

Философия религии Гельдерлина

Прежде всего необходимо оговориться: интересом к мысли Гельдерлина и к отдельным проблемам, о которых пойдет речь, я обязан магистрантскому курсу философии религии, который читается на кафедре философии религии и религиозных аспектов культуры в этом учебном году. Предлагаемый теперь материал только лишь косвенно соотносится с основной темой моей специализации, и данное сообщение, к сожалению, не является результатом полноценного исследования. Ставя вопрос о философии религии Гельдерлина, я претендую главным образом именно на постановку вопроса из контекста доступного мне историко-философского знания (отсюда ограничение знакомства с исследовательской традицией отечественными публикациями), при этом однако вводя в рассмотрение новый источник – а именно, набросок, включенный в собрание сочинений поэта под условным заголовком „Über Religion“¹.

Общеизвестно, что философский интерес к наследию Гельдерлина, порожденный работой В. Дильтея «Переживание и поэзия: Лессинг – Гете – Новалис – Гельдерлин», нашел свое продолжение в трудах мыслителей XX века (достаточно упомянуть особое значение поэзии романтика для развития философии М. Хайдеггера²). Из отечественных исследований, посвященных философским аспектам творчества поэта, стоит отметить специальную монографию Р. Габитовой³, а также труд Н. Берковского «Романтизм в Германии»⁴. Притом нужно понимать: философская проблематика не была «вчитана» в произведения Гельдерлина, как то можно видеть в отношении иных писателей (к примеру, представляется, что даже соотнесение идей Достоевского с теми или иными философскими концепциями в меньшей степени органично

¹ Hölderlin F. Über Religion // Sämtliche Werke und Briefe. München, 1987. Bd. 1. S. 858-864.

² О религиозном аспекте этого влияния см. напр.: *Коначева С.А.* Опыт священного в поэзии // Бытие. Священное. Бог. Хайдеггер и философская теология XX века. М., 2010. С. 107-125.

³ *Габитова Р.М.* Философия немецкого романтизма: Гельдерлин, Шлейермахер. М., 1989.

⁴ *Берковский Н.Я.* Романтизм в Германии. СПб., 2001.

по сравнению с нашим случаем); для установления «философичности» поэзии Гельдерлина было бы достаточно указать, во-первых, на то обстоятельство, что годы обучения в Тюбингене были проведены им в тесной дружбе с Гегелем и Шеллингом, и, во-вторых, на признание, обнаруживаемое в письме к другу Нейферу: неудачливые поэты почетно уходят в философию как в госпиталь. Тем не менее, вопрос отношения Гельдерлина к философской традиции Германии конца XVIII века может быть поставлен глубже: согласимся ли мы с тем, что стихотворец изменил духу поэзии в излишней пытливости ума (о чем идет речь в указанном письме), или скорее заподозрим философа в попытках найти новую форму мышления, для чего и потребовалось обращение к античным поэтическим образцам⁵? Проработка такого вопроса возможна не в последнюю очередь на материале учения о религии, к чему и предлагается обратиться в настоящем рассмотрении.

Для начала опишем основные положения упомянутого фрагмента «О религии», после чего предпримем некоторые сопоставления обнаруженных идей с известными аспектами религиозно-философской проблематики немецкой мысли.

Неопубликованный набросок: теория и морфология религии

Рассматриваемый текст представляет собой нечто вроде чернового наброска, состоящего из четырех фрагментов, и относится к позднему периоду творчества Гельдерлина (написан, вероятнее всего, в 1799 году). Несмотря на отсутствие формальной целостности (некоторые предложения даже обрываются на полуслове), каждый отдельный фрагмент содержит в себе законченную мысль, а между фрагментами можно установить логическую взаимосвязь (совершенно неясным остается лишь содержание третьего, самого короткого фрагмента).

В сжатом виде основная идея заметок выражена во вступительном абзаце, обращенном к – неясно, вымышленному или реальному – адресату:

⁵ Некоторые аргументы об отношении поэзии Гельдерлина к философской традиции см. в: *Габитова*. Ук. соч. С. 10 и далее.

Ты спрашиваешь меня: если люди, в соответствии со своей природой, превосходят естественную нужду и устанавливают разнообразные внутренние связи со своим миром, и если они проживают высшую человеческую жизнь постольку, поскольку возвышаются над физическими и моральными нуждами, так что между ними и их миром устанавливается высшая, большая нежели механическая, взаимосвязь – высшая судьба, и если такая высшая связь в действительности является для них святейшим, поскольку в ней они ощущают единение самих себя и их мира, и всего, чем они обладают и чем являются, - почему же они вынуждены иметь дело с идеей или образом их судьбы, которые при правильном рассмотрении оказывается невозможно ни помыслить, ни постичь чувствами?⁶

В этой фразе присутствуют как основные понятия, так и основные идеи, которые впоследствии раскрываются Гельдерлином.

1. Учение о религии как освобождении

Как видно из приведенной цитаты, рассуждение о религии начинается с установления противопоставления между естественными *нуждами* (Notdurft), с которыми человек сталкивается на протяжении всей своей жизни, и *успокоения*, или *освобождения* (Befriedigung) – понимаемого как преодоление нужды. Эта пара противоположностей является, по-видимому, сущностной для жизни как процесса вообще – по крайней мере, в тексте приводится пример подобной двойственности, усматриваемый в животном мире: зверь, утолив голод, засыпает (сон таким образом является преодолением естественной потребности в питании)⁷.

В отличие от животных, которым доступно лишь временное и безусловное удовлетворение, человек способен испытывать абсолютную свободу, возвышаясь над всей совокупностью естественных нужд. По Гельдерлину, момент «бесконечного успокоения» может сопутствовать всякому отдельному действию, и именно тогда можно говорить об обнаружении подлинной, духовной жизни. Стоит отметить, что подобное обнаружение не выводит человека за пределы обыденной деятельности и, таким образом, абсолютное (поскольку бесконечное) бытие не противостоит любому

⁶ Hölderlin. Über Religion. S. 858.

⁷ Ibid. S. 859.

конечному проявлению жизни⁸. Вместе с тем, такое освобождение необходимо присуще человеку и даже в некотором смысле вменяется ему в обязанность – по крайней мере, именно так удастся понять одно из уточнений: «Люди действуют и страдают по-человечески, то есть превосходя нужду»⁹.

Следующим важным понятием становится *связь*, или *отношение* (Zusammenhang, Beziehung). Предоставляющий доступ к духовной жизни элемент бесконечного усматривается именно в отношении человека к окружающей его реальности¹⁰. Позже, рассуждая о явленности божественного в мире, Гельдерлин еще раз укажет на то, что нужда преодолевается именно на уровне отношения, то есть высший порядок бытия обнаруживается не в человеке и ни в каком из иных окружающих человека предметов, но только в самом отношении между первым и вторым. Каждый действующий в мире индивид оказывается включенным в разные сферы реальности, и в то же время совокупность его деятельности образует отдельную сферу; среди связей, устанавливающихся между человеком и различными сферами, присутствуют наиболее деликатные (zarte), которые не ограничиваются рамками нужды, - они, распознаваемые как бесконечные, раскрывают дух, царящий в каждой сфере. В свою очередь, совокупность духовных отношений, доступных человеку, формирует у него образ божества. В то же время, эти высшие отношения оказываются наиболее близкими к «благородным» категориям любви, дружбы, великодушия и т.п. – так что они могут быть, в случае злоупотребления, низведены до таких социальных явлений, как надменная мораль, ничтожный этикет или дурной вкус. По-видимому, именно сближение абсолютного отношения с нравственными категориями позволяет Гельдерлину напомнить о том, что всякая особо деликатная взаимосвязанность распознавалась древними как религиозная¹¹.

Другой важной особенностью духовных связей является их недоступность рациональному уровню постижения. Специально оговаривается, что такие отношения не могут быть обнаружены ни в мышлении, ни в воспоминании; они могут стать предметом

⁸ Ibid.

⁹ Hölderlin. Op. cit. S. 861.

¹⁰ Ibid. S. 859.

¹¹ Ibid. S. 860-861.

понятийной категоризации, но всякая такая попытка будет необходимо отсылать к опыту непосредственного переживания абсолютной свободы, и сопряженное с воспоминанием размышление никогда не исчерпывает всей полноты этого опыта¹².

2. Всеобщее расширение индивидуальной религиозности

Как было показано, в каждой из сфер, с которыми соотносит себя человек, он обнаруживает особую духовную реальность (у Гельдерлина – духа данной сферы¹³). Это обнаружение является опытом подлинной жизни, а если так, то устанавливаемые на духовном уровне отношения не могут быть представлены плодом выдумки или измышления – наоборот, они открывают доступ к высшему рода реальности и в силу этого подчиняются особым, абсолютным законам¹⁴. Постигаемый как высший законодатель дух – это и есть Бог (божество, как более аккуратно выражается поэт). Поскольку же отдельный человек включен в свою, уникальную сферу отношений, приходится утверждать, что он обладает своим, индивидуальным образом Бога. Таким образом, одной из важных черт учения Гельдерлина о религии становится ее принципиальная индивидуальность – что неудивительно, если вспомнить, что источником религиозных представлений является особого рода внутренний опыт, связанный с неудовлетворенностью естественным порядком вещей и раскрытием духовной от него независимости¹⁵.

Любопытно замечание о том, как те или иные обстоятельства могут влиять на выявляемый образ божества. Так, стесненная внешними ограничениями жизнь будет распространять образ ограниченности и на Абсолют, превращая Бога либо в тирана, либо в раба. Тем не менее – и это положение представляется особенно проблемным – такая ограниченность не нарушает присущей религиозному отношению абсолютности, и даже столь искаженный образ божества не теряет своей бесконечной значимости, постольку поскольку он остается укорененным в религиозном переживании¹⁶.

¹² Hölderlin. Op. cit. S. 859-860.

¹³ Ibid. S. 861.

¹⁴ Ibid. S. 860.

¹⁵ Ibid. S. 861-862.

¹⁶ Ibid. S. 862.

Однако включенный в сферу своих отношений человек не является монадой – Гельдерлин признает возможность вхождения в сферу другого человека, так же как и включения ситуации другого в совокупность своих связей с реальностью. А это в свою очередь позволяет обогащать доступный мне образ божества за счет коммуникации с другими людьми. Такое «коммуникативное богопознание» даже вменяется человеку в обязанность, во имя преодоления вынужденной ограниченности каждого индивидуального опыта. Причем за требованием этого поиска возможно полного постижения Бога стоит убеждение в наличии «гармонического целого» - это целое, с одной стороны, преодолевает ограниченность каждого отдельного богопознания, с другой стороны, не преддано как уже известное или определенное, но складывается как совокупность всех индивидуальных религиозных переживаний¹⁷. Следует отметить, что именно это положение обуславливает как принятие институализированной религиозности, так и возможность нормативной философии религии.

3. О поэтической религии

Признание социальной стороны религии, проистекающее из требования коммуникативного богопознания, позволяет перейти к построению морфологии религии, то есть выделению сущностных черт религии как одного из явлений объективной действительности.

Для установления специфики религиозных отношений они противопоставляются конечным связям, обнаруживаемым в профанной реальности. Последние объединяются в две крупные группы:

- к первой принадлежат интеллектуальные, моральные и правовые отношения – все они подразумевают наличие личного начала, а также автономность и взаимную ограниченность вовлеченных сторон,

- вторую группу образуют отношения физические, механические и исторические – им присуща внутренняя взаимосвязанность

¹⁷ Hölderlin. Op. cit. S. 862.

элементов, которые даны один другому в нерасторжимой целостности¹⁸.

Таким образом, выявляются два принципиально разных вида отношений – условно они называются *интеллектуальным* и *историческим*. Как и следовало ожидать, религиозные отношения, будучи бесконечными, включают в себя все конечные атрибуты действительности – и поэтому они в равной степени совмещают в себе признаки интеллектуальных и исторических связей, и таким отношениям Гельдерлин усваивает имя *мифических*. Та же абсолютность духовной реальности обуславливает в мифе единство *содержания* (Stoff) и *формы* (Vortrag). Тем не менее, и форма, и содержание могут быть охарактеризованы по отдельности, каждое в соотношении с обозначенными конечными типами отношений¹⁹.

С точки зрения формы для мифа в равной степени значимы как взаимная соотнесенность частей и их ограниченность друг другом (в чем состоит интеллектуальный характер мифической формы), так и их необходимая взаимосвязанность (что роднит миф с физическими предметами и механизмами)²⁰.

В отношении содержания – или, выражаясь более традиционно, материи – мифа можно выделить, с одной стороны, идеи, понятия и характеры, с другой стороны, фактические данности (что будет соответствовать интеллектуальным и историческим отношениям). Очевидно, в религии с необходимостью должны присутствовать обе эти составляющие; и тем не менее, наблюдаемое в истории разнообразие позволяет предложить типологию мифов, основанную на признании того, что одна из необходимых компонент может вытесняться на периферию во имя второй. Так выделяются два типа мифологий:

- для *эпического мифа* характерно внимание к личности, в то время как историческая сторона остается внешней,

- *драматический миф*, напротив, имеет своей внутренней составляющей событие, оставляя в стороне индивидуально-личностный аспект.

¹⁸ Ibid. S. 863.

¹⁹ Hölderlin. Op. cit. S. 863.

²⁰ Ibid. S. 864.

Однако для Гельдерлина, провозгласившего полноту постижения божественного облика в единстве всех отдельных ситуаций, оба связанных с конечными аспектами отношений элемента представляются внешними по отношению к *лирическому мифу*, который еще предстоит узнать человечеству, и внутренней сутью которого станет сам Бог мифа²¹.

Такой пафос, напоминающий присущий Просвещению оптимизм, который заставляет видеть в историческом процессе неуклонное приближение к абсолюту, побуждает Гельдерлина выдвинуть требование поэтизации религии. Как видим, за утверждением: «*Всякая религия в своей сущности поэтична,*»²² - стоит убеждение в том, что именно поэтика обслуживает то, что мы назвали коммуникативным богопознанием, и именно поэтическое творчество является высшей задачей человечества. Вменяя религиям в качестве необходимой нормы взаимообогащение, поэт чаует единения всех религий в общем «*празднике жизни*», и именно этой цели, по его мнению, должны следовать основатели религий и священнослужители²³.

Проблемы и наблюдения в контексте немецкой философии религии

Как видим, небольшой фрагмент весьма насыщен оригинальными идеями и интуициями, которые требуют своего соотнесения как с предшествующей и современной Гельдерлину традицией, так и с позднейшими философскими программами. Как на одну из очевидных параллелей укажем на то, что в том же 1799 году будут опубликованы «*Речи о религии*» Шлейермахера, которым будет суждено произвести переворот в теологии, обратив внимание богословов к субъективной стороне религиозности и провозгласив источником всех теологем абсолютизированное чувство соотнесенности человека с божественным. Столь же несомненна близость рассмотренной морфологии мифа «*Философии мифологии*» Шеллинга, как и вообще – внимание к дорациональным опытным данностям близко проекту «*позитивной философии*».

²¹ Hölderlin. Op. cit. S. 863.

²² Ibid. S. 864.

²³ Ibid.

Очевидно, что представленные идеи соотносимы с основными интуициями французского и немецкого Просвещения. Речь идет не только о провозглашении «новой» религии (или по меньшей мере ревизии старой путем усвоения философии нормирующих функций). Также следует обратить внимание на отмеченные уже Н. Берковским²⁴ идеи Гельдерлина: во-первых, на призыв к свободе во имя преодоления общественной и политической, но также и духовной ограниченности (с чем соотносится указание на необходимость расширения образа мира и божества путем взаимообогащения представителей разных сфер общественной действительности), во-вторых, на представление о высших законах жизни, в отличие от условных законов общества укорененных в природе (в этом смысле рассмотренные идеи могут быть представлены как реплика в дискуссии о естественной религии).

Необходимо отдельно поставить вопрос об отношении описанного фрагмента к поздним сочинениям поэта, которые принято понимать как манифест дионисийствующего христианства. Известное исследователям обращение к природе как пространству обнаружения божественного обычно толкуется как возвращение христианства к языческой религиозности, с чем связано стремление к сосредоточению на имманентности Бога миру; более того, эти интуиции позволяют Берковскому объявить Гельдерлина предвосхитителем Фейербаха и даже говорить о религии как «поводе для выработки безрелигиозного миропонимания»²⁵. Однако установленная близость идеям Шлейермахера и несомненная значимость в наброске представлений об инаковости божественного позволяют проблематизировать устоявшуюся в отечественной науке точку зрения.

Наконец позволим себе остановиться на некоторых моментах, позволяющих соотнести рассмотренные идеи с классической феноменологией религии.

Во-первых, нужно указать на возможную генетическую связь немецкого идеализма с последующей дискуссией о феномене священного. Основанием для такого предположения служит

²⁴ См.: Берковский. Ук. соч. С. 243, 247.

²⁵ Берковский. Ук. соч. С. 283. Подробнее о сказанном см.: Габитова. Ук. соч. С. 13, 28-32; Берковский. Ук. соч. С. 253, 274, 282-283.

обнаруживаемое в раннем сочинении Гегеля «Позитивность христианской религии» рассуждение о том, что разум может маркировать как священное то случайное, которое религиозным чувством наделяется особой значимостью:

Для религии действия, лица, воспоминания могут считаться священными; разум показывает их случайность; он требует, чтобы все священное было вечным и непреходящим... Человек непреходящее и священное может связывать со случайным, вынужден связывать с чем-либо случайным...²⁶

В приведенной цитате для соотнесения с идеями Гельдерлина важны два момента: привлечение противопоставляемой «случайному» категории «вечного» и понимание священного как момента совпадения двух этих противоположностей, а также указание на вторичную роль разума, который может лишь констатировать обнаруженную в религиозном опыте область священного²⁷.

Во-вторых, укажем на две переклички с феноменологией священного М. Шелера. Так, интуиция поэта, обнаруживающая духовный уровень реальности в совокупности более низших данностей, близка учению феноменолога о религиозном акте как начале и фундаменте всякого другого проявления личности (напомним, что и в этической иерархии ценности священного сопутствуют всем прочим ценностям, оставаясь инаковыми по отношению к ним, но при этом не обособляясь в следующую иерархическую ступень). Кроме того, схожим представляется допущение рациональных процедур по отношению к религиозным явлениям, сопровождаемое предостережением о том, что рациональный редукционизм лишит эти явления особого статуса. Гельдерлин и Шелер согласны в том, что утрата религиозного измерения лишает человеческий мир многоплановости и обрекает человека на одномерную картину действительности (Шелер рисует ужасающую картину того, как звезды остаются холодными точками в

²⁶ Гегель Г.В.Ф. Позитивность христианской религии // Работы разных лет в двух томах. М., 1970. Т. 1. С. 87-208, здесь: с. 94.

²⁷ В этой связи уместно обратиться и к стихотворению Гегеля «Элевзин», в котором не только повторяется утверждение о том, что священное умалется, когда переводится на язык слов-понятий, но и затрагивается тема опыта «всеединого» - см. Габитова. Ук. соч. С. 15-16.

далеком небе, а трупы становятся не более чем предметом анатомического изучения)²⁸.

Подводя итоги предпринятого рассмотрения, во-первых, стоит указать на выявляемую подобными исследованиями специфику историко-философской работы. Дело в том, что соотнесение философских проектов с более широким культурным контекстом эпохи позволяет установить идейное пространство, в рамках которого были сформулированы те или иные концепции, а также проследить их взаимосвязь с тем, что может быть названо «духом времени» (при этом нужно отдавать себе отчет в том, что исследователь в этом случае оказывается в ситуации своеобразного герменевтического круга, когда, с одной стороны, общий контекст представляется определяющим каждое конкретное проявление культурного процесса, с другой стороны, необходимо констатировать, что именно индивидуальный вклад отдельных представителей этого процесса определяет его развитие).

Другим важным методологическим наблюдением может стать оценка предпринятого во второй части сопоставления, ориентирующегося на проблемный подход, когда в разных философских концепциях обнаруживаются схожие проблемные элементы, что заставляет отказаться от строгой историчности во имя актуализации отдельных положений избранных концепций.

Чтобы сделать более конкретный вывод, соотносимый с заявленной темой – философией религии немецкого романтика, – вернемся к поставленному в начале вопросу о соотношении философии и поэзии в наследии Гельдерлина. Рассмотренный фрагмент (по меньшей мере, на формальном уровне) демонстрирует то, что поэтика является следствием, к которому приходит философская мысль автора. Таким образом, можно говорить о том, что творчество Гельдерлина является в своей сущности мышлением, в силу логической необходимости облакаемым в поэтическую форму.

²⁸ Указанные положения феноменологии религии Шелера рассмотрены нами в работе: *Кольцов А.В.* Категория «священное» в проекте сущностной феноменологии религии М. Шелера. Выпускная квалификационная работа магистра. М., 2014.

Последнее утверждение представляется особенно интересным в свете соотнесенности религиозно-философских идей Гельдерлина с классической феноменологией религии: не вдаваясь в рискованные предположения, достаточно указать на то, что исходные позиции дискуссии о священном оказались ярким контрастом по отношению к возобладавшей в XX веке позитивно-эмпирической модели науки, что привело к фатальной дискредитации наследия классиков феноменологии религии.