общезначимым? Философ освободился от страха смерти таким путём, который вряд ли кто хотел бы или просто мог повторить. Гёльдерлин, очевидно, чувствовал, что способ разрешения проблемы - самоубийство - противоречит не только христианскому учению, но и высокому пафосу любви к человеку, которым проникнута вся его лирика, проза, драматургия. У

вариантах своей трагедии он, очевидно, хотел смягчить этот сомнительный сюжетный ход (полностью отбросить его он не мог, ибо такова легенда о гибели Эмпедокла). Очевидно, он хотел усилить момент *вынужденного* самоубийства главного героя и тем самым приблизиться к коллизии евангелий: ведь и Иисус, добровольно идя на смерть, не совершает никакого самоубийства. Но согласовать античный пантеизм с духом христианской мистерии оказалось непростым делом. Добровольное самопожертвование во имя спасения человечества в евангелиях сводила на нет утончённую и одновременно громоздкую диалектику добровольного самоубийства как «высшей мудрости земной» (Гёте), как «последнего из земных восторгов» в произведении Гёльдерлина:

...Aber freudig quillt
Aus mut'ger Brust die Flamme. Schauerndes
Verlangen! Was? am Tod entzündet mir
Das Leben sich zuletzt? und reichest du
Den Schreckensbecher mir, den gärenden,
Natur! damit dein Sänger noch aus ihm Die
letzte der Begeisterungen trinke! Zufrieden
bin ich's, suche nun nichts mehr...

...Но из груди
Ликуя рвётся пламя. О тоска
По страшному! Из смерти жизнь опять
Воспламенится. Ты же, о природа,
Ты чашу мне даёшь, в которой, пенясь,
Клокочет ужас, чтобы жрец твой мог
Испить последний из земных восторгов.
Доволен я, и больше ничего
Не нужно мне...

Финал трагедии и растерянность автора показывают, что мышление Гёльдерлина носило принципиально *рационалистический* характер. Безусловно, драма - жанр чисто рационалистический. Вся суть трагедии у рационалистического «мечтателя о природе» Гёльдерлина основывалась на иных принципах, чем, скажем, у «поэта природы» Шекспира. У английского драматурга это был *катарсис* как переживание высокой ценности человеческой личности, а смерть была ценой, которую человек платил, чтобы не поступиться своими высшими ценностями. В драме Гёльдерлина смерть выглядит как логический аргумент, *рациональный* поступок. Очевидно, Гёльдерлин соответствует, по классификации Шиллера, как раз «сентименталистичным» поэтам, о которых поэт писал, что их «влечение к природе сходно с тоскою больного по здоровью»¹⁸.

¹ См. общий обзор проблематики «немецкой утопии» в.: Шалагинов Б. Б. "Фауст" Й. В. Гете: Мистерия. Миф. Утопия: До проблеми духовної сутності людини в німецькій літературі на рубежі 18-19 ст.- Київ: Вежа, 2002.

² См.: Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества.- Москва: Наука, 1977.

³ Korff H. A. Geist der Goethezeit: in 4 Bde. / Unveränderter Nachdruck der 4., durchges. Auflage.- Bd. 2: Klassik. - Leipzig: Koehler& Amelang, 1958.- S. 299.

⁴ Вагнер Р. Избранные работы.- Москва: Искусство, 1978. («История эстетики в памятниках и документах») - С. 133 (Перевод И. Каценэленбогена).

⁵ Гёльдерлин Ф. Сочинения. - Москва: Худ. лит., 1969 - С. 497 (Перевод Н. Гнединой).

⁶ Там же. - С. 452-453.

⁷ Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. - Москва: Гардарики, 1998.- С. 355 (Перевод М. Левиной).

⁸ Дильтей В. Воззрение на мир и исследование человека со времен Возрождения и Реформации. - Москва-Иерусалим: Университетская книга, Gesharim, 2000.- С. 284 (Перевод М. Левиной).

⁹ Тут и далее «Смерть Эмпедокла» цитируется в переводе Е. Эткинда.

¹⁰ О катарсисе в связи с философией И. Канта см.: Шалагинов Б. Б. Зарубіжна література від античності до початку XIX сторіччя: Історико-естетичний нарис- Київ:КМ Академія, 2004.- С.65,79.

¹¹ Wagner R. Sämtliche Briefe - Bd 2- Leipzig: VEB Deutscher Verlag für Musik- S. 511 (письмо от 30 мая 1846 г.).

¹² Подробнее см.: Шалагинов Б. О тайне имени Лознгринга.- Вікно в світ: №3 (18).- Київ: вид. НАН України, 2002 г.- С.141 ел.

¹³ Гегель Г В. Ф. Жизнь Иисуса./Философия религии: в 2 т.- Т. 1.- Москва: Мысль, 1976 («Философское наследие»). (Перевод М. Левиной). В скобках после цитаты указываются страницы из этого издания.

¹⁴ См.: Шалагинов Б. Б. "Фауст" Й. В. Гете: Мистерия. Миф. Утопия: До проблеми духовної сутності людини в німецькій літературі на рубежі 18-19 ст.- Київ: Вежа, 2002.- С. 250-257.

¹⁵ Перевод М. Лозинского.

¹⁶ См.: Гёльдерлин Ф. Сочинения. - Москва: ХЛ, 1969.- С. 455-456 (Перевод Н. Гнединой).

¹⁷ Перевод М. Лозинского.

¹⁸ Шиллер Ф. Статьи по эстетике. - Москва; Ленинград: Academia, 1935. - С. 333 (Перевод А. Горнфельда и Э. Радлова).