

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:

Фридрих Гельдерлин, перевод, метафразис, метафизика, античная трагедия, сущность трагического, гипербологика, парализованная диалектика, неклассическая теология.

1940–2007. Французский философ и литературный критик, крупнейший представитель пост-хайдеггерянской деконструкции и специалист по немецкому романтизму, автор переводов на французский Хайдеггера, Целана, Ницше, Гельдерлина и Беньямина.

Что делает Гельдерлин, когда на рубеже веков решается на перевод двух трагедий Софокла, «Эдипа-царя» и «Антигоны», перевод, который не может считаться переводом в строгом смысле слова, не являясь, однако, и «вольным переложением»? Почему «Антигону» он возводит в ранг трагедии, образцово выражающей греческую сущность трагического, в то время как «Эдип» для него оказывается «более западной», т. е. нововременной трагедией? Какие исторические, философские и историко-философские следствия для судьбы — и для вопроса о самом наличии судьбы — Запада и, в том числе, для судьбы западной метафизики, сокрыты в этом различении? Как гелдерлиновское видение трагедии относится к господствующим со времен Шеллинга и Гегеля спекулятивным и диалектическим интерпретациям трагического?

Филипп Лаку-Лабарт (1940–2007) предлагает прочтение гелдерлиновских переводов — и сопровождающих их знаменитых

Заметок, в которых Гельдерлин излагает свою теорию трагического — через ключевое понятие метафразиса, сверх-перевода, тенденциозного и искажающего перевода-интерпретации; такой перевод оказывается не «капризом гения», но способом отношения к тому, к чему уже невозможно относиться непосредственно. Лаку-Лабарт, анализируя, каким образом Гельдерлин мыслит «Антигону» как трагедию непосредственного и тайного греческого влечения к трансгрессии, а «Эдип» — как трагедию Знания и Логики в широком смысле, выявляет парадоксальную гелдерлиновскую гипербологику — логику бесконечно возрастающих противоположностей, которые не могут быть разрешены и сняты в рамках стандартных движений диалектики гегелевского типа, а значит, усмирены спекулятивным образом.

В результате Лаку-Лабарту удается проявить один из глубинных пластов мысли Гельдерлина — его теологию, точнее, его попытку

* Перевод с французского выполнен Сергеем Ермаковым по изданию: Lacoue-Labarthe Philippe. *Métaphrasis, suivi de Le Théâtre de Hölderlin*. Paris: PUF, 1998. P. 7–42.

1 Лекция, прочитанная 18 декабря 1997 г. в Международном философском колледже. (В своей первоначальной версии этот текст был предложен для обсуждения на коллоквиуме *Эдип в центре загадки*, организованном в Дельфах Французско-греческой ассоциацией психиатрии, психологии и психоанализа и Международным обществом истории психиатрии и психоанализа. Я благодарен Патрику Гиомару и Рене Мажору за то, что они побудили меня переработать этот текст для его нового прочтения в Колледже).

создать нечто вроде древнегреческой теологии, отличной от мифа, теологию, основанную не на вере и связи, а на принципиальной взаимной неверности человека и Бога, на отворачивании Бога — не являющемся, однако, его отсутствием; а парадоксальная гиперболика «чем больше

неверность Богу, тем больше верность Ему» как раз и обеспечивает единственно возможную, но неконсистентную связь. Но, вероятно, именно такая теология, по мысли Гельдерлина, только и может соответствовать лишенному судьбы (*schicksaallos*) человеку Нового времени.

М *étaphrasis* в древнегреческом языке (впрочем, относительно позднем: большинство употреблений встречается у Плутарха) означает: перевод. Этот смысл, между прочим, сохранился и в современном греческом, претерпев небольшие орфографические изменения (*métaphrasè*). Но к слову привязаны и другие значения — результат полисемии предлога *méta*: в числе прочего, это то, что мы сами именуем посредством другого заимствования из греческого, «парафраза», — или взятой уже из латыни «экликации». *Métaphrazein* означает «выразить в новых терминах», или, более общим образом, «говорить после», «говорить, следуя за». И тот же самый глагол в среднем залоге (но в более древнем варианте — Байи и Лидделл-Скотт фиксируют его употребление в «Илиаде») означает: «размышлять исходя из», «обдумывать, все тщательно взвесив».

Поскольку моей темой здесь будет та работа, на которую отважился Гельдерлин накануне своей *Umnachtung*² в 1803–1804 гг., по переводу и интерпретации Эдипа Софокла — *Эдипа-тирана*, как он сам никогда не переводит, но он не единственный, кто ограничился такой упрощенной передачей³, — я бы, конечно, хотел удержать вместе все смыслы, которые можно легитимно придать *метафраза*: и необходимо заметить, что в отношении предприятия Гельдерлина они уместны все.

Однако вряд ли кому-то неизвестно, что долгая философская традиция, выросшая из интерпретации Аристотеля, приучила нас к иному пониманию предлога и приставки *méta*. Чтобы обозначить собственный пошиб спекулятивной мысли в ее высшем устремлении, был изобретен и, начиная с Канта, введен в качестве общеобязательного концепт *метафизики*. Благодаря чему в *méta* — как и во французском переводе греческой *métaphora* словом *transport*

2 Помрачение разума, умопомешательство (нем.). — Прим. перев.

3 Первая нововременная постановка трагедии Софокла в 1585 г. в Виченце, в специально построенном Палладио театре, шла под названием *Edipo Tiranno*. Но позднее возобладали *Edipe roi* [Эдип-царь (франц.)]. — Прим. перев.]. Возможно, отказываясь от заглавия, общепринятого, особенно во Франции, уже больше века, Гельдерлин намеревался сделать политический жест. Более того, в *Заметках* он неоднократно настаивает на «республиканизме» Софокла. Я не могу здесь на этом остановиться подробно, укажу лишь на книгу Кристиан Бье: Viet 1994.

(Гёльдерлин употребляет именно это, французское, слово)⁴ или же в нынешнем одновременно и самом древнем, и самом расхожем его употреблении — можно расслышать, так сказать, целый ансамбль: *транс-*, *супер-*, *сверх-* даже *сюр-* (как в «сюрнатуральном» и «сюрнатурализме» — словечко Бодлера — или же в «сюрреализме»), *по ту сторону от*, *по-за* и т. д. (Это философское переименование отнюдь не ново, вероятно, оно восходит к Аверроэсу; в свою очередь, Фома Аквинский введет *трансфизику*, чтобы «перевести» заглавие аристотелевских книг и обозначить так науку о сверхприродном, о *res divinae*⁵). Именно таким образом я бы хотел, чтобы был понят метафразис — термин, который мне послужит, чтобы обозначить заход Гёльдерлина, эту отчаянную и почти непостижимую попытку *перефразировать* Софокла (или же греков вообще) в совместном крушении метафорического и метафизического, обрекающем его на гибель. (Я говорю «перефразировать» [surphraser]⁶ — монструозная конструкция — подобно тому, как на театральном жаргоне говорят о некоторых актерах, что они «переигрывают»: играют (слегка) чрезмерно.)

Часто говорят, что после Фрейда Запад стал эдиповым — или же обнаружил себя таковым. Наверное, это будет правдой, если в Эдипе видят фигуру (некий *Gestalt*), одну из самых мощных фигур, что Запад уже почти два века стремится возвести, чтобы *типизировать* современное человечество, т. е. человечество, утратившее опору в теолого-политическом, — однажды Хайдеггер в самокритическом ключе сделал их опись: Сверхчеловек и Ангел (он думал о Рильке), Рабочий и Солдат, или же Солдат труда (он мог бы добавить Пролетария), — фигуру тем более мощную, что она выстаивает, тогда как все другие рухнули, выстаивает, поскольку связана с единственным, по словам Лакана, мифом, на который оказалась способна наша эпоха — мифом об *Urvater*⁷ и первоначальном убийстве.

Но, говоря так, слишком поспешно забывают, что задолго до этого Запад мыслил себя сущностно философским, и что Эдип был в первую очередь — согласно одной из возможных интерпретаций его имени (*oïda*, я видел, я знаю) — фигурой Знания, в спекулятивном смысле этого слова. То есть героем метафизики, неважно, критикуемой или допрашиваемой о ее возможности, возрожденной или перевернутой, превзойденной (преодоленной) или ограниченной. Это налицо в спекулятивном идеализме, тем более, что трагедия служит для него первой моделью диалектической онтологии: Эдип Шеллинга — это утверждение свободы в самом ее отрицании; Эдип Гегеля — это снятие в самосознании и в качестве самосознания заключенной в камне

4 *Transport* (франц.) означает не только буквальный *пере-нос*, но и *исступление*, *восхищение* и т. д. — *Прим. перев.*

5 Вещах божественных (лат.). — *Прим. перев.*

6 Вставки слов франц. оригинала в квадратных скобках принадлежат переводчику. — *Прим. перев.*

7 Праотец (нем.). — *Прим. перев.*

(Сфинкс) восточной загадки. Но в не меньшей степени это очевидно у Ницше, у которого он воплощает меланхолическую святость последнего философа — и даже у Хайдеггера, прозревающего в нем жестокий бой, который ведет греческое *Dasein*, чтобы спасти явление от вырождения в видимость. Эту философскую фигурацию Эдипа я попытался проанализировать в другом месте, как и Жан-Жозеф Гу со своей стороны⁸. Здесь я не буду в нее углубляться.

Сделаю лишь одно замечание — и пусть это будет моей отправной точкой, — что если Гёльдерлин все-таки вписывается в эту, на деле немецкую, а точнее, пост-кантианскую традицию, если его Эдип так же является фигурой — фигурой западной (или, как он говорил, гесперической) судьбы, если по этой самой причине он является — в согласии с той же философской (а не мифической или политической) интерпретацией его имени — фигурой Знания или даже «Сверх-Знания»; короче говоря, даже если он действительно является мета-физическим героем — то он никоим образом не является героем метафизики. Но просто-напросто ее жертвой.

Причина тому проста, но проистекающее из нее отличие безмерно: дело в том, что Эдип Гёльдерлина *абсолютно виновен*.

Все только что упомянутые философские интерпретации, включая Ницше и, возможно, Хайдеггера,⁹ опираются с подачи Шеллинга в *Письмах о догматизме и критицизме* (1795) на логическую — в данном случае диалектическую — формализацию матричного оксюморона эдиповского сюжета: невинный виновник. Виновный, Эдип гибнет; невинный — торжествует; точнее говоря, принятие противоречия, на которое он обречен, означает торжество Духа. Восхождение к святости в Колоне оказывается истиной проклятия в Фивах — или же в Дельфах... Несмотря ни на что, спекулятивная интерпретация трагедии всегда движется в русле того, что в молодой советской литературе 1920-х гг. рискнули назвать «оптимистической трагедией». То есть в русле некоторого чистого *героизма*.

Ничего подобного у Гёльдерлина. Интерес к трагической интриге, к тому, что Аристотель называет *systasis tôn pragmatôn*¹⁰, у него довольно поверхностный. В любом случае, трагическая вина не связана сущностно с интригой, действиями, историей Эдипа. Она гораздо более серьезна — и трагична.

Полагаю, вряд ли Гёльдерлину было неведомо давнее различие *hamartia*¹¹ и *hubris*, но его интересует в первую очередь *hubris*, поскольку

8 См.: «Le dernier philosophe. Œdipe comme figure» в *L'imitation des modernes* (Lacoue-Labarthe 1986, 203–225); Goux 1990.

9 Здесь необходим обстоятельный анализ нескольких страниц, которые Хайдеггер, в контексте противопоставления «бытия и видимости», посвятил Эдипу Софокла как «фигуре (*Gestalt*) греческого *Dasein*» в курсе 1935 г. *Введение в метафизику*. [См.: Хайдеггер 1998, 186–187, перевод изменен. — Прим. перев.]

10 Сорасположение событий, действий (др.-греч.), — Аристотель. *Поэтика* 1450а. — Прим. перев.

11 ἁμαρτία — грех, проступок, провинность (др.-греч.). — Прим. перев.

именно в ней сокрыта сущность трагического. (Гёльдерлин употребляет латинское слово *nefas* в этом смысле, понимая его как нечестивость и кощунство: Эдипа «искушает *nefas*», говорится в *Заметках*.) Петер Сонди в начале своего *Versuch über das Tragische*¹² замечает, что до появления немецкого романтизма и идеализма существовала — как прямое продолжение аристотелевой традиции — поэтика трагедии, строящаяся на прояснении трагического эффекта; но, начиная с Шеллинга, эта поэтика трансформировалась в философию трагического. Интерпретация Софокла Гёльдерлином — впрочем, как и его собственная попытка сконструировать «современную трагедию» на примере судьбы Эмпедокла — рождается из этого поиска сущности трагического. Или же из этой философии трагического. На этом этапе пути, который к 1800 г. едва открылся, трагическое станет в его глазах не чем иным, как самой философией. Или, говоря точнее, в кантианском регистре, метафизическим влечением как таковым, *Trieb* Разума. Как я только что сказал, даже если Эдип и является метафизическим героем, он — не герой метафизики. Дело в том, что трагическая вина, *hubris*, является в прямом смысле *метафизической чрезмерностью*, т. е. трансгрессией пределов конечной человеческой ситуации, которые установил — или распознал — Кант. Это то, что чуть выше я рискнул назвать «Сверх-Знанием»: «чрезмерный глаз» (*ein Auge zuviel*), как точно выражается Гёльдерлин.

Именно это со всей очевидностью вытекает из обоих определений сущности трагического, которые Гёльдерлин предлагает в *Заметках*, сопровождающих перевод (*méta-phrasis*) двух трагедий Софокла, избранных им в качестве образцов: древней трагедии (*Антигона*) и современной (*Эдип*) соответственно. (За этими выбором и различающим подходом — или же как их следствие — стоит целая философия истории, точнее, философия истории искусства или отношений между *phusis* и *tekhnè*, Природой и Культурой, если говорить в руссоистских терминах; т. е. истории как истории *мимесиса*, которую я также попытался проанализировать в другом месте и к которой я, за неимением времени, не буду возвращаться здесь¹³.) Посредством сразу и теологической, и философской лексики, несущей на себе печать Канта и рождающейся спекулятивной мысли (чью диалектичность, однако, он заранее парализует), Гёльдерлин приступает к метафизическому «парафразу» — кардинально отклоняющемуся от текста и буквы *Поэтики* — знаменитого определения *katharsis*.

Я приведу оба определения, начав со второго (относящегося к *Антигоне*), просто ради удобства изложения:

Представление трагического зиждется ... на том, что Бог непосредственно составляет Одно с человеком (ибо Бог апостола более опосредован, Он — высшее понимание [Verstand] на вершине духа); на том, что *бесконечная* одержимость духом, *бесконечно*, — то есть в противоположностях, в сознании,

12 Эссе о трагическом (нем.). См.: Szondi 1961. — Прим. перев.

13 См. «Hölderlin et les Grecs» в *L'imitation des modernes* (Lacoue-Labarthe 1986, 71–84).

сознание упраздняющем (*aufhebt*), священным образом разделяясь, — схватывает себя, и Бог является в фигуре [Gestalt] смерти¹⁴.

Что, таким образом, надо понимать по контрасту с тем определением эдиповского трагического, которое я теперь привожу:

Представление трагического зиждется главным образом на том, что чудовищное <*das Ungeheure*, для перевода *to deinon*>, когда совокупляется [sich paart] Бог-и-человек, и беспредельная мощь природы и человеческие глубины в исступлении делаются Единым, постигает себя в том, как беспредельное становление-Единым очищает себя через беспредельное разъединение¹⁵.

В обоих случаях трагическая вина (мета-физическая трансгрессия) остается той же: это энтузиазм, одержимость или бесконечное вдохновение (*unendliche Begeisterung*), которые, согласно Гёльдерлину, и являются собственно греческим опытом божественного. Задолго до Ницше, но почти в то же время, что и Фридрих Шлегель и Кройцер (в своей диссертации о Дионисе), или же Шеллинг, говоривший о греческом ужасе перед присутствием «чудовищного» (это все то же *deinon*), Гёльдерлин подозревает у греков — в их природе или изначальной «наивности» (восточная стихия в них, говорил он) — дикость и насилие, «мистическое» исступление, нечто среднее между расположенностью к трансу (или экстазу) и безрассудным желанием сравняться с божественным. То самое греческое безумие, *mania*, о котором как-то говорил Платон и которое нужно понимать как «божественное безумие»¹⁶. Будучи переведенным в философские термины, оно означает доступ к или сношение с не-опосредуемым или бес-конечным — с Абсолютом, как скажет уже Гегель, комментируя *Эвмениды*, — бес-предельное становление-Единым с тем, что «В-Себе» [le devenir-Un il-limité avec l'En-Soi], выход за рубеж конечного опыта.

Итак, по всей кантианской и спекулятивной (вспомним начало большой *Логики*: непосредственная позиция — это простое и чистое ничто¹⁷) строгости, «непосредственное... это невозможное». Это формула Гёльдерлина, и я к ней скоро вернусь. Или, если угодно, можно сказать радикальнее: трансгрессия — это само невозможное. Впрочем, именно это — убийственное или самоубийственное — искушение трагедия, т. е. *Darstellung des Tragischen*¹⁸, и должна

14 Hölderlin 1952, SW V, 269. Выделения в тексте принадлежат Гёльдерлину. Переводы из *Заметок к Антигоне*, как и других сочинений Гёльдерлина, где это требовалось, сделаны по большому штутгартскому изданию «Полного собрания сочинений»: Hölderlin 1943–1985 (SW), — с учетом имеющихся русских переводов и французского издания, на которое опирался Лаку-Лабарт в своих переводах: Hölderlin 1967. — *Прим. перев.*

15 Пояснения в треугольных скобках здесь и далее сделаны Лаку-Лабаратом. «Заметки к Эдипу» Гёльдерлина приводятся в рус. пер. С. Л. Фокина. См. настоящий номер журнала: с. 76. Перевод изменен. — *Прим. перев.*

16 Платон. *Федр* 256b. — *Прим. перев.*

17 По-видимому, имеется в виду утверждение: «Бытие, неопределенное непосредственное, есть на деле *ничто* и не более и не менее, как *ничто*» (Гегель 1970, 140). — *Прим. перев.*

18 Представление, изображение трагического (нем.). — *Прим. перев.*

была — и всегда должна, согласно Гёльдерлину, — очищать в религиозном или ритуальном смысле слова, назидательно показывая необходимость святого или священного (*heilig*) разъединения в этом ужасающем порыве к неразличимости.

В собственно греческой трактовке трагического (чьим примером и служит здесь *Антигона*), отделение есть смерть, уничтожение героя: «Бог присутствует в фигуре смерти». В более позднем отрывке, относящемся к периоду работы над *Эмпедоклом*, говорится, что в трагедии — которая, как пишет он, «легче всего объяснима через парадокс», т. е. через логику чистого противоречия, — «знак = 0»¹⁹. Это объясняется тем, что у греков опыт божественного является физическим в самом строгом смысле слова, и затронута здесь именно тело (подобно тому, как в мистике говорят о «прикосновении» Бога).

У меня нет времени разрабатывать этот мотив. Необходимо лишь понять, что в отличие от нас, Современных, греки остаются детьми природы, чистыми гениями, если угодно: они наивно живут под «могуществом Стихии», под «небесным огнем»; и всей их героической доблести, их мастерства и умения, их искусства (*tekhnè, Geschick*)²⁰ никогда не было в избытке, чтобы сопротивляться, даже на короткое время, паническому порыву природы, эксцентрической дикости мира мертвых и провоцируемому их богами священному бреду, которые неминуемо должны были их обуять. Вслед за Винкельманом Гёльдерлин грезит об «атлетической доблести» греческого тела и о воинском великолепии, засвидетельствованных *Илиадой*, — но лишь для того, чтобы сразу же подчеркнуть, до какой степени «трагическое слово греков является смертельным» (*tödlichfactisch*), несущим смерть «более опосредованно, поскольку захватывает чувственные тела»: «оно действительно убивает схваченную им плоть»²¹. Именно это и происходит в *Антигоне*.

Ситуация Эдипа совершенно иная. Во-первых, уже потому, что Эдип не умирает — или, если и умирает, то гораздо позже, после долгого изгнания; в последней трагедии Софокла эта смерть, как известно, полна загадок. Это не греческая смерть. В знаменитом письме, написанном своему другу Бёлендорфу перед отъездом в Бордо в декабре 1801 г., Гёльдерлин уточняет, что же в его глазах является «подлинной современной трагедией»: «Ибо в том состоит у нас трагическое, что мы совершенно тихо покидаем царство живых, втиснутые в какой-то ящик, а не в том, что мы, пожираемые пламенем <очевидная аллюзия на стихию и «небесный огонь»>, искупали бы пламя, которое не

19 Hölderlin 1961, SW IV.1, 274. Лаку-Лабарт цитирует фрагмент «Значение трагедии» («Die Bedeutung der Tragödien»). — *Прим. перев.*

20 Этот артистический дар одновременно является их судьбой: *Geschick* в немецком имеет двойное значение. Франсуаза Дастюр предлагает переводить его словом *adresse* (адрес, сноровка, искусство, умение). См.: Dastur 1997, 33.

21 Hölderlin 1952, SW V, 269. — *Прим. перев.*

смогли укротить»²². Переведенное два года спустя на язык *Заметок*, это замечание примет следующий вид:

Итак, мы должны считать в первую очередь смертельное (*tödlichfactische*), действительную смерть, исходящую из слов, за собственно греческую форму искусства, которая подчинена некой западной <или отечественной: *vaterländisch*> форме. Западная форма, что легко доказать, может быть в первую очередь смертоносным (*tödtendfactisches*), нежели напрямую смертельным (*tödlichfactisches*) словом; оно не завершается настоящим убийством или смертью — хотя именно здесь должно постигать трагическое, — но, скорее, во вкусе Эдипа в Колоне, так, что слово, исходящее из вдохновенных уст, ужасно, оно убивает, но не в атлетическом и пластическом духе, по-гречески, когда слово захватывает убиваемую им плоть²³.

Это различие между античной и современной трагической речью, между убийством и убиванием, между физической смертью и духовной раной (безумие или мистическое восхищение) означает различие между греческой судьбой (одержимостью) и отсутствием судьбы (*das Schicksaallose*, пишет Гёльдерлин, или *das «dysmoron»*), свойственное гесперийцам — людям Запада, т. е. нам. Отсюда вытекают по меньшей мере два следствия, требующие тщательного обдумывания, если мы хотим понять то, что же отличает Эдипа, с которым, как известно, Гёльдерлин после возвращения из Франции («...я вполне могу сказать, что Аполлон меня поразил»²⁴; это почти цитата из стихов 1361–1362 *Эдипа* в его переводе) вплоть до последнего значительного стихотворения, приписываемого ему («В ласковой синеве...», «In lieblicher Bläue...»), не переставал себя отождествлять:

... Возможно у царя Эдипа
Один сверх меры глаз. Странанья этого
Человека, пожалуй, несказанны,
Неописуемы, невыразимы. Когда театр
Такое представляет, то что-то удается. Но
Что со мной сейчас, когда я вспомнил о тебе?

<...>

Страдания Эдипа таковы, как будто
Некто бедный плачет о бедности своей.
Сын Лая, чужак несчастный в Греции!
Жизнь это смерть, и в смерти тоже жизнь²⁵.

22 Hölderlin 1954, SW VI.1, 426. Письмо от 4 декабря 1801 г. — № 236 в большом штутгартском издании «Полного собрания сочинений». — *Прим. перев.*

23 Hölderlin 1952, SW V, 270. — *Прим. перев.*

24 Hölderlin 1954, SW VI.1, 432. Письмо Гёльдерлина к брату Карлу, написанное весной 1801 г. (№ 231 в большом штутгартском издании «Полного собрания сочинений»). — *Прим. перев.*

25 Hölderlin 1951, SW II.1, 372–374. Пер. В. Куприянова с незначительными изм. (Гёльдерлин 2009, 54). — *Прим. перев.*

Первое из этих следствий касается трагической вины.

Случай Антигоны совершенно прозрачен, он определяется синтагмой, которую использует Гёльдерлин — «непосредственный Бог». Что можно перевести так: Антигона *одержима*, или, точнее, *обуяна одержимостью*. Что следует понимать по меньшей мере в двух смыслах.

С одной стороны, Антигона *отождествляет себя* с божественным: например (но, разумеется, это больше, чем просто пример), в *коммосе* в сцене ее водворения в могильный склеп она сравнивает себя с Ниобой, — и хор в версии Гёльдерлина ей отвечает: «Но святой оглашена, святой рождена | она, мы же рождены землей и в земле...», — на что она сетует: «Увы, умалишенной они меня считают...» (ст. 862–863 и 867)²⁶. Мета-физическая (или мистическая) *mania* принимает здесь форму сравнения — возможно, как и всегда. Гёльдерлин, существенно изменяющий как текст Софокла, так и общепринятую версию мифа (где Ниоба превращается в камень) решительно на этом настаивает. Гёльдерлин переводит — или сверхпереводит — слова «Погибла так в горя расцвете, молвят | Гостя с фригийских гор...» (ст. 823–824)²⁷ как «Молвят, что подобной пустыне стала | плодовая фригийка» (ст. 852–853)²⁸ и комментирует «Несомненно, это высшая черта Антигоны. Эта возвышенная хула — поскольку священный бред (здесь больше душа, чем речь) есть высшее проявление человека — превосходит все, что она говорила до этого»²⁹. После чего он определяет — сообразуясь с работой сознания, которое в своей высшей точке упраздняет само себя, «противостоя» овладевающему им Богу, — святотатство или вызов высшему как саму святость (я этого еще коснусь) и добавляет:

И в возвышенном сознании она всегда сравнивает себя с вещами, сознания лишенными, но по своей судьбе форму сознания принимающими. Например, со ставшей пустыней землей, которая, по началу будучи изобильно плодородной, чрезмерно усилила действие Солнца и тем иссушилась. Судьба Ниобы, фригийки...³⁰

С другой стороны — и, возможно, это главное — Антигона *присваивает* Бога. В начале своего толкования Гёльдерлин (также и здесь — намеренно — искажающий текст Софокла) приводит диалог между Креонтом и Антигоной, на котором, согласно выражению, употребленному им по поводу Эдипа, в сущности, и «покоится умопостигаемость целого». (Это искажение и в самом деле производит сдвиг в «равновесии» антагонистических фигур Антигоны и Креонта, особенно если сравнить опирающуюся на него гёльдерлиновскую интерпретацию со *всеми* другими интерпретациями трагедии, и особенно

26 Hölderlin 1952, SW V, 240. — Прим. перев.

27 Пер. Ф. Ф. Зелинского: Софокл 1990, 151. — Прим. перев.

28 Hölderlin 1952, SW V, 239. — Прим. перев.

29 Ibid., 267. — Прим. перев.

30 Ibid. — Прим. перев.

с интерпретацией Гегеля, предложенной немного позже и недвусмысленно направленной против Гёльдерлина):

Как смеешь ты нарушить сей закон?

А так. *Мой* Зевс меня ему не обучал; да и у нас
Я не училась праву гибельных богов,
Что меж людьми Закон определили³¹.

В случае с Эдипом речь идет о чем-то совершенно ином. Эдип не отождествляет и не сравнивает себя с Богом. И тем более он не присваивает Бога, по крайней мере, напрямую, или, так сказать, физически. Его вина полностью интеллектуальна, спекулятивна (*oida...*), — а если она и религиозна, то лишь потому, что благодаря чрезмерности своего знания (или же находясь во власти *демона* своего «Сверх-знания»: Аполлон здесь не просто так³²) Эдип считает себя в праве толковать пророчество фиванского оракула и тем самым присваивает себе чужую роль. Эдип *принимает себя за...* — за царя божественного права, если угодно, царя-священника. То есть, согласно Гёльдерлину, именно за *тирана*, чья власть зиждется на безумном притязании на абсолютную герменевтическую силу. Вспомним, как начинается знаменитое толкование интриги (в ее понимании Гёльдерлином), занимающее всю вторую часть *Заметок об Эдипе*:

Умопостигаемость целого покоится в основном на том, чтобы хорошенько рассмотреть сцену, в которой Эдип *слишком беспредельно* [*unendlich*] *толкует* изречение оракула и искушается *нечестивостью* [*nefas*].

Ибо изречение оракула гласит:

*Повелевал нам Феб, Царь, ясно,
Должно края скверну, что на этой почве родилась,
Выследить, не подпитывать неизлечимое.*

Что может значить: установите в общем строгое и чистое правосудие, поддерживайте надлежащий гражданский порядок. Однако Эдип сам начинает говорить как жрец:

Каким же очищением и т. д.

И впадает в *частное*:

Но какого ж человека толкует он судьбу?

И тем самым приводит мысли Креонта к ужасным словам:

*У нас был, о Царь, Лай раньше господином
В краю этом, пока ты не стал править градом.*

31 Ibid., 266. Ст. 466–468, выделение сделано Гёльдерлином. — *Прим. перев.*

32 Например, ст. 378 в пер. Ф. Ф. Зелинского: «Сам Аполлон тебе готовит гибель» (Софокл 1990, 17). Или ст. 1329–1330: «Аполлон то был, Аполлон, друзья! | Он делаю моим злой исход послал» (Софокл 1990, 52). Ср. со словами Гёльдерлина «...я вполне могу сказать, что Аполлон меня поразил», приведенными выше. — *Прим. перев.*

Таким образом, сближаются изречение оракула и история смерти Лая, каковая не обязательно с нею связана. И в сцене, которая идет следом за этими словами, ум Эдипа, знающего все, в разъяренном предчувствии, выражает собственно *нечестивость*, истолковывая с подозрением, вплоть до частных, всеобщее предписание, и применяя его к убийце Лая и как будто до бесконечности принимая вину на себя³³.

Эту интерпретацию можно оценивать по-разному. Но в любом случае она обладает абсолютной внутренней связностью. Точнее говоря, она превращает *Эдипа*, принужденного к знанию (даже если оно является бредом), в трагедию связности, т. е. последовательности. Аналогично прочтению *Антигоны*, артикулированному настойчивым повторением предлога *gegen* (*анти*: ономастическая сверхдетерминация очевидна и здесь; и не стоит забывать, что речь идет о предлоге, диалектическом *par excellence*), механика прочтения *Эдипа* структурирована наречием *daher* (оттого, из этого, отсюда). Трагедия Эдипа — это логическая трагедия, но не в смысле диалектической логики. Это трагедия причинной связи. Более того, это трагедия Логики, понятой в таком ключе, поскольку здесь логика, выходя за пределы своих функций, устанавливает себя в качестве онто-логики, и даже — я к этому еще вернусь — онто-тео-логики. В любом случае именно эта исходная сверхинтерпретация (*métaphrasis?*) объясняет, почему:

С одной стороны, в точке равновесия трагедии, именно в месте той цезуры или «антиритмической» приостановки, что обеспечивают артикуляцию той длинной фразы, которой является трагическая поэма, и придают ей смысл или истину как «пустой *transport*» (трагедия, как скажет еще раньше Гёльдерлин, это «метафора интеллектуальной интуиции»³⁴, чистое невозможное по Канту), — короче говоря, всякий раз там, где речь берет Тиресий («Он вмешивается в ход судьбы в виде зрителя власти природы, той, что трагически человека в срединной точке его внутренней жизни из жизненной сферы изымает и увлекает в иной мир, в эксцентрическую сферу мертвых»³⁵), Гёльдерлин намеренно искажает его анафему. Там, где Софокл заставляет его говорить (ст. 350–355):

...Меня винишь ты? Я ж тебе велю —
 Во исполненье твоего приказа
 От нас, от граждан отлучить себя:
 Земли родной лихая скверна — ты!³⁶

33 Hölderlin 1952, SW V, 197, выделения сделаны Гёльдерлином. Пер. С. Л. Фокина с незначительными изм., настоящий номер журнала, с. 72–73 — *Прим. перев.*

34 «Das tragische, dem Schein nach heroische Gedicht ist in seiner Bedeutung idealisch. Es ist die Metapher einer intellektuellen Anschauung» (Hölderlin 1961, SW IV.1, 266). Лаку-Лабарт цитирует фрагмент «Über den Unterschied der Dichtarten» («О различии родов поэзии») — *Прим. перев.*

35 Hölderlin 1952, SW V, 197. Фридрих Гёльдерлин. *Заметки к Эдипу*. Настоящий номер журнала, с. 72 — *Прим. перев.*

36 Пер. Ф. Ф. Зеленского: Софокл 1990, 16. — *Прим. перев.*

Гёльдерлин настаивает на метафразе (ст. 354–357):

...Тогда заверю я, что если сохранишь
Тобою взятый тон, то с дня сегодняшнего
Не скажешь больше слова к ним, мне тоже;
Твой тон — нашей земли позорное пятно³⁷.

С другой стороны, после диалога с Тиресием, во «второй половине» согласно разбивке Гёльдерлина (т. е. начиная с III акта), история Эдипа становится лишь «отчаянной борьбой за то, чтобы к себе вернуться, разрушительным и почти постыдным усилием, чтобы сохранить самообладание, сумасбродным устремлением к сознанию», борьбой, приводящей к тому, что «в самом конце в этих словах верх берет безрассудное вопрошание о сознании»³⁸. Другими словами, если античная трагика есть смерть, то гесперическая трагика есть безумие — и изгнание, понимаемое как «блуждание в немислимом». Сознание не самоуничтожается в возвышенном кощунстве (в противоречии или доказательстве божественного от противного), оно блуждает и «сбивается с ноги» (*Oidipous*³⁹) в головокружительном обрушении Рассудка [Sens]. В конечном счете оно обрушивается вместе со своим сущностным *самообладанием*, «самосознанием» — *Selbstbewusstsein*, которое, до того как Гегель возведет его в ранг известного нам понятия, обычно обозначало также самодостаточность или претензию и самомнение.

Здесь ясно: если такова судьба без судьбы Эдипа, то именно потому, что его испытание или опыт божественного (ученый, слишком ученый) совершенно иной, нежели у Антигоны. Здесь мы подходим ко второму следствию, которое я бы хотел рассмотреть, — оно касается теологической интерпретации софокловской трагедии.

Для Гёльдерлина сущность трагедии зиждется на абсолютном парадоксе теофании.

Как мы уже видели, греческая теофания есть смерть. Хотя Гёльдерлин и позволяет услышать здесь отдаленное эхо лютеровского толкования *kenosica* («*Gott selbst ist tot*»⁴⁰ — жестокие слова Лютера, как говорил Гегель, которыми он в конечном итоге резюмировал саму спекулятивную онто-теологию), он мыслит святую *hubris* Антигоны — «Антитеос», как он ее зовет, — в героическом модусе, исходя из богохульства. Теологический парадокс выражается в этих терминах; и легко заметить, что он все еще имеет, пускай и в редуцированном виде, диалектическую структуру, следующую логике оппозиции

37 Hölderlin 1952, SW V, 137. — Прим. перев.

38 Hölderlin 1952, SW V, 199, 200. Фридрих Гёльдерлин. Заметки к Эдипу. Пер. С. Л. Фокина с незначительными изм., настоящий номер журнала, с. 75. — Прим. перев.

39 Οἰδίπους — одна из «этимологий» имени Эдип, означает «опухший ногами». — Прим. перев.

40 Умер сам Бог (нем.). — Прим. перев.

(*Gegensatz*), согласно которой, я бы рискнул сказать, сознание *hebt* сознание *auf*⁴¹ (именно на этот пассаж я уже намекал):

Великим подспорьем души в ее тайной *работе* <я подчеркиваю, думая о «работе негативного»> является то, как она в миг высшего сознания от сознания уклоняется и прежде, чем ею действительно овладеет присутствующий бог, она противостоит (*begegnet*) ему дерзновенным, хоть часто и богохульственным, словом и тем сохраняет священную живую возможность для духа⁴².

Напротив, гесперическая или эдиповская (т. е. западная) теофания не удерживает ничего от диалектизации абсолютного парадокса, который ее учреждает. Поэтому она не авторизуется смертью.

Здесь я должен процитировать еще один длинный отрывок из третьей части *Заметок об Эдипе*.

Чтобы правильно понять этот текст, надо с самого начала помнить о категориях переворачивания, *métabolè* или *métabasis* (еще одна ветвь предлога *méta*), посредством которых Аристотель в 7 и 11 главах *Поэтики* определяет *péripétéia* как то, на чем основывается трагедия. В целом, я придерживаюсь прочтения Жака Тамино: Гёльдерлин перерабатывает в онто-теологическом (даже историко-онто-теологическом) ключе учение о трагической *катастрофе*, которое, как традиционно считалось, можно вывести из дескрипций Аристотеля⁴³.

После того, как Гёльдерлин дает общее определение «трагического представления» — агональной, антагонической или противоречивой структуры трагедии в ее развертывании (структуры, резюмирующей формулой «Все есть речь против речи, которые обоюдно упраздняют друг друга (*die sich gegenseitig aufhebt*)»), — он продолжает, я подхватываю фразу в ее движении:

...как язык для мира, где среди чумы, умопомешательства и воспламенившего всех духа прорицания, бог и человек — дабы мира ход не прервался <т. е. речь идет о самой возможности истории> и *память небожителям не изменила* — *взаимообразно разделяют все забывающую форму неверности*, ибо именно божественную неверность надлежит в основном сохранить (*behalten*).

В такой момент человек забывает себя и бога, и оборачивается (*kehret... sich um*), правда, священным образом, предателем. — На крайнем пределе страдания (*du pathos, Leiden*) от него не остается в действительности ничего, кроме условий времени или пространства.

На оном человек забывает себя, потому как весь в моменте; бог же — потому что он не что иное, как время; неверны оба, время, поскольку оно в такой момент поворачивается категорическим образом (*sich kategorisch wendet*),

41 Снимает, упраздняет (нем.). Лаку-Лабарт обыгрывает структуру глагола *aufheben* в форме 3 лица единственного числа (с отделяемой приставкой). — *Прим. перев.*

42 Hölderlin 1952, SW V, 267. Фридрих Гёльдерлин. *Заметки к Антигононе*. — *Прим. перев.*

43 См. гл. V «L'ombre d'Aristote dans les *Remarques* de Hölderlin sur *Oedipe et Antigone*» из *Le théâtre des philosophes* (Taminaux 1995, 239–301).

а конец и начало в нем больше никак не рифмуются <следовательно, мы вступаем в само время истории, и намек на Революцию вовсе не случаен⁴⁴>; человек, поскольку в этот момент ему надлежит следовать категорическому перевороту (*kategorische Umkehr*), не имея впоследствии никакой возможности сообразоваться с изначальным.

Так в «Антигоне» держит себя Гемон. И сам Эдип посредине трагедии «Эдип»⁴⁵.

Сложность этого текста не только в его эллиптичности, — или же в том, что отсылки и аллюзии к Канту («условия времени и пространства», «категорический переворот») остаются совершенно непрозрачными до тех пор, пока мы точно не поймем принципы, по которым Гёльдерлин — явно в целях некоей поэтики — использует Канта — «Моисея нашей нации», как он как-то сказал, что должно было бы привлечь наше внимание: он знал, о чем говорил. Этот текст сложен еще и потому, что в нем набрасывается некая теология, совершенно особая, без образца и традиции: это не «негативная теология» и не теология *Deus absconditus*; и тем более это не пост-лютеровская теология в ее различных вариациях, как, например, у Гегеля или Ницше, т. е. теология смерти Бога. Это «другая» теология. Однако речь не идет, как можно было бы чуть поспешно решить, о какой-то «неслыханной» теологии; скорее, это попытка воссоздать — или «изобрести» — теологию греков, которую сами греки — во всяком случае, предшественники Платона и Аристотеля, немного чересчур «пригодных» для официального христианства, — так никогда и не сподобились сформулировать как таковую, разве что (случайно) фрагментарным или же поэтическим образом, как в случае Софокла и Пиндара. (Однако, эта теология, если довериться Райнеру Шюрманну, не лишена аналогий с той, что Бульман пытался выработать до 1924 г. в Марбурге — где тогда находился Хайдеггер — на основе чтения пророков, особенно Илииды⁴⁶. Предпоследний раздел хайдеггеровских *Beiträge* (VII, *Der letzte Gott*), возможно, несет ее печать.

Как бы там не было, из этого текста мы можем извлечь по меньшей мере четыре фундаментальных мотива, образующих то, что я назову, нет, не фигурой (*Gestalt*) гёльдерлиновского Эдипа — это слово я бы сберег для характеристики Антигоны, — но его *этосом*, в смысле *èthos antropôï daimôn* Гераклита, относительно которого несложно понять (и Гёльдерлин совершенно недвусмысленен на этот счет), что он является — или должен являться — также

44 Не стоит забывать, что *Umkehrung*, поворот, в немецком узусе эпохи обычно означал Французскую революцию. Именно в этом смысле, Вильгельм фон Гумбольдт, в числе прочих, употребляет его в своем эссе *Über den Geist der Menschheit — О духе, присущем человеческому роду* (1797) (Humboldt 1904, GS II, 324–325). (Я благодарен Анри Дильберману за это ценное указание.)

45 Hölderlin 1952, SW V, 202, выделения сделаны Гёльдерлином. Пер. С. Л. Фокина с незначительными изм., настоящий номер журнала, с. 76–77. — *Прим. перев.*

46 См.: Schürmann 1996, особенно последний раздел «La dessasie: des doubles prescriptions sans nom commun (Heidegger)», 639 и далее.

и нашим историческим *èthos*. На этом, немного скупом, перечислении я бы и хотел завершить. Речь идет лишь о том, чтобы набросать общую схему.

Итак, здесь мы можем видеть:

1) Мотив двойной, человеческой и божественной, неверности как условие возможности (т. е. трансценденталь) исторического сохранения — словесная избыточность здесь неизбежна — святого и священного, возможности спасения, благочестия как такового. Парадоксальность здесь достигает своего апогея — куда более радикального, чем, скажем, у Паскаля, — она следует определенной логике бесконечного возрастания диаметрального отношения между противоположностями или термами оппозиции (чем больше неверность, тем больше верность), для которой я не смог подобрать другого имени, кроме *гипербологики*⁴⁷; в ней и постигается наш *èthos*: он — вовсе не атеизм (лишенный какого-либо значения), но неверная верность или благочестивое кощунство. В трагический момент — на самом деле, он вырван или изъят из времени, ведь это чистая синкопа (очевидно, связанная со знаменитой «цезурой»), — мы видим обоюдное забвение: человек забывает сам себя и Бога, «потому как он весь в моменте», а Бог забывает, «потому что он не что иное, как время» (иными словами: отныне он является одним лишь временем), т. е. он — также и закон необратимости, «это непоравимо» трагического опыта. Или же, *в пределе*, смерть (или ее возможность). На неверность самого Бога человек не может повлиять никак. И тогда набожное предательство будет ответом, единственным способом, позволяющим сохранить «общение» с категорически отвернувшимся Богом и сберечь его в памяти как такового. Бог по своей сущности является переворотом [*révolte*] и принуждением к перевороту. Или, скажем по-другому: история есть революция. Ведь «дабы мира ход не прервался и память небожителем не изменила», «именно божественную неверность надлежит ... сохранить». Трагический момент в самой своей ничтожности не является историческим: он является условием истории. Которое оказывается ничем иным, как подчинением запрету на трансгрессию — или, что по сути то же самое, на метафизическую чрезмерность.

2) Мотив опыта — также бесконечно парадоксального, в предельном случае невозможного, но ведь трагический опыт и есть в точности предельный опыт, — самих *условий* опыта: пространства и времени. Это «чистые» или «пустые» формы, согласно Канту: следовательно, ничто из сущего. Но это также и то, исходя из чего вообще *имеется* нечто. Я бы не хотел слишком поспешно утверждать, что трагический опыт дает доступ к бытию. Но все же, все же... Как бы то ни было, трагический момент, лишенный какой-либо состоятельности, состоит в неиспытываемом (по определению) испытывании трансцендентального как такового, т. е. конечности как таковой — не имеющей ничего общего со смертностью человеческого существа или его изначальной подчиненностью

47 См. «La césure du spéculatif» в *L'imitation des modernes* (Lacoue-Labarthe 1986, 39–69).

Другому, о которых любят разглагольствовать сегодня, — но напрямую связанной с *возможностью* некоторого мира. То есть некоторого *опыта*.

3) Мотив категорического отворачивания (*détournement*) Бога — один из пост-мифологических мотивов, которых Гёльдерлин держал до конца: это единственный мотив, который — вопреки тому, что хочет нам внушить неомифологизирующее прочтение Хайдеггера — сопротивляется поздним переработкам элегии *Brot und Wein*: ведь когда сходит на нет вопрос о «грядущем Боге» (*der kommende Gott*), то все еще остается упоминание траура (*Trauer*), воцарившегося на Земле после того, как «Отец отвернул от людей свое лицо» (и не стоит забывать, что по-немецки, во всяком случае, у Гёльдерлина, трагедия зовется *Trauerspiel*). Это отворачивание Бога — его бегство или его уход, как иногда говорит Гёльдерлин, — не означает отсутствия или исчезновения Бога. Поскольку уход категоричен, в кантовском смысле безусловен, он означает просто-напросто предъявление (презентацию) Закона. Уход Бога — это Закон. И абсолютное обязательство почитания, *èthos*. Для Гёльдерлина софокловская трагедия является завещанием греков лишь в той мере, в которой она является самой записью Закона:

Для нас, — пишет он в *Заметках к Антигоне*, — поскольку мы живем под нашим собственным Зевсом, который не только *удерживает* эту Землю от дикого мира мертвых, но и *природный порыв*, вечно враждебный людям, решительно принуждает отклониться с его пути в другой мир...⁴⁸

А закон здесь является ничем иным, как *критикой*. Или, если угодно, уроком, даже заповедью *Критики чистого разума*. И поэтому — я цитирую дальше:

...именно Зевс должен быть высказан. *Со всей серьезностью*: Отец времени, или: Отец земли, потому что это его главная черта, вопреки вечной тенденции, в том, чтобы *устремленность из этого мира в другой* обратить в *устремленность из другого мира в этот*. И везде мы должны сами мифы представлять все убедительнее⁴⁹.

Отсюда следует:

4) Мотив самого Бога как времени. Гёльдерлин, исключительно чуткий к *a-théos* сущности Эдипа и, более общим образом, к *Gottlosigkeit*⁵⁰, неотступно преследующей (никогда не захватывая полностью) все эдиповское испытание, явно приберегает особую участь для последнего стиха, произносимого хором в конце III акта, после долгого напряженного и тревожного объяснения с Иокастой:

Errei de ta théia (Софокл, ст. 910).

48 Hölderlin 1952, SW V, 269, выделения сделаны Лаку-Лабартом. — *Прим. перев.*

49 Ibid., 268, выделения сделаны Гёльдерлином. — *Прим. перев.*

50 Безбожность (нем.). — *Прим. перев.*

Жан Боллак переводит: «божественное ушло!» Но Гёльдерлин перефразирует (ст. 931): *Unglücklich aber gehet das Göttliche* — «Но в несчастье ушло божественное».

Бог в трагический момент, момент теофании без теофании (этот момент не причастен являющейся божественности, здесь нет никакого откровения), «присутствует» — и Бог знает, присутствует ли вообще — лишь в самом своем отворачивании, уходе или отступлении, в своем бегстве: в движении, посредством которого он «отсутствует» (и тогда следует задаться вопросом: «присутствовал» ли он когда-либо иначе, кроме как в чистой *mania* и *hybris*, т. е. в чрезмерности). Теперь он одно лишь время: «само» время, которое «есть» ничто. Сам Бог не *есть*. Чистый переход⁵¹, как говорили пророки. Это означает, что он сам не только *конечен*, «экзистировать». Но, что еще более немислимо, что он экзистировать как сам переход, т. е., будучи существованием, он не существует. Таково его *условие*. Бог существует лишь при условии: не существования, но «бытия» существованием. Благодаря чему его конечность также является бес-конечной. Именно поэтому он не проявляется, поэтому нет откровения.

Это и представляет трагедия: не-откровение, т. е. *условие* Бога. Которое является в точности нашим условием, не более и не менее. А-теология неимения-ничего-общего-с.

Условие в кантовском смысле на языке Гёльдерлина называется *средством*, *Mittel* (он также пишет *mojen* по-французски), а в обобщенном виде — опосредованностью (*Mittelbarkeit*). Это легко увидеть в одном из принципиальных утверждений в начале *Заметок*:

В том, что касается людей, надлежит, прежде всего, видеть по поводу всякой вещи, что она есть нечто, то есть познаваема посредством (*mojen*) своего явления, и что сам способ, которым она обусловлена, может быть определен и изучен⁵².

Тогда мы можем легко увидеть, как все сосредотачивается в комментарии к одному фрагменту из Пиндара, озаглавленном *Высочайшее* (что также означает: «возвышенное»), почти современному переводам Софокла.

Фрагмент звучит так:

Закон (*nomos, Gesetz*),
От всех царей, Смертных и
Бессмертных; поэтому именно он
Могущественно ведет
Справедливейшее право высочайшей рукой⁵³.

51 Вероятно, имеется в виду 3 Цар. 19:11–12. — Прим. перев.

52 Hölderlin 1952, SW V, 195. Фридрих Гёльдерлин. *Заметки к Эдипу*. Настоящий номер журнала, с. 71. — Прим. перев.

53 Hölderlin 1952, SW V, 285. — Прим. перев.

Комментарий, сведенный к его понятийной лаконичности, гласит:

Непосредственное, понятое во всей строгости, является невозможным для смертных, как и для бессмертных.

<...>

Но строгая опосредованность есть закон⁵⁴.

Но возможно, здесь мы имеем дело с простой *фразой*.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Biet C. (1994) *Œdipe en monarchie. Tragédie et théorie juridique à l'âge classique*. Paris: Klincksieck.
- Goux J.-J. (1990) *Œdipe philosophe*. Paris: Aubier.
- Dastur F. (1997) *Hölderlin, le retournement natal. Tragédie et modernité, Nature et poésie & autres essais*. La Versanne: Encre marine.
- Hölderlin F. (1943–1985) *Sämtliche Werke — Grosse Stuttgarter Ausgabe*. 8 in 15 Bände. Hrsg. von F. Beissner, A. Beck. Stuttgart: Kohlhammer.
- Hölderlin F. (1967) *Œuvres*. Édition publiée sous la direction de P. Jaccottet. Paris: Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade. № 191).
- Humboldt W. (1904) «Über den Geist der Menschheit». Humboldt W. *Gesammelte Schriften. Ausgabe der Preußischen Akademie der Wissenschaften*. In 17 Bände. 1. Abteilung. Hrsg. von A. Leitzmann. Schriften. Bd. 2: 1796–1799. Berlin: B. Behr's Verlag. S. 324–334.
- Lacoue-Labarthe Ph. (1986) *L'imitation des modernes*. Typographies 2. Paris: Galilée (La philosophie en effet).
- Schürmann R. (1996) *Des hégémonies brisées*. Mauvesin: TER.
- Szondi P. (1961) *Versuch über das Tragische*. Frankfurt am Main: Insel-Verl.
- Taminaux J. (1995) *Le théâtre des philosophes: la tragédie, l'être, l'action*. Grenoble: Millon.
- Гегель Г. В. Ф. (1970) *Наука Логики*. В 3 т. Т. 1. М.: Мысль (Философское наследие. Т. 37).
- Гёльдерлин Ф. (2009) «Стихотворения». В переводе В. Куприянова (окончание). *Новый берег. Журнал литературы и истории культуры*. № 26. С. 53–55.
- Софокл (1990) *Драмы*. Пер. Ф. Ф. Зелинского. Под ред. М. Л. Гаспарова, В. Н. Ярхо. М.: Наука (Литературные памятники).
- Хайдеггер М. (1998) *Введение в метафизику*. СПб.: Высшая религиозно-философская школа.

54 Ibid. — Прим. перев.

MÉTAPHRASIS

Philippe Lacoue-Labarthe

1940–2007. French philosopher and literary critic, a prominent exponent of post-Heideggerian deconstruction and specialist in German romanticism, the author of translations into French works of Heidegger, Celan, Nietzsche, Hölderlin and Benjamin.

Transl. by Sergey Ermakov

Sergey Ermakov

Associate Research Fellow at the Institute of Sociology of the Russian Academy of Sciences.

Address: 25/14 7-ya Krasnoarmeyskaya str., St. Petersburg 190005, Russia.

E-mail: yermakovsa@gmail.com

KEYWORDS: *Friedrich Hölderlin, translation, metaphrasis, metaphysics, antique tragedy, essence of the tragic, hyperbologics, paralyzed dialectics, nonclassical theology.*

What exactly does Hölderlin do when at the turn of the XIX century he decides to make a translation of two tragedies by Sophocles, “Oedipus the king” and “Antigone” — a translation that cannot strictly be considered as such, even though not being a mere free interpretation? Why does he raise “Antigone” to the rank of tragedy, exemplarily expressing the Greek essence of the tragic, while “Oedipus” for him proves to be a “more occidental”, to wit modern tragedy”? What historical, philosophical and historico-philosophical consequences for the destiny (and for the very issue of there being a destiny) of the Occident including that of occidental metaphysics, are concealed in this distinction? How is Hölderlin’s vision of tragedy related to speculative and dialectical interpretations of the tragic dominant since Schelling and Hegel’s times?

Philippe Lacoue-Labarthe (1940–2007) suggests a reading of Hölderlin’s translations and the famous Commentaries accompanying them, in which Hölderlin expounds his theory of the tragic, by means of the key term “metaphrasis”, a super-translation, a tendentious and distorting interpreting translation; such a translation turns to be not so much a “genius’ whim” but rather an attitude towards something to which one cannot have a direct relation. By analyzing the way Hölderlin thinks “Antigone” as a tragedy of spontaneous and secret desire of transgression peculiar for Greeks, and “Oedipus” as a tragedy of Knowledge and Logics in the broad sense, Lacoue-Labarthe detects paradoxical Holderlinian hyperbologics — the logics of infinitely increasing contradictions which cannot be resolved and sublated within the standard movements of dialectics of Hegelian kind and thereby speculatively quieted.

As a result Lacoue-Labarthe manages to reveal one of the deepest layers of Hölderlin’s thought, notably his theology or, rather, his attempt to create something like ancient Greek theology different from the myth and grounded not on faith and relation, but on the principled mutual infidelity of God and man, on God’s turning away and yet not absent. It is the paradoxical hyperbologics “the greater infidelity towards God, the greater fidelity to Him” that provides the only possible even if inconsistent relation. However, probably, it is just such theology, in Holderlin’s view, that can only correspond to the fateless (schicksaallos) man of modernity.

REFERENCES

- Biet C. (1994) *Œdipe en monarchie. Tragédie et théorie juridique à l’âge classique*. Paris: Klincksieck.
- Goux J.-J. (1990) *Œdipe philosophe*. Paris: Aubier.
- Dastur F. (1997) *Hölderlin, le retournement natal. Tragédie et modernité, Nature et poésie & autres essais*. La Versanne: Encre marine.
- Hegel G. V. F. (1970) *Wissenschaft der Logik*. Erster Band. Moscow: Mysl’ (Filosofskoe nasledie. T. 37 [Philosophical Heritage. Vol. 37]). (in Russian).
- Heidegger M. (1998) *Einführung in die Metaphysik*. St. Petersburg: Vysshaya religiozno-filosofskaya shkola. (in Russian).

- Hölderlin F. (1943–1985) *Sämtliche Werke — Grosse Stuttgarter Ausgabe*. 8 in 15 Bände (hg. v. F. Beissner, A. Beck). Stuttgart: Kohlhammer.
- Hölderlin F. (1967) *Œuvres* (éd. P. Jaccottet). Paris: Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade. No. 191).
- Hölderlin F. (2009) “Stikhotvoreniya” [Poems] (tr. by V. Kupriyanov). *Novyi bereg. Zhurnal literatury i istorii kul'tury* [The New Coast. Journal of Literature and History of Culture]. No. 26: 53–55. (in Russian).
- Humboldt W. (1904) “Über den Geist der Menschheit”. Humboldt W. *Gesammelte Schriften. Ausgabe der Preußischen Akademie der Wissenschaften*. In 17 Bände. 1. Abteilung (hg. v. A. Leitzmann). Schriften. Bd 2: 1796–1799. Berlin: B. Behr's Verlag: 324–334.
- Lacoue-Labarthe Ph. (1986) *L'imitation des modernes. Typographies 2*. Paris: Galilée (La philosophie en effet).
- Schürmann R. (1996) *Des hégémonies brisées*. Mauvesin: TER.
- Sophocles (1990) *Dramy* [Dramas] (tr. by T. S. Zieliński, ed. by M. L. Gasparov, V. N. Yarkho). Moscow: Nauka (Literaturnye pamyatniki [Literary monuments]). (in Russian).
- Szondi P. (1961) *Versuch über das Tragische*. Frankfurt am Main: Insel-Verl.
- Taminaux J. (1995) *Le théâtre des philosophes: la tragédie, l'être, l'action*. Grenoble: Millon.

ESSE: Studies in Philosophy and Theology. Vol. 1. No. 2. 2016. P. 33–52.

© Philippe Lacoue-Labarthe, 2016 © Sergey Ermakov, transl., 2016