

# РОМАН ГЁЛЬДЕРЛИНА «ГИПЕРИОН» И УТОПИЯ «ТРЕТЬЕГО ЦАРСТВА» В ЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЕ

АЛЕКСЕЙ ЖЕРЕБИН

*Доктор филологических наук,  
профессор, заведующий кафедрой  
зарубежной литературы  
Российского государственного  
педагогического университета им.  
А. И. Герцена.*

**Адрес:** Набережная реки Мойки, д. 48,  
191186, Санкт-Петербург, Россия.

**E-mail:** zerebin@mail.ru

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:

**антропоцентризм, богочеловечество,  
метанарратив, мистическое чувство, модерн,  
революция, романтизм, утопия, хилиазм.**

Роман Гёльдерлина «Гиперион» (1799) находится у истоков более чем двухвековой истории концепции «Третьего Царства» как «Царства Божия». В его основе — романтическая идея «циклического» хода исторического и мирового (богочеловеческого) процесса, восходящая к гностицизму и нашедшая логическое обоснование в диалектической триаде Гегеля (тезис — антитезис — синтез). Идея цикла, образующая мифологический подтекст «Гипериона», как и всего текста модернистской (в широком смысле) культуры, предполагает неполное тождество бессознательной истины в начале («Золотой Век») и истины осознанной, «отрефлектированной» в конце («Царство Божие»), первоначальной неразделенности (Бога и мира, имманентного и трансцендентного, субъекта и объекта, плоти и духа, жизни и смерти, власти и свободы, мужского и женского начал и т. д.) и их окончательной нераздельности или, как формулировали русские символисты, «нераздельности-неслиянности». Гёльдерлину тезисом представляется античность,

синтезом — Германия будущего как носительница идеи Европы. Экспериментальный герой Гёльдерлина обостренно переживает все диссонансы, присущие переходному состоянию мира в стадии антитезы, испытывает разочарование в идеалах любви и свободы, срывается на грань нигилизма и метафизического отчаяния. Но стадия антитезы — это, согласно концепции романа, ситуация кризиса накануне грядущего разрешения всех противоречий в синтезе, который воплощается в эстетическом концепте «теократия красоты», призванном преодолеть антиномию антропоцентризма и теоцентризма, либерализма и тоталитаризма. Провозвестницей этого идеала является Диотима — наследница мистической Святой Софии, душа «новой церкви», соборного богочеловечества, объединенного принципом вселенской любви. Настоящая статья представляет собой опыт генерализации идейного сюжета «Гипериона» на уровне мифотектоники, что дает основание для включения этого романа в парадигму идеи Европы как «Третьего царства».

**Р**омантическая утопия осознавала свое значение под именем «Царство Божие». Его воплощение — главная задача романтизма, и, как утверждает в 1798 г. Фридрих Шлегель, то, что в современной культуре на решение этой задачи не направлено, лишено интереса. Это — «вещи второстепенные» (Heinrich 1978, 95).

«Царство Божие» было и на устах молодых Гёльдерлина и Гегеля, когда они прощались друг с другом после пяти лет, проведенных в Тюбингенском институте. «Дорогой брат, — пишет Гёльдерлин 10 июля 1794 г., — уверен, что ты иногда все же вспоминал обо мне с той поры, как мы расстались — расстались с нашим паролем на устах. Царство Божие — по этому паролю мы, кажется, всегда узнаем друг друга» (Hölderlin 1970, Bd. IV, 148). Юношеская дружба, связавшая Гёльдерлина, Гегеля и Шеллинга, питалась, как известно, верой в идеалы Французской революции, и «Царство Божие» мыслилось ими как ее следствие и духовная сублимация. Революция социально-политическая должна была стать, по их мнению, религиозной и эстетической «революцией духа» (Gerhard 1968), — иначе она теряла смысл и оправдание, превращалась если не в разбой, то в пошлость. Общая мечта йенских романтиков и авторов «Старейшей программы немецкого идеализма» (1796) — новая вселенская церковь, не институт власти, а живой организм, духовное братство всех верующих.

Если для романтиков прообразом и предсказанием будущей Европы являлось Средневековье, то для Гёльдерлина таким воспоминанием о будущем была античная Греция. Так же, как Средневековье йенцев не было лишь царством духа, так и античность Гёльдерлина не была лишь царством плоти. В том и другом случае перед нами мечта о «Третьем царстве», вера в способность всего земного стать хлебом и вином вечной жизни («Хлеб и вино» — название элегии, написанной Гёльдерлином в 1800 г.). Статью Новалиса «Христианство или Европа» (1799) называли консервативной утопией. Между тем, Новалис проповедует не возврат к католицизму, а религию богочеловечества, которой предстоит родиться в новой, познавшей и преодолевшей свой индивидуализм душе современной секуляризованной личности.

В статье «О Новалисе» (1913) Вячеслав Иванов сравнил его с Наполеоном: Наполеон поставил себе целью осуществить неслыханный синтез — синтез всемирной революции и всемирной монархии. Новалис замыслил то же самое в сфере духа — впрямь новый индивидуализм в колесницу христианской соборности, которая заново объединит всю Европу (Иванов 1987, 259–260). Именно такова и функция античности у Гёльдерлина. Античная Греция, оживающая в его стихах и прозе — не отдаленный объект знания, а главное действующее лицо в современной драме идей. Память о ней призвана оправдать историю европейской культуры, завершить проект духовной эмансипации, образующий содержание эпохи модерна.

В творчестве Гёльдерлина идея «Третьего царства» отчетливее всего выражена в эпистолярном романе «Гиперион, или Греческий отшельник» («Hyperion oder der Eremit in Griechenland»). Его замысел и первые фрагменты

относятся к эпохе якобинского террора, его последняя редакция была опубликована в 1797–1799 гг.

Гиперион — герой историософского романа воспитания, и цель воспитания заключена уже в его имени. Так звали одного из мифологических титанов, детей Урана и Геи, бога небес и богини земли. «Твой великий тезка небесный Гиперион воплотился в тебе» — говорит Гипериону его возлюбленная Диотима (Hölderlin 1970, Bd. II, 174), и сам он говорит о себе: «Я предчувствую новое царство, новое божество» (ibid., 153). В нем и через него два царства, небесное и земное, должны соединиться, земля стать небесной, небо — земным. Весь мир должен стать таким, каким видит его Гиперион, когда, просветленный святой любовью к Диотиме, он бродит с нею по горам Калабрии, родины Иоахима Флорского: «Мы называли землю цветком неба, а небо бескрайним садом жизни» (ibid., 154).

Образ Диотимы, возлюбленной и подруги Гипериона, восходит к «Пиру» Платона, где она — жрица эроса; эрос же трактуется как влюбленность в жизнь, жажда ее полноты и полноценности, воля к рождению нового человека, которому предстоит «родиться в красоте». Диотима объясняет Гипериону его задачу, его миссию художника-теурга. Он призван восстановить распавшуюся связь времен, возродить золотой век античности в образе грядущего богочеловечества. Гиперион — поэт, он сочиняет стихи, поет «Песню судьбы». Но поэзия в понимании ее Гёльдерлином — акт перформативный, магический, поэт — это зодчий нового бытия, его творчество — богочеловеческий процесс воплощения логоса, в котором слово становится плотью, метафизическая реальность обретает физическое существование.

Встреча Гипериона и Диотимы происходит, говоря словами поэта, «на пире Платона во время чумы» (Пастернак). Действие романа разворачивается в современной Гёльдерлину Греции, утратившей былое величие, страдающей от политического унижения и духовного вырождения. Историческим фоном служит так называемое Пелопонесское восстание греков против Османской империи, поднятое в 1770 г. графом Орловым в интересах России. Но если русские выиграли, то греки проиграли. Несмотря на победу русского флота при Чесме, греческое восстание терпит поражение. Гиперион, предводитель восставших, переживает трагедию Карла Моора. Он сражается за новую Элладу, за новое идеальное человечество и не может примириться с тем, что его соратники превращаются в банду разбойников и пиратов. Так он становится отшельником. Содержание романа составляют письма, которые он пишет другу Беллармину. Они восстанавливают прошлое, историю его надежд и разочарований, предшествовавших его отречению.

Роман открывается темой отчаяния Гипериона. Он мучительно переживает «боль и бесприютность смертного», изгнанного из «рая святой природы» (ibid., 107), из всеединства божественного бытия: «Природа больше не раскрывает мне свои объятия, и я стою перед нею как чужой, не понимая ее» (ibid.). Гипериону представляется, что мир завершен и завершен

трагически неудачно; в нем окончательно победил принцип дуализма. Плоть и дух, субъект и объект, чувство и разум разведены навеки, как разведены позорное настоящее и великое прошлое его родины. Действительность, в особенности современная, — зловонное болото или гроб, заваленный тяжелым камнем, обитатели реального мира — живые мертвецы, рабы и варвары (*ibid.*, 105). Античная красота навсегда переселилась в область призрачной мечты, бесплотной и невоплотимой. В лирической прозе Гёльдерлина явно звучит лейтмотив философской поэзии Шиллера 1790-х гг., и жалобы Гипериона предвосхищают поэтическую сентенцию, которую Шиллер формулирует вскоре в стихотворении «Начало нового века» (1801) — «Красота цветет лишь в пенопенье, а свобода — в области мечты» (пер. В. Курочкина) (Шиллер 1955, 322).

Гиперион теряет веру в знание, в его способность обеспечить прорыв к реальности жизни. Просветительский культ разума представляется ему такой же иллюзией, как и безграничная власть трансцендентального субъекта. Он скорбит о том, что человек противопоставил себя природе и истории, и не в силах проникнуть в их тайну, потому что насильственному вторжению они не поддаются, — ни велению разума, на который уповал его первый учитель Адамас, ни насилию политической воли, на которую делает ставку его друг Алабанда. По терминологии Гегеля, Гиперион — носитель «несчастливого сознания». Апофеоз «несчастливого сознания» дан в так называемом «письме о нигилизме»: «Цель нашего рождения — Ничто; мы любим Ничто, верим в Ничто, трудимся, не щадя сил, чтобы обратиться постепенно в Ничто <...> Вокруг нас — бесконечная пустота» (Hölderlin 1970, Bd. II, 145–146).

В предисловии к роману Гёльдерлин называет своего героя «элегическим характером» (*ibid.*, 103). Античное героическое начало соседствует в нем с современной сентиментальной меланхолией, какой она была описана Шиллером в статье «О наивной и сентиментальной поэзии» (1795–1796). Сомнения в осуществимости идеала посещают Гипериона уже в юности, задолго до финального разочарования. Но тогда в его жизнь как спасительница входит Диотима. Она убеждает его в том, что «наша брэнность нам только мнится» (*ibid.*, 176), ибо судьба мира еще не предрешена, акт творения еще не завершен, и завершить его предстоит именно Гипериону, человеку-художнику, сохранившему в себе память о великом прошлом (*ibid.*, 190). Современное человечество, учит Диотима, это осколок разбитой античной статуи божества, и миссия художника в том, чтобы силой своего воображения восполнить обезглавленный торс (*ibid.*, 188). В XX в. эту метафору подхватывает Рильке. В стихотворении «Архаический торс Аполлона» (1907) созерцание обломка древней статуи представлено как акт творческого воображения. Во-ображать (*ein-bilden*) означает воплощать в себе образ совершенства, и вместе с тем воплощать себя и свой образ в мире, пересоздавать себя и пересоздавать мир. Воображаемая красота — не предмет безвольного созерцания, а событие душевной жизни, фактор ее преобразования. Последняя строка стихотворения

Рильке, которому Петер Слотердайк посвятил в 2009 г. целую книгу (Sloterdijk 2009), обращена к созерцателю: «Ты должен изменить свою жизнь» («Du musst dein Leben ändern») (Rilke 1955, 557).

Слушая Диотиму, Гиперион воодушевляется: «Святая природа! Ты во мне и вне меня одна и та же. Значит не так уж трудно слить воедино и существующее вне меня, и то божественное, что есть во мне. Так пусть же все, все сверху донизу, станет новым!» (Hölderlin 1970, Bd. II, 192). Утопия Гёльдерлина предполагает реализацию христианской идеи спасения в посюстороннем мире исторической действительности, в форме «свободного государства» (ibid., 200), которое завоюет себе место на земле. Имя этого государства, а точнее, братства свободных людей — «священная теократия красоты» (ibid.), противопоставленная всем типам современного исторического государства, — и феодальной Германии, и буржуазной Англии, и якобинской диктатуре. Средством его создания является, по Гёльдерлину, не политическое насилие, а, как у Шиллера, эстетическое воспитание; его гражданами будут люди как художники своей жизни, человечество как субъект жизнетворчества, в результате которого красота вся станет жизнью, и вся жизнь — красотой.

Очертания этой утопии вырисовываются в эпизодах, изображающих отношения Гипериона с его другом Алабандой, который увлечен идеей сильного государства, якобы способного обеспечить счастье своих подданных. Рациональной норме закона, основанного на власти и подчинении, Гиперион противопоставляет *infusio amoris*, внушение любви и призыв благодати, обладающий силой проникать в глубину сокровенного богоподобного «Я», и оттуда «обоживать» все существо человека, его плоть и его дух (ibid., 131–132). Тоталитарное общество, в котором связь между людьми обеспечивается нормативной идеологией, представляется Гипериону таким же варварством, как и общество разъединенных индивидов, связанных между собой лишь холодным расчетом. «Государство, — утверждает Гиперион, — каменная стена, ограждающая сад человечества. Но зачем ограждать сад, в котором высохла почва? Здесь поможет только одно — дождь с неба. О, дождь с неба, животворящий! Ты возвратишь народам весну!» (ibid., 131).

В споре с Алабандой Гиперион утверждает идеал религиозной общности, явственно предвосхищающий ту утопию духовного коллективизма, которая занимала столь значительное место в истории русской общественной мысли XIX–XX вв. Один из ее поздних адептов и аналитиков С. Л. Франк в 1926 г. писал:

Западное мировоззрение берет «я» за отправную точку, идеализму соответствует индивидуалистический персонализм. Достаточно знать в общих чертах западную философскую литературу, начиная с Декарта, чтобы тотчас убедиться, что центральное место в ней занимает понятие «я». «Я» — индивидуальное сознание — есть либо единственный и последний фундамент всего остального вообще (как у Фихте, в известном смысле у Декарта, Беркли,

Канта), либо хотя бы в некоторой степени самоуправляющаяся и самодостаточная, внутренне заключенная в себе и от всего прочего независимая сущность, которая в области духовного являет собой последнюю опору для конкретной реальности. <...> Но возможно также совершенно иное духовное понимание, в котором не «я», а «мы» образует последнюю основу духовной жизни и духовного бытия. «Мы» мыслится не как внешний, лишь позднее образовавшийся синтез, объединение нескольких «я» или «я» и «ты», а как их первичное, неразложимое единство, из лона которого изначально произрастает «я» и благодаря которому оно только и возможно. <...> Если воспользоваться сравнением, идущим от Плотина и часто используемым русскими философами, «я» подобно листу на дереве, который внешне не соприкасается с другими листьями или соприкасается лишь случайно, но внутренне, через соединение ветвей и сучьев с общим корнем, связан, следовательно, со всеми остальными листьями и ведет с ними общую жизнь. Здесь отрицается лишь независимость и отдельность разных «я» друг от друга и, следовательно, их самодостаточность и замкнутость. Это, так сказать, «мы-философия» — в противоположность «я-философии» Запада (Франк 1992, 486–487).

Следует, однако, подчеркнуть, что образ дерева, то высохшего, то цветущего, представляет собой устойчивую метафору общественного организма и в романе Гёльдерлина, причем в том самом значении органической взаимообусловленности частей и целого, которое Франк оценивает, хотя и со ссылкой на Плотина, как признак мировоззрения русского, а не западного.

Политический аспект утопии Гёльдерлина неразрывно связан с аспектом метафизическим. Подобно йенским романтикам, Гёльдерлин многим обязан Фихте, но в «Гиперионе» он находится на пути от Фихте к Спинозе и Платону. Как замечает Сильвио Вьетта, «Любые философские интерпретации, которые недостаточно серьезно относятся к факту разрыва Гёльдерлина с субъективным идеализмом, а видят в нем лишь один из его вариантов, заведомо несправедливы» (Vietta, 1992, 66). В философии Фихте «Я», индивидуальное сознание есть, как известно, единственный и последний фундамент всего мироздания. У Гёльдерлина суверенный субъект сознания страдает от метафизического одиночества, от неспособности «слиться воедино со всем живущим» (Hölderlin 1970, Bd. II, 107). Идеалистическому антропоцентризму противопоставляется реализм мистического чувства, чувство укорененности сознательного «Я» во всеединстве космической жизни. Не человек стоит на вершине бытия, не он есть основа всеединства, а, как пишет Гёльдерлин в письме брату, «бог, живущий среди нас» (ibid., Bd. IV, 460). Личное «Я» мыслится Гёльдерлином как органическая часть сверхличного целого, *res inter rebus*, как формулировал Спиноза, или, как сказано в романе, «одно из обличий бога» (ibid., Bd. II, 174), соотношенное с мирозданием как микрокосм с макрокосмом. Постигая свою связь с целым, свою включенность в космическое всеединство мира, человек становится художником. Он воплощает в себе образ божественного совершенства и утверждает свою человечность как божественность в акте житнетворчества. Эту концепцию — религию

красоты — Гёльдерлин развивает в так называемом «афинском письме»: Гиперион, Диотима и их друзья предаются созерцанию руин древнего города, и Гиперион размышляет:

Первое достижение человеческой, божественной красоты есть искусство. В нем обновляет и воссоздает себя божественный человек. Он хочет понять себя и потому воплощает свою красоту в искусстве. Так создал человек своих богов. Ибо вначале человек и его боги были одно целое — когда существовала еще не познавшая себя вечная красота. Я приобщаю вас к мистериям, но в них истина (*ibid.*, 181).

В чем заключается эта истина, высказано в последних словах афинского письма: «И красота еще будет: человечество и природа сольются в единое всеобъемлющее божество» (*ibid.*, 193).

Идейный сюжет романа намечен Гёльдерлином в предисловии, которое не вошло в последнюю редакцию, но было опубликовано Шиллером в его журнале «Новая Талия» в 1793 г. Человек и человечество проходят предназначенный путь — от первоначальной простоты, когда гармония всех сил и отношений дается ему без его участия, самой природой, до сложно организованного единства множества, которое он может создать лишь ценой собственных творческих усилий (*ibid.*, 82–83). В позднейшем тексте романа та же циклическая модель развернута в словах Гипериона:

Сначала люди извели счастье растительной жизни; из него они выросли и росли, пока не достигли зрелости. С тех пор они находятся в постоянном брожении, и род человеческий, дойдя до беспредельного распада, представляет собою хаос, от которого у всех, кто способен еще видеть и понимать, голова идет кругом. Но красота бежит от обыденной жизни ввысь, в царство духа; то, что было природой, становится идеалом, и в нем познают себя немногие избранные. Они едины, ибо в них живет единое, и это они положат начало новому веку (*ibid.*, 164–165).

Идея цикла, образующая мифологический подтекст «Гипериона», предполагает неполное тождество бессознательной истины в начале и истины осознанной, «отрефлектированной» в конце, первоначальной неразделенности Бога и мира в «Золотом веке» и их окончательной нераздельности в «Царстве Божьем». Тезисом представляется Гёльдерлину античная Греция, синтезом — Германия будущего как носительница идеи Европы. В «Гиперионе» Германия и немцы изображены с горьким сарказмом (*ibid.*, 261–265), но в параллельно с романом написанных стихотворениях, таких, например, как «Гейдельберг» (1800) или «Германия» (1801), образ Германии несет в себе предчувствие возвращения античных богов.

Экспериментальный герой Гёльдерлина обостренно переживает все диссонансы, присущие переходному состоянию мира в стадии антитезы, испытывает разочарование в идеалах любви и свободы, срывается на грань нигилизма и метафизического отчаяния. Но стадия антитезы, эпоха «зияния бога»

(«Gottes Fehl») (Хайдеггер 2003, 54–56) — это ситуация кризиса накануне грядущего разрешения всех противоречий в *concordantia oppositorum*.

К концу романа тема кризиса нарастает, но не одерживает верх. Идеал свободы рушится перед лицом человеческого несовершенства, Диотима умирает, не дождавшись победы, Гиперион, отвергнутый отцом и непонятый соотечественниками, становится отшельником. Но он знает, что смерть и жизнь, победа и поражение — части всеединства, которое зашифровано в диссонансах, и диссонансами не отменяется: «Все диссонансы мира — только ссора влюбленных. Раздор таит в себе примирение, и все разъединенное встретится вновь» (Hölderlin 1970, Bd. II, 268). Так и смерть Диотимы — это всего лишь разлука; помещая влюбленных в различные планы бытия, она служит целям вселенского сочетания этих планов.

Финальные слова романа звучат как обещание: «Так мне думалось. Остальное потом» (*ibid.*). Отшельничество и одиночество Гипериона перед лицом лживой действительности, как и мучительная немота самого Гёльдерлина перед лицом лживого языка, — цена, которую поэт должен заплатить за грядущее обновление. Но когда цена эта будет заплачена, путь отречения будет пройден, ему откроется истинная реальность мировой жизни, и он воплотит ее в небывалых образах, которые станут плотью нового совершенного мира. Тогда — конец дуализму, определившему трагедию Нового времени: душа и тело, дух и плоть, субъект и объект, явление и сущность, жизнь и смерть, мужское и женское, мир имманентный и мир трансцендентный, человек и Бог, Град земной и Град Божий — все воссоединится в пост-историческом пространстве грядущего царства.

История хилиастической мифологемы «Третьего царства» начинается не с Гёльдерлина и не им заканчивается. Накануне революции 1848 г. последний романтик Гейне пишет поэму «Германия. Зимняя сказка» и цикл стихотворений «Новая весна», в которых мифологема «Третьего царства» реактуализируется под влиянием Сен-Симона, и антитеза спиритуализма и сенсуализма, «назарейства» и «эллинства» разрешается в образе «Третьего царства». «Я новую песнь, я лучшую песнь | Спою вам за дружеской чашей: | Мы царство небесное создадим | Здесь на земле, на нашей» (Гейне 1934, 64). В конце века наследник романтизма Ницше проповедует, как уже Гёльдерлин в своих гимнах, синтез Христа и Диониса. Отсылая в 1889 г. другу только что законченный цикл стихотворений «Дионисийские дифирамбы», Ницше пишет: «Вот мои новые песни: Бог теперь на земле, мир просветлен и небеса возрадовались» (Nietzsche 1986, 572).

Примечательно, что когда в начале XX в. центр мировой революции перемещается в Россию, так же думает Д. С. Мережковский, главный идеолог русского апокалиптического неохристианства, «реаранжирующего» основные мотивы хилиастской концепции «Трех Заветов» (Полонский 2011, 251). Смысл революции и для него, как и для большинства революционеров тех лет, заключается в создании «религиозной общественности». Вся история русской



интеллигенции от Чаадаева до декадентов стилизуется Мережковским под чаяние новой церкви как Царства Божьего на земле. «Россия, — пишет Мережковский, — должна не бежать от Европы и не подражать Европе, а принять ее в себя и преодолеть до конца» (Мережковский 1911, 50), т. е. преодолеть дуалистическое мировоззрение в том чувственно-сверхчувственном синтезе, который будет означать воплощение духа и одухотворение плоти. Гёльдерлин, ненавидя современную Германию, мечтал о том, что именно она станет духовным средоточием обновленной Европы, — новой Элладой. Русские мыслители эпохи религиозно-философского возрождения переводят эту мечту на язык родной культуры и дают ей имя «русской идеи».

В своей публицистической книге 1908 г. «Не мир, но меч. К будущей критике христианства» Мережковский обращается к Западу:

...ежели не с мистической, то с исторической точки зрения, если не для будущего, то для прошлого русская революция, низвержение русского единовластия, имеет великий смысл религиозный. Для того чтобы понять этот смысл, следует рассматривать русскую революцию, как одно из действий и, может быть, именно последнее действие трагедии всемирного освобождения; тогда первое действие той же трагедии — Великая французская революция. <...> Русская революция — не только политика, но и религия — вот что всего труднее понять Европе, для которой и сама религия давно уже политика. Вы судите по себе: вам кажется, что мы переживаем естественную болезнь политического роста, которую переживали в свое время все европейские народы; пусть же перебесимся — все равно, выше головы не прыгнем, кончим тем же, чем вы, остепенимся, протянем ножки по одежке, взнудаемся парламентским намордником, откажемся от социалистических и анархических крайностей и удовольствуемся вместо града Божиего, старенькою конституционно лавочкою, буржуазно-демократическою серединкою на половинке; — так было везде, так будет и у нас. Пожалуй, и действительно, было бы так, если бы мы были не наизнанку, если бы не наша трансцендентность, заставляющая нас разбивать голову об стену, лететь «пятами вверх» (ibid., 34, 159–160).

В России начала XX в. повторяется та коллизия между политикой и религией, которую пережили немецкие романтики, отвернувшись от якобинской диктатуры именно потому, что она предала религиозную идею «революции духа». Примечательно, что в 1914 г. В. М. Жирмунский заканчивает свою книгу «Немецкий романтизм и современная мистика» словами «Да приидет Царствие Твое» (Жирмунский 1914, 199). По мысли автора книги, перерыв традиции между «первыми романтиками» и символистами «конца века» кажущийся, революция духа перманентна.

Мечта о «Третьем царстве» представляет собой влиятельный метанарратив эпохи модерна. Понятие метанарратива ввел, как известно, Жан-Франсуа Лиотар в книге «Состояние постмодерна: доклад о знании» (1979). Метанарратив — это не художественное повествование, а целостная и всеобъемлющая

система мировоззрения, которая призвана объяснять все факты истории, все явления бытия, располагая их в стройной, линейной последовательности, как некий развивающийся сюжет, который ведет к закономерному финалу, к воплощению сверхцели или сверхидеи. К таким метанарративам, господствующим в западной культуре, Лиотар относит христианство, просвещение, марксизм (Лиотар 1992, 79–91). Очевидно, что и мифологический концепт «Третьего царства» также может рассматриваться как метанарратив.

По Лиотару, новая эпоха постмодерна, наступившая на Западе в 1970-е гг., подрывает доверие к любым метарассказам и признает вместо этого множественность дискурсов, которые могут друг другу противоречить. Между тем, господство противоречий и диссонансов отнюдь не исключает актуальность метанарратива в качестве навсегда отложенного, отсроченного смысла. Абсурдный мир предполагает его как свое «другое», как знак своей принципиальной незавершенности и открытости.

Последние слова в романе Гёльдерлина — «Остальное потом» — согласуются с определением романтической поэзии в 116 фрагменте Фр. Шлегеля:

Романтическая поэзия — это прогрессивная универсальная поэзия. <...> Другие виды поэзии завершены и могут быть полностью проанализированы. Романтическая поэзия же находится еще в становлении, более того, самая ее сущность заключается в том, что она вечно будет становиться и никогда не может быть завершена (Heinrich 1978, 86–87).

Это означает, что «потом» Гёльдерлина никогда не наступит. Согласно преданию, на столе в комнате Гёльдерлина всегда лежал раскрытый том «Гипериона» — на протяжении всех долгих лет его отшельничества и молчания, проведенных им в состоянии душевного помрачения под присмотром тюбингенского столяра.

«Мы больше не верим тому, что истина остается истиной, если снимают с нее покрывало» — писал Ницше в «Веселой науке» (Ницше 1990, 497). Опираясь на это высказывание, Жан Бодрийяр развивает мысль об истине как вечном соблазне:

*...жить можно только идеей искаженной истины.* Это единственный способ жить истиной. Иначе не вынести (потому именно, что *истины не существуют*). Нельзя желать отбросить видимости (соблазн образов). Нельзя допустить удачи подобной затее, потому что тогда моментально обнаружится отсутствие истины. Или отсутствие Бога. Или же отсутствие Революции. Жизнь Революции поддерживается только идеей о том, что ей противостоит все и вся, в особенности же ее пародийный сиамский двойник — сталинизм. Сталинизм бессмертен: его присутствие всегда будет необходимо, чтобы скрывать факт отсутствия Революции, истины Революции — тем самым он возрождает надежду на нее (Бодрийяр 2000, 115).

По существу, речь здесь идет о том же, о чем пишет Гёльдерлин в конце своего романа. Диссонансы мира — это шифр, которым зашифрована его

гармония. «Третье Царство» незримо присутствует в мире диссонансов как любовь в ссорах влюбленных; они ссорятся, потому что любят. Не исключено, что единство европейского самосознания определяется именно этим — незримым присутствием в нем неизгладимых мифологических конструкций, которые напоминают о себе через своих искаженных двойников.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Heinrich G., hg. (1978) *Athenäum. Eine Zeitschrift von August Wilhelm Schlegel und Friedrich Schlegel*. Auswahl. Leipzig: Philipp Reclam jun.
- Hölderlin F. (1970) *Sämtliche Werke und Briefe*. Bd. 1–4. Hrsg. von Günter Mieth. Berlin: Aufbau-Verlag.
- Gerhard J., hg. (1968) *Die Revolution des Geistes. Politisches Denken in Deutschland 1770–1830. Goethe, Kant, Fichte, Hegel, Humboldt*. München: List-Verlag.
- Nietzsche F. (1986) *Kritische Studienausgabe in 8 Bänden*. Hrsg. von Giorgio Colli u. Mazzino Montinari. Bd. 8: *Sämtliche Briefe*. München: Deutscher Taschenbuch-Verlag.
- Rilke R. M. (1955) «Archaischer Torso Apollos». Rilke R. M. *Sämtliche Werke*. Bd. 1–6. Hrsg. vom Rilke-Archiv in Verbindung mit R. Sieber-Rilke besorgt durch E. Zinn. Bd. 1. Frankfurt am Main: Insel Verlag. S. 557.
- Sloterdijk P. (2009) *Du musst dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Vieta S. (1992) *Die literarische Moderne. Eine problemgeschichtliche Darstellung der deutschsprachigen Literatur von Hölderlin bis Thomas Bernhard*. Stuttgart: J. B. Metzler.
- Бодрийяр Ж. (2000) *Соблазн*. Пер. с франц. А. Гараджи. М.: Ad Marginem.
- Гейне Г. (1934) *Германия. Зимняя сказка*. Пер. с нем. Л. Пеньковского, вступ. ст. Г. Лукача. М.; Л.: Academia.
- Жирмунский В. М. (1914) *Немецкий романтизм и современная мистика*. СПб.: Тип. Т-ва А. С. Суворина «Новое время».
- Иванов Вяч. (1987) «О Новалисе». Иванов Вяч. *Собр. соч.*: в 4 т. Т. 4. Bruxelles: Foyer oriental chretien. С. 252–278.
- Лиотар Ж.-Ф. (1998) *Состояние постмодерна*. Пер. с франц. Н. А. Шматко. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя (Gallicinium).
- Мережковский Д. С. (1911) «Не мир, но меч. К будущей критике христианства». Мережковский Д. С. *Полное собрание сочинений в 17 т.* Т. 10. СПб.; М.: Издание Т-ва М. О. Вольфа. С. 3–161.
- Ницше Ф. (1990) «Веселая наука». Ницше Ф. *Соч.*: в 2 т. Сост., ред., вступ. ст. и прим. К. А. Свасьяна. М.: Мысль, 1990. Т. 1. С. 491–719.
- Полонский В. В. (2011) «Между метафизикой, историей и политикой: религиозная мифология в позднем творчестве Д. С. Мережковского». Полонский В. В. *Между традицией и модернизмом. Русская литература рубежа XIX–XX веков: история, поэтика, контекст*. М.: ИМЛИ РАН. С. 251–265.
- Франк С. Л. (1992) «Русское мировоззрение». Франк С. Л. *Духовные основы общества*. М.: Республика (Мыслители XX века). С. 472–500.

Хайдеггер М. (2003) *Разъяснения к поэзии Гёльдерлина* (Heidegger M. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1951). Пер. с нем. Г. Б. Ноткина. СПб.: Академический проект.

Шиллер Ф. (1955) «Начало нового века». Шиллер Ф. *Собр. соч.*: в 7 т. Т. 1. М.: Художественная литература. С. 321–322.

## HÖLDERLIN'S NOVEL *HYPERION* AND THE UTOPIA OF THE "THIRD KINGDOM" IN EUROPEAN CULTURE

Alexey Žerebin

*Doctor of Philology, Professor, Head of the Department of Foreign Literature at the Herzen State Pedagogical University of Russia*

**Address:** 48 Moika embankment, St. Petersburg 191186, Russia.

**E-mail:** zerebin@mail.ru

**KEYWORDS:** *anthropocentrism, the godly humankind, metanarrative, mystic awareness, the modern era, revolution, Romanticism, Utopia, Millenarism.*

Hölderlin's Novel "Hyperion" (1799) is at the origin of the over two century history of the notion of the "Third Kingdom" as "God's Kingdom". It is based on the romantic idea of the cyclic course of the historical and universal (theantropic) process — an idea deriving from Gnosticism which found its logical justification in Hegel's dialectic triad (thesis — antithesis — synthesis). The idea of cycle constitutes the mythological subtext of "Hyperion" as well as that of the entire text of broadly understood modernist culture. This idea implies an incomplete identity of the initial unconscious truth (Golden Age) and final conscious or reflective truth (God's Kingdom), that of the original non-differentiation (of God and the world, of the immanent and transcendent, of the subject and object, of the male and female principles etc.) and their ultimate non-differentiation, or, as the Russian symbolists put it, undifferentiatedness-fusion. In Hölderlin's terms, antiquity is the thesis, while future Germany as the bearer of the idea of Europe is the synthesis. Hölderlin's experimental hero keenly feels the dissonance inherent to the transitory state of the world at the stage of antithesis; he feels disappointment in matters of love and freedom and he falls at the edge of nihilism and metaphysical despair. Yet the stage of antithesis is, in the novel's terms, a situation of crisis on the eve of upcoming resolution of all the contradictions in the synthesis, which is embodied in the esthetic concept "theocracy of beauty". The latter is intended to overcome the antinomy of anthropocentrism and theocentrism, liberalism and totalitarianism. This ideal finds its herald in Diotima, the heiress of the mystical Holy Sophia, the soul of the "new church", communal godly mankind, united by the principle of universal love. The present article is an essay of generalizing the conceptual plot of "Hyperion" at the mythotectonic level, which entitles us to see it as part and parcel of the paradigm based on the idea of Europe as the "third Kingdom".

## REFERENCES

- Baudrillard J. (2000) *De la séduction* (tr. by A. Garadzha). Moscow: Ad Marginem. (in Russian).
- Frank S. L. (1992) "Russkoe mirovozzrenie" [The Russian Worldview]. Frank S. L. *Dukhovnye osnovy obshchestva* [The Spiritual Foundations of Society]. Moscow: Respublika (Mysliteli XX veka [20nd-Century Thinkers]): 472–500. (in Russian).
- Heidegger M. (2003) *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (tr. by G. B. Notkin). St. Petersburg: Akademicheskii proekt. (in Russian).
- Heine H. (1934) *Deutschland. Ein Wintermärchen* (tr. by L. Penkovsky, intr. by G. Lukács). Moscow; Leningrad: Academia. (in Russian).

- Heinrich G. (hg.) (1978) *Athenäum. Eine Zeitschrift von August Wilhelm Schlegel und Friedrich Schlegel*. Auswahl. Leipzig: Philipp Reclam jun.
- Hölderlin F. (1970) *Sämtliche Werke und Briefe*. Bd. 1–4 (hg. v. Günter Mieth). Berlin: Aufbau-Verlag.
- Ivanov Vyach. (1987) “O Novalise” [On Novalis]. Ivanov Vyach. *Sobr. soch.:* v 4 t. T. 4 [Collected Works in 4 vol. Vol. 4]. Brussels: Foyer oriental chretien: 252–278. (in Russian).
- Gerhard J. (hg.) (1968) *Die Revolution des Geistes. Politisches Denken in Deutschland 1770–1830. Goethe, Kant, Fichte, Hegel, Humboldt*. München: List-Verlag.
- Lyotard J.-F. (1998) *La condition postmoderne: rapport sur le savoir* (tr. by N. A. Shmatko). Moscow: Institut eksperimental’noi sotsiologii; St. Petersburg: Aleteiya. (in Russian).
- Merezhkovsky D. S. (1911) “Ne mir, no mech. K budushchei kritike khristianstva” [Not Peace, but a Sword. Towards the Future Critique of Christianity]. Merezhkovsky D. S. *Polnoe sobranie sochinenii v 17 t.* T. 10 [Complete Works in 17 vol. Vol. 10]. St. Petersburg; Moscow: Izdanie T-va M. O. Wolfa: 3–161. (in Russian).
- Nietzsche F. (1986) *Kritische Studienausgabe in 8 Bänden* (hg. v. G. Colli, M. Montinari). Bd. 8: *Sämtliche Briefe*. München: Deutscher Taschenbuch-Verlag.
- Nietzsche F. (1990) “Die fröhliche Wissenschaft”. Nietzsche F. *Soch.:* v 2 t. [Works in 2 vol.] (ed., tr. by K. A. Swasyan). T. 1 [Vol. 1]. Moscow: Mysl’: 491–719. (in Russian).
- Polonsky V. V. (2011) “Mezhdu metafizikoï, istorieï i politikoi: religioznaya mifologiya v pozdnem tvorchestve D. S. Merezhkovskogo” [Between Metaphysics, History and Politics: Religious Mythology in later works of D. S. Merezhkovsky]. Polonsky V. V. *Mezhdu traditsiei i modernizmom. Russkaya literatura rubezha XIX–XX vekov: istoriya, poetika, kontekst* [Between Tradition and Modernism. The Russian Literature at the turn of the 19–20 centuries: history, poetics, context]. Moscow: IWL RAS: 251–265. (in Russian).
- Rilke R. M. (1955) “Archaïscher Torso Apollos”. Rilke R. M. *Sämtliche Werke*. Bd. 1–6 (hg. v. Rilke-Archiv in Verbindung mit R. Sieber-Rilke besorgt durch E. Zinn). Bd. 1. Frankfurt a. M.: Insel Verlag: 557.
- Schiller F. (1955) “Der Antritt des neuen Jahrhunderts”. Schiller F. *Sobr. soch.:* v 7 t. T. 1 [Collected Works in 7 vol. Vol. 1]. Moscow: Khudozhestvennaya literature: 321–322. (in Russian).
- Sloterdijk P. (2009) *Du musst dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Vieta S. (1992) *Die literarische Moderne. Eine problemgeschichtliche Darstellung der deutschsprachigen Literatur von Hölderlin bis Thomas Bernhard*. Stuttgart: J. B. Metzler.
- Zhirumsky V. M. (1914) *Nemetskii romantizm i sovremennaya mistika* [German Romanticism and Contemporary Mysticism]. St. Petersburg: Tip. T-va A. S. Suvorina “Novoe vremya”. (in Russian).

ESSE: Studies in Philosophy and Theology. Vol. 1. No. 2. 2016. P. 5–17.

© Alexey Žerebin, 2016