



А. Васкиневич

*Роман Арнима «Бедность, богатство, прегрешение и покаяние графини Долорес»:
религиозная модель романтической
философии свободы*

Роман Арнима «Бедность, богатство, прегрешение и покаяние графини Долорес» (1810), выглядящий сегодня абсолютным архаизмом, и в свое время особым успехом не пользовался. Тем непонятнее могут показаться восторженные отзывы писателей и философов романтического круга. Й. Геррес писал о романе, что «Долорес – это лучшее, что появилось после Титана»¹, Ф. Кройцер – что «Долорес» стала ему милее всех прочих книг², а Й. Эйхендорф не уставал хвалить роман за присущий ему «этический элемент»³.

Автор одного из последних исследований, касающихся романа Арнима, К.Г. Ханмурзаев отмечает, что «первое, что сразу привлекает внимание в романе Арнима – это новая по сравнению с ранними романтиками концепция любви и брака», полемизирующая как с раннеромантическими идеями эмансипации, так и с романом Гете «Избирательное сродство»⁴. Основной конфликт «Графини Долорес» тесно связан с современной Арниму социальной ситуацией, «где умы были взбудоражены опытом французской революции и целым спектром инспирированных ею “свобод” в самых разных областях человеческой жизни»⁵.

Несомненно, временная и социальная соотнесенность важна в романе, который мыслился как «роман современности» (Zeitroman). Сконцентрированность на социальной проблематике ведет, однако к недооценке других аспектов данной проблемы. Весьма спорным представляется, например, суждение К.Г. Ханмурзаева о том, что «единственный выход Арним видит в подчинении личности внешнему закону, который в его романе принимает форму религиозного отречения героини»⁶.

Дело в том, что религиозное отречение мыслится в гейдельбергском романтизме как раз как прорыв за пределы «внешнего закона».

Одна небольшая работа (открытое письмо) раннего Арнима «О свободе и необходимости, наряду с некоторыми замечаниями о моральной

системе» (1797) содержит довольно значимые в данном вопросе рассуждения. Интересно уже само название работы – в 1797 году Арним обращается к тем самым понятиям, которые в 1809 году, в работе «Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах» Шеллинг провозгласит составляющими «истинное основное философское противоречие»⁷. Характерно также, что в самой статье Арним, как затем и Шеллинг, рассматривает системы фатализма и детерминизма. Обе системы лишают человека его свободы, понимая ее лишь внешне и механистично как свободу действия (фатализм) или свободу выбора (детерминизм); в результате первая система доказывает, что воля, влияющая на чувственный мир, сама оказывается подвластна его законам, вторая – что воля человека подчинена некоей более властной основе и, соответственно, человек не определяет свой выбор самостоятельно. Подобное «... ложное развитие понятия свободы <...> разрушает все узы человеческого общества, отравляет любой корень, любую питающую артерию, а затем, источив все дорогие узы, привязывающие нас к другим и к этой жизни, побуждает бедного смятенного человека отбросить добро, которое он не может больше ни любить, ни ценить, ни переносить»⁸. Потому что, как скажет позже Шеллинг, обеим системам «в равной степени неизвестна та высшая необходимость, которая одинаково далека от случайности как принуждения или высшей определяемости и есть внутренняя необходимость, проистекающая из сущности самого действующего лица». Данным философским системам Арним противопоставляет свое понимание идеального соотношения между свободой и необходимостью, описывая его, что характерно, на примере любовного союза: «Но посмотрите на юношу и девушку, когда они, чисты и совершенны, выскальзывают из образотворящей (bildenden) руки всесильного; они стоят перед вами в саду природы, спокойно и радостно, как заново созданный день, тысяча чувств переполняют их грудь и каждое увеличивает их совершенство. Телесная потребность соединяет их, и в первом объятии просыпается священное чувство долга (Pflicht). Я хотел бы назвать его первовлечением (инстинктом) души, так как с такой же необходимостью, с какой тело требует пищи, требует душа исполнения обязанностей. <Инстинкт души> требовал совершенствования, ибо совершенствование пробудило его. Не собственное совершенство; оба существа не разделяет более их собственное совершенство, так как они взаимно совершенствуют себя. <...> Замыкается цепь созданий – ты человек и я человек! Твое совершенствование является моим долгом, стремление к совершенствованию всех разумных существ является моей целью, его заложила во мне природа в высокой идеальной красоте»⁹.

Можно, конечно, говорить об идеализации ранним Арнимом человеческой природы, о мотиве первозданного, неутраченного рая – «природ-

ного сада», возникающем в данном описании, о модификации и определенной проверке на истинность этого представления в «Графине Долорес». Однако понимание «морального долга» не как внешнего закона, а как естественного чувства склонности и связанности, как «инстинкта души» и стремления к совершенствованию остается: после того как Карл находит Долорес в церкви у портрета Марии Магдалины и прощает ее, он чувствует «величественной целью своего самопожертвования преобразовать это любимое существо, которое теперь полностью предалось ему, до завершенности (Vollendung), как он мечтал в начале своей любви» (460).

На подобные воззрения, включенные Арнимом в роман, тематическую и теологическую основу которого составляет принцип «Бог есть любовь»¹⁰, повлияла концепция популярного в среде гейдельбергских романтиков теолога Зайлера¹¹. В выполненной в виде тезисов работе Зайлера «Христианская мораль, обобщенная в кратких положениях» («Die christliche Moral, in kurzen Sätzen zusammengefaßt») содержится набросок основных религиозных идей о любви и покаянии, в том виде, в котором они появляются в «Графине Долорес». В своем трактате о христианской морали Зайлер пишет: «Если любовь <...> в ее завершенности (Vollendung) является высшей святостью и высшим блаженством, то эгоизм (Selbstsucht) человеческой, отделенной от бога воли – злом, и в его завершенности – высшим бедствием. Переход от эгоизма к святой любви является тем, что называется покаянием, изменением образа мыслей, исправлением. <...> Героический путь человека от пункта перехода к совершенству (Vollendung) язык Нового Завета называет освящением (Heiligung)»¹².

Подобную терминологию использует не только теолог Зайлер, но и Шеллинг в своем «Философском исследовании о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах»: «... Самость (Selbstheit) <...> есть зло <...> постольку, поскольку она полностью отрывается <...> от света или универсальной воли. <...> Высочайшее же – любовь»¹³.

Сам Арним в романе «Графиня Долорес» пишет: «Горе тому, кто замыкается в себе, не открываясь божественному лучу, кто замыкает себя в собственном удовольствии от всеобщей любви; все теснее смыкаются границы его мысли, он считает, что покорил мир и теряет самого себя, все отчуждается от него; <...> все становится кажимостью и ничем» (648 – 649).

Почему же совершенство, о котором пишет в своей ранней работе Арним, недостижимо сразу? Почему теперь оказывается, что грехопадение (Долорес – прелюбодеяние, Карл – попытка самоубийства) неизбежно и включено в процесс совершенствования, которое мыслится возможным лишь перед лицом и на пороге смерти, только попытка самоубийства Карла пробуждает в Долорес переход от внешней к осознанию внутренней определяемости их брака, лишь на небесах мыслится возможен их новый союз?

Ответ на этот вопрос по своему предлагают и христианская доктрина, и немецкая романтическая философия. Шеллинг, спрашивающий: «почему совершенное не есть сразу с самого начала?», сам себе отвечает: «потому что Бог есть жизнь, а не только бытие. У каждой жизни – своя судьба, жизнь подвержена страданию и становлению»¹⁴. Чистое неактуализированное бытие понимается как «мертвое»: «Если бы то, что пребывает в другом, само не было бы живым, то пребывание было бы без пребывающего, т.е. вообще ничего бы не пребывало. <...> Бог есть не Бог мертвых, но Бог живых»¹⁵. Понятие *жизни* связано с идеей становления и является аргументом в обоснование идеи зла: «Поэтому должно быть некое общее основание влечения ко злу, искушения, *хотя бы для того, чтобы сделать в нем живыми* (курсив наш. – А.В.), т.е. довести до его сознания оба начала (т.е. добро и зло. – А.В.)»¹⁶. «Активизированная самость необходима для силы жизни (курсив наш. – А.В.); <...> воля основы направлена только на пробуждение жизни, а не на зло непосредственно как таковое и само по себе»¹⁷. Процесс становления божественного понимается Шеллингом в духе немецких мистиков как «самооткровение Бога»¹⁸ и выглядит следующим образом: *потенциальность* (пассивное первоначало, изначальное безосновное) → *активизированная самость* (темное начало, воля основы, пробуждение жизни, актуализация способности к добру и злу, возможность актуализации зла) → *свет* (actus, актуализация Бога, божественная воля); на этом последнем этапе «добро должно быть поднято из тьмы к актуальности, зло при этом снова сводится к состоянию потенциальности»¹⁹. Соответственно этой концепции Шеллинг определяет и понятие «всестороннего совершенствования» как сведение зла к небытию или состоянию потенциальности²⁰.

В соответствии с данной моделью Шеллинг утверждает необходимость не только греха, но и смерти для преодоления самости: «Соединение в человеке всеобщей воли и воли особенной уже само по себе представляется противоречием, разрешение которого трудно, если не невозможно. Самый страх, свойственный жизни, гонит человека из центра, для пребывания в котором он создан; ибо этот центр в качестве чистейшей сущности всякой воли есть всепожирающий огонь для каждой особенной воли; чтобы жить в нем, человек должен умереть для всякой особенности, поэтому попытка выйти из центра на периферию и искать там покой для своей самости почти необходима. Отсюда и всеобщая необходимость греха и смерти как действительного отмирания особенности, пройти через которое, как через огонь, должна, чтобы очиститься, каждая человеческая воля»²¹.

Сходным образом определяет понятие греха и Арним в своем романе. При обособлении от божественного (самоволии), понимаемом в шеллингианском смысле как грех, происходит отчуждение от мира, человек превращается в ничтожество и кажимость (648). Греховность отрицается не

просто догматически, но логически: собственное удовольствие (Lust) порождает грех, а грех порождает смерть (192). Слова об искушении из Послания Иакова²², высказанные проповедником Франком, более чем актуально звучат в контексте романтической философии, для которой «индивидуальная свобода <...> связана с мирозданием в целом»²³.

Одна из вставных историй, введенных Арнимом в роман (глава 15 части IV) носит название «Кольцо. Игра мысли» («Der Ring. Ein Gedankenspiel»). К вопросу о браке – основном вопросе романа²⁴ – в ней говорится: «наихудший вид развода – расхождение мыслей» («Die schlimmste Scheidung ist die Scheidung der Gedanken») (638).

Основными фигурами «игры мысли» являются Мать и Отец. Происходит их встреча после долгих лет разлуки. Мать пытается прогнать Отца, думая, что он некогда убил их ребенка, и выбрасывает кольцо – символ брака (640). Приходит ребенок, которого отец отправил искать сокровища, вместо них приносит меч и миртовую ветвь, а также выброшенное золотое кольцо, найденное им в лилии и напоминающее змею. Это змея, кусающая себя за хвост, «кольцо без начала и конца» (640). Символ кольца через символ змеи соотносится уже не только с браком, но и с мирозданием. Кольцо является центральным алхимическим символом замкнутого круга (без начала и конца), целостности и единства противоречий. Й. Гёррес в «Мифологии азиатского мира» (1810) описал мидгардскую змею из северной мифологии, которая опоясывает землю и кусает себя за хвост. Арним знал этот символ мира, очевидно, из общения с Гёрресом в Гейдельберге²⁵. Собственно, и другие два описанные в романе кольца, – кольца Долорес: кольцо апостолов и кольцо планет – соотносятся не только с идеей брака, но и с идеями христианства и универсума, все эти идеи, в свою очередь, отсылают к идеям единства, вечности, вечного возвращения²⁶.

Ребенок хочет, чтоб родители остались вместе. Мать восклицает: «Голос ребенка часто является божьей волей», – и воссоединение происходит (642). Здесь, несомненно, проявляется культ ребенка в романтизме в целом, понимание ребенка как существа, восприимчивого к откровению, близкого к истоку, находящегося еще вне состояния «потерянного рая», в первоначальной гармонии с миром и богом. Ребенок отдает матери миртовый венок, отцу потерянный им меч (что символизирует восстановление мира и справедливости), а себе просит оставить кольцо. На просьбу ребенка родители говорят: «Ты – кольцо двух много претерпевших, // Вновь соединенных, некогда друг друга любивших...» (643). Ребенок сравнивается с кольцом, так как оба имеют значение связывания, соединения (Отца и Матери), благословения союза²⁷. Мать говорит: «Ах, то, что разлучили серьезность и разум, // Является на этом свете детской игрой» (643). Объединяющим фактором, кроме ребенка, является у Арнима цер-

ковь. Комментаторы отмечают, что для того, чтобы подчеркнуть священность брака, протестант Арним переносит действие в католическую среду и использует в качестве центральных распространенные католические символы кольца и четок (Rosenkranz).

Заканчивается «игра мысли» следующими словами: «С тех пор как мы соединены в сыне, // Мы нашли Бога, // И ни один человек не имеет больше права разлучить нас, // Тех, кого Бог испытал в страданиях!» (644) Здесь снова повторяется мотив соединения через ребенка, отсылающий, однако, еще и к другому Сыну – Иисусу Христу, через которого также мыслился возможным приход к Богу-Отцу в христианстве.

Христианские аллюзии соседствуют с вариациями данной традиционной модели, характерными для мышления гейдельбергского периода романтизма. В начале «Игры мысли» Отец описывает, как произошло их отчуждение с Матерью:

«Laß dir erklären, wie es damals kam,
Daß ich so leicht von Dir mich trennen konnte: <...>
Ich hab gewirkt mit allen meinen Kräften,
Doch *Sie* sie haben sich in der Musik
Vertieft, die stets aus ihnen strömt mit Lust,
Sie waren, ach zu lang, mit sich allein,
Vernehmen auch kein Wort, was ich hier sage,
Sie sind in eines schweren Zaubers Bahn,
Der Eigensinn hat sie so fest umschlungen,
Sie sind die Meine nicht, sie sind nun seine Frau» (638)²⁸.

В данных строках заключен тот комплекс идей, который характерен для гейдельбергской мысли в целом и составляет ее специфику. Эту специфику составляет сближение удовольствия (Lust) с понятием своеволия. Принцип удовольствия соотносится с принципом жизни, а по Шеллингу, и с принципом основы, принципом тварности. Воля основы – это «желание к тварности» (Lust zum Kreatürlichen)²⁹. «Что именно названное возвышение своеволия и есть зло, явствует из следующего. Воля, которая выступает из своей сверхприродности, чтобы, будучи всеобщей волей, сделать себя также частной и тварной, стремится перевернуть отношение начал, возвысить основу над причиной, использовать дух, который она получила лишь для центра, вне его и против твари, из чего происходит разрушение в самой воле и вне ее. Волю человека надлежит рассматривать как связь между живыми силами; до тех пор, пока она сама остается в своем единстве с универсальной волей, эти силы также пребывают в божественной мере и равновесии. Но едва только своеволие отклоняется от центра <...>, разрывается и связь между силами; <...> частная воля <...> не способна <...> объединить силы, подчинив себе, и должна поэтому стремиться сформировать или составить из отделившихся друг от друга

сил, из восставшего войска вожделий и страстей (Begierden und Lüste), <...> собственную обособленную жизнь, <...> возникает ложная жизнь, жизнь во лжи, порождение (растение – Gewächs) беспокойства и гибели»³⁰. Интересно, что в «Графине Долорес» недоразумения характеризуются как «цветы зла» (Blüthen des Bösen, 380).

Сам символ кольца в романе Арнима обретает в связи с теориями Шеллинга и другого философа эпохи романтизма – Ф. Баадера – специфические значения. Особенно значим здесь образ первого кольца – кольца апостолов с Христом в середине. Вслед за вышеприведенным отрывком у Шеллинга следует цитата из Баадера – его рассуждения об окружности, имеющей центр, и окружности, не имеющей центра³¹. Это представление постоянно встречается у Баадера: «Дух и природа соотносятся как центр и окружность. На окружности центр выступает наружу из своей мистерии. <...> в боге союз духа и природы, центра и окружности пребывает абсолютно, сущностно и реально»³². Как указывает А.В. Михайлов, размышления о центре и окружности относятся к основному содержанию философии Баадера: весь истинный мир как органическое тело существует как окружность с неподвижным центром; все, что стремится обрести собственный центр, делается ложным мнимым, отпадает от мирового единства. Данные представления находятся в традиции Беме и Сен-Мартена и уходят корнями к средневековому определению бога как «круга, центр которого везде, а окружность – нигде»³³. Этот образ использует и Шеллинг в «Философских исследованиях о сущности человеческой свободы...»³⁴.

Тема эротических и брачных отношений интересует романтиков с точки зрения их значения в общей свершающейся мировой мистерии, прелюбодеяние понимается как опасность профанирования данной мистерии, как грехопадение, связывавшееся еще в Библии с опасностью самовольного познания.

Романтический философ Ф. Баадер пишет в 1808 году исследование «Об аналогии инстинкта познания и порождения» («Über die Analogie des Erkenntniss- und Zeugungstriebes»), в котором утверждает аффективность познания, стремящегося, так же, как и инстинкт продолжения рода, к откровению, высказыванию, порождению, оформлению; оба инстинкта являются инстинктами органического образования (Gestaltungs- und Bildungstrieb). Религия и любовь имеют общие корни³⁵. Данный тезис Баадер развивает в 1828 году в «Тезисах философии Эроса», где утверждает, что «религия и любовь, находящиеся между собой в близком родстве, несомненно, являются высшими дарами жизни и при разумном пользовании ими определяют счастье таковой, при неразумном же употреблении их во зло приносят несчастье как индивиду, так и обществу людей»³⁶. Баадер различает в любви «две стадии, или два момента, в первом из которых любящие еще пребывают лишь в унисоне, то есть в неиспытанной беспо-

рочности своей любви, где пока невозможно заметить какое-либо расхождение, различие между ними, но где таится возможность различия, опасность разрушения и смерти единства, что должно радикально уничтожить, прежде чем любовь перейдет во вторую стадию истинного аккорда и субстанциональной формы»³⁷. По Баадеру, и здесь проявляется полемичность по отношению к раннему романтизму – любовью нельзя наслаждаться празднично и пассивно, подлинная любовь есть не данность, но «актуальность». На переходе от первой, природной, «естественной» стадии любви ко второй, «духовной», возникает искушение, соблазн, который либо преодолевается, и тогда искушение уже пройдено, либо не преодолевается, и тогда возникает раскол, «отпадение» любящих, выражающееся в грехе. Характерно, что само понятие греха, Sünde, Баадер выводит из глагола *asunder*, обозначающего разделение, обособление, после которого необходимо «примирение», являющееся «возрождением», «воскресением»³⁸ и происходящее в результате покаяния³⁹. Как отмечал Шеллинг еще в 1809 г., «если бы не было разъединения начал, единство не могло бы обнаружить свое всемогущество; не будь разлада, не могла бы стать действительной любовь»⁴⁰. При этом Баадер – в полемике с кантовским категорическим императивом – настаивает на добровольности принимаемых на себя испытаний: «Рассмотрев любовь в ее диалектике, стремящейся к совершенству и проходящей этапами соращения к неверности (греху, ибо всякая неверность в отношении к любящему есть грех), боли в раскаянии и унижения в прощении, мы должны теперь заметить, что речь всякий раз идет лишь о боли, добровольно принимаемой на себя <...>. Угрызения совести (или моральный императив) как таковые нимало не способствуют исправлению грешника...»⁴¹.

В романе Арнима «Графиня Долорес» вина и смерть Долорес мыслятся как логическая необходимость и включены в схему истории спасения, принцип которой отражает композиция романа. Рассказчик признается в своей симпатии к графине Долорес (426); бедность, богатство, вина и покаяние являются неизбежными и необходимыми этапами, первые три относятся к судьбе, последний – покаяние – есть выход за рамки судьбы, рефлексия по ее поводу и попытка ее «снятия», искупления⁴².

Характерно, что история духовного перерождения Долорес невыводима из ее личностных качеств (то есть собственно ее «самости») – этой особенности, часто вызывавшей критику как со стороны современников Арнима, так и в более поздних литературоведческих работах, – сам Арним придавал важное значение. Вильгельм Гримм в рецензии на роман высказал сомнение о возможности превращения графини из грешницы в святую: «Мы должны признать бесконечность милости и силу покаяния даже для самого большого греха, но <...> грех предполагает потерянный рай, который снова достигается. Долорес же <...> никогда не ходила его

дорогами»⁴³. На что Арним возражает: «Ты сомневаешься в ее исправлении, а это цель и содержание моей книги – что ни один человек на земле не потерял, кто может обрести волю к добру, так как каждый, даже самый заблудший (*der verzerrteste*), несет в себе след подобия божьего, <...> каждый грешник несет в себе потерянный рай...»⁴⁴

Поэтому и смерть Долорес в романе Арнима понимается не негативно, а в христианских категориях – как обретение рая: «Долорес вознесла молитву и благословила родных, она вспомнила о попавшихся ей утром на глаза словах Христа: “Истинно говорю тебе, сегодня будешь ты со мной в раю” – тут поток крови наполнил молящиеся уста, ее смерть не была больше борьбой, как ее жизнь, но началом мира. Она умерла четырнадцатого июля, в тот самый день, в тот самый полуночный час, в который она четырнадцать лет назад нарушила святой обет (*heilige Treue*), принесенный богу и мужу» (671).

Числовую символику романа определяет день Французской революции: 14 июля – день грехопадения Долорес и день ее блаженной смерти как замыкания круга судьбы. В рамках гейдельбергского мироощущения, его художественных и философских моделей, воспроизводящих религиозную идею утраты земного рая, установление «золотого века» в рамках истории невозможно, а революция воспринимается как грехопадение. В романе «Графиня Долорес» числовой символ – 14 июля – соотносится Арнимом как с прелюбодеянием Долорес, так и с днем Французской революции – оба события комментируют друг друга, являются конкретизацией понятия грехопадения на уровне личной и мировой истории и связываются единым смыслом – возникновением хаоса и анархии вследствие нарушения первоначальной гармонии⁴⁵. Возвращение к данной числовой символике обозначает замыкание круга судьбы и выход из него, преодоление покаянием и смертью заданного ритма событий.

Полемика гейдельбергского романтизма с йенским заключается в отрицании раннеромантической утопии, воспринятой из идей эпохи Просвещения и сформулированной Ф. Шлегелем следующим образом: «Революционное стремление осуществить Царство Божие на земле – пружинящий центр прогрессивной культуры и начало современной истории»⁴⁶. Надо заметить, что сама Французская революция – при всей разнице ее оценки разными авторами – никогда не мыслилась романтиками как чисто социальное явление. В хрестоматийном утверждении Ф. Шлегеля из «Атенейских фрагментов» о том, что «Французская революция, «Наукоучение» Фихте и «Мейстер» Гете обозначают важнейшие тенденции нашего времени»⁴⁷, акцент ставится, собственно, не на само явление Французской революции, а на признание революционности идей Фихте и романа Гете: «Кто противится этому сопоставлению, кто не считает важной революцию, не протекающую громогласно и в материальных формах, тот

не поднялся еще до широкого кругозора всеобщей истории»⁴⁸. В другом фрагменте, также широко известном, Ф. Шлегель сравнивает Французскую революцию с «универсальным землетрясением», «безмерным наводнением», понимая ее как «символ всякой революции, полнейшее ее выражение», но также и как «отвратительный гротеск эпохи», «грандиозную трагикомедию человечества»⁴⁹. Революция мыслится, таким образом, как явление универсального значения: событие не только материального, социально-политического, но и духовного и эстетического («гротеск», «трагикомедия») порядка.

Интересно, что в «Атенеиских фрагментах» Ф. Шлегель определяет современную эпоху как эпоху химическую, употребляет выражение «моральная химия» и определяет революцию также как «универсальные, не органические, а химические движения»⁵⁰. Вспомним, что в основу романа Гете «Избирательное сродство» («Die Wahlverwandtschaften»), в полемике с концепцией которого создавался роман Арнима «Графиня Долорес», положена химическая формула. Г.Г. Шуберт в «Воззрениях на ночную сторону природы» противопоставляет закон «избирательного сродства» (Wahlverwandtschaft), порождающего смерть и закон Слова, порождающего жизнь⁵¹. В рецензии «О любви и браке в связи с «Избирательным сродством» Гете» (1810) Ф. Шлегель иронически-критично говорит о его «химически-моральной загадке», разрешающейся в простоте основной мысли, что брак основан на притяжении неоднородного, любовь – на притяжении однородного. Несколько упрощая концепцию романа Гете, Шлегель высказывает мысль, близкую концепции брака в шванке из «Графини Долорес» и определенным образом комментирующую данную концепцию: «Кто ищет связи на всю жизнь и кто серьезно относится к жизни, тот с полным сознанием или инстинктивным чувством не захочет увидеть рядом с собой просто повторение собственной самости, скорее он будет стремиться отыскать и соединиться как раз с такими качествами души и внешнего поведения, которых у него нет и которые дополняют его»⁵². Кстати, представление о взаимном совершенствовании, вероятно, и определило включение в концепцию романа идеи из шванка Ганса Сакса, рассказанного Долорес старым слугой: «Пусть облегчают крест нести // Друг другу муж с женой в пути»(447).

Художественная мысль писателей-гейдельбержцев во многом близка современным им философским воззрениям⁵³; тем не менее, из-за некоторых разногласий и из-за неприятия теоретического схематизирования, они часто отдают предпочтение первичным по отношению к данным теориям традиционно-христианским, католическим категориям (земного рая → грехопадения → искупления и покаяния → небесного рая). Но и сама философская мысль романтизма часто движется в рамках, заданных средневековой христианской парадигмой. Для средневекового христианства гре-

хопадение неразрывно связано с мыслью о спасении через Христа. С XI века постоянно подчеркивается необходимость грехопадения для исполнения божественного плана спасения⁵⁴. Баадер писал: «Христианство началось с грехопадения Адама»⁵⁵. История мира понимается романтиками в христианских категориях как история спасения (Heilsgeschichte) с этапами греха, смерти и спасения⁵⁶. Новалис, Ф. Шлегель, Тик, Арним и Brentano разделяют идею триадной структуры истории: движения от правремени, состояния рая, через время, собственно историю (состояние оскверненности) к будущему как конечному состоянию совершенства, новому вечному раю⁵⁷. Христианские идеи привлекают романтиков близостью их собственным поискам. С точки зрения романтизма вся культура нового времени есть культура христианская, и это не формальное, а сущностное ее определение: если в античной культуре универсум созерцается как природа, то в христианской как моральный мир, характер которого определяется через понятие свободы⁵⁸ – понятие, являющееся одним из центральных для романтической мысли, понятие, выявляющее «истинное основное философское противоречие»⁵⁹.

¹ См. комментарий к изданию: *Arnim A. v. Werke*. In 6 Bdn. Bd. I. Hg. v. P. M. Lützel. Deutscher Klassiker Verlag: Fr. a. M. 1989. S. 753. Текст романа в дальнейшем цитируется по этому изданию.

² Ebd. S. 748.

³ Ebd. S. 740.

⁴ Ханмурзаев К.Г. Немецкий романтический роман: Генезис: Поэтика: Эволюция жанра. Махачкала, 1998. С. 235.

⁵ Там же. С. 239. Характерно, что Ж. де Сталь отмечает слишком большую легкость расторжения брака в протестанских провинциях Германии, таким образом, социальный аспект оказывается тесно связан с религиозным, а обращение к католическим идеям и символике в данном романе протестанта Арнима обусловлено в том числе и отражающимся в социальной сфере кризисом протестантизма.

⁶ Там же. С. 239.

⁷ Работа Ф. В. Й. Шеллинга «Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах» («Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenständen», 1809) имеет для послевоенного этапа развития немецкого романтизма такое же огромное значение, как «Наукоучение» Фихте для романтизма раннего. На близость идей Шеллинга, начиная с этой работы, к концепции «религиозного отречения» гейдельбергских романтиков указывает уже В. Жирмунский. – См.: Жирмунский В. Религиозное отречение в истории романтизма: Материалы для характеристики Клеменса Brentano и гейдельбергских романтиков. М., 1919. С. 4.

⁸ *Arnim A. v. Über Freiheit und Notwendigkeit, nebst einigen Bemerkungen über ein Moralsystem. Ein Schreiben an Herren Justizrat Nöldechen zu Ruppin.* – In: *Arnim, A. v. Werke*. In 6 Bde. Fr. a. M., 1989. Bd. 6. S. 10.

⁹ Ebd. S. 13.

¹⁰ Этот тезис представляет собой библейскую цитату (1 Ин, 4, 16) и должен был послужить эпиграфом к первому роману Арнима «Любовная жизнь Холлина», включенного позднее в «Графиню Долорес». В романе «Графиня Долорес» эти слова вложены в уста одного из персонажей – проповедника Франка (190). См. прим. к: *Arnim A. v. Werke. Bd. I. S. 773; Fuhrmann H. Achim von Arnims Gräfin Dolores. Versuch einer Interpretation. Diss. Köln 1956. S. 329.*

¹¹ *Osinski J. Katholizismus und deutsche Literatur im 19. Jahrhundert. Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöning, 1993. S. 42 ff.*

¹² *Peter K. Achim von Arnim: Gräfin Dolores (1810) // Romane und Erzählungen der deutschen Romantik: neue Interpretationen. Stuttgart: Reclam 1981. S. 248.*

¹³ *Шеллинг Ф.В.Й.* Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 144, 149. Здесь и далее работа Шеллинга цитируется по русскому изданию, немецкие понятия в скобках приводятся нами. – *А.В.*

¹⁴ Там же. С. 147.

¹⁵ Там же. С.96.

¹⁶ Там же. С. 121.

¹⁷ Там же. С.144.

¹⁸ Там же. С.125, 139, 149.

¹⁹ Там же. С.48.

²⁰ Там же. С. 148.

²¹ Там же. С.128.

²² Иак 1, 12.

²³ *Шеллинг Ф.В.Й.* Соч. Т. 2. С. 89.

²⁴ Актуальность самой проблемы брака в начале XIX в. неоднократно подчеркивалась критиками. Офферманс видит в истории брака «кристаллизационное ядро» романа. – *Offermanns E.L. Der universale romantische Gegenwartsroman Achim von Arnims. Die Gräfin Dolores – Zur Struktur und ihren geistesgeschichtlichen Voraussetzungen. Diss. Köln 1959. S. 49.* Кольцо как символ брака является центральным символом романа Арнима «Графиня Долорес». – Ср. комм. к: *Arnim A. v. Werke. Bd. I. S. 803.*

²⁵ См. комментарий к: *Arnim A. v. Werke. Bd.I. S. 812.* – В данном случае символ змеи у Арнима отличается от его обычной негативной интерпретации, связываемой с темой искушения и используемой, например, Шеллингом, в его «Философии свободы». – Ср.: *Шеллинг Ф.* Соч. Т. 2. С. 123, 135 – 136.

²⁶ Новое кольцо, заказанное графом для Долорес, было широким золотым кольцом с двенадцатью планетными знаками и должно было «в образе вечно обретающего новую молодость года изображать вечно обретающую новую молодость любовь» (653). Таинственные отлучки Карла, связанные с созданием нового кольца, Долорес, верящая княгине, интерпретирует как измену, но перед смертью она узнает правду о лжи княгини и верности мужа и умирает в блаженстве: «Тайна его поездки, кольцо планет, которое он надел ей на палец как замену утерянного обручального кольца, пронизало удовольствием всю ее жизнь, это был новый союз с любимым <...>, она чувствовала себя через свое покаяние примиренной со своим мужем и с миром...» (670). Покаяние мыслится как способность к полному обновлению, Долорес умирает успокоенной, вспоминая о

попавшихся ей словам Христа: «Сегодня будешь ты со мной в раю», – ее смерть является началом мира (671).

²⁷ Это значение противоположно символическому значению ребенка в «Избирательном средстве» Гете.

²⁸ «Позволь тебе объяснить, как тогда случилось, // Что я так легко смог с тобой расстаться: // <...> Я действовал изо всех своих сил, // Но *Вы*, вы углубились в музыку, // Которая радостно из вас струится, // Вы были, ах, слишком долго сами с собой, // Не воспринимаете ни слова, из того, что я здесь говорю, // Вы во власти могущественного волшебства, // Самоволие так крепко объяло вас, // Вы не моя теперь, вы его жена».

²⁹ *Schelling F.W.J. Über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Philipp Reclam Stuttgart, 1995. S. 98.

³⁰ *Шеллинг Ф.В.Й.* Соч. Т. 2. С. 113 – 114.

³¹ Там же. С. 115.

³² Цит. по: Эстетика немецких романтиков. М.: Искусство, 1987. С. 696.

³³ Комментарий А.В. Михайлова: там же, с. 700.

³⁴ *Шеллинг Ф.В.Й.* Соч. Т. 2. С. 115, 123, 131, 153.

³⁵ *Baader F. X. v. Sämtliche Werke*. Hg. v. F. Hoffmann u. a. 2. Neudruck der Ausgabe Leipzig, 1851. Scienta Verlag Aalen. 1987. Bd.1. S. 40 – 48.

³⁶ Эстетика немецких романтиков... С. 543 – 544.

³⁷ Там же. С. 544 – 545.

³⁸ Там же. С. 545 – 546. А.В. Михайлов указывает на непропорциональность подобного этимологического сближения *Sünde* и *asunder*, однако в данном случае речь идет не об истинности, а о типичности подобного представления в зрелую романтическую эпоху.

³⁹ Там же. С. 549 – 551.

⁴⁰ *Шеллинг Ф.В.Й.* Соч. Т. 2. С. 121. Характерно, что Шеллинг в «Философских исследованиях» цитирует некоторые вышедшие к тому времени работы Баадера (там же, с. 115 и др.) как доказательство своей теории, соответственно рассмотрение работ данных философов как общего единого контекста оправданно.

⁴¹ Там же. С. 548.

⁴² Первая редакция романа состояла, по всей вероятности, из трех частей («Бедность», «Вина», «Покаяние») и должна была завершаться педагогической притчей «Школа опыта». – См. комментарий к: *Arnim A. v. Werke*. Bd. I. S. 734.

⁴³ Цит. по: *Peter K.* Op. cit. S. 249.

⁴⁴ Ebd. S. 249.

⁴⁵ Комментарий к: *Arnim A. v. Werke*. Bd. I. S. 689; *Peter K.* Op. cit. S. 244.

⁴⁶ Фрагмент 222. – Цит. по: *Шлегель Ф.* Эстетика: Философия: Критика. В 2 т. М.: Искусство, 1983. Т. 1. С. 301.

⁴⁷ Фрагмент 216. – Цит. по: Литературные манифесты западноевропейских романтиков. М., 1980. С. 57.

⁴⁸ Там же. С. 57.

⁴⁹ Фрагмент 424. – Там же. С. 58.

⁵⁰ Фрагмент 426. – *Шлегель Ф.* Указ. соч. Т. 1. С. 313.

⁵¹ *Schubert G.H. Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaft*. 3. Auflage. Dresden, 1827. S. 74 – 76.

⁵² Шлегель Ф. Указ. соч. Т.2. С. 387.

⁵³ Как иенский, так и гейдельбергский этапы развиваются в рамках заявленной «симпозиции» и «симфилософии» романтической эпохи. – См. об этой особенности, напр.: *Вайнштейн О.* Язык романтической мысли: О философском стиле Новалиса и Фридриха Шлегеля. М., 1994.

⁵⁴ *Frenzel E.* Stoffe der Weltliteratur. 8.Aufl. Stuttgart, 1992. S. 8.

⁵⁵ Randglossen zu: Die Symbolik des Traumes von Schubert, § 267. – *Baader F.* Op. cit. Bd. 14, S. 358.

⁵⁶ *Polsakiewicz R.* Weltgeschichte als Heilsgeschichte. Untersuchungen zur Geschichtsauffassung Clemens Brentanos. Verlag Peter Lang: Fr.a. M. – Bern – New York, 1986 (Regensburger Beiträge zur deutschen Sprach- und Literaturwissenschaft. Bd. 31). S. 10 – 12, 42; Offermanns E.L. Op. cit. S. 5 – 8.

⁵⁷ *Polsakiewicz R.* Op. cit. S. 21. См. также: *Frühwald W.* Das Spätwerk Clemens Brentanos (1815 – 1842). Romantik in der Zeitalter der Metternich'schen Restauration. Tübingen, 1977. S. 231.

⁵⁸ Шеллинг Ф.В. Философия искусства. СПб., 1996. С. 114; 129 – 130.

⁵⁹ Шеллинг Ф.В.И. Соч. Т. 2. С. 86.

