

А. И. Васкиневич

Балтийский федеральный университет имени Иммануила Канта

**ПРОБЛЕМА КОНФЕССИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ
В РАБОТЕ ЙОЗЕФА ФОН ЭЙХЕНДОРФА
ОБ ЭТИЧЕСКОМ И РЕЛИГИОЗНОМ ЗНАЧЕНИИ
НОВОЙ РОМАНТИЧЕСКОЙ ПОЭЗИИ В ГЕРМАНИИ**

Статья посвящена недостаточно изученной проблеме формирования в историко-литературных сочинениях Йозефа фон Эйхендорфа оценки творчества романтиков на основе представлений о романтической поэзии как поэзии католической. Исследование показывает, как понятия католицизма и протестантизма, трактуемые не в догматическом смысле, игнорирование реальной конфессиональной принадлежности писателей, субъективные пристрастия Эйхендорфа приводят к некорректной оценке творчества и парадоксальным выводам о конфессиональной идентичности анализируемых романтических авторов.

Ключевые слова: немецкий романтизм; романтическая поэзия; Эйхендорф; религия; конфессиональная идентичность

1. Введение

В русскоязычном пространстве барон Йозеф Карл Бенедикт фон Эйхендорф (Joseph Karl Benedikt Freiherr von Eichendorff, 1788 — 1857) известен в первую очередь как поэт и автор новеллы *Из жизни одного бездельника*. До сих пор не переведена на русский язык значительная часть прозы Эйхендорфа и его историко-литературные сочинения. Проблема религиозного сознания немецких романтиков исследуется еще в работе *Религиозное отречение в истории романтизма* В. М. Жирмунского, однако в ней трансформация религиозных представлений немецких романтиков описывается как «переход от индивидуалистической мистики и религиозно-философского гностицизма йенской поры к положительной вере и традиционному религиозному учению католической церкви» (ЖИРМУНСКИЙ 1919: 24), вопрос о конфессиональной дифференциации не ставится. Современные русскоязычные работы отчасти поднимают вопрос специфики католического мировоззрения, выражающейся в художественных текстах Эйхендорфа (ЧЕРЕПАНОВ 2014b), но в русле сложившейся традиции рассматривают взгляды Эйхендорфа на искусство как полемику с метафизическими представлениями йенцев (ЧЕРЕПАНОВ

2014а), не подвергая критическому анализу взгляды самого Эйхендорфа. А. В. Михайлов отмечает, что труды романтиков по истории поэзии и искусства представляют особый жанр романтического времени (МИХАЙЛОВ 1987: 23), однако этот жанр до сих пор в наименьшей степени исследован российскими учеными.

Полемика вокруг работы Эйхендорфа *Об этическом и религиозном значении новой романтической поэзии в Германии* отражена в научных комментариях, в ряде рецензий и в других документах эпохи, приводимых в шестом томе франкфуртского издания собрания сочинений Эйхендорфа (EICHENDORFF 1990), подготовленном Хартвигом Шультцем, а также в статье Кристофа Холлендера *Дискурс о поэзии и религии в литературе об Эйхендорфе* (HOLLENDER 1995: 194). Вопрос о католицизме в немецкой литературе XIX в. ставится в обширном исследовании Ютты Осински, где Эйхендорфу посвящена небольшая глава (OSINSKI 1993: 183-191), а работа *Об этическом и религиозном значении новой романтической поэзии в Германии* и вопрос конфессиональной идентификации не становятся предметом специального рассмотрения. Рецепция Эйхендорфом творчества ряда романтиков, упомянутых в его историко-литературных трудах, рассматривается в ряде исследований немецких ученых, проясняющих частные вопросы литературного влияния и взаимодействия (FRÜHWALD 1986; KESSLER 1989; KÖHNKE 1985; NEHRING 1985; OSINSKI 1994; SCHUHMAN 1966; WINGERTZAHN 1994).

В предлагаемой статье впервые осуществляется попытка критически рассмотреть вопрос конфессиональной идентичности в историко-литературной работе Эйхендорфа *Об этическом и религиозном значении новой романтической поэзии в Германии*.

2. Характеристика материала и методов исследования

Барон Йозеф Карл Бенедикт фон Эйхендорф был представителем позднего немецкого романтизма и лично знал многих немецких романтиков. Работа *Об этическом и религиозном значении новой романтической поэзии в Германии* («Über die ethische und religiöse Bedeutung der neuen romantischen Poesie in Deutschland») вышла в 1847 г. и представляла собой своеобразное подведение итогов романтизма.

Она явилась продолжением ряда статей, получивших общее название *К истории новейшей романтической поэзии в Германии* («Zur Geschichte der neueren romantischen Poesie in Deutsch-

land»), опубликованных в 1846 г. в *Историко-политических листках для католической Германии*, одним из издателей которых был Гвидо Гёррес, сын Йозефа Гёрреса.

В этих работах есть ряд пересечений. Во-первых, они касаются дефиниции поэзии. В первой статье из цикла *К истории новейшей романтической поэзии в Германии* Эйхендорф определяет поэзию как «выражение («Ausdruck»), плоть («der seelische Leib») внутренней истории нации» (EICHENDORFF 1990: 13), самой же внутренней историей нации он считает религию. Таким образом, поэзия является для него выражением религиозных идей нации. Во введении к работе *Об этическом и религиозном значении новой романтической поэзии в Германии* он повторяет эту дефиницию (Там же: 62), которая остается для него актуальной и в более поздних работах и дословно повторяется в *Истории поэтической литературы Германии* («Geschichte der poetischen Literatur Deutschlands»), вышедшей в 1857 г. (Там же: 895).

Эйхендорф, с одной стороны, расширяет понимание Гердера и гейдельбергских романтиков, считавших *народную* поэзию выражением духа нации, с другой стороны, сужает этот дух нации до религиозных идей. В романтической теории понятие духа вписано в концепцию трансцендентальной философии. Эйхендорф же возвращается к теологическому подходу, с точки зрения которого духовная жизнь есть жизнь религиозная. Понимание сущности романтической поэзии как поэзии христианской заметно и у Фридриха Шлегеля, особенно после его перехода в католицизм (UERLINGS 1991: 37), но Эйхендорф, испытавший влияние Шлегеля, слушавший его лекции по истории литературы (SCHUMANN 1966: 343, 347), идет дальше, понимая романтическую поэзию как поэзию по сути своей католическую.

На сдвиг в понимании сущности романтической поэзии, совершаемый Эйхендорфом, указывает Ютта Осински в монографии *Католицизм и немецкая литература в 19 столетии*: «Пока Эйхендорф не устанавливает содержание того «высшего» [что выражает поэзия], его модель в основе своей не отличается от раннеромантической поэтики Новалиса или Шлегеля докатолического периода. Но для католика «высшее» не определяется произвольным пониманием субъекта, его содержание не открыто, а ясно предписано догматически. И поэтому романтическая поэзия хотя и может быть в целом определена как «духовная поэзия», поскольку она

представляет все земное как символ высшей тайны, но истинно романтической и истинно духовной она становится лишь постольку, поскольку является истинно католической» (OSINSKI 1993: 185).

Эту установку Эйхендорфа отмечали уже его современники. Критик Вольфганг Менцель (1798 — 1873) в рецензии 1847 г. четко определяет задачу работы Эйхендорфа, которой подчинены все его рассуждения, — «прямо связать романтическую поэзию с католической церковью и определить их интересы как неразделимые» (EICHENDORFF 1990: 1157).

И действительно, в заключении Эйхендорф формулирует тезис о том, что содержание романтизма было по сути своей католическим, знаком зародившейся в протестантизме тоске по родине-церкви. Ему, правда, приходится объяснять тот факт, что большинство романтических поэтов были протестантами. Малый интерес к романтизму на католическом юге Германии он объясняет тем, что там еще не утасла поэзия самой религии, в то время как на протестантском севере романтическая поэзия стала своего рода переводчиком на язык католицизма.

С такими выводами были готовы согласиться не все современники Эйхендорфа. Рудольф Рохольд, будущий священник (с 1850 г.) в рецензии 1848 г., опубликованной в *Журнале лютеранской теологии и церкви* («Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie und Kirche») писал: «Он хотел показать религиозное значение школы, но понял лишь ее значение для римской церкви. <...> Здесь, на почве протестантизма происходило развитие, знаком которой она была, здесь принесла она свои плоды» (Там же: 1167).

Современные исследователи также подчеркивают, что «немецкий романтизм — протестантского происхождения» (OSINSKI 1994: 190), однако исходят из предпосылок, близких к концепции историко-литературных работ Эйхендорфа: романтизм протестантского происхождения «покоится на мировоззрении, в котором христианство должно быть преодолено», поскольку религию замещает сакрализованное искусство, католицизм становится сокровищницей образов и мотивов, превращаясь в «новую мифологию» (Там же: 190). Этим тезисам противостоят приводимые данные о переходе ряда романтических авторов в католичество (Там же: 192). Несмотря на явные тенденции, заслуживающие специального изучения, — зарождение романтизма в основном в протестантской среде и переход ряда

романтических авторов в католицизм — осмыслены они недостаточно, немногочисленные частные исследования не позволяют воссоздать общей картины (WIESE 1927; WENZ 2016).

Мы имеем дело с противоречивым историко-литературным взглядом на вопрос конфессиональной идентичности в романтизме, взглядом, сложившимся еще в работах Эйхендорфа, однако сохраняющимся и в современных исследованиях и требующим ревизии.

3. Результаты исследования и их обсуждение

Эйхендорф, рассуждая о религиозном значении поэзии романтиков, не уточняет, к какой конфессии принадлежали эти авторы, и трактует их творчество местами весьма своеобразно, пытаясь вывести их конфессиональную идентичность из текстов, а по сути приписывая им конфессиональную идентичность исходя из собственных представлений.

Предвзятость выводов Эйхендорфа отмечали уже его современники. Еще Фридрих Теодор Фишер (1807 — 1887) в рецензии 1848 г. на эту работу Эйхендорфа заметил: «...автор хвалит, собственно, не романтиков, а то, чем они были бы, если бы соответствовали его воззрениям» (EICHENDORFF 1990: 1162).

Развитие немецкой поэзии нового времени Эйхендорф связывает с основной, как он считает, идеей Реформации: «революционной эмансипацией субъективности». Эта мысль появляется уже в первой статье из цикла «К истории новейшей романтической поэзии в Германии», в этих статьях он дает и краткий обзор доромантической и романтической литературы. В работе *Об этическом и религиозном значении новой романтической поэзии в Германии* Эйхендорф значительно расширяет материал своего исследования.

Во введении он в основном рассматривает доромантическую фазу развития немецкой литературы в ее религиозном аспекте. Из романтического движения в сферу внимания Эйхендорфа попадают самые разные его представители, от раннего до позднего этапов его развития: Новалис, Вильгельм Вакенродер, Август Вильгельм Шлегель и Фридрих Шлегель, Адам Мюллер, Хенрик Стеффенс, Йозеф Гёррес, Ахим фон Арним, Людвиг Тик, Захарияс Вернер, Клеменс Brentано, Макс фон Шенкендорф, Фридрих де ля Мотт Фуке, Людвиг Уланд, Юстинус Кернер, Генрих фон Клейст, Август фон Платен, Э. Т. А. Гофман, Карл Лебрехт Им-

мерман, Фридрих Рюккерт, Адельберт фон Шамиссо.

В предисловии к работе *Об этическом и религиозном значении новой романтической поэзии в Германии*, написанном в апреле 1847 г. в Вене, Эйхендорф уточняет, что в ней не дается эстетической оценки творчества рассматриваемых авторов, но определяется роль романтизма «в общем образовательном процессе нации» (Там же: 61).

Основную часть своего обзора Эйхендорф начинает с творчества Новалиса. Как отмечает Клаус Кёнке, рецепция Эйхендорфом творчества Новалиса основывалась на ложных интерпретациях, характерных для позднеромантического периода (КÖNNKE 1985: 64). Эйхендорф подробно останавливается на трактате Новалиса *Христианство, или Европа* и делает удивительный вывод, что только католицизм был для поэта настоящим, истинным христианством. Этот тезис католика Эйхендорфа, конечно, вызывает вопросы, учитывая то обстоятельство, что сам Новалис был протестантом.

Новалис родился в семье с пиетистскими традициями, его отец был близок к общине гернгутеров, но при этом дядя Новалиса, у которого будущий поэт жил какое-то время в детстве и который также оказал на него определенное влияние, был комтуром (главой округа) Тевтонского ордена, соответственно, католиком.

Но что имел в виду в своем трактате *Христианство, или Европа* сам Новалис? Он называет золотым веком Европы те времена, когда ее объединяла единая христианская вера. Он называет эти времена «ächtkatholisch» или «ächt christlich» (NOVALIS 1984: 528), употребляя эти выражения как синонимы. На русский язык уместно было бы перевести «ächtkatholisch» не как «истинно католические» (НОВАЛИС 2003: 135; пер. В. Б. Микушевича), а как «истинно католические» времена, поскольку Новалис употребляет здесь слово «katholisch» в значении единства и полноты церкви, ее всеобщности, соборности (от греч. καθολικός ‘всеобщий, всецелый’).

Правда, в критической литературе встречается мнение, что и Эйхендорф использует понятие «katholisch» не в конфессиональном смысле, а как принцип католичности, всеобщности. Этой точки зрения придерживается Михаэль Кесслер: «Не о католицизме (Katholizismus) в смысле конфессиональной этикетки идет речь, а о католичности (Katholizität), то есть, о действии и

мышлении *katholon*, согласно с всеобщим» (KESSLER 1989: 74).

Однако Эйхендорф акцентирует внимание на критике Новалисом протестантизма. Новалис действительно отмечает негативное влияние протестантизма, выразившееся в разделении, расколе единой церкви. Но он упоминает и о заслугах протестантов (с его точки зрения, они установили верные основания, устранили ряд ложных положений католицизма), а в итоге высказывает не идею реставрации католицизма, как утверждает Эйхендорф: «Только возвращение к *истинной* религии, т. е. к католической церкви, может принести искомое спасение и возрождение» (EICHENDORFF 1990: 95), а пожелание, чтобы христианство снова стало живым, действенным и единым, не имеющим границ, надмирным, с новым Иерусалимом как столицей мира. Именно в этом Новалис видит задачу современности, при этом, говоря о возрождении религии, он употребляет термин «*Religionserweckung*» (духовное пробуждение, возрождение), характерный для пиетизма и гернгутеров, что вполне естественно для человека, воспитывавшегося именно в этих религиозных традициях (NOVALIS 1984: 544). Для пиетистов и гернгутеров было характерно стремление к преодолению межконфессиональных барьеров и объединению всех христиан, поскольку они делали акцент на «живой вере», устремленной к преображению человеческой природы в новом рождении в Боге и на «религии сердца», переживании личных отношений со Христом. Это же было важно и для романтиков.

Но Эйхендорф в первую очередь обращает внимание на те моменты, которые у авторов-протестантов были связаны с рецепцией католической культурной традиции. Например, у протестанта Тика (жена и дочь которого перешли в католицизм) он считает самым совершенным произведением его *Геновеву*, в которой «царит католическое мировоззрение» (EICHENDORFF 1990: 138), обусловленное, объективно говоря, самим сюжетом, посвященным святой, почитаемой католической церковью. Тот факт, что для Тика были возможны и другие сюжеты, кроме католически ориентированных, становится для Эйхендорфа поводом обвинить автора в легкомыслии. Ирония, к которой прибегает Людвиг Тик, не позволяет, с точки зрения Эйхендорфа, вывести конфессиональную идентификацию автора из его произведений: «Нигде мы поэтому не наблюдаем у Тика конфессионального вы-

бора; решение его сердца от нас ускользает каждый раз в драматической борьбе противоположных взглядов; и с тем же вдохновением, с которым он в своих сочинениях о средневековье воздает хвалу католическому мировоззрению, он представляет протестантскую точку зрения в «Восстании в Севеннах» (Там же: 143). Эйхендорф считает такую конфессионально нейтральную позицию Тика-автора подрывающей основы романтизма, являющегося «заключенным врагом всякого нейтралитета» (Там же: 144).

Говоря о протестанте Вакенродере, Эйхендорф останавливается на впечатлении от католического богослужения, описанном в *Сердечных изливаниях отшельника, любителя искусств* (написаны в 1795-1796 гг. совместно с Людвигом Тиком), и повлиявшем как на романтическую литературу, так и на формирование художников-назарейцев, стремившихся возродить христианское искусство. Эйхендорф видит, однако, опасность как в сентиментально окрашенном восприятии религии Вакенродером, так и в обмирщении живописи назарейцев, изображавших не только религиозные сюжеты, но и создававших жанровые картины. Хотя католика-Эйхендорфа должно было бы порадовать, что назарейцы из протестантизма перешли в католичество: в 1813 г. — Овербек, в 1814 г. — Фридрих Вильгельм фон Шадов. Художник Филипп Фейт, лично знакомый Эйхендорфу, сын Доротеи Шлегель, супруги Фридриха Шлегеля, принял католичество еще в 1810 г. вслед за матерью и отчимом. Доротея Шлегель перешла в 1804 г. из иудаизма в протестантизм, а затем вместе с Фридрихом Шлегелем в 1808 г. — в католицизм. Однако этот факт внимание Эйхендорфа привлекает лишь отчасти, далее он говорит только о переходе в католичество Фридриха Шлегеля.

Фридриху и его брату Августу Вильгельму Шлегелю тоже посвящена небольшая, но важная глава в трактате Эйхендорфа. Августа Вильгельма он критикует за его «дипломатический» подход к религии, как религии универсальной. Религиозное мировоззрение Фридриха Шлегеля представлено в развитии. Ранние идеи Шлегеля о гениальности как истинной добродетели, а религии — как наполненности Богом, Эйхендорф считает «поэтическим заблуждением» («Täuschung»), останавливается на его критике протестантизма и приветствует переход писателя в лоно католической церкви, и хвалит его поэзию, «пробуждающую национальное чувство через внутреннее обращение к единственному

божественному Спасителю» (Там же: 116). Поиски религиозной самоидентификации Фридриха Шлегеля имели, с точки зрения Эйхендорфа, решающее значение для всего романтизма. Фридрих Шлегель осознал, что романтизм только тогда обретет свое истинное значение и исполнит свою миссию религиозного освящения всей жизни, если сам получит церковное освящение. Благодаря Фридриху Шлегелю, основателю романтизма, романтизм «действительно стал религиозной силой, одновременно чувством и поэтической совестью католицизма» (Там же: 116).

В целом, в раннем романтизме от Новалиса до Фридриха Шлегеля Эйхендорф видит «христиански религиозное наполнение и оживление искусства, науки и жизни» (Там же: 120).

Что касается гейдельбергского романтизма и романтизма следующего этапа развития, его он оценивает дифференцированно.

Вопрос конфессиональной идентичности затрагивается Эйхендорфом не во всех случаях. Рассматривая творчество протестантских авторов Шенкендорфа и Фуке (из французских гугенотов), он останавливается на общехристианских мотивах их творчества.

Мельком упомянув перешедшего в 1805 г. в католицизм Адама Мюллера и протестанта Стеффенса, Эйхендорф восторженно отзываясь о католике Йозефе Гёрресе, видя в нем олицетворение истинного романтизма. Он акцентирует внимание на участии Гёрреса во всех важных проектах национального развития и видит его силу в убежденности, что истинная свобода имеет религиозную, католическую основу.

Высоко оценивает Эйхендорф и протестанта Ахима фон Арнима. Надо отметить, что Арним был практически единственным протестантом в кругу своих католических друзей — Гёрреса, Клеменса Брентано (женился Арним на католичке Беттине Брентано, сестре Клеменса). Однако именно романтизм Арнима Эйхендорф считает «самым чистым и самым здоровым», а самого поэта — настоящим, а не стилизованным рыцарем современности. «Сила его поэзии вообще в ее этическом элементе», — пишет Эйхендорф об Арниме. — «Она заключается в целомудренном избегании всякой аффектации, резко отвергающем даже любое традиционное для поэзии приукрашивание» (Там же: 130). В качестве примера он приводит роман Арнима *Бедность, богатство, прегрешение и покаяние графини Долорес*. Отсылка к этому роману со-

держится и во введении к работе, где он ставит своей целью рассмотрение «богатства, прегрешения и покаяния» романтизма. «Хотя он был и оставался протестантом, по сути он был бóльшим католиком, чем большинство его католических современников», — такой парадоксальный вывод делает Эйхендорф об Арниме (Там же: 131).

Такой вывод удивлял уже современников Эйхендорфа. Фридрих Теодор Фишер в упомянутой выше рецензии 1848 г. задается вопросом: «Что дает автору право, постольку поскольку Арним, как и все романтики, полемизирует против разума, говорить о нем: хотя он был и остается протестантом, его произведения все же по сути более католические, чем у большинства его католизирующих современников и коллег? Потому что он не трактует католицизм вольно и не украшает его фантастически? Обычный католицизм был для Арнима поэтическим мотивом, этический образ мыслей наверняка ведь можно найти и вне католицизма» (Там же: 1162-1163).

Правда, что касается Арнима, Эйхендорф был, судя по всему, не единственным, кто считал его выразителем католических идей. Ранее Генрих Гейне в *Романтической школе*, вышедшей в 1836 г., писал: «Мне кажется, слава Арнима не могла быть особенно велика, потому что он все еще оставался слишком протестантом для своих друзей, для католической партии, тогда как протестантская партия со своей стороны считала его тайным католиком» (ГЕЙНЕ 1958: 234; пер. А. Горнфельда). Томас Штернберг в статье, анализирующей воззрения Арнима на религию и конфессию, приводит даже факт доноса на писателя, совершенного Иоганном Генрихом Фоссом, находившимся в постоянной полемике с гейдельбергскими романтиками, министру юстиции Карлу фон Цильнгардту, где он характеризует Арнима как «мнимого протестанта», «паписта», «приверженца римской церкви» и т. п. Сам Арним смеялся над тем, что Фосс считает его тайным католиком, и указывал на то, что, хотя авторы-протестанты и заимствуют для своего творчества материал католических сюжетов, они решительно остаются протестантами (STERNBERG 1990: 30).

Таким образом, странная на первый взгляд конфессиональная характеристика Арнима восходит к его восприятию современниками. Некоторые причины такой рецепции приводятся в

статье Штернберга.

Но случай Арнима — не единственный парадокс в работе Эйхендорфа, связанный с конфессиональной идентификацией авторов.

Напомним, что во введении Эйхендорф исключительно негативно оценивает значение Реформации, считая ее существенным фактором, повлиявшим на развитие поэзии нового времени. Значение Реформации он видит в том, что она осуществила революционную эмансипацию субъекта. В романтической поэзии он видит аналогичную тенденцию: утверждение безусловной свободы субъекта. Неограниченная свобода субъекта, провозглашенная новой поэзией, противопоставляется традиции, а гениальность трактуется им как демоническое начало. Нужно отметить, что в рамках предромантической и романтической эпохи последнее связывалось и с античной традицией понимания греческого понятия демон (даймон) в его соответствии понятию гения в римской культуре в позитивном смысле (дух-хранитель). В таком смысле эти понятия были усвоены авторами «Бури и натиска», Гёте. На это указывает Адина Бандичи в работе *Греческий Daimon и римский Genius — от античности к понятию гения у Гёте* (BANDICI 2013) и ряд других авторов. Эйхендорф же употребляет понятие демонического в христианско-религиозном контексте, отсюда и негативная оценка этого понятия.

Более того, реализацию вышеупомянутой тенденции романтической поэзии к утверждению безусловной свободы субъекта, коренящуюся с точки зрения Эйхендорфа в Реформации, он видит в жизни и творчестве авторов-католиков, в частности, брата и сестры Клеменса и Беттины Brentano. Одну из приводимых цитат из Беттины Brentano о танце души, часто ругаемом как своеволие, но являющимся волей к жизни, он комментирует так: «Мы назовем эту пляску святого Вита опьяненного свободой субъекта тем *демоническим*, чем невероятно расточительная фея почти в равной мере наградила брата и сестру, Беттину и Клеменса, еще в колыбели» (EICHENDORFF 1990: 181). В Клеменсе Brentano он видит человека, боровшегося с этим демоном всю жизнь. Brentano действительно известен тем, что в 1817 г. после генеральной исповеди публично отказался от светского творчества (правда, до конца не оставив его) и посвятил себя записи видений стигматизирующей монахини Анны Ката-

рины Эммерик и написанию религиозных сочинений.

Феномен «религиозного отречения» романтиков, описанный несколько позже в русскоязычном литературоведении В. М. Жирмунским (ЖИРМУНСКИЙ 1919), по мнению Вольфганга Липе, высказанному им в 1914 г., только и позволил Эйхендорфу идентифицировать себя с романтизмом: «Этот отход романтизма от своей начальной точки, от свободы субъекта, <...>, ее смиренное подчинение церковной догме было первейшим условием того, что ортодоксальный католик Эйхендорф вообще воспринял романтическую поэзию как поэзию и смог сам радостно признать себя романтиком» (ЛИПЕ 1914: 261). Этот путь религиозного отречения как метанойи, перемены ума, и являющейся истинным покаянием, Эйхендорф высоко ценит у романтических авторов. Отсюда не случайным кажется и перенос схемы романа Арнима «богатство, прегрешение и покаяние» на развитие романтизма, понятнее становится и высокая оценка протестанта-Арнима как большего католика, чем сами католики.

«Совершенно субъективным писателем» Эйхендорф считает Захарию Вернера, перешедшего в 1811 г. в католичество и в 1814 г. принявшего сан священника. Эйхендорф указывает на такие детали биографии Вернера, как помешательство на религиозной почве его матери, считавшей себя Девой Марией, а своего сына — Спасителем, но никак не комментирует эти сведения. Зато он отмечает внутреннюю противоречивость натуры Вернера, разрывающегося между чувственностью и религиозным стремлением. Заслугу Вернера он видит в том, что тот «сразу распознал религиозный элемент романтизма как имеющий сущностное значение, а развитие этого элемента — как дело своей жизни» (EICHENDORFF 1990: 149). Поиск конфессиональной идентичности, отказ от заблуждений юности, переход в лоно католической церкви и принятие священнического сана становится, по мнению Эйхендорфа, определяющим в становлении личности и творчества Захарии Вернера.

Напротив, протестанта Уланда он упрекает в том, что католицизм в его творчестве представлен лишь на уровне художественных атрибутов, эстетически, но не сущностно. С точки зрения Эйхендорфа, Уланд тем самым отошел от романтизма, которому Эйхендорф в качестве сущностной, отличительной черты приписывает укорененность в «католической родине», которую

Уланд покинул. Теряя католическую основу, поэзия теряет и основу этическую. Уланд становится для Эйхендорфа главным представителем протестантской тенденции среди романтиков.

Эта тенденция определила, с точки зрения Эйхендорфа, трагическую разорванность Юстинуса Кернера, Генриха фон Клейста и Августа фон Платена. Истоки ее он видит в отсутствии у протестантизма истинного фундамента, ведущего лишь к постоянным *поискам* ускользающей истины. Надо отметить, что уже у Фридриха Шлегеля в лекциях по истории древней и новой литературы, прочитанных (после его перехода в католицизм) в Вене в 1812 г. и опубликованных отдельной книгой в 1814 г., содержатся размышления о душевном и духовном смятении героя нового времени. Так, Шекспир, с его точки зрения, «изображает человека в глубоком падении, показывая нам часто с резкой отчетливостью расстройство, пронизывающее все его действия, мысли и стремления» (ШЛЕГЕЛЬ 1983: 324). Человек нового времени, порожденного Реформацией, — человек смятенный. Протестант все время протестует, иначе он перестает быть протестантом, полемика отражает дух протестантизма — такие представления высказывает Ф. Шлегель в главе *О характере протестантов* своей работы о Лессинге (OSINSKI 1993: 71). В католицизме романтики (OSINSKI 1994: 191), в том числе Ф. Шлегель (WIESE 1927: 58), видят гармонический идеал, «дух мирен», стяжание которого становится для них средством разрешения противоречий «разорванного» человека нового времени.

В поздней романтической поэзии Эйхендорф видит духовный упадок, когда «религиозный элемент вытесняется фантазией» (EICHENDORFF 1990: 247), превращающейся в игру и вульгарность. Образцом такого религиозного упадка он считает, например, творчество Гофмана, не старавшегося в отличие от Brentano бороться с демоническим началом в себе, а холившего и лелеявшего его так, что оно превратилось в дьявольское. В основе такого упадка, как считает Эйхендорф, лежит недостаток глубины истинного поэтического чувства. Этот недостаток имеет, с точки зрения Эйхендорфа, этическую природу. Он считает, что неслучайно именно Гофман стал так популярен во французском романтизме, который он характеризует как «абсолютно аморальный» (Там же: 254). Подобная оценка Гофмана, так же, как и в ряде других случаев, основывается не только на личных впечат-

лениях Эйхендорфа, но и на рецепции жизни и творчества Гофмана современниками. Эйхендорф опирается на биографию Гофмана, изданную в 1823 г. Юлиусом Эдуардом Хитцигом (Эйхендорф использовал издание 1839 г.), негативный отзыв Вальтера Скотта и т. п. (NENRING 1985: 95, 105)

Заканчивает Эйхендорф свой обзор краткой характеристикой Иммермана, Рюккерта и Шамиссо, творчество которых представляет для него закат романтизма.

4. Заключение

Свойственное романтикам представление о христианской основе романтической поэзии Эйхендорф сужает до принадлежности писателей к католицизму. Более того, он считает истинно романтическими авторами лишь выразителей католических идей, отождествляя романтизм с католицизмом. При этом, правда, он понимает католицизм как принцип, как идею, что позволяет ему говорить о католицизме протестантских авторов. Однако, что конкретно он понимает под этим принципом, нуждается в уточнении. Мнение о том, что говоря о католицизме, Эйхендорф имеет в виду принцип католичности, представляется не вполне убедительным, поскольку Эйхендорф противопоставляет католицизм протестантизму, негативно оценивает влияние Реформации, критикует ряд романтиков-протестантов. При этом противопоставление католицизма и протестантизма в работе Эйхендорфа основывается не на расхождениях в религиозной догматике, о которой вообще не ведется речи, если не считать понимания протестантизма как отхода от католицизма. Протестантизм понимается как «эмансипация субъекта», а писателям-протестантам ставится в упрек превалирование у них эстетических ценностей над религиозными (что с догматической точки зрения является недопустимым), низведение католицизма до системы образов и мотивов, свобода фантазии, заигрывание с «демоническим» и т. п.

Эйхендорф не уточняет конфессиональную принадлежность обсуждаемых романтических авторов. Это затрудняет понимание реального положения дел, но не означает, что вопрос конфессиональной идентичности для него не важен. Тем не менее, он не всегда указывает на переход писателей в другую конфессию (католицизм), не исследует это явление как тенденцию. Конфессиональную идентичность писателей он выводит из тек-

стов, по сути приписывает им ее, исходя из собственных представлений. Казалось бы, Эйхендорф осуществляет то, к чему призывают современные исследователи (Холлендер и др.): разделять конфессиональные воззрения и идеи, выраженные в текстах произведений. Однако у Эйхендорфа это приводит скорее к некорректной оценке как творчества, так и конфессиональной идентичности рассматриваемых авторов.

Интерес представляет позиция Эйхендорфа по конфессиональному вопросу. Видеть в «других» «свое», считать протестанта Арнима бóльшим католиком, чем сами католики, — с одной стороны, курьез, с другой стороны, — не просто проявление веротерпимости, но и признание того, что человек иной конфессии может оказаться ближе к тому, что сам ты считаешь истиной, чем те, кто к твоей конфессии принадлежит. Надо сказать, что у самого Эйхендорфа был интересный опыт межконфессионального взаимодействия во время работы в правительстве Кенигсберга. С 1824 по 1831 гг. Эйхендорф жил в Кёнигсберге, будучи здесь советником оберпрезидента (Oberpräsidialrat) Теодора фон Шёна (1773 — 1856). Теодор фон Шён был протестантом, Йозеф фон Эйхендорф — его католическим советником, отвечавшим в прусском правительстве за католические школы и церкви (MANTHEY 2005: 426). Теоретическая оценка протестантизма расходится с реальной жизненной позицией Эйхендорфа, выражающейся в межконфессиональном сотрудничестве, и вступает в противоречие с фактом очевидного влияния на его творчество писателей-протестантов, в первую очередь, Ахима фон Арнима (FRÜHWALD 1986; WINGERTZAHN 1994; ЧЕРЕПАНОВ 2014b).

Список литературы / Zitierte Literatur / References

- Гейне Г. Собрание сочинений в 10 т. Т. 6. М.: Художественная литература, 1958. [Heine, Heinrich. (1958) *Works in 10 vol.* Vol. 6. Moscow: Khudozhestvennaya literatura. (In Russian)].
- Жирмунский В. М. Религиозное отречение в истории романтизма. Материалы для характеристики Клеменса Brentано и гейдельбергских романтиков. М.: С. И. Сахаров, 1919. [Zhirmunsky, Viktor M. (1919) *Religioznoye otrecheniye v istorii romantizma. Materialy dlya kharakteristiki Klemensa Brentano i geydel'bergskikh romantikov* (Religious Renunciation in the History of Romanticism. Materials for the Characteristics of Clemens Brentano and the Heidelberg Romanticism). Moscow: S. I. Sakharov Publishers. (In Russian)].

- Михайлов А. В. Эстетические идеи немецкого романтизма // Эстетика немецких романтиков / сост. А. В. Михайлов. М.: Искусство, 1987. С. 7—43. [Mikhailov, Aleksandr V. (1987) *Esteticheskiye idei nemetskogo romantizma* (Aesthetic Ideas of the German Romanticism). In Mikhailov, Aleksandr V. (ed.) *Estetika nemetskikh romantikov* (German Romanticists' Aesthetics). Moscow: Iskusstvo. (In Russian)].
- Новалис. Генрих фон Офтердинген. М.: Ладомир; Наука, 2003. [Novalis. *Heinrich von Ofterdingen*. (2003) Moscow: Ladomir; Nauka. (In Russian)].
- Черепанов Д. Д. Искусство и трансцендентное начало у Й. фон Эйхендорфа // Вестник ПСТГУ III: Филология. 2014а. Вып. 2 (37). С. 74—81. [Cherepanov, Daniil D. (2014a) *Iskusstvo i transtsendentnoe nachalo u J. von Eikhendorfa* (Art and the Transcendent Beginning in J. von Eichendorff's Works). *St. Tikhon's University Review*, 3, Filology, 2 (37), 74—81. (In Russian)].
- Черепанов Д. Д. Рецепция творчества романтиков-предшественников в прозе Й. Эйхендорфа: дис. ... канд. филол. наук: 10.01.03. М.: МГУ, 2014б. [Cherepanov, Daniil D. (2014b) *Receptsiya tvorchestva romantikov-predshestvennikov v proze J. von Eichendorfa* (Assimilation of the Earlier Romanticists' Works in J. Eichendorff's Prose). PhD thesis in Philology. Moscow: Moscow State University. (In Russian)].
- Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика. М.: Искусство, 1983. В 2 т. Т. 2. [Schlegel, Friedrich. (1983) *Estetika. Filosofiya. Kritika* (Aesthetics. Philosophy. Criticism). In 2 vol. Vol. 2. Moscow: Iskusstvo. (In Russian)].
- Bandici, Adina. (2013) Griechischer Daimon und römischer Genius — zwischen Antike und Goethes Geniebegriff. *Language and Literature — European Landmarks of Identity*, 12. Pitești, 213—220.
- Eichendorff, Joseph. (1990) Geschichte der Poesie. Schriften zur Literaturgeschichte. In Schultz, Hartwig. (ed.) *Werke*. Bd. 6. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag.
- Frühwald, Wolfgang. (1986) Repräsentation der Romantik. Zum Einfluss Achim von Arnims auf Leben und Werk Joseph von Eichendorffs. *Aurora. Jahrbuch der Eichendorff-Gesellschaft für die klassisch-romantische Zeit*, 46, 1—10.
- Hollender, Christoph. (1995) Der Diskurs von Poesie und Religion in der Eichendorff-Literatur. In Gössmann, Wilhelm. (ed.) *Joseph von Eichendorff. Seine literarische und kulturelle Bedeutung*. Paderborn: Schöningh, 163—232.
- Kessler, Michael. (1989) „Das Verhängnis der Innerlichkeit“. Zu Eichendorffs Kritik neuzeitlicher Subjektivität. In Kessler, Michael, & Koopmann, Helmut. (eds) *Eichendorffs Modernität. Akten des Internationa-*

- len *Interdisziplinären Eichendorffs-Symposions*. Okt. 1988. Tübingen: Stauffenburg Verlag, 63—80.
- Köhnke, Klaus. (1985) Eichendorff und Novalis. *Aurora. Jahrbuch der Eichendorff-Gesellschaft für die klassisch-romantische Zeit*, 45, 63—90.
- Liepe, Wolfgang. (1914) *Das Religionsproblem im neuen Drama. Von Lessing bis zur Romantik*. Halle: Niemeyer.
- Manthey, Jürgen. (2005) *Königsberg. Geschichte einer Weltbürgerrepublik*. München: Hanser Verlag.
- Nehring, Wolfgang. (1985) Eichendorff und E. T. A. Hoffmann: Antagonistische Bruderschaft. *Aurora. Jahrbuch der Eichendorff-Gesellschaft für die klassisch-romantische Zeit*, 45, 91—105.
- Novalis. (1984) *Werke in einem Band*. München, Wien: Hanser Verlag.
- Osinski, Jutta. (1993) *Katholizismus und deutsche Literatur im 19. Jahrhundert*. Paderborn; München; Wien; Zürich: Schöningh.
- Osinski, Jutta. (1994) Harmonie statt Anarchie? Zeitkritik in der katholischen Romantik. *Aurora. Jahrbuch der Eichendorff-Gesellschaft für die klassisch-romantische Zeit*, 54, 190—203.
- Schuhmann, Detlev W. (1966) Friedrich Schlegels Bedeutung für Eichendorff. *Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts*, 336—383.
- Sternberg, Thomas. (1990) „Und auch wenn wir entschiedene Protestanten sind“. Achim von Arnim zu Religion und Konfession. In Burwick, Roswitha, & Fischer, Bernd. (eds) *Neue Tendenzen der Arnimforschung: Edition, Biographie, Interpretation; mit unbekanntem Dokumenten*. Bern; Frankfurt am Main; New York; Paris: Lang, 25—59. (Germanic Studies in America).
- Uerlings, Herbert. (1991) *Friedrich von Hardenberg, genannt Novalis. Werk und Forschung*. Stuttgart: Metzler.
- Wenz, Barbara. (2016) Clemens Brentano. Der Sänger und die Seherin. In Wenz, Barbara. *Konvertiten. Ergreifende Glaubenszeugnisse*. Illertissen: Media Maria Verlag, 39—50.
- Wiese, Benno. (1927) Friedrich Schlegel. Ein Beitrag zur Geschichte der romantischen Konversionen. In Jaspers, Karl. (ed.) *Philosophische Forschungen* 6. Berlin: Julius Springer Verlag.
- Wingertzahn, Christoph. (1994) „Erfrischende Anregung und Erweckung“ — Eichendorffs Arnim-Rezeption in den Erzählungen „Das Schloss Dürande“ und „Die Entführung“. *Aurora. Jahrbuch der Eichendorff-Gesellschaft für die klassisch-romantische Zeit*, 54, 52—71.

Anshelika I. Waskinewitsch
Baltische Föderale Immanuel-Kant-Universität

**Das Problem der konfessionellen Identität
in Joseph von Eichendorffs Werk
*Über die ethische und religiöse Bedeutung
der neueren romantischen Poesie in Deutschland***

Untersucht wird das wenig erforschte Problem der Bewertung romantischer Autoren in den literaturhistorischen Schriften Eichendorffs, die auf den Vorstellungen von der romantischen Poesie als katholischer Poesie basieren. Gezeigt wird, wie Begriffe des Katholizismus und des Protestantismus, nicht im dogmatischen Sinne verwendet, Geringschätzung der realen konfessionellen Zugehörigkeit der Schriftsteller, subjektive Parteilichkeit Eichendorffs zu inkorrektur Bewertung des Schaffens und paradoxalen Schlussfolgerungen über konfessionelle Identität der romantischen Autoren führen.

Schlüsselwörter: Deutsche Romantik; romantische Poesie; Eichendorff; Religion; konfessionelle Identität

Anzhelika I. Vaskinevich
Immanuel Kant Baltic Federal University

**The Problem of Confessional Identity
in Joseph von Eichendorff's Work
*On the Ethical and Religious Significance
of the Modern Romantic Poetry in Germany***

The article is devoted to the insufficiently studied problem of the characterization of Romantics in Joseph von Eichendorff's historico-literary works based on ideas about the Romantic poetry as Catholic poetry. The study shows how the concepts of Catholicism and Protestantism, interpreted not in a dogmatic sense, ignoring the real confessional affiliation of writers, Eichendorff's subjective preferences lead to an incorrect evaluation of works and paradoxical conclusions of the confessional identity of the analyzed romantic authors.

Keywords: German Romanticism; romantic poetry; Eichendorff; religion; confessional identity