

В. Жирмунскій

НѢМЕЦКІЙ РОМАНТИЗМЪ

и

СОВРЕМЕННАЯ МИСТИКА

С.-ПЕТЕРБУРГЪ

1914

Трубопроводному

Александрю Александровичу Трубовичу

от непереносимости и раздражения

аллергии

С.Пб., 2 марта 1911.

Handwritten text at the top of the page, possibly a title or header.

Handwritten text, likely the first line of a letter or document.

Handwritten text, likely the second line of a letter or document.

Handwritten text, possibly a name or a specific reference.

Handwritten text, possibly a date or a signature.

В. Жирмунскій

НѢМЕЦКІЙ РОМАНТИЗМЪ

и

СОВРЕМЕННАЯ МИСТИКА

С.-ПЕТЕРБУРГЪ

1914

120928



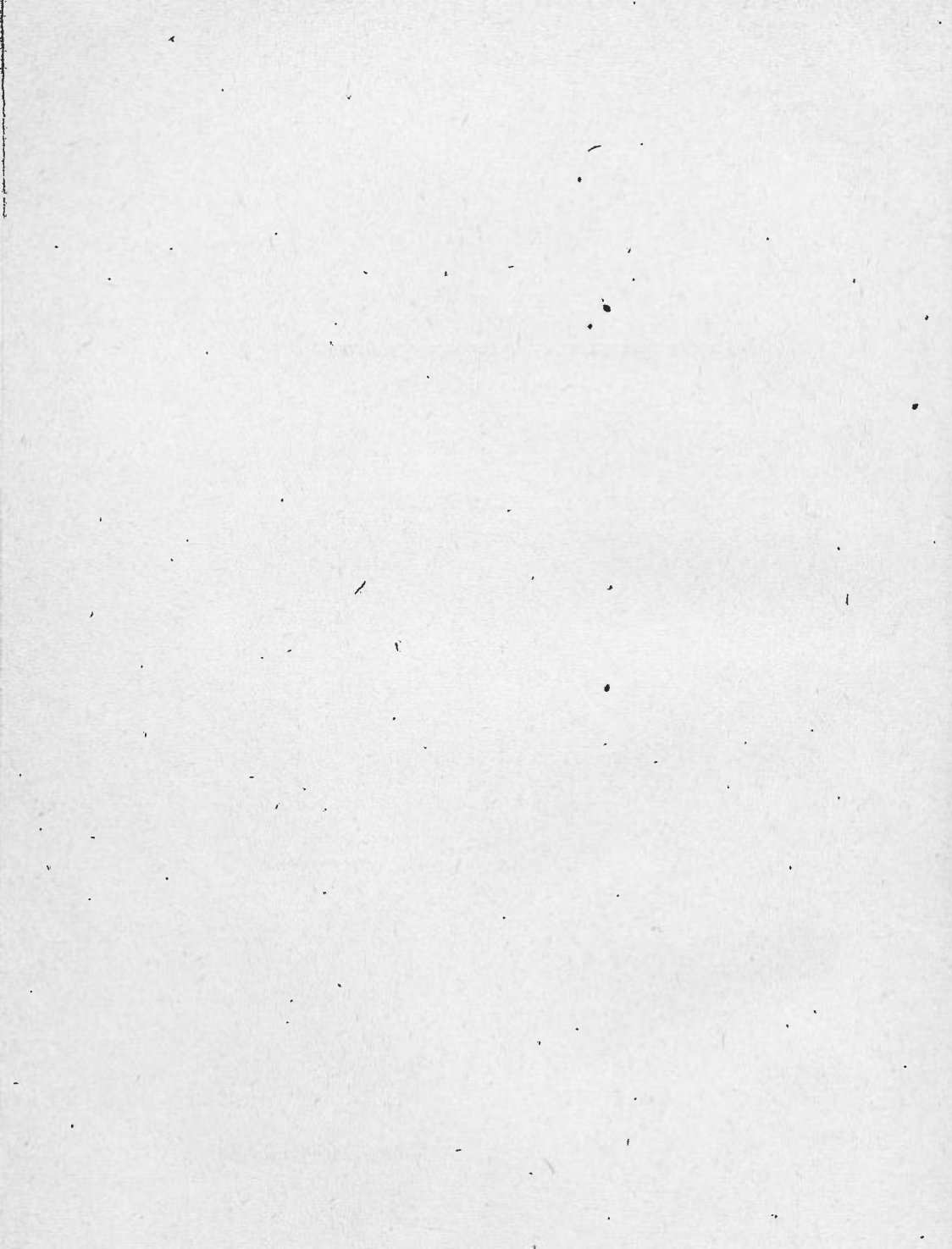
Глубокоуважаемому и дорогому учителю

Федору Александровичу

БРАУНУ

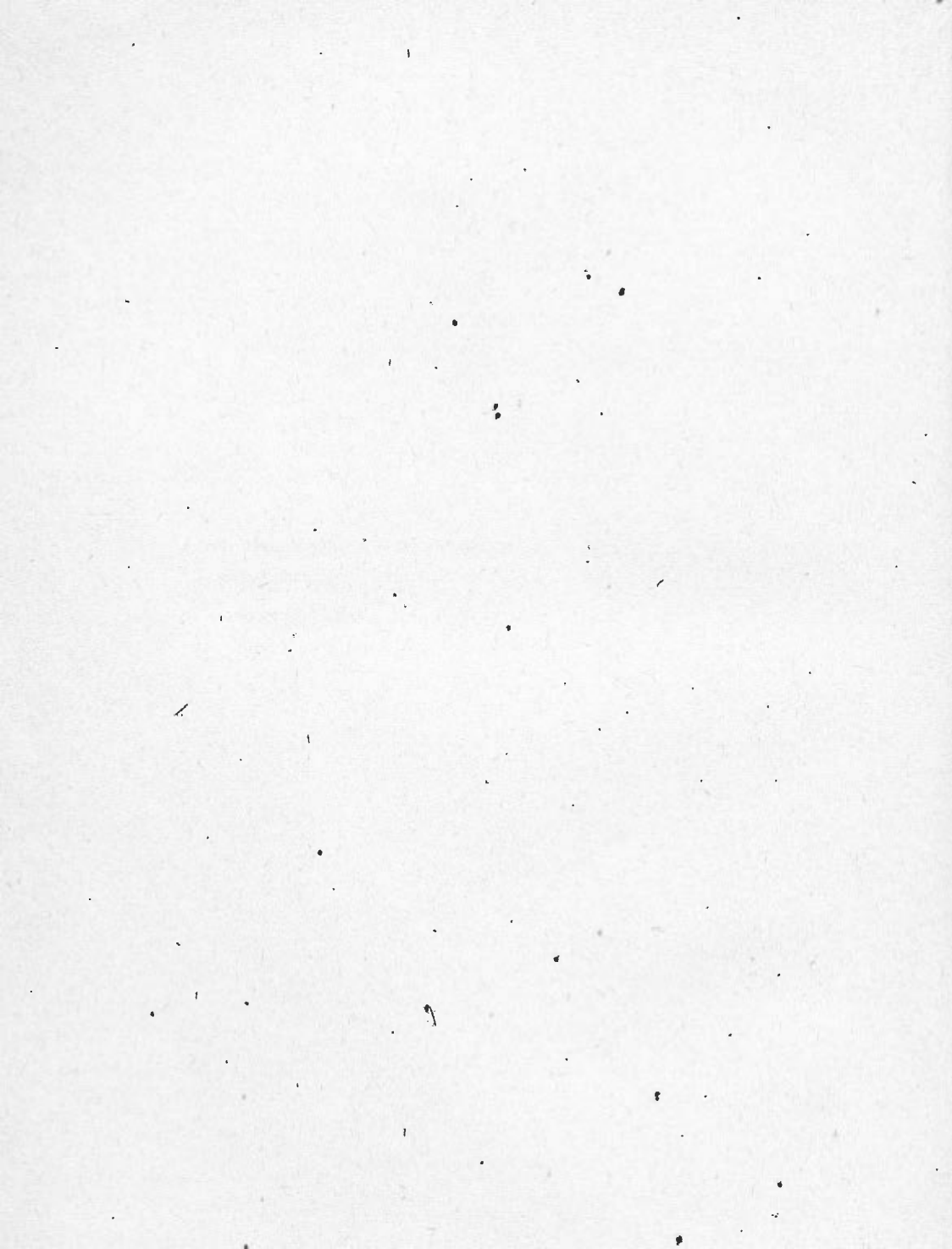
посвящаю эту книгу.

Лейпцигъ, августъ 1913.



Еще летали сны — и схваченная снами
Душа молилася невѣдомымъ богамъ.

Вл. Соловьевъ.



ВВЕДЕНИЕ.

Бываютъ эпохи въ исторіи человѣческой жизни, когда люди добровольно ограничиваютъ душу свою видимымъ, слышимымъ и осязаемымъ. Тогда мысль не находитъ себѣ выхода среди конечныхъ предметовъ и ихъ причинныхъ отношеній, и весь міръ какъ будто переносится на плоскость, теряетъ свою глубину, свой сокровенный смыслъ. Но въ иные годы живое, поэтическое чувство возвращается снова; тогда міръ кажется близкимъ и знакомымъ, и все-таки таинственнымъ; за всѣмъ конечнымъ чувствуется безконечное, и только еще дороже становится теперь конечное, какъ содержащее въ себѣ божественный духъ. И камни, и деревья, и травы, и дальнія горы, и рѣки кажутся одушевленными и живыми,—какъ будто теплое дыханіе, слышное во всемъ мірѣ, проникаетъ и въ человѣческую душу. Такое живое, положительное чувство присутствія безконечнаго, божескаго во всемъ конечномъ я называю мистическимъ чувствомъ.

Нѣмецкіе романтики, выступившіе, какъ непосредственные ученики Гёте, получили отъ него поэтическое чувство природы. Подобно Гёте, они должны были сразу вступить въ борьбу съ господствующей просвѣтительной литературой. Но признаніе высокой познавательной и

нравственной цѣнности мистическихъ переживаній должно было создать между романтиками и просвѣтителями грань еще болѣе рѣзкую, чѣмъ между философией просвѣщенія и Гёте. И вотъ начинается борьба въ защиту новаго чувства противъ тѣхъ, кто хотѣлъ отвергнуть данныя этого чувства при помощи разсудочныхъ соображеній. «Мудрые міра сего», говоритъ Ваккенродеръ, — «ошиблись, хотя ими руководило стремленіе къ истинѣ; они захотѣли обнаружить небесныя тайны и вынести ихъ на свѣтъ дневной, поставивъ среди земныхъ вещей, и, смѣло настаивая на правахъ своихъ, они оттолкнули неясныя чувства (*die dunkeln Gefühle*).—Но развѣ можетъ слабый человѣкъ освѣтить небесныя тайны? Развѣ смѣетъ онъ дерзко вынести на свѣтъ, что Богъ покрылъ своей рукой? Развѣ онъ въ правѣ надменно оттолкнуть неясныя чувства, которыя спускаются къ нему, какъ таинственные ангелы?»¹⁾

Впервые мы видимъ въ этихъ словахъ откровенное признаніе мистическаго чувства. Міръ явленій полонъ тайны, и, классифицируя эти явленія въ общихъ понятіяхъ, соединяя и раздѣляя ихъ по законамъ логики и освѣщая свѣтомъ разума, мы слишкомъ часто теряемъ въ нихъ самое важное, индивидуальное, невыразимое на языкѣ нашего мышленія.

Глубокое мистическое чувство характерно для нѣмецкихъ романтиковъ на всемъ протяженіи ихъ творчества. Обращаясь къ ихъ перепискѣ, мы отмѣчаемъ уже въ самомъ началѣ 90-хъ годовъ такія выраженія, какъ «горячая жажда вѣчности», «стремленіе къ недостижимому», «любовь къ неимѣющему имени», «тоска по Богу»²⁾. Въ 1793 году

¹⁾ W. H. Wackenroder «Herzensergiessungen eines kunstliebenden Klosterbruders», W. u. Bg., I, 66.

²⁾ «Heisser Durst nach Ewigkeit», «Streben nach dem Unerreichbaren», «Liebe zu dem Namenlosen», «Einsicht in den Geist der Welt», «Sehnsucht nach Gott».

Фр. Шлегель пишет своему брату: «Все величіе челоуѣ-
ческое въ силѣ и желаніи стать подобнымъ Богу и всегда
имѣть безконечное передъ глазами»¹⁾. И Новалисъ; утѣ-
шая своего друга, говоритъ ему: «бросься въ объятія при-
роды... «вѣрь, а потомъ уже разсуждай»²⁾. Вотъ почему
совершенно неправильно считать исходнымъ моментомъ
религіозныхъ и мистическихъ интересовъ въ кругу пер-
выхъ романтиковъ годъ появленія «Рѣчей о религіи» Шлейер-
махера. Эти рѣчи представляютъ собой моментъ созна-
нія того глубокаго мистическаго движенія, на почвѣ ко-
торого развивается романтизмъ, и которое является его
внутренней сущностью.

Цѣль настоящей работы заключается въ томъ, чтобы
прослѣдить въ творческой интуиціи романтиковъ и въ
ихъ теоретическихъ взглядахъ зарожденіе и развитіе ми-
стическаго чувства. Задача сводится, слѣдовательно, къ тому,
чтобы отъ первыхъ незамѣтныхъ признаковъ непосредствен-
наго чувства присутствія безконечнаго въ конечномъ—
въ поэтизаціи природы, въ лирикѣ любовнаго чувства,
въ преклоненіи передъ искусствомъ, пройти сквозь всѣ
ступени развитія и черезъ всѣ видоизмѣненія этого чув-
ства къ твердому религіозному сознанию послѣдней эпохи.
Мы увидимъ, такимъ образомъ, какъ одновременно съ
пробужденіемъ мистическаго чувства появляются тѣ осо-
бенныя черты, которыя мы привыкли соединять съ пред-
ставленіемъ о романтизмѣ; какъ въ дальнѣйшемъ развитіи
всѣ романтическіе вопросы и отвѣты возвращаются къ
этому единому центру—мистика природы и любви, мисти-
ческая этика и философія исторіи, мистическая поэтика
и новая религія. Конечно, только основныя вѣжи, только
проблемы могутъ быть поставлены въ этой работѣ; ея за-

¹⁾ Romantiker-Briefe, herausg. v. Gundelfinger, стр. 125.

²⁾ Novalis Briefwechsel, herausg. v. Raich, стр. 3, 6.

дача идетъ болѣе въ ширину, чѣмъ въ глубину—по возможности, все привлечь къ дѣлу, связать съ основнымъ моментомъ. Быть можетъ, тогда мы сумѣемъ рѣшиться на утверженіе, что *романтизмъ является своеобразной, обладающей такими-то и такими-то особенностями, свойственными вѣку, формой развитія мистическаго сознанія.*

Въ разработкѣ этихъ положеній мы ограничиваемъ себя Іенскимъ романтизмомъ. И это потому, что, поскольку задача сводится къ анализу нѣкотораго подлиннаго чувства, хочется имѣть дѣло съ наиболѣе подлиннымъ его выраженіемъ. Въ произведеніяхъ Іенскихъ романтиковъ мы встрѣтимся съ исканіемъ, неувѣренностью и борьбой; съ борьбой, прежде всего, даже со словомъ, недостаточно гибкимъ еще для выраженія новаго содержанія переживаній. Здѣсь творятся литературныя цѣнности, новые образы и формы—здѣсь создаются новыя проблемы и новыя рѣшенія, входящія въ составъ послѣдующей духовной культуры. Поздній романтизмъ оперируетъ въ значительной степени уже съ готовыми рѣшеніями и созданными ранѣе литературными формами. «Безчисленное множество разъ», говоритъ о старикѣ Тикѣ его биографъ и другъ Кепке, «слышалъ онъ, какъ повторяли тѣ слова, которыя онъ произнесъ еще юношей»¹⁾.

Вмѣстѣ съ тѣмъ романтики второго поколѣнія во многомъ, что было вопросомъ для старшихъ, пришли къ окончательному выводу, причемъ изъ двухъ, остро поставленныхъ и, можетъ быть, противорѣчивыхъ возможностей, изъ которыхъ обѣ существовали для Іенскихъ романтиковъ, они выбрали одну и болѣе простую, тогда какъ часто въ противорѣчій, въ допустимости другого рѣше-

¹⁾ R. Kerpke. «L. Tieck. Erinnerungen aus dem Leben des Dichters», II, стр. 12 и слѣд.

нія состояла особенная прелесть мистической философіи.) Такъ, для примѣра: все ярче проявляется съ теченіемъ времени идеалистическая, аскетическая сторона романтизма, стремленіе въ міры иные; въ связи съ этимъ стоитъ возвратъ къ аскетической нравственности и религіи католичества. Тогда какъ у Іенскихъ романтиковъ было реалистическое желаніе весь міръ, въ его индивидуальной полнотѣ и разнообразіи, освятить божественнымъ духомъ, поскольку во всемъ конечномъ проявляется безконечное.

Но понятіе Іенскаго романтизма также не является достаточно строго ограниченнымъ. Характеръ основного чувства и міровоззрѣнія каждаго изъ романтиковъ съ теченіемъ времени развивался; и каждый изъ нихъ, опять таки, отличался отъ другого своими личными чувственными навыками и взглядами. Поэтому только литературные враги новаго направленія могли говорить о какой-то шлегелевской партіи въ литературѣ, о заговорѣ противъ господствующаго вкуса по программѣ, сочиненной изъ головы. (Гейне, между прочимъ, повторяетъ это странное мнѣніе). Всѣ такія личныя особенности, такъ же какъ и моментъ развитія, намъ придется отмѣчать во время разбора. Тѣмъ не менѣе нельзя не признать общей одинаковой настроенности въ кружкѣ первыхъ романтиковъ, потому что были опредѣленныя общія потребности времени, прорвавшіяся въ дѣятельности членовъ кружка, часто похожей еще до момента ихъ личнаго знакомства. Впослѣдствіи сыгралъ роль живой обмѣнъ мнѣній въ салонѣ Каролины Шлегель. И, можетъ быть, личность и жизнь самой хозяйки нерѣдко находили себѣ какъ бы мысленную объективацию въ произведеніяхъ и словахъ ея друзей ¹⁾.

¹⁾ Объ этомъ см. ниже стр. 70; также предисловіе Walzel'я въ «Schriften der Goethe-Gesellschaft», В. 13. «Goethe u. die Romantik». Также Е. Kircher. «Die Philosophie der Romantik», стр. 40—47, 51.

Во всякомъ случаѣ, періодъ времени отъ 1798—1802 гг. можетъ считаться какъ бы классическимъ для Іенскаго романтизма, и въ смыслѣ наибольшей близости романтиковъ между собой, и въ смыслѣ наибольшей выраженности въ ихъ произведеніяхъ этой поры того, что составляетъ самое характерное для романтическаго чувства. Это было время, когда Шлегели издавали «Атенеумъ»; Фридрихъ написалъ «Люцинду»; Шлейермахеръ—«Рѣчи о религіи», «Интимную переписку», «Монологи»; Новалисъ—свои романы, фрагменты и стихи; Шеллингъ—натурфилософскія сочиненія и первый очеркъ трансцендентальнаго идеализма; Тикъ—произведенія, впоследствии объединенныя подъ многозначительнымъ названіемъ «Romantische Dichtungen». Во истину—время, обильное сѣменами для будущаго и дающее наблюдателю цѣльное и богатое впечатлѣніе.

Поставивши своей задачей изученіе мистическаго чувства въ произведеніяхъ и теоріяхъ первыхъ романтиковъ, мы должны намѣтить тотъ методъ, котораго держится эта работа. Мистическое чувство можетъ показаться понятіемъ сбивчивымъ и двусмысленнымъ. Мы опредѣлили его, какъ живое чувство присутствія безконечнаго въ конечномъ. Тѣмъ самымъ точка зрѣнія, проводимая въ дальнѣйшемъ, будетъ чисто психологическая. Мы отвлекаемся отъ вопроса о познавательной цѣнности мистическаго чувства. Мы отбрасываемъ, какъ относящейся къ гносеологіи, а можетъ быть и къ метафизикѣ, вопросъ о томъ, достоверно ли мистическое чувство, сообщаетъ ли оно намъ какія бы то ни было данныя о внѣшнемъ мірѣ, о Богѣ внѣ насъ, или мы имѣемъ дѣло съ продуктомъ нашего сознанія, которое проектируетъ нѣчто изъ себя во внѣшній міръ. Для нашихъ цѣлей безразлично, имѣемъ ли мы дѣло въ мистикѣ природы, напримѣръ, съ *поэтизаціей* природы, т.-е. съ нашей дѣятельностью, или съ *прозрѣніемъ* поэтической сущности природы. Не оцѣнивая, мы задаемся

цѣлью описать, какъ испытывали романтики мистическое чувство и, поскольку въ романтическихъ произведеніяхъ, письмахъ и признаніяхъ мы имѣемъ дѣло съ описаніемъ конкретнаго, живого чувства присутствія въ конечномъ безконечнаго, съ категорическимъ заявленіемъ: да, міръ полонъ тайны, міръ божествененъ,—а не съ такимъ заявленіемъ: я дѣлаю міръ таинственнымъ, проектирую въ него мысль о Божествѣ, живущую въ моемъ сознаніи,—мы принимаемъ, что такое чувство дѣйствительно переживалось романтиками. Нужно еще разъ повторить, что это не предопредѣляетъ познавательной цѣнности романтическаго переживанія ¹⁾, и, можетъ быть, въ ихъ словахъ выразился массовый бредъ, подчиненный какимъ-нибудь невыясненнымъ законамъ сознанія; съ психологической точки зрѣнія, во всякомъ случаѣ, бредъ является такимъ же состояніемъ сознанія, какъ и другія, и нашей цѣлью является изслѣдованіе его психологическаго же содержанія.

Поскольку центръ тяжести вопроса о романтизмѣ переносится нами на описаніе чувства безконечнаго во всѣхъ его формахъ и въ его развитіи, мы не будемъ уже; изучая романтиковъ, имѣть дѣло исключительно съ вопросами исторической поэтики и литературной эволюціи. Мы опускаемся въ болѣе глубокой и коренной слой явленій. Романтизмъ ^{становится не} (перестаетъ быть) только литературнымъ фактомъ. Онъ становится прежде всего новой формой чувствованія, новымъ способомъ переживанія жизни. Человѣкъ, для котораго весь міръ божествененъ, для котораго божественное является вмѣстѣ съ тѣмъ высшей цѣлью, будетъ смотрѣть и дѣйствовать, желать и жить уже по новому,—и писать, конечно, онъ будетъ по новому, но въ

¹⁾ Такое разграниченіе задачъ психологическаго изслѣдованія религіознаго чувства и оцѣнки его съ точки зрѣнія познанія см. у Джемса, «Многобразіе религіознаго опыта».

Handwritten notes:
 1) ...
 2) ...
 3) ...

писаніи прежде всего намъ бросится въ глаза именно новое чувство жизни. И вотъ возникаетъ потребность жить сообразно съ этимъ чувствомъ, осуществить въ жизни требованіе этого чувства. Мы знаемъ въ исторіи романтизма такой моментъ, когда жизненная задача, жизненный призывъ оказался настолько сильнымъ, что даже наступилъ отказъ отъ поэтического творчества, возвратъ къ борьбѣ въ житейской сферѣ за новый жизненный идеаль. Таковъ былъ путь Фридриха Шлегеля, Brentano и Э. Вернера, когда они стали приверженцами католической религіи. Поэтому, кажется намъ, глубоко неправы тѣ, кто, по примѣру Геттнера, рассматриваютъ романтизмъ, какъ чисто литературное направленіе, развившееся изъ принципа свободы творческаго субъекта въ искусствѣ, выставленнаго Гёте и бурными геніями. Литературное новаторство было только результатомъ глубокаго перелома въ душевныхъ переживаніяхъ. Основныя черты этого перелома намѣчаются уже въ половинѣ XVIII вѣка, но особенно въ литературѣ эпохи бурныхъ стремленій.

ИСТОЧНИКИ РОМАНТИЧЕСКАГО ЧУВСТВА.

Эпоха бурныхъ стремленій.—Гёте.—Гейнзе.—Ирраціонализмъ.

Тотъ глубокой переворотъ въ духовной жизни Германіи, который извѣстенъ подъ именемъ эпохи бури и натиска, былъ подготовленъ волной сентиментализма, прошедшей въ срединѣ XVIII вѣка черезъ всѣ европейскія культуры. Разочарованіе въ разумъ, какъ единственномъ руководителѣ на жизненномъ пути, и въ разсудочной культурности новаго времени привело людей къ превознесенію природы и непосредственнаго чувства, не прошедшаго черезъ разсудочныя опредѣленія. Но если разумъ не имѣетъ права судить разнообразную жизнь, отражающуюся въ чувствахъ человѣка, то вся жизнь, живая, измѣнчивая, несогласуемая съ логическими опредѣленіями, становится цѣлью и высшимъ принципомъ міровоззрѣнія. Принятіе жизни, помимо разумнаго выбора и разсудочной оцѣнки, помимо раздѣленія на доброе и на злое, счастливое и несчастное, принятіе всей жизни, какъ она есть, какъ она переживается нашимъ непосредственнымъ чувствомъ, составляетъ основу философіи эпохи бури и натиска.

Жизни, жизни! Всей полноты, всего разнообразія всѣхъ противорѣчій жизни! Таково главное требованіе, основная идея Гётевскаго Фауста, зародившагося въ эту эпоху. И на порогѣ жизни, въ созерцаніи духа земного, Фаустъ восклицаетъ: «Я точно пьянѣю отъ молодого вина; я чувствую въ себѣ отвагу кинуться наудачу въ міръ,

Волна сентиментализма и разочарованіе въ разумъ.

Принятіе жизни

Гёте и Фаустъ

нести на себя земную скорбь, земное счастье, биться съ бурями и не робѣть при трескѣ кораблекрушенія» ¹⁾).

Благословляя духа земного, Фаустъ хочетъ всего, что онъ можетъ дать; не только къ радостямъ земли относится его мужественное, восторженное ожиданіе, но и къ страданіямъ глубокимъ, и къ паденіямъ, и къ бурямъ, ко всему тому, на чемъ живое дыханіе жизни. Мы слишкомъ привыкли понимать Фауста, какъ трагедію недостаточности знанія; между тѣмъ самое понятіе знанія, какъ совокупности познавательныхъ элементовъ, обнаруживаетъ въ Фаустѣ свою несостоятельность ²⁾. Знаетъ Фаустъ очень много, и больше знать онъ не хочетъ; но онъ ищетъ безумнаго счастья, счастья жизненныхъ, живыхъ прикосновеній, счастья переживанія въ себѣ всей полноты существованія, помимо умственныхъ раздѣленій и соединеній. Вотъ отчего содержаніемъ трагедіи Гёте является выходъ Фауста въ жизнь, его испытанія среди студентовъ, его странствія, его любовь къ Гретхенъ. Станнымъ должно было бы показаться то, что ученый отъ недовольства малостью своихъ познаній уходитъ въ жизнь, смотрѣть, мучиться, радоваться и любить. Нѣтъ, эта новая жизнь Фауста есть глубокой отвѣтъ на вопросы, поставленные въ первомъ монологѣ: жажда счастья разрѣшается не въ умственномъ знаніи, а въ принятіи и переживаніи всей полноты бытія.

То же пламенное принятіе жизни во всей полнотѣ, во всемъ разнообразіи ея, не раздѣленной и не ограниченной разумомъ, мы видимъ въ другомъ отрывкѣ Гёте, относящемся къ тому же времени (Агасферъ). Христось спускается

¹⁾ «Фаустъ», переводъ Вейнберга.

²⁾ Osk. Walzel («Goethe u. das Problem der faustischen Natur»—«Aufsätze» 1911) видитъ въ «Urfaust'ѣ» отраженіе скептическихъ идей Канта эпохи его увлеченія Юмомъ: «die Notwendigkeit der Verzicht auf volle Erkenntnis». Такимъ образомъ, другимъ путемъ онъ приходитъ къ той же мысли о «Фаустѣ»: «Faust sucht im Leben, was ihm das Denken nicht schenken kann»... «Leben, nicht Vernunft, so meinte es der Urfaust». («Aufsätze», S. 145, 147).

на землю. Въ небесномъ полетѣ Онъ чувствуетъ уже дыханіе земного воздуха. Онъ вспоминаетъ о своихъ страданіяхъ. Но это воспоминаніе только возрождаетъ въ Немъ любовь къ жизни и къ людямъ.

«Привѣтъ, привѣтъ тебѣ земля!
Васъ, братья, всѣхъ благославляю».

Онъ плачетъ, но не отъ прежняго горя, Онъ плачетъ отъ наслажденія снова видѣть землю¹⁾. И эту землю, «въ которой все такъ странно спутано, горе и радость» и «всякое счастье заключаетъ въ себѣ предчувствіе боли»,—Онъ называетъ матерью, родившей Его на смерть, Онъ любитъ ее и спѣшитъ къ ней, и не можетъ быть спокоенъ на лонѣ Божества. Эти строчки, въ которыхъ самъ Господь покидаетъ свой престолъ и плачетъ отъ радости, встрѣчая спутанную, странную и все-таки самую близкую и любимую земную жизнь, открываютъ собой совсѣмъ новое жизненное сознаніе, которое непременно сложится въ реалистическое міровоззрѣніе, принимающее и благословляющее все существующее. Углубленіе этой обычной для эпохи бурныхъ стремленій идеи жизни мы находимъ въ замѣчательной сценѣ между Прометеемъ и Пандорой, когда онъ объясняетъ ей, что такое смерть²⁾.

Прометей

Дитя, говорить онъ, ты жила всѣми радостями жизни. Невыразимы были радости твои каждый день. Твое сердце билось навстрѣчу восходящему солнцу и блуждающему мѣсяцу, и, тронутое игрой, и пѣсней, все тѣло твое двигалось въ радостной пляскѣ, сливаясь съ музыкой. Ты часто плакала и боялась. Но за всѣмъ пережитымъ горемъ и за всей совершившейся радостью лежали неизвѣданныя безконечности жизни. И вотъ, когда душа, всю жизнь принимающая и благословляющая, сольется вмѣстѣ радость и горе, когда и

1) Въ слова Христа о землѣ, которая обманула его, Гёте вкладываетъ удивительную страстность: «Wie man zu einem Mädchen fliegt, dass lang an unserem Busen sog und endlich treulos uns betrog».

2) «Прометей», Гёте, конецъ II дѣйствія.

радость, и горе будутъ звучать всего сильнѣе, и не будетъ уже горя и радости, будетъ только одна буйная жизнь, и не будетъ уже отдѣльныхъ чувствъ, будетъ только одно чувство исполнившейся, переполненной жизни, тогда на послѣднемъ краю, на послѣдней вершинѣ, гдѣ выше, дальше нѣтъ пути, наступаетъ конецъ, и сердце изнываетъ, изливаётся въ безконечность отъ полноты своей, потому что не можетъ больше. Это—смерть, когда вся индивидуальная жизнь дошла до конца, до послѣдней своей степени и силы, до вѣчности,—и какъ таковая она уже не существуетъ въ этомъ безумномъ наслажденіи, но, погибнувъ, снова должна родиться, чтобы снова страдать, надѣяться и наслаждаться.

Конечно, не о переселеніи душъ и не о загробномъ существованіи говорить здѣсь Гёте. Онъ какъ бы предвосхищаетъ въ чувствѣ своемъ идею Ницше о вѣчномъ возвращеніи. Жизнь, по этой идеѣ, достигаетъ высшей ступени своей, высшаго напряженія въ индивидуальномъ существованіи, и оправданіе всякаго индивидуальнаго существованія—въ томъ, что оно представляетъ высшую степень жизненнаго напряженія, и цѣль всякаго индивидуальнаго существованія не въ добрѣ и злѣ, не въ радости и горѣ, а въ высшемъ напряженіи творческой живой силы, гдѣ нѣтъ уже добра и зла, радости и горя, только золотыя волны жизни, только послѣднее «да», сказанное всему, что есть на землѣ. Смерть, свободная смерть существа, достигшаго своей внутренней цѣли является высшимъ и необходимымъ мгновеніемъ этой развивающейся жизни. Но все, что было, вернется опять, пройдя свой назначенный кругъ, потому что каждое индивидуальное существованіе—это внутренняя необходимая вершина міровой жизни. «Итакъ, я вѣченъ, ибо я существую!»—говоритъ Прометей ¹⁾.

Во всѣхъ приведенныхъ отрывкахъ, въ этомъ признаніи и принятіи жизни, какъ чего-то абсолютно цѣннаго, безконечно желаннаго уже заключаются всѣ данныя для развитія пантеистическаго міровоззрѣнія. То, что является

¹⁾ «So bin ich ewig, denn ich bin».

безусловнымъ основаніемъ и цѣлью человѣческаго и всякаго иного существованія, эта жизнь, которой жаждетъ, которую любить душа, является божественной въ своей творческой силѣ. Во всѣхъ произведеніяхъ молодого Гёте мы встрѣчаемся съ обожествленіемъ творящей жизни, съ одухотвореніемъ и поэтизаціей природы. Уже въ первыхъ «Страсбургскихъ стихотвореніяхъ» («Willkommen und Abschied») и особенно «Maifest») чувствуется эта радостная поэтизація бытія. Все живо, все движется, въ каждомъ стебелькѣ, въ каждой травинкѣ текутъ живые соки, каждое насѣкомое, каждая птица радуется и живетъ,—такъ говорится въ «Вертерѣ». И черезъ любовь къ жизни Гёте приходитъ къ Богу въ жизни—это путь, указанный въ его «Магометѣ». Припомнимъ монологъ послѣдняго. Пламенное томленіе переполняетъ душу пророка. Гёте какъ бы нарочно подчеркиваетъ, что чувство любви къ міру заставляло «Магомета» обоготворять звѣзды, луну и солнце. Но любовь, обоготворяющая и безконечная, хочетъ вѣчности для предмета любимаго. И неудовлетворенное, но все-таки радостное чувство любви подымается все выше и выше въ то время, какъ предметы ея не выдерживаютъ испытанія на вѣчность; безконечная любовь къ міру приводитъ къ Богу, въ Которомъ весь міръ созданъ и поддерживается любовью, и Который одинъ отвѣчаетъ на любовь.

Такимъ образомъ, имя Божье уже у Гёте упоминается всякій разъ, гдѣ чувство безконечнаго звучитъ въ одномъ изъ живыхъ проявленій любимаго поэтомъ конечнаго міра. Этотъ Богъ—вездѣ, весь міръ—Его жилище. «У каждаго тихаго источника, подѣ каждымъ цвѣтущимъ дѣреводомъ приходитъ Онъ ко мнѣ», говоритъ Магометъ. И когда его мать, Халима, спрашиваетъ, есть ли у него руки, чтобы охватить и обнять такого Бога, который живетъ вездѣ, онъ отвѣчаетъ ей: «О, да! болѣе сильныя, болѣе горячія, чѣмъ тѣ, которыя благодарятъ тебя за твою любовь». Точно также въ «Вертерѣ» Гёте прямо и ясно говоритъ о своемъ чувствѣ безконечнаго и божественнаго въ жизни. «Съ недостижимыхъ горъ, черезъ пустыни, гдѣ не ступала

человѣческая нога, и до конца неизвѣданнаго моря вѣтъ духъ вѣчно Творящаго и радуется каждой пылинкѣ, которая внимаетъ Ему и живетъ... Какъ часто на крыльяхъ журавля, летѣвшаго надо мной, я уносился въ томленіи къ берегамъ неизмѣримаго моря, чтобы пить изъ пѣнящагося бокала безконечнаго переполненную радость жизни и чтобы только на одно мгновеніе въ узкомъ предѣлѣ души моей почувствовать каплю блаженства того Существа, Которое все творить въ себѣ и черезъ себя».

И, можетъ быть, всего выразительнѣе Гёте передалъ то же переживаніе въ пѣснѣ Духа земли¹⁾.—«Въ волнахъ жизни, въ бурѣ дѣяній, поднимаюсь я въ высь, опускаюсь я долу, ношусь я туда и сюда. Я рожденъе и смерть, я вѣчное море, мѣняющая ткань, пламенная жизнь. Такъ работаю я на жужжащемъ станкѣ времени и тку живую одежду божества».

Нерѣдко возникалъ и ставился вопросъ о вліяніи Спинозы на эти и аналогичныя слова Гёте. Но помимо того, что для 1774 года вліяніе Спинозы на Гёте недоказано, такъ какъ дѣйствительное ознакомленіе его съ произведеніями этого философа относится къ восьмидесятымъ годамъ, т. е. ко времени совмѣстнаго чтенія «Этики» съ Гердеромъ и Шарлоттой фонъ-Штейнъ, помимо этого мы имѣемъ дѣло въ Гётевскомъ пантеизмѣ съ результатомъ слишкомъ органическаго развитія его духа, чтобы какія бы то ни было постороннія вліянія могли играть иную роль, кромѣ подтверждающей, проясняющей и систематизирующей. Далѣе, то безусловное принятіе жизни, которое неминуемо развивается въ обожествленіе всякаго существованія, т. е. въ пантеистическое міровоззрѣніе, свойственно не одному Гёте. Оно является характернымъ, какъ было сказано, для всѣхъ бурныхъ геніевъ, и всѣ они проходятъ большую или меньшую часть пути, пройденнаго Гёте. Особенно въ этомъ отношеніи интересны свидѣтельства, почерпнутыя изъ Гейнзе, романъ котораго «Ардингелло и острова бла-

¹⁾ «Фаустъ», пер. П. Вейнберга.

женныхъ» ¹⁾, оказалъ большое вліяніе на первыхъ романтиковъ.

Подобно Гёте, Гейнзе чрезвычайно сильно переживаетъ полноту и радость жизни, какъ она проявляется въ творческой силѣ природы. «О, солнце и земля!» восклицаетъ Ардингелло, «сколько счастья приносите вы вашимъ дѣтямъ» ²⁾. И любить онъ солнце и землю, когда всего ярче и сильнѣе ихъ жизнь. «Было уже около полудня, и туманъ отъ горячаго солнца закрывалъ всякій видъ; внизу озеро какъ будто кипѣло; оно казалось громадной сковородой изъ расплавленнаго серебра; ящерицы, жуки, мошки и безчисленныя насѣкомыя устроили праздникъ въ знойномъ воздухѣ, и кузнечики оглушали своимъ трескомъ, какъ шумящее море» ³⁾. Но еще дальше уходитъ его взоръ— онъ охватываетъ все мірозданіе. «Что всѣ птицы, звѣри и рыбы передъ безмѣрностью воздушнаго пространства, ослѣпительнымъ роемъ созвѣздій, передъ морями и землями въ ихъ перевозданной чистотѣ?» ⁴⁾. И въ метафизической бесѣдѣ между Ардингелло и Димитріемъ, Гейнзе подымается до величественнаго, мірообъемлющаго созерцанія. Онъ признаетъ, что всѣ «разнообразныя составныя части природы одинаково божественны, и каждая такъ же вѣчна, какъ и другая» ⁵⁾. «Кто изслѣдовалъ элементы такъ, что можетъ только одному изъ нихъ приписать жизнь и сознание? Почему не думать, что всѣ болѣе или менѣе способны къ тому, и что вся природа живетъ, мыслить и чувствуетъ?» ⁶⁾. И вотъ, наконецъ, имя Божье произнесено. Гейнзе отрывается отъ болѣе новой вѣры, что божественное—это только часть мірозданія ⁷⁾. Весь міръ для него божествененъ и весь наполненъ жизнью, какъ для древнихъ философовъ гилозоистовъ, на которыхъ онъ ссылается. Мы же можемъ только принимать Бога и все существованіе въ Немъ, по-

¹⁾ W. Heine, «Ardinghella u. die glückseligen Inseln» (Sämmtliche Schriften, herausg. v. H. Laube, Leipz. 1838, Bd. 1—2).

²⁾ Ib. I, 70. ³⁾ Ib. I, 78. ⁴⁾ Ib. II, 105. ⁵⁾ Ib. II, 100.

⁶⁾ Ib. II, 109. ⁷⁾ Ib. II, 145.

корившись тому, что больше, чѣмъ мы. «Развѣ знаетъ человѣкъ, какъ безконечно Онъ творить, какъ Онъ вездѣ-сущъ и все поддерживаеъ, и выше своего творенія? Мы не можемъ вмѣстить того, что Онъ является цѣлымъ и что нѣтъ ничего кромѣ Него; эта мощь и красота слишкомъ несоизмѣрима съ нашей исчезающей малостью. Мы подавлены, мы можемъ только молиться и удивляться» ¹⁾.

Есть еще одна черта, которая сближаетъ Гейнзе съ романтическимъ чувствомъ жизни. Та радость и сила, которая переполняетъ міръ, представляется ему, какъ сила половая, соединяющая и творящая. Онъ говоритъ о «вѣчномъ, непрекращающемся движеніи въ природѣ, о дикомъ стремленіи къ совокупленію» ²⁾. «Любовь, свадьба, бракъ и разводъ—вотъ изъ чего состоитъ міръ» ³⁾. Въ своей космогоніи онъ особенно величественно описываетъ пробужденіе той міровой любви, которая празднуетъ торжество свое въ любви человѣческой. «Такъ родилась любовь, сладкое наслажденіе всего существующаго другъ для друга, самый прекрасный, самый древній и самый юный Богъ, отъ свѣтлой дѣвы Ураніи, волшебный поясъ которой связываетъ мірозданіе въ безумномъ восторгѣ. И всѣ живыя существа нашли начало въ этомъ смятеніи и размножаются по древнему способу изъ новаго хаоса элементовъ» ⁴⁾. Отмѣтимъ эту черту—она будетъ имѣть значеніе, и при разборѣ романтической теоріи любви придется вернуться къ этой сторонѣ взглядовъ Гейнзе. Скажемъ только, что и у Гёте, хотя и не такъ ярко, подчеркивается половой характеръ міровой радости (Hanymed. Götter, Helden und Wieland. Satyros).

Не только по этимъ послѣднимъ соображеніямъ, но и по всему ходу разсмотрѣнія, можно убѣдиться, что въ пантеизмѣ бурныхъ геніевъ нѣтъ ничего аскетическаго, идеалистическаго. Сознаніе присутствія Бога въ мірѣ—вѣр-

¹⁾ W. Heinsge, «Ardinghella u. die glückseligen Inseln» (Sämmtliche Schriften, herausg. v. H. Laube, Leipz. 1838, Bd. 1—2).

²⁾ Ib. II, 132. ³⁾ Ib. II, 132. ⁴⁾ Ib. II, 102.

нѣе, божественности всего міра, не заставляетъ смотрѣть на міръ, какъ на покрывало, выброшенное на безконечное. Наоборотъ, только въ конечномъ безконечное и проявляется, и мы не имѣемъ положительныхъ основаній допускать въ міровоззрѣніи эпохи существованіе какого-бы то ни было внѣмірнаго Бога. Во всякомъ случаѣ, то, что могло быть отнесено сюда въ личной жизни и творествѣ Гёте, кажется, всецѣло можетъ быть поставлено за счетъ пѣтистическихъ вліяній на него во Франкфуртѣ, вліяній постепенно замирающихъ и не имѣющихъ большого значенія для его органическаго развитія. Поэтому мы не встрѣчаемъ желанія уйти изъ этого міра въ другой, болѣе реальный—только жажду извѣдать всю полноту этой жизни. Поэтому также мы не видимъ осужденія чего бы то ни было въ жизни, какъ недостаточнаго съ точки зрѣнія познаннаго божественнаго. Наоборотъ, такъ какъ понятіе божественности является слѣдствіемъ и качествомъ безконечной, принимаемой жизни, то вся жизнь оказывается оправданной и прекрасной, вся жизнь безгрѣшна. Это спасеніе всего индивидуальнаго, каждой мелочи, и вмѣстѣ съ тѣмъ принятіе всѣхъ противорѣчій, горестей, всего будто бы дурнаго жизни во имя того, что здѣсь—жизнь, а слѣдовательно—Богъ, является особенно характернымъ для новаго сознанія, и мы могли замѣтить нѣчто подобное уже въ томъ отрывкѣ изъ «Агасфера», гдѣ самъ Господь спускается на землю, покидаетъ для любимыхъ Имъ ея горестей небеса и все ихъ великолѣпіе.

Но еще рѣзче бросается въ глаза та же черта въ разсказѣ Гёте, правда, уже старика («Wahrheit und Dichtung» ¹⁾), о томъ, что поссорило его съ сектантами, съ которыми онъ часто встрѣчался прежде во Франкфуртѣ. Они считали его пелагианцемъ, еретикомъ, такъ какъ онъ не могъ признать первороднаго грѣха, изначальной порчи, тяготящей надъ міромъ и надъ человѣкомъ. Настроеніе сектантовъ было отрицающее міръ, какъ бездну грѣховную,

¹⁾ XV книга.

аскетическое, а потому вѣчно печальное, траурное. Гёте радостно принималъ весь міръ, какъ благо, чувствовалъ, что въ душѣ человѣческой безконечное и свѣтлое содержаніе. Онъ не могъ осудить никакую жизнь, никакой путь земной. «Со всѣхъ сторонъ мнѣ указывали на природу; она явилась мнѣ во всемъ своемъ великолѣпіи. Я видѣлъ столько честныхъ людей, которые, исполняя свой долгъ, трудились ради одного только долга; отречься отъ нихъ, да и отъ самого себя, казалось мнѣ невозможнымъ». Такимъ образомъ, въ своемъ чувствѣ божественнаго Гёте сразу вступилъ на новый путь.

Скажемъ сейчасъ, что тотъ же путь мы считаемъ характернымъ и для романтиковъ. Романтизмъ является непосредственнымъ продолженіемъ и развитіемъ идей эпохи бури и натиска. Подобно этой эпохѣ, онъ начинается пламеннымъ принятіемъ жизни. Въ то время, какъ сами бурные гении въ лицѣ Гёте и особенно Шиллера вступаютъ на путь классицизма и философскаго идеализма и тѣмъ самымъ отрекаются отъ своихъ прежнихъ идеаловъ, романтики остаются прежде всего реалистами, проповѣдниками непосредственнаго чувства жизни. Вопросъ объ идеализмѣ и реализмѣ романтическаго чувства будетъ разобранъ съ подробностью ниже, какъ одинъ изъ главныхъ вопросовъ этой работы. Здѣсь надо установить только точку зрѣнія, такъ какъ эта точка зрѣнія идетъ въ разрѣзъ съ общепринятымъ взглядомъ Геттнера ¹⁾, который разсматриваетъ классицизмъ и реализмъ, въ противоположность эпохѣ бурныхъ стремленій, какъ вполне параллельныя явленія философскаго идеализма и поэтическаго формализма, строящая жизнь и поэзію на основаніи апріорныхъ законовъ сознанія.

Мистическое чувство романтиковъ видитъ во всемъ конечномъ безконечное: это—положительное чувство присутствія Бога въ мірѣ. И, правда, что въ противополож-

¹⁾ Н. Hettner, «Die Romantische Schule in ihrem innerem Zusammenhange mit Goethe u. Schiller», Br. 1850.

ность спокойному пантеизму Гёте или Гейзне это—подлинный мистицизмъ, живущій ради безконечнаго и думающій прежде всего о немъ. Но весь міръ является проявленіемъ безконечнаго, и мы чувствуемъ его во всемъ, подлинно чувствуемъ, такъ же ясно, близко, опредѣленно, какъ и другими пятью чувствами. И въ свѣтъ этого новаго чувства вся жизнь преобразается—и не въ фантазіи опять, а въ подлинномъ чувствѣ. Весь міръ прекрасенъ и божественъ, и потому все въ мірѣ прекрасно и божественно; каждая мелочь жизни, каждая индивидуальность получаетъ высшее оправданіе, высшее значеніе. Ничто живое не можетъ быть потеряно для романтика, никакая полнота, никакое разнообразіе не можетъ погибнуть. Величайшая задача, надъ которой бились романтики, и которую они разрѣшили только въ чувствѣ и вѣрѣ своей, именно въ томъ и заключалась, чтобы сдѣлать божественно-цѣнной каждую мелочь, каждый конкретный фактъ, все единичное, снова найти это въ Богѣ, на томъ пути постепеннаго просвѣтлѣнія, на которомъ находится міръ. Потому что міръ для нихъ является божественной плотью, божественнымъ организмомъ. И въ организмѣ все необходимо для цѣлаго, но все индивидуально, и организмъ зависитъ отъ каждой частности своего устройства.

Итакъ, романтизмъ развертываетъ передъ нами исторію мистическаго чувства, скрытаго въ обожествленіи жизни бурными геніями. Но откуда же этотъ внезапный прорывъ мистическаго чувства, этотъ взоръ, направленный въ безконечное? Поскольку мы считаемъ романтизмъ явленіемъ не только литературы, но и жизни, мы можемъ въ духовной жизни Германіи, во второй половинѣ XVIII вѣка очертить кругъ явленій, изъ которыхъ вырастаетъ романтическій мистицизмъ.

Вторая половина XVIII вѣка была для Германіи временемъ широкаго развитія ирраціонализма. Извѣрившись въ возможности познать міръ самодѣятельностью разума, бросались въ объятія всему, что подсказывало пробудившееся тонко развитое чувство. Отсюда широкое распротране-

Ирраціонализмъ

ніе піэтизма—вѣры въ возможность для чувствительнаго сердца непосредственнаго общенія съ Богомъ. Вспомнимъ, какую значительную роль сыграло это направленіе въ жизни Гёте, какъ разъ передъ началомъ его «освобожденія» въ Страсбургѣ. И въ Страсбургѣ опять среди близкихъ друзей Гёте мы находимъ піэтиста—Юнгъ Штиллинга. Насколько важное положеніе занимаетъ піэтизмъ въ ряду образовательныхъ элементовъ нѣмецкаго общества, показываетъ то, что Гёте счелъ нужнымъ включить «Признанія прекрасной души», какъ особую книгу, въ «Годы ученія Вильгельма Мейстера». И здѣсь опять—интимная близость къ Богу; чувство Его непрерывнаго присутствія и реальности въ душѣ человѣческой. Новались и Шлейермахеръ вышли изъ герренгутерскихъ круговъ; и важно было бы опредѣлить ихъ связь съ послѣдователями графа Цинцендорфа.

Мистическое направленіе принимаетъ въ это время и масонство, въ противоположность прежнему рационалистическому и деистическому направленію. Вообще тайныя общества на мистической основѣ процвѣтаютъ въ эту эпоху. Стоитъ только обратить вниманіе на отраженіе идеи тайнаго общества въ литературѣ того времени. Такъ Жанъ Поль сочиняетъ романъ о «Таинственной ложѣ»; Шиллеръ—«Духовидца»; Гёте приводитъ всѣ нити «Вильгельма Мейстера» къ скрытой дѣятельности «Общества башни». Э. Вернеръ пишетъ своихъ «Сыновей долины»—причемъ самое интересное то, что онъ почти что вѣритъ въ свои собственные измышленія; по крайней мѣрѣ, онъ спрашиваетъ въ одномъ письмѣ, не составляютъ ли Іенскіе романтики тайной секты, и когда они перейдутъ отъ писанія стиховъ къ великому жизненному дѣлу¹⁾. Наконецъ, Кепке такими словами характеризуетъ въ біографіи Тика распространенную въ то время литературу тайны и ужаса. «Маги и волшебники, тайные мистическіе ордена, въ темнотѣ краду-

¹⁾ Письмо 1803 г. Hitzig. «Lebensabriss. Zach. Weiners», Berlin. 1823, 48—50, 54.

щіяся силы раскрывали здѣсь свою загадочную игру. Смотря по обстоятельствамъ, они защищали добродѣтель, какъ въ «Волшебной флейтѣ», въ подземныхъ погребкахъ трудились для блага человѣчества, или головокружительной игрой и обманчивымъ искусствомъ своимъ опутывали издали неопытную жертву. Здѣсь», продолжаетъ онъ дальше, «отразились вліянія масоновъ, розенкрейцеровъ, алхимиковъ и заклинателей духовъ»¹⁾, и это указаніе изъ литературы на жизнь для насъ особенно цѣнно: вѣдь и Гёте, и Лессингъ, и Гердеръ, какъ большинство образованныхъ нѣмцевъ того времени, были членами тайнаго общества.

Такъ постепенно, на мѣсто прежняго насмѣшливаго отношенія ко всякой тайнѣ выростала вѣра въ таинственность міра и другая, еще болѣе смѣлая, болѣе значительная вѣра, что человѣкъ можетъ въ этой жизни проникнуть въ тайны жизни безконечной. Поэтому, какъ откровеніе, какъ вызовъ, прозвучали знаменитыя слова гётевскаго Фауста: «Міръ духовъ не замкнутый міръ. Твой умъ изнемогъ, твое сердце умерло. Воспрянь, ученикъ! Купай неутомимо твою земную грудь въ лучахъ утренней зари»²⁾. И весь дерзновенный характеръ этой мистики всего лучше передать словами Fortlage, сказанными о Новалисѣ. «Философскій романтизмъ Новалиса заключаетъ въ себѣ убѣжденіе, что состояніе безсмертія, наступленіе котораго въ религіозномъ вѣрованіи мы ожидаемъ послѣ смерти, въ скрытомъ видѣ заключается въ насъ уже теперь, такъ что мы можемъ перенестись въ ожидающее насъ состояніе и такимъ образомъ приготовиться къ высшей ступени совершенства»³⁾.

¹⁾ Кёрке, I, 119.

²⁾ «Фаустъ», пер. П. Вейнберга. «Die Geisterwelt ist nicht verschlossen. Dein Sinn ist zu, dein Herz ist tot. Auf! Bade, Schüler, unverdrossen, die irdsche Brust im Morgenrot». Фр. Шлегель выбираетъ эти слова девизомъ. О. Walzel «Schlegels Briefe», S. 1.

³⁾ Fortlage, «Sechs philosophische Vorträge».—Über Novalis u. die Romantik. 1872, 2 Ausg.

Почву для тайнодѣйствій всякаго рода давала и наука того времени. Такія перевернувшія научное знаніе открытія, какъ открытіе кислорода, гальванизмъ, явленія гипноза, въ своей первоначальной неясности, казалось, намѣчали путь къ обнаруженію связи между духовнымъ и тѣлеснымъ міромъ, къ спиритуализаціи бытія. Здѣсь не мѣсто говорить объ этомъ подробно, кое-что будетъ сказано еще при разборѣ натурфилософіи Шеллинга и его круга. Но мы легко можемъ себѣ и такъ представить, какое впечатлѣніе это открытіе совершенно новыхъ и такихъ непонятныхъ областей бытія производило на ожидающе настроенные кружки духовидцевъ и мистиковъ. Отсюда безчисленные опыты съ животнымъ электричествомъ, чтеніемъ мыслей, общеніемъ на разстояніи—до вызыванія духовъ включительно. Вѣра въ тайную связь между всѣми существами, въ міровое чувство, соединяющее насъ со вселенной, существующее всегда и только заглушаемое въ обычномъ состояніи нашего сознанія, признавалось всѣми приверженцами этого направленія. Намъ кажется, что разработка данныхъ такого глубокаго умственнаго броженія должна вскрыть не одинъ идущій отъ жизни корень романтизма, и начало такой разработкѣ, правда, очень трудной, пока не собраны данныя по этой, оставшейся внѣ-художественной литературы, но вліявшей на нее, исторіи ирраціонализма, положено книгами Рикарда Гухъ о романтизмѣ и Spenlé о Новалисѣ ¹⁾.

¹⁾ Богатая мистическая традиція нѣмецкой литературы, особенно начала XVIII вѣка, дѣлаетъ возможными самые разнообразныя источники романтическаго мистицизма. вмѣстѣ съ тѣмъ вполне самостоятельное развитіе романтическаго чувства часто приходитъ къ выводамъ, совершенно аналогичнымъ съ обычными мистическими ученіями и находитъ въ нихъ вполнѣ свое обоснованіе. Подтвержденіемъ этой мысли я обязанъ любезному личному указанію проф. Оскара Вальцеля.

ПОЭТИКА МИСТИЧЕСКАГО ЧУВСТВА.

«Торжественно и строго наступаетъ ночь; темныя тучи проходятъ подъ мерцающими звѣздами, и боязливо потухаетъ послѣдній свѣтъ. Вѣтеръ шумитъ въ сосновомъ лѣсу. Никто изъ обитателей хижины уже не думаетъ о заревѣ вечера. Можетъ быть, въ одинокомъ углу сидитъ, задумавшись, мальчикъ и видитъ въ дрожащемъ отраженіи лампы наступленіе новаго утра; ему кажется, что заплѣли уже лѣтухи, и свѣжій вѣтеръ шевелитъ листьями деревьевъ и пробуждаетъ полевые цвѣты отъ тихаго сна; и мальчикъ забывается и наклоняется, засыпая, пока потухаетъ огонь. Тогда сны приходятъ къ нему, и онъ видитъ все въ солнечномъ сіяніи: знакомую родную страну, по которой проходятъ чудныя тѣни; деревья вырастаютъ, невиданныя прежде, они какъ будто говорятъ ему что-то и хотятъ ему указать человѣческое пониманіе, довѣрчивость и любовь. Какъ близокъ ему теперь весь міръ; какъ нѣжно смотреть все на него; кусты шепчутъ ему ласковыя слова, когда онъ проходитъ мимо нихъ; кроткія овечки толпятся вокругъ него; родникъ влечетъ его за собой своимъ журчаніемъ, и свѣжѣе и зеленѣе вырастаетъ трава у его ногъ. И подъ этимъ знакомъ пусть явится тебѣ поэтъ, дорогой читатель. Онъ проситъ, чтобы ты позволилъ ему рассказать тебѣ свой сонъ. Это забытая давнишняя сказка, которая многихъ веселила. Онъ хочетъ одѣть ее сегодня новымъ сіяніемъ».

Мисю

Такъ начинается Тикъ «Любовную исторію прекрасной Магелоны и графа Прованса» ¹⁾, и это же вступленіе относится ко всѣмъ его сказкамъ. Пользуясь рамкой, представленной содержаніемъ пересказываемой имъ народной повѣсти («*Volksbuch*») ²⁾, онъ возвращается къ поэтическому пониманію міра, когда «самое близкое и самое незнакомое такъ смѣшаны между собой, что нельзя уже ихъ раздѣлить» ³⁾. Онъ повторяетъ чудесные рассказы о женщинѣ-змѣѣ—прекрасной Мелузинѣ ⁴⁾, о волшебномъ конѣ Боярдѣ, понимающемъ человѣческую рѣчь ⁵⁾ объ эльфахъ и горныхъ духахъ ⁶⁾, о Венериномъ гротѣ ⁷⁾ и о колдунѣ, живущей въ лѣсной глуши ⁸⁾.

«Звѣрей чудесныхъ, земли; города
Я вижу—замки пышные блистаютъ,
Тамъ мальчикъ съ великаномъ въ бой вступаетъ.
Тамъ дѣти потерялись навсегда» ⁹⁾.

Такимъ образомъ, форма сказки позволяетъ поэту внести чудесное въ жизнь, наполнить ее таинственнымъ и неожиданнымъ содержаніемъ.

Но не только внѣшнюю чудесность вносить старинная сказка въ творчество Тика. Она даетъ ему возможность создать интимное настроеніе, внутренне особенное, отличное отъ ежедневнаго. Или, вѣрнѣе, тѣ же ежедневныя, знакомыя вещи берутся въ особомъ освѣщеніи и сопоставленіи,

¹⁾ «*Liebesgeschichte der schönen Magelone u. des Grafen von Provence*». 1796.

²⁾ Цѣлый рядъ произведеній Тика состоитъ изъ такихъ пересказовъ: «*Magelone*», «*Melusine*», «*Schildbürger*», «*Der Gestiefelte Kater*», «*Genoveva*», «*Octavian*», «*Fortunat*» etc.

³⁾ «*Der Runenbergr*».

⁴⁾ «*Sehr wunderbare Historie von der Melusine*».

⁵⁾ «*Die Heymons Kinder*».

⁶⁾ «*Die Elfen*».

⁷⁾ «*Der getreue Eckart u. der Tannenhäuser*».

⁸⁾ «*Der blonde Eckbert*».

⁹⁾ «*Kaiser Octavianus*», Prolog.

и тогда они вынуждены отдать намъ самую свою душу, все безконечное, далекое отъ каждаго дня.

Бѣдная, покинутая дѣвочка заблудилась въ лѣсу и попала въ незнакомую хижину. «Ночью я нѣсколько разъ просыпалась, и тогда я слышала, какъ старуха кашляла и разговаривала съ собакой; и птица, можетъ быть, уснувшая, повторяла отдѣльныя слова своей пѣсни. За окномъ шумѣли березы, и далеко гдѣ-то заливался соловей, и все это вмѣстѣ казалось такимъ удивительнымъ, что я не чувствовала, какъ проснулась, а думала, что перешла во снѣ въ другой, еще болѣе странный сонъ» ¹⁾.

Такъ и другая сказка начинается неясными и значительными словами. «Жилъ одинъ лѣсничій въ глубокомъ, глубокомъ лѣсу. Лѣсъ былъ такой густой, что даже соднечный свѣтъ падалъ въ него только маленькими пятнышками. Когда звенѣлъ охотничій рогъ, ужасомъ отдавался онъ въ лѣсу. Въ самой глубинѣ лѣса лежалъ, какъ разъ, домикъ лѣсничаго. Дѣти выростали въ пустынѣ, не зная никого, кромѣ отца, потому что мать умерла уже давно» ²⁾.

Подобное начало заранѣе подготавливаетъ читателя ко всему чудесному, и Тикъ является однимъ изъ первыхъ поэтовъ настроеній, неясныхъ образовъ и оборванныхъ, спутанныхъ повѣстей, какъ бы покоящихся на волнующемся эмоціо-нальномъ элементѣ. Такъ «Любовная исторія прекрасной Магелоны» совершенно схематична по своему фактическому содержанию: встрѣча, любовь, бѣгство любящихъ, разлука и новая встрѣча. Но фактическая сторона не является главной, самой важной для Тика. Она вырастаетъ на колеблющейся смѣнѣ музыкальныхъ настроеній, радостей и печалей въ душѣ героевъ, на которыя сочувственнымъ движеніемъ откликается душа природы. Когда рыцарь тоскуетъ по своей милой въ вечернемъ саду, небо показываетъ ему въ первый разъ свою райскую сторону; музыка, какъ журчащій ручей, течетъ по молчаливому саду, и высоко ply-

¹⁾ «Der blonde Eckbert».

²⁾ «Die sieben Weiber des Blaubart», Kap. 29.

вуть ея серебряныя волны, цѣлуя края платья его возлюбленной. Когда они вдвоемъ остались въ лѣсу, деревья шумятъ надъ ними листьями, птицы звонко поютъ, и опять протекають ручьи, а изъ глубокихъ долинъ слышатся то-скливые странные звуки, какъ будто разговариваютъ между собой духи одиночества. Когда Магелона бродить покинутая въ лѣсу, тучи проходятъ подъ луной, словно въ небесахъ ея рыцарь сражается съ чудовищами, дрожить и мерцаетъ ночное море, и зарницы загораются надъ лѣсомъ. И уже не душа Магелоны и ея рыцаря, и не душа природы открывается въ поэтическихъ символахъ сказки, а лежащая за ними и породившая ихъ чуткая къ тихому вѣянiю жизни душа романтическаго поэта.

Отмѣтимъ сейчасъ, что поэтика настроенiя пользуется у романтиковъ, особенно-же въ произведенiяхъ Тика, не всей полнотой жизни, а нѣкоторыми излюбленными положенiями, въ которыхъ сама жизнь какъ бы отдаетъ поэту свою тайну, въ которыхъ безконечное ближе и яснѣе. Тикъ любитъ описывать весну, поэзiю восхода и захода солнца и лунной ночи. Вспоминаются характерныя черты его поэтическихъ описанiй—странныя пѣсни въ звенящемъ воздухѣ, розовѣющее небо и мотыльки, качающiеся на цвѣткахъ, журчащiе ручьи среди зеленой травы и пѣсни соловьевъ на кустахъ. Относительно Штернбальда это подмѣтила уже Каролина: «Много дивныхъ восходовъ солнца и весень», пишетъ она, —«проходитъ передъ нами; прилежно мѣняются день и ночь, подымаются солнце, луна и звѣзды, распѣвають птички ¹⁾». Такъ стилизуетъ поэтъ чувство природы, набрасывая повторяющимися поэтическими образами полупрозрачный покровъ на живую жизнь. Онъ не отыскалъ индивидуальныхъ словъ, каждый разъ новыхъ и точныхъ, соответствующихъ все новымъ и новымъ переживанiямъ природы. Но въ основѣ этой поэтики, постепенно выродившейся и ставшей банальной, лежитъ несомнѣнно подлинное чувство²⁾:

¹⁾ Romantiker-Briefe, 241.

²⁾ «Ein mächtiger Empfindungsinhalt», говоритъ Steinert. «Das Farbenempfinden L. Tiecks».

Если поэтика тайны и настроенія является основной особенностью романтическаго творчества, то для того, чтобы передать это настроеніе, чтобы дать почувствовать среди конечнаго тайну безконечнаго, самое словоупотребленіе и способ соединенія словъ должны были измѣниться. И дѣйствительно, борьба со словомъ, съ образомъ, попытка вложить въ него содержаніе, большее, чѣмъ обычное, является характернымъ для романтиковъ. И прежде всего это видно въ томъ принципѣ невыразимости безконечнаго переживанія души, который такъ остро выставлялся всѣми мистиками, прежними и современными ¹⁾, и нашелъ себѣ самое яркое выраженіе въ извѣстныхъ словахъ нашего романтика Тютчева: «Мысль изреченная есть ложь». Подобно этому, мы читаемъ въ «Штернбальдѣ»: «О, безсильное искусство, какъ беспомощны и дѣтски твои звуки въ сравненіи съ мощнымъ органнымъ пѣніемъ природы» ²⁾. То же у Ваккенродера: «То невидимое, что вѣетъ надъ нами, слова не перенесутъ въ нашу душу» ³⁾. Въ мистическомъ экстазѣ Генофева восклицаетъ: «Земная рѣчь не можетъ передать того, что я чувствовала» ⁴⁾.

Вообще прилагательное невыразимый (unsäglich, un-aussprechlich), является постояннымъ опредѣленіемъ мистическаго переживанія, и уже Я. Бёмъ, любимый учитель романтиковъ, говоритъ: «Заикаясь... долженъ я проповѣдывать о великой тайнѣ, и не улучшаетъ земнаго языка то, что я созерцаю въ духѣ» ⁵⁾.

¹⁾ «Невыразимость, несказанность, непередаваемость мистическаго познанія естественно ведетъ... къ той высокой оцѣнкѣ безмолвія, молчанія, тишины, которая часто встрѣчается у мистиковъ». И. Лашинъ «Вселенское чувство», стр. 28.

²⁾ «Franz Sternbalds Wanderungen» D. N. L. 145, S. 294.

³⁾ «Herzergiessungen». W. u. Br. I, 64.

⁴⁾ «Leben u. Tod der heiligen Genoveva».

⁵⁾ J. Böhme. «Drei Prinzipien des Göttlichen Wesens». (Ederheimer «J. Böhmes Einfluss auf die Romantik»).—Въ русской литературѣ сюда относится еще стихотвореніе Жуковскаго, писавшаго подъ влияніемъ нѣмцевъ. «Но то, что слито съ сей блестящей красою—сіе столь смутное, волнующее насъ,

Но романтики—поэты и художники. И, орудуя словомъ, они должны измѣнить внутреннее качество слова и связь между словами и образами сообразно новому идеалу выразительности. И вотъ передъ лицомъ такихъ сложныхъ и боящихся свѣта переживаній, сильныхъ, какъ чувства, но не сводящихся на обычные воспріятія зрѣнія, слуха, обонянія и осязанія, всѣ привычныя для прежнихъ поэтовъ и отчетливыя грани между этими пятью чувствами снимаются, чтобы въ сліяніи ихъ добиться того, что невозможно въ отдѣльности. «Развѣ нельзя», спрашиваетъ Тикъ въ симфоніи, составляющей начало комедіи «Verkehrte Welt», «выражать мысли звуками и музыку мыслями и словами? О, что бы стали дѣлать тогда поэты, какой бѣдный былъ бы языкъ, и какая бѣдная музыка!». И Тикъ пишетъ словесныя симфоніи и пытается выразить характеръ отдѣльныхъ инструментовъ словами: «Духъ нашъ нѣжно голубой уведетъ тебя далеко», поютъ флейты въ «Цербино»; когда звучатъ гобои, по зеленымъ полямъ проходятъ коричневые тѣни; голось трубъ напоминаетъ пламя, а скрипки—радужные и красные свѣты ¹⁾. Много подобнаго было написано Тикомъ въ пылу полемическаго задора, въ опьянѣніи новыми сочетаніями образовъ, но во многомъ нельзя не видѣть подлинныхъ поэтическихъ экспериментовъ надъ связью и равной значительностью зрительныхъ, слуховыхъ и обонятельныхъ воспріятій, экспериментовъ, вызванныхъ желаніемъ создать болѣе выразительную рѣчь:

«Пусть каждый звонъ созвучный цвѣтъ встрѣчаетъ,
Сквозь каждый листъ сіяетъ нѣжный вздохъ,
Цвѣтъ, запахъ, пѣснь—любовь соединяетъ» ²⁾.

сей внелемый одной душою обворожающаго гласъ... сія сходящая святыня съ вышины, сіе присутствіе Создателя въ созданъѣ—какой для нихъ языкъ? Горѣ душа легитъ, все необъятное въ единый вздохъ тѣснится и лишь молчаніе понятно говорить» («Невыразимое», 1818 г.): см. также А. Веселовскій. «В. Жуковскій», стр. 474.

¹⁾ «Zerbino», V Akt, ein Zimmer.

²⁾ «Zerbino», V Akt, Feld u. Hain.

Но и самыя слова теряють отчетливость понятій; они получают новую цѣнность уже не по смыслу, а по звуку своему, по своей музыкальной значительности. Всѣ искусства обращаются къ музыкѣ, безъ которой имъ нѣтъ спасенья, потому что она—последнее дыханіе души, болѣе тонкое, чѣмъ слова,—можетъ быть, даже болѣе нѣжное, чѣмъ мысли ¹⁾. И чѣмъ выше поднимаются въ душѣ поэта волны любовной радости или мистическаго общенія съ вѣчной радостью жизни, тѣмъ меньше обращаетъ онъ вниманія на внѣшнюю логическую связь и на положительное содержаніе словъ. «Развѣ содержаніемъ должно исчерпываться содержаніе стихотворенія» ²⁾; спрашиваетъ Новалисъ. Отсюда импрессионистическая техника словосочетанія. «Я былъ радовался», говоритъ одинъ изъ героев Тика въ аналогичномъ случаѣ, «этимъ яркимъ, безсвязнымъ краскамъ,... я отказался бы отъ дѣйствія, страсти, композиціи,... еслибы вы открыли мнѣ красно-розовымъ ключомъ ту родину, гдѣ живутъ предчувствія дѣтства,... гдѣ въ зелено-лазурномъ морѣ плаваютъ золотые сны» ³⁾.

Но и въ болѣе тонкихъ явленіяхъ внѣшняго строенія рѣчи проявляется указанное стремленіе къ мистической выразительности. Изслѣдуя міръ романтическихъ образовъ, Штейнертъ ⁴⁾ подмѣчаетъ въ нихъ два основныхъ стремленія. Это, во-первыхъ, — стремленіе къ густымъ и яркимъ краскамъ, къ полному освѣщенію. Краски свѣтятся и горятъ, какъ яркіе цвѣты, (розы, на примѣръ, являются любимымъ сравненіемъ), какъ драгоценные камни. Каждая отдѣльная краска положена со всей возможной для нея силой, рядомъ съ другими такими же сильными. Она должна дать всю возможную для нея выразительность, всю полноту напря-

¹⁾ Внимательное отношеніе къ музыкѣ стиха вызываетъ въ романтическихъ кругахъ интересъ къ вопросамъ ритма и метра и къ искусственнымъ строфическимъ формамъ. Специалистомъ по этимъ вопросамъ былъ Авг. Шлегель, услугами котораго пользовался Гёте.

²⁾ Fragmente.

³⁾ «Franz Sternbalds Wanderungen». S. 317.

⁴⁾ W. Steinert. «Das Farbenempfinden L. Tiecks».

женнаго чувства ¹⁾. Рядомъ съ этимъ стоитъ вторая черта—стремленіе смѣшать и потушить то, что слишкомъ ярко, говорить намеками, полутонами. Это—«любовь ко всѣмъ тѣмъ явленіямъ, которыя дрожать, какъ дуновеніе, вспыхиваютъ и гаснутъ, замираютъ и блѣднѣютъ, къ тому, что полно романтическихъ предчувствій и таинственной жизни» (Штейнертъ). Этотъ моментъ романческаго стиля особенно подробно изслѣдовалъ Петрихъ ²⁾. Онъ говоритъ, что романтики поясняютъ чувственное черезъ сверхчувственное, болѣе опредѣленныя воспріятія замѣняютъ менѣе опредѣленными, даютъ смѣшеніе и быстрое чередованіе образовъ, которое мѣшаетъ ихъ конкретизаціи. Точно также архаизмъ языка, необычныя обороты какъ бы отдаляютъ отъ насъ описываемые предметы. Этимъ путемъ поэзія даетъ намъ почувствовать глубины міра, иные міры, лежащіе за видимымъ. «Во всемъ произведеніи отражаются невыразимыя предчувствія и переживанія», говоритъ Петрихъ. Поэтому не произвольное оригинальничаніе и нарушеніе законовъ общепринятаго являетъ собой романтическій стиль—онъ представляетъ попытку выразить невыразимое, въ сочетаніяхъ словъ создать настроеніе положительнаго чувства безконечнаго.

Такое устремленіе поэтической формы нашло себѣ выраженіе и въ романтической эстетикѣ. Всякое искусство есть выраженіе безконечнаго въ конечномъ, говоритъ Шеллингъ, оно сліяніе и полное тожество чувственнаго и сверхчувственнаго. И Зольгеръ повторяетъ ту же мысль и подтверждаетъ, что всякое произведеніе искусства есть символъ, «а символъ не есть только образъ или знакъ идеи, но дѣйствительная жизнь самой идеи... въ немъ все чувственно и дѣйствительно» ³⁾. Вспомнимъ, однако, что эти слова Шел-

¹⁾ Сюда же относится любимое романтиками усиленіе образа (или понятія) какъ бы второй степенью его. Такъ въ видѣніи Генофевы:

«И вотъ въ веснѣ еще весна зажжется,
На днѣ цвѣтовъ цвѣтокъ любви проснется».

²⁾ Petrich. «Drei Kapitel über den romantischen Stil».

³⁾ E. Schönebeck. «Tieck u. Solger».

лингъ и Зольгеръ произносятся вслѣдъ за Фр. Шлегелемъ, Тикомъ и Новалисомъ, учившими, что искусство—арабеска, аллегорія и поэтической символъ. Въ этихъ словахъ философская эстетика романтиковъ только осознала особенности ихъ поэтической практики.

Скажемъ, въ заключеніе, что эти новыя поэтическія формы—поэзія настроеній и музыкально-поэтическая сказка въ повѣствовательномъ и драматическомъ родѣ, созданныя Тикомъ, были переданы имъ и, главнымъ образомъ, Новалисомъ современности. Такъ, для примѣра: однимъ изъ многочисленныхъ корней творчества Матерлинка является импрессионистическая и музыкальная теорія лирики и сказка, основанная на поэтикѣ настроенія.

МИСТИКА ПРИРОДЫ И НАТУРФИЛОСОФІЯ.

Нѣсколько разъ уже, при разсмотрѣніи поэтическихъ формъ, созданныхъ романтиками и, главнымъ образомъ, Тикомъ, пришлось отмѣтить, что содержаніемъ, вокругъ котораго онѣ сложились, было мистическое чувство, поэтическое воспріятіе жизни. Напрасно стараются многіе подчеркнуть въ этомъ отношеніи зависимость Тика отъ современныхъ ему писателей; напрасно указываютъ на то, что мистицизмъ его является слѣдствіемъ воздѣйствія Ваккенродера и Новалиса, а чувство природы сложилось подъ вліяніемъ натурфилософіи и Якова Бёмэ. Мы имѣемъ здѣсь дѣло съ чертой, слишкомъ характерной для самого Тика, проходящей черезъ всѣ 50 лѣтъ его литературной работы. По своему складу неспособный къ отвлеченному мышленію, поэтъ-импровизаторъ, онъ поддавался умственнымъ вліяніямъ только такого рода, которыя помогали ему осознать непосредственное чувство, уже прежде прочно сложившееся. Философія, пишетъ онъ Зольгеру въ 1815 году, никогда не была ему интересна сама по себѣ; «она должна была подтвердить глубоко вкоренившіеся предразсудки—иными словами, вѣру и неугасимую любовь» ¹⁾. Вся романтическая поэтизація жизни входила въ кругъ этихъ «вкорени-

¹⁾ Romantiker-Briefe, 459.

вшихся предразсудковъ». И найдя въ философіи Зольгера оправданіе поэзіи и жизни, какъ проявленія безконечнаго въ конечномъ, Тикъ заявляетъ, удовлетворенный, наконецъ, въ своихъ исканіяхъ: «Снова я вижу въ томъ равновѣсіи, какими, предчувствуя, видѣла ихъ моя молодость—небо и землю, религію и душу, серьезное и смѣшное, Бога и любовь»¹⁾.

Это поэтическое чувство жизни направляется прежде всего на природу. Любовь къ природѣ, по словамъ друга Тика,—Кепке, была всегда въ характерѣ Тика. Еще гимназистомъ, въ Берлинѣ, онъ «цѣлыми часами бродилъ по одинокимъ тропинкамъ Тиргартена... Мечтательно лежалъ онъ въ травѣ; солнце заходило за деревьями, и подъ ночнымъ небомъ онъ бодрствовалъ иногда до утра, покуда влажной росой не покрывалось его платье»²⁾. Такія же ночныя прогулки продолжались въ Галле. Письма 92 года къ Ваккенродеру нерѣдко прерываются поэтическими описаніями природы. Наконецъ, путешествіе въ Гарцъ, по словамъ поэта, было для него глубокимъ откровеніемъ. Его друзья, Кепке и Фризенъ, одинаково передаютъ объ этомъ фактѣ; мы находимъ указанія на него въ «Фантазусѣ» и въ письмахъ старика Тика. Солнечный восходъ, который онъ видѣлъ въ этихъ горахъ, онъ причисляетъ къ «высшимъ мгновеніямъ своего существованія». «Гдѣ найти слова, чтобы хоть блѣдно передать это чудо, это видѣніе, мнѣ явившееся и измѣнившее мою душу, мое внутреннее Я и всѣ мои силы, вырвавшее и поведшее меня навстрѣчу божественно-великому и несказанному? Невыразимый восторгъ охватилъ все мое существо; я дрожалъ, и слезы, такія сильныя и захватывающія, какъ никогда прежде, потекли изъ моихъ глазъ. Я долженъ былъ остановиться, чтобы до конца пережить это видѣніе, и въ то время, какъ сердце мое дрожало отъ радости, я чувствовалъ и былъ убѣжденъ, что другое, блаженное и любящее сердце какъ

¹⁾ Romantiker-Briefe, 474.

²⁾ Көрке, 107—8.

*Зу в сибирь
и т.д.*

*Сибирь
Тика*

*Сен-Жю,
Альте
Тейке по
маленьку, но
какимъ-то
Альте
но кинуть!*

будто билось о мою грудь. Подобное можетъ быть пережито человѣкомъ только однажды; древній патріархъ воздвигъ бы камень въ память о случившемся на томъ мѣстѣ, гдѣ мнѣ явилось видѣніе (такъ долженъ я назвать это переживаніе)¹⁾».

Такъ любовь къ природѣ превращалась въ жизненныхъ переживаніяхъ Тика въ экстазъ, въ мистическое чувство присутствія въ мірѣ Божества. Герои Тиковскихъ произведеній отличаются такой же возбудимостью и чуткостью: тайная жизнь природы находитъ отклики въ ихъ ожидающей душѣ. Описаніемъ природы и изображеніемъ ея вліянія на душу человѣческую начинается сказка «Руненбергъ»²⁾. «Охотникъ слушалъ измѣнчивую мѣснъ воды, и, казалось, какъ будто волны на непонятномъ языкѣ говорили ему тысячу важныхъ вещей». Но вотъ темнѣетъ, куда онъ думаетъ и поетъ. «Прохладныя сумерки расползались по землѣ, и только еще верхушки деревьевъ и круглыя вершины горъ были позолочены сіяніемъ вечера. Душа Христіана становилась все печальнѣе—ему было такъ одиноко, и онъ тосковалъ по людямъ». Все сильнѣе возрастаетъ это настроеніе страха ночного; странное и чудесное видитъ герой въ лѣсу. На утро онъ просыпается, и всѣ видѣнія ночи кажутся ему только сномъ. Онъ спускается въ долину, къ людямъ, и забываетъ о томъ, что было. Въ мирномъ селеніи миръ и тишина возвращаются въ его душу. «Все охватило его неопісваемо-нѣжнымъ томленіемъ; все трогало его и ему хотѣлось плакать. Огороженные сады, маленькія избушки съ дымящимися трубами, аккуратно размежеванныя поля напоминали ему о нуждѣ бѣднаго рода человѣческаго, о зависимости его отъ дружеской земли, на благость которой онъ долженъ надѣяться; при этомъ пѣніе и звукъ органа наполняли его сердце еще неиспытаннымъ никогда благочестіемъ».

¹⁾ Письмо Carus'у, нач. 1853 г. Приведено у Н. Friesen. «L. Tieck. Erinnerungen eines alten Freundes aus den Jahren 1825—42». Bd. II.

²⁾ «Der Runenberg».

Такъ же быстро смѣняются настроенія въ душѣ Франца Штернбальда. «Мелочной» называетъ эту смѣну Каролина ¹⁾. Но Тикъ придерживается другого мнѣнія. «Душа поэта», говоритъ онъ, «вѣчно подвижный потокъ, журчащая пѣсня котораго никогда не молчитъ; каждое дыханіе волнуетъ его и оставляетъ слѣдъ; каждый лучъ свѣта отражается въ немъ» ²⁾. Такова душа Штернбальда, пассивная, отдающаяся, и потому чуткая къ тихой жизни природы. Вотъ онъ просыпается утромъ: «ясными глазами смотрѣлъ онъ въ прозрачное голубое небо; всѣ мечты его оживились; его сердце забилося сильнѣе, и чище звенѣли чувства въ груди его» ³⁾. «Свѣжее утро укрѣпляетъ художника и въ лучахъ утренней зари падаетъ на него воодушевление» ⁴⁾. Но проходитъ день, и наступаетъ вечеръ. «Когда повечерѣло, и красный отсвѣтъ, дрожа, покрылъ собой кусты, его чувство стало спокойнѣе и свѣтлѣе» ⁵⁾. «Еще отражалась заря на травѣ, передъ дверью, и дѣти играли въ ея свѣтѣ, какъ золотой дождь, дрожала она сквозь стекла, и такъ мило розовѣли лица мальчиковъ и дѣвочекъ; мурлыча, усѣлся котъ рядомъ съ Францомъ и доврчиво ласкался къ нему, и Францъ чувствовалъ себя такимъ счастливымъ и свободнымъ, ... что едва могъ вспомнить о прошедшихъ горестяхъ и думалъ, что никогда въ жизни не будетъ уже печалень» ⁶⁾. Онъ мечтаетъ и забывается въ лунномъ свѣтѣ. «Ахъ, тамъ далеко, можетъ быть, родина всей тоски и всѣхъ желаній» ⁷⁾. Это томленіе и тоска по далекому проходитъ черезъ весь романъ. «Перелетныя птицы, пролетающія надо мной, кажутся мнѣ вѣстниками оттуда; всѣ облака напоминаютъ мнѣ о моемъ пути» ⁸⁾. Или вотъ наступаетъ весна. Она врывается въ открытую душу со всѣмъ своимъ буйнымъ весельемъ. «Смотри, все растеть и цвѣтеть—даже маленькіе цвѣты, даже незамѣтныя травы тѣсняются въ кругъ: всѣ птицы поютъ, ликуютъ и

¹⁾ Romantiker-Briefe, 241.

²⁾ «Sternbald», 160.

³⁾ Ib. 128. ⁴⁾ Ib. 129. ⁵⁾ Ib. 155. ⁶⁾ Ib. 130. ⁷⁾ Ib. 177. ⁸⁾ Ib. 148.

носятся надъ нами, въ радостномъ нетерпѣннѣи и движеніи вся природа, и мы, какъ дѣти, чувствуемъ себя всего ближе къ материнскому сердцу природы» ¹⁾).

При такой чуткости человѣка и связанности съ природой его душевнаго настроенія, самыя произведенія какъ бы вырастаютъ въ природную жизнь, становятся частью ея существованія. Я не говорю уже о «Руненбергѣ» и о лѣсномъ одиночествѣ («Waldeinsamkeit») въ «Экбертѣ». Но и въ «Генофевѣ» вторая часть драмы, въ которой дѣйствіе переносится въ пустыню, дышитъ строгостью успокоеннаго одиночества и общенія съ Богомъ черезъ окружающую природную жизнь. Дѣйствіе въ «Штернбальдѣ» почти все время происходитъ на воздухѣ среди непрерывныхъ восходовъ и закатовъ, весень и лунныхъ ночей. Наконецъ, въ «Октавіанѣ» лѣсъ играетъ великую символическую роль: въ немъ начинается и кончается дѣйствіе.

«Здѣсь, въ лѣсу,
Пусть все окончится, какъ началось въ лѣсу» ²⁾).

Такое чувство природы, близкое и интимное, такая открытость души человѣческой по отношенію къ природной жизни, ведетъ къ поэтизации природы—такъ, какъ было уже у Гёте. Но поэтизирующее чувство Тика еще сильнѣе, еще проникновеннѣе. Когда человѣкъ смотритъ «умными глазами» на окружающую его природу, онъ видитъ, что всегда она одѣта въ нездѣшное великолѣпіе. «Въ высокой травѣ раздался звонкій шелестъ, и наклонились стебельки другъ другу навстрѣчу, какъ будто разговаривая о чемъ-то, и, плескаясь, падалъ теплый весенній дождь, словно желая пробудить спящія пѣсни въ лѣсахъ, и въ кустахъ, и въ цвѣтахъ. И все звенѣло и звучало кругомъ. Тысячи дивныхъ голосовъ переговаривались въ одно время; пѣсни манили, и звуки сплетались со звуками, и въ опускающейся зарѣ

¹⁾ «Sternbald», 259.

²⁾ «Kaiser Octavianus», II T., Akt V, Letzte Scene.

качались безчисленныя голубыя бабочки, на широкихъ крыльяхъ которыхъ лежалъ вечерній блескъ... Внезапно снова поднялись тяжелыя, темно-красныя тучи и открыли далекіе, безконечно далекіе просторы. Освѣщенная солнцемъ, лежала роскошная равнина, и сверкали свѣжіе лѣса и кусты, осыпанные росой. Въ серединѣ замockъ горѣлъ тысячами и тысячами красокъ, какъ будто сотканный изъ дрожащей радуги, и золота, и дорогихъ камней; протекавшая рѣка отражала всѣ эти блески, и волшебный замockъ былъ окруженъ мягкимъ, красноватымъ свѣтомъ. Вокругъ летали странныя незнакомыя птицы, играя красными и зелеными крыльями; большіе соловьи заливались, и все имъ звенѣло навстрѣчу; огни скользили въ зеленой травѣ, перелетая туда и сюда, и потомъ проносились кругами надъ замкомъ»¹⁾.

Мы уже говорили, что въ основѣ этихъ, нѣсколько обобщенныхъ и повторяющихся описаній волшебства природы, лежитъ подлинное мистическое переживаніе; только борьба съ формой заставляетъ Тика выражаться не всегда достаточно конкретно. Поэтому мы смѣло будемъ пользоваться такими картинами, отдѣляя то настроеніе, которое хотѣлъ передать Тикъ, и которое важно для характеристики его чувства, отъ фактическаго содержанія отдѣльныхъ словъ.

Но возьмемъ еще нѣсколько строчекъ изъ Тиковскаго описанія ночи. «Еле слышно плакали соловьи, и мѣсяцъ волшебный взошелъ. Открылись цвѣты навстрѣчу серебристому свѣту, и листья зажглись отъ луннаго блеска, и зардѣлись длинныя аллеи, и падали странныя зеленыя тѣни. Уснули красноватыя тучи на далекихъ поляхъ, и фонтаны стали золотыми и высоко дрожали въ ясномъ небѣ»²⁾.

Въ «Октавіанѣ» мы встрѣчаемъ описаніе восхода солнца, гдѣ одухотвореніе природы вызываетъ уже цѣлый рядъ

¹⁾ «Die Freunde», 1797.

²⁾ Ib.

олицетвореній, какъ будто таинство, радостное и необычное, совершается въ мірѣ.

«Такъ приходятъ утромъ зори,
Небо въ пурпуръ одѣвая,
И приводятъ день на небо.
Всѣ лѣса и всѣ поляны
Въ восхищени, Птицы вьются.
И горитъ земля и воздухъ
Въ золотомъ огнѣ и желтомъ.
И несутъ подолъ пурпурный
Зорь восторженные тучи» ¹⁾.

Эти олицетворенія для романтика не представляютъ изъ себя чего-то внѣшняго и произвольнаго. Романтикъ-поэтъ вѣритъ въ подлинный смыслъ созданной имъ метафоры. Метафоры не являются нашей произвольной комбинаціей сравниваемыхъ элементовъ для конкретизаціи одного черезъ другой; въ нихъ обнаруживается какъ бы прозрѣніе одушевленности природы ²⁾. Ибо для поэтического чувства природы не только вся природа, взятая какъ одно цѣлое, является живой и одушевленной, но и каждое явленіе природы получаетъ теплое дыханіе жизни. И каждую мелочь живого, какъ и всю жизнь, поэтъ принимаетъ и благословляетъ и видитъ въ ней живое присутствіе безконечнаго. Какъ въ сказкѣ, дѣйствующими лицами въ «Цербино» выступаютъ лѣсъ и кусты, розы, лиліи, фіалки, незабудки, полевые цвѣты, птицы, ключи, потоки, духи горъ и даже небесная лазурь ³⁾. Всѣхъ охватила одна радость—это мистическая радость бытъя, радость жизни, переливающейся черезъ край. Деревья поютъ. «Сквозь пальцы, сквозь вѣтви и сучья, пронзенные играющимъ вѣтромъ, полные птичьихъ пѣсень, мы чувствуемъ радость до самыхъ корней» ⁴⁾.

¹⁾ «Kaiser Octavianus», II T., I Akt, Pallast.

²⁾ «Durch die Naturphilosophie ist... die Metapher zu wissenschaftlichen Ansprüchen erhoben worden» (Walzel. «Aufsätze». 1911); также Petrich («Drei Kapitel...») говоритъ, что метафора для романтиковъ является слѣдствіемъ, сохранившимся отъ первоначальнаго единства физическаго и духовнаго міра.

³⁾ «Zerbino» V Akt. Der Garten. Gebirge. ⁴⁾ Ib.

Зеленые листья тянутся къ солнцу, «чтобы изныть отъ его поцѣлуевъ, чтобы погибнуть въ любви и тоскѣ». «Какъ хороша зеленая трава!» говорятъ полевые цвѣты. «Какъ прекрасенъ мѣръ!», отвѣчаютъ птицы. И одинокій пустыжникъ радуется всему, что живетъ на землѣ:

«Ласковыхъ птичекъ рать
Будетъ со мною играть,
Бабочекъ радушныхъ видъ
Сердце мое веселитъ» ¹⁾.

/ ж

И всѣхъ, наконецъ, обнимаетъ и покрываетъ собой небесная лазурь; она всѣхъ поитъ своей грудью, и радость ея не проходитъ надъ мѣромъ ²⁾.

Итакъ, мы видимъ, что мистическое чувство того безконечнаго, что проявляется во всемъ конечномъ, не приводитъ Тика къ аскетическому отрицанію жизни. Наоборотъ, радость, переполняющая мѣръ, чисто физическая, половая. Весной, когда во всей природѣ бродятъ рождающіе соки, когда переполненная жизнь пляшетъ и радуется, какъ будто желая перейти черезъ себя, сдѣлаться значительнѣе, сильнѣе, слиться, превратиться въ создавшаго ее Бога, тогда она всего ближе человѣческой душѣ и болѣе всего обнаруживаетъ свою тайну.

«Будутъ листья подниматься,
Чтобъ дрожать и обниматься
Въ поцѣлуяхъ и томленьи,
И поютъ о наслажденьи
Звонкихъ птичекъ голоса,
И колышутся лѣса,
И отъ пѣсенъ соловьиныхъ,
Повторяемыхъ въ долинахъ,
Пламенѣютъ небеса» ³⁾.

Но и въ другія минуты мы встрѣчаемся съ душой природы. Въ ней живутъ демоническія силы, еще непокорен-

Као ср. у
Тика

¹⁾ Ib. V Akt. Wald. Der Waldbruder.

²⁾ «Sie alle umschliess ich mit Armen linde, sie alle tränk ich an meinen Brüsten mit Lüsten». Zerb. V Akt. Der Garten.

³⁾ «Kaiser Octavianus», II T. III Akt, Lager der Marceville.

ня божественнымъ духомъ. Представленіе о хаосѣ, который всегда просвѣчиваетъ черезъ тонкое покрывало созданія, было оченьъ обычно въ кругу нѣмецкихъ романтиковъ. Отсюда перенялъ его Тютчевъ, развившій это воззрѣніе въ своихъ ночныхъ стихотвореніяхъ:

«На міръ таинственный духовъ,
Надъ этой бездной безымянной,
Покровъ набросанъ златотканый
Высокой волей боговъ.
День—сей блистательный покровъ».

Но когда дневной свѣтъ уходитъ, и пробуждается скрытое во тьмѣ, тогда человѣкъ остается

«Немоощенъ и голъ
Лицомъ къ лицу предъ этой бездной темной...
И въ чуждомъ, неразгаданномъ ночномъ
Онъ узнаетъ наслѣдье родовое».

Это состояніе было хорошо извѣстно самому Тикю. Кепке рассказываетъ, что еще въ Берлинѣ поэтa преслѣдовали припадки тяжелой меланхоліи и какъ бы надвигающагося безумія. «Временами имъ овладѣвало безутѣшное отчаяніе... Чужимъ, неузнаваемымъ, другимъ являлся онъ самъ себѣ... Друзья и товарищи казались ему посторонними и незнакомыми, ихъ лица стягивались въ страшныя маски. Съ каждымъ мгновеніемъ возрасталъ его страхъ». Бывало, въ такія минуты Тикъ какъ бы терялъ всякую связь съ окружающимъ его міромъ дѣйствительности. Онъ забывался въ кругу знакомыхъ и не отвѣчалъ на ихъ вопросы. Исчезало представленіе о мѣстѣ и времени. И это чувство неопредѣленности, безсознательности возрастало до такого ужаса, что онъ однажды, среди бѣла-дня, обратился къ прохожему съ вопросомъ о томъ, въ какомъ городѣ онъ находится, и былъ непріятно пораженъ и сконфузень, когда его приняли за шутника ¹⁾.

Въ такомъ состояніи ему казалось, что не добро, а зло властвуетъ надъ міромъ. «Съ этимъ мучительнымъ бредомъ»,

¹⁾ Кёпке I, S. 100 f.

пишет Кепке, «было связано желаніе, выросшее до степени навязчивой идеи—желаніе, во что бы то ни стало, увидѣть дьявола». Тику казалось, что страстный призывъ его души не можетъ остаться безъ отвѣта. Многія ночи онъ проводилъ на кладбищѣ, среди могилъ, взывая къ дьяволу, какъ властителю міра. «На этомъ пути лежало безуміе», говоритъ Кепке ¹⁾.

Сообразно поставленному нами условію, мы и здѣсь не будемъ разбираться въ метафизической цѣнности Тиковскихъ переживаній. Укажемъ только на то, что съ психологической точки зрѣнія здѣсь проявлялось необычайно острое мистическое ощущеніе,—чувство хаоса, который мерцаетъ сквозь тонкій покровъ созданія и готовъ прорвать его каждую минуту и затопить собой сознательную жизнь, еще такую тонкую и неокрѣпшую ²⁾. Эти подлинныя переживанія отразились не только въ мрачныхъ юношескихъ произведеніяхъ Тика, въ «Карль фонъ-Бернеке», въ «Абдаллахѣ» и «Ловелѣ», но и въ позднѣйшихъ сказкахъ романтическаго періода («Der blonde Eckbert», «Der getreue Eckart und der Tannenhäuser», «Der Runenberg»). Въ нихъ говорится о внезапномъ ужасѣ, нападающемъ на человѣка, не при-
выкшаго къ строгости одиночества, когда онъ различаетъ
всюду «вздохи и жалобы, которые можно услышать во всей
природѣ, если только прислушаться» ³⁾. «Тогда мы чувствуемъ, что все наше знаніе, все счастье наше—только
пустой и глухой хаосъ» (ein leeres taubes Chaos) ⁴⁾. Иногда эти
звуки приходятъ съ опьяняющей радостью, но это не радость
жизни, повсюду разлитой и сливающейся во-едино. Это
радость, разрывающая на части, подобно вакханаліи
въ Вагнеровскомъ «Гангейзерѣ», вся сила которой въ демо-
ническомъ разрушеніи всѣхъ граней, въ торжествѣ не-

¹⁾ Көрке, I, 100 f.

²⁾ Объ этомъ сравни статью Вл. Соловьѣва о Тютчевѣ. (Собраніе сочиненій, т. VI).

³⁾ «Der Runenberg».

⁴⁾ «Der Fremde», 1796.

должнаго, въ побѣдѣ богоборческой воли, непринимавшей міра. Такіе звуки раздаются изъ Венерина грота, въ разсказѣ о «Тангейзерѣ» ¹⁾, и рыцарь, послѣдовавшій за ними, вкушаетъ всѣ земныя радости, «но ужасъ», говоритъ онъ, «бродившій по цвѣточнымъ полямъ, увеличивалъ опьянѣніе этой радостью».

Когда на творческую интуицію Тика оказали вліяніе его болѣе сознательные друзья, таинственная связь природы, подмѣченная его поэтическимъ чувствомъ, стала для него проявленіемъ міровой души. «Природа», училъ Ваккенродеръ, «похожа на разорванныя пророчества Божества» ²⁾, «солнечное небо, горы, ручьи открываютъ собой міръ, созданный Богомъ» ³⁾; «міръ—это чудесный языкъ Божій» ⁴⁾. Мы встрѣчаемся и у Тика съ подобнымъ чувствомъ. «Передъ нимъ разстилалось великолѣпіе потоковъ, горъ и лѣсовъ; ему казалось, что онъ не выдержитъ, глядя на далекій, безконечный и разнообразный міръ; словно душу раздирающій голось звучалъ ему навстрѣчу; горящіе глаза природы смотрѣли съ неба и изъ потоковъ, и своими огромными членами она указывала на него. Францъ протянулъ руки, какъ будто желая прижать что-то невидимое къ своему нетерпѣливому сердцу, и схватить, и удержать то, по чему онъ такъ долго томился». «Я слышу, я чувствую, какъ вѣчный духъ природы ударяетъ умѣлой рукой по струнамъ своей страшной арфы»... «Природа даетъ намъ предчувствіе Бога; нѣтъ, не ожиданіе и не предчувствіе—это подлинное чувство, и въ глубинахъ, и на высотахъ, видимая всѣми, здѣсь шествуетъ религія. Пѣороглифъ, обозначающій самое высшее—Бога, лежитъ здѣсь передо мной въ дѣятельномъ существованіи» ⁵⁾. Такимъ образомъ, поэтическое чувство природы кристаллизовалось въ сознаніи въ видѣ мистической вѣры. Вся природа одушевлена; всѣ части ея—члены одного громаднаго тѣла; все гармонично въ ней и связано,

¹⁾ «Der getreue Eckart u. der Tannenhäuser».

²⁾ «Herzensergiessungen». W. u Br. I, 69. ³⁾ Ib. I, 68. ⁴⁾ Ib. I, 64—65.

⁵⁾ «Sternbald», 293—94.

потому что одна душа оживляетъ это тѣло, одна жизнь проявляется во всѣхъ его движеніяхъ, и во всей природѣ мы видимъ единаго вѣчнаго Бога.

На развитіе этихъ идей оказалъ большое вліяніе Яковъ Бемэ¹⁾; но въ сочиненіяхъ Бемэ Тикъ нашелъ лишь болѣе опредѣленно выраженными мистическія переживанія, близкія ему самому. Мистика Бемэ—чувственно конкретна. «Лучшее доказательство бытія Бога—это цвѣтушій лугъ», говоритъ онъ. «Если хочешь рассказать о томъ, что такое Богъ, ты долженъ усердно взвѣсить силы природы». Какъ и для Тика, такъ и для Бемэ въ природѣ нѣтъ ничего мертваго; все въ мірѣ является результатомъ дѣйствія, движенія, измѣненія живыхъ и одухотворенныхъ силъ. И Божество не мыслится, какъ нѣчто противоположное этому міру. Миеологическая фантазія Бемэ вноситъ въ самое Божество всю полноту земного существованія; въ Немъ всѣ поля, и лѣса, и цвѣты, въ Немъ всѣ звуки и формы земли, въ Немъ радость и ликованье весны, «любовь и ласковые взгляды, благоуханіе и пріятный вкусъ, нѣжные поцѣлуи, ѣда и питье, и любовныя радости». «О, милая невѣста, какъ ты радуешься своему жениху: въ тебѣ любовь, счастье и наслажденье, въ тебѣ свѣтъ и чистота, и благоуханье, и пріятный и нѣжный вкусъ». «О, любовь и красота, нѣтъ тебѣ конца, не видно конца въ тебѣ!» Религіозныя представленія христіанства перемѣшиваются здѣсь съ мистической теософіей, продолжающей какою-то отдаленную традицію неоплатонизма и средневѣковой мистики. Трїединный Богъ повторяется въ своей тройственности въ мірѣ ангеловъ, въ природѣ и въ человѣкѣ; черты природнаго и человѣческаго, просвѣтленныя, становятся признаками Божества. Весь міръ, поскольку онъ причастенъ доброму началу, божествененъ и существуетъ въ Богѣ, Царство Божіе уже сейчасъ невидимо присутствуетъ въ вещахъ:

*Вліяніе
Бемэ
на Тика
(и Кювлинга)*

¹⁾ Jacob Böhme, 1575—1624. Главное сочиненіе, цитируемое романиками, «Aurora oder die Morgenröte im Aufgang», 1610. Оттуда дальнѣйшія извлеченія.

«если бы открылись глаза человѣка, онъ увидалъ бы повсюду Бога и небо». Только причастность злему началу, грѣхопаденіе, дѣлаетъ вещи преходящими и низкими. «Трава была прежде зеленымъ дуновеніемъ, вода была нѣжной и ласковой, первичная влага—не дикой и стропливой, какъ теперь, и даже камни были живыми и только въ этой формѣ стали тѣлесными» ¹⁾. Характерно также, что для объясненія происхожденія міра Бемэ употребляетъ символъ половой любви и зачатія, и что божественное бытіе переживается имъ, какъ безконечная, ни съ чѣмъ несравнимая радость и полнота существованья; въ этомъ онъ опять особенно близокъ къ романтическому пониманію. Идеи Бемэ нашли себѣ отраженіе въ цѣломъ рядѣ натурфилософскихъ мѣстъ «Генофевы» и «Октавіана» Тика и въ «Генрихъ фонъ-Офтердингенъ» Новалиса ²⁾. Вліяніе его, однако, не всегда легко опредѣлить, такъ какъ романтическое чувство природы, въ своемъ самостоятельномъ развитіи, нерѣдко приходитъ къ тѣмъ же формамъ міровоззрѣнія.

Шеллинг

И прежде всего такимъ философскимъ осознаніемъ мистическаго чувства природы, болѣе современнымъ, болѣе соотвѣтствующимъ требованіямъ науки и вмѣстѣ съ тѣмъ монистическимъ по существу явилась для романтиковъ философія Шеллинга. Ее сопоставляютъ обыкновенно съ чувствомъ природы Гёте; не менѣе справедливо сопоставленіе съ романтиками. Въ самомъ Шеллингѣ жило непосредственное поэтическое чувство природы: вотъ почему его философскія произведенія похожи на поэмы. Онъ долго носился съ планомъ большого эпоса о мірозданіи; отдѣльныя стихотворенія его являются какъ бы отрывками такого эпоса и выдаютъ его романтическое отношеніе къ жизни. Въ «Эпикурейскомъ Исповѣданіи Гейнца Видерпорста»

¹⁾ Ederheimer. «Jacob Böhmes Einfluss auf die Romantik». Kap. II Grundzüge der Böhmischnen Lehre.

²⁾ Въ «Генофевѣ» рѣчь волшебницы и послѣднее видѣніе святой. Въ «Октавіанѣ» пѣснь «Wie beglückt»... и гимнъ водѣ. Подробности въ книгѣ Ederheimer'a, который, однако, всякое сходство считаетъ за вліяніе.

онъ противопоставляетъ трансцендентной религіи свою религію природы. Въ природѣ—вся правда, и нѣтъ въ ней ничего ложнаго. Она—открытая тайна, безсмертная поэма. Все пристальнѣе всматривается философъ въ ея глубокія черты и видитъ, какъ она говоритъ съ нимъ на языкѣ символовъ, «образовъ и формъ». «Только та религія истинна, которая открывается намъ въ камнѣ и въ сплетеніи мховъ, въ цвѣтахъ и металлахъ, и во всѣхъ вещахъ, въ воздухѣ и въ свѣтѣ, на всѣхъ высотахъ и во всѣхъ глубинахъ»¹⁾.

Это непосредственное чувство природы всего лучше объясняетъ роль Шеллинга въ развитіи идеалистической философіи. Его задачей было написать исторію сознанія, его развитія отъ бессознательныхъ природныхъ формъ къ свободѣ челоѳческаго духа. Разсмотрѣніе всей природы, какъ единаго организма, всѣхъ физическихъ явленій, какъ «категорій природы» на ея пути къ сознанію, было тѣмъ подвигомъ, который возвратилъ внѣшнему міру реальность, утраченную имъ въ философіи Фихте. Мы не можемъ себѣ представить сейчасъ того одушевленія, съ которымъ романтическая молодежь приняла эту новую философію, какъ и новыя открытія (гальванизма, кислорода и т. д.), которыя, казалось, объединяли физической и духовный міръ и одухотворяли всякое существованіе. Объясненіе Шеллингомъ сущности притяженія, магнетизма и электричества можетъ быть только тогда оцѣнено нами, какъ откровеніе для этого времени, когда мы конкретно представимъ себѣ, до какой степени всякое внѣшнее, матеріальное явленіе понималось въ этомъ кругѣ идей, какъ ступень развитія міровой души, когда мы припомнимъ мысленно, читая Шеллинга, основныя черты поэтического чувства Тика и другихъ романтиковъ²⁾.

¹⁾ «Epikurisch Glaubensbekenntnis Heinz Widerporstens», Plitt, «Aus Schellings Leben», I, 285.

²⁾ «Нѣтъ болѣе основанія быть боязливыми въ утвержденіяхъ. Въ томъ, что ежедневно совершается на нашихъ глазахъ, не можетъ быть сомнѣнія. Въ вещахъ внѣ насъ есть творческая сила» (Шеллингъ).

И конечно, почти все другіе натурфилософы: Риттеръ, Новалисъ, даже Стеффенсъ, шли еще гораздо смѣлѣе Шеллинга по этому пути одухотворенія, т. е. въ сущности «позитизации» природы. Такъ Стеффенсъ говоритъ, напримѣръ, слѣдующее: «Растеніе примиряетъ массу и жизнь, оно—тихий, молчаливый взоръ любви, вѣчной, невременной родительницы, которая преодолѣла земную затвердѣлость вещества и вѣчно изливается въ непрерывномъ рожденіи; оно—открывшееся томленіе земли»¹⁾.

Малы

Какія безумныя и дерзкія мечты возникали на этой почвѣ—мечты о міровомъ единствѣ и о магической власти человѣческой личности надъ всѣмъ міромъ, единымъ и святымъ въ своемъ существѣ, показываютъ намъ отрывки философіи Новалиса, его «магическаго идеализма». Здѣсь какъ будто сама наука приходитъ подтвердить мистическую вѣру, что миѣ объ Орфеѣ и Аріонѣ, о поэтахъ, управлявшихъ міромъ по волѣ своей, не сказка; что онъ основывается на утраченномъ нами сознаніи связи всего существующаго; возстановивъ это сознаніе, увидѣвъ эту связь, мы овладѣемъ міромъ; сознавъ себя частью міра, мы будемъ царить надъ цѣлымъ, какъ будто новые органы—милліоны рукъ, протянутся отъ насъ черезъ все мірозданіе. «Мы связаны со всѣми частями вселенной, также съ прошлымъ и будущимъ. Только отъ направленія и длительности нашего вниманія зависитъ, какую связь мы особенно развиваемъ, какая должна стать всего важнѣе и дѣйствительнѣе. Истинная методика такой дѣятельности была бы ничѣмъ инымъ, какъ давно искомымъ искусствомъ изобрѣтенія—можетъ быть даже еще ббльшимъ искусствомъ»²⁾. Такимъ образомъ, несправедливо пониманіе магическаго дѣйствія у Новалиса, какъ произвола субъекта. Оно основывается на связи всего существующаго и снова подтверждаетъ эту связь: «Мы должны стать магами, чтобы сумѣть быть моральными. Чѣмъ моральнѣе, тѣмъ согласованнѣе съ Бо-

¹⁾ Steffens. «Grundzüge der philosophischen Wissenschaften», 1806.

²⁾ Novalis, Fragmente.

гомъ, тѣмъ божественнѣе человѣкъ, тѣмъ болѣе сливается онъ съ Богомъ». «Всякое колдовство совершается черезъ частичное отождествленіе съ околдованнымъ»¹⁾. Вотъ почему любовь является для Новалиса лучшей аналогіей для столь жадно ожидаемаго имъ магическаго дѣйствія; любовь, въ которой связь не только любящихъ, но и всего міра открывается въ Богѣ. «Всякое душевное прикосновеніе подобно прикосновенію волшебнаго жезла. Кому дѣйствія такого прикосновенія кажутся баснословными, и непонятной—сила заклинаній, пусть вспомнить тотъ о первомъ прикосновеніи руки любимой женщины, объ ея первомъ значительномъ взглядѣ, гдѣ волшебнымъ жезломъ былъ отраженный лучъ свѣта, о первомъ поцѣлуѣ, о первомъ словѣ любви, и спросить себя, не было ли волшебство [этихъ мгновеній такимъ же баснословнымъ и чудеснымъ, нераздѣльнымъ и вѣчнымъ]»²⁾.

Такимъ образомъ, чувство природы, которое является въ произведеніяхъ Тика, какъ поэтическая импровизація, вполне сознательно подчеркивается Новалисомъ, проясняясь до степени міровоззрѣнія. Но не только это заставляетъ насъ разбирать Новалиса отдѣльно отъ Тика. Новалисъ прошелъ черезъ горнило нѣмецкой идеалистической философіи, которой Тикъ до конца оставался чуждымъ, и это оставило слѣды на всемъ его творчествѣ. Мистическій пантеизмъ имѣетъ въ его чувствѣ идеалистическую окраску: принимая міръ, онъ въ то же время отрицаетъ его во имя Бога, скрытаго въ мірѣ.

Впервые мы узнаемъ о Новалисѣ изъ его юношескихъ писемъ. Веселый, жизнерадостный, онъ переживаетъ первое броженіе весеннихъ силъ; отдаваясь мимолетнымъ, но внутренне страстнымъ и значительнымъ увлеченіямъ, онъ не находитъ себѣ ни цѣли, ни пути; только однимъ онъ обладаетъ навѣрно: это—«глубокимъ чувствомъ жизни, надеждой и вѣрой въ то, что совершается кругомъ и внутри его»³⁾.

¹⁾ Novalis, «Fragmente». . ²⁾ Ib.

³⁾ Romantiker-Briefe. S. 104.

Новалисъ

Любовь Новалиса къ Софіи фонъ-Кюнъ является расцвѣтомъ этого радостнаго жизненнаго настроенія; въ ней онъ нашель высшую цѣль, которой покорилось все его существо. Когда Софія умерла, Новались мучительно оторвался отъ жизни. Всю силу души своей, все радостное утверженіе жизни, онъ перенесъ на другой, болѣе реальный міръ. Желаніе умереть, но умереть одной волей своей, умереть «радостно, какъ молодой поэтъ»¹⁾ охватила тогда его душу. Въ такомъ настроеніи были созданы имъ «Гимны къ ночи».

«Гимны къ ночи»—величайшая романтическая антитеза предшествовавшему развитію человѣчества и первое открытое признаніе другой болѣе реальной жизни. Поэтъ отказывается отъ свѣтлаго дня и этого земнаго существованія. «Прочь я смотрю навстрѣчу святой, невыразимой, таинственной ночи. Міръ утонулъ въ глубокой могилѣ, пустынно и одиноко его мѣсто»²⁾. Но, отказавшись отъ жизни земной, онъ уходитъ въ другую, вѣчную жизнь. Страданья и смерть только указали путь, теперь они превращаются въ радость. Для побѣдившаго міръ готовится послѣдняя вечеря.

«Огни свѣтло горять,
И скоро время пира,
Душисто льется мирра,
И дѣвушки молчатъ»³⁾.

«Безконечно и таинственно охватываетъ насъ сладкая дрожь. И кажется, изъ глубокой дали прозвучало нашей грусти отвѣтное эхо». «Слава Богу! наступаютъ сумерки для всѣхъ любящихъ и тоскующихъ»⁴⁾.

Итакъ, не простое отрицаніе конечной жизни приноситъ съ собой Новались, а пламенное утверженіе иной безконечной жизни, полной положительнаго содержанія. Это мистицизмъ идеалистическій и аскетическій, но аскетическій въ томъ смыслѣ, что и жесточайшіе аскеты упивались и на-

¹⁾ Journal, 11 Junius, 85.

²⁾ «Hymnen an die Nacht», 1, ³⁾ Ib., 5,

⁴⁾ Ib, 6. Sehnsucht nach dem Tode.

слаждались своими страданіями, переживая при этомъ величайшую земную радость воссоединенія съ небеснымъ. Идеализмъ «Гимновъ», признаніе относительности міра конечнаго, который является только покровомъ, брошеннымъ на безконечный, болѣе реальный міръ, дѣлаетъ изъ нихъ интимное поэтическое выраженіе Фихтевской философіи, признавшей идеальность внѣшняго міра, какъ продукта творческаго Я. Но та религіозная и даже специфически христіанская окраска, которую придаютъ понятію ночи и безконечнаго послѣдніе два гимна, отдѣляетъ Новалиса отъ Фихте: Сюда же присоединяются «Духовные стихи» Новалиса. Они соотвѣтствуютъ основной схемѣ «Гимновъ»: страданія и смерть заставляютъ человѣка понять ничтожность этого міра; онъ обращается къ Богу и снова изъ рукъ Его получаетъ жизнь, уже просвѣтленную Его дыханіемъ. Вѣра въ личнаго, христіанскаго Бога, символизирующаго собой безконечный міръ, отличала Новалиса отъ другихъ романтиковъ съ самаго начала. Но объ этомъ ниже будетъ сказано подробнѣе.

Когда съ высотъ идеалистическаго созерцанія Бога, Новалисъ снова возвращается въ міръ, онъ совершаетъ постепенное завоеваніе жизни, она снова становится для него святой, какъ форма и тѣло, въ которыхъ проявляется божественный духъ. Этому новому чувству жизни соотвѣтствуютъ его неоконченные романы «Ученики въ Саисѣ» и «Генрихъ фонъ-Офтердингенъ». Но печать идеализма не покидаетъ его чувства никогда.

Весь міръ, утверждаетъ Новалисъ, полонъ таинственныхъ знаковъ, говорящихъ о какомъ-то соотвѣтствіи. Эти знаки встрѣчаются повсюду, «на крыльяхъ, на яичной скорлупѣ, въ облакахъ, кристаллахъ и каменныхъ образованіяхъ, внутри и на внѣшней оболочкѣ горъ, растений, звѣрей и людей и среди небесныхъ созвѣздіи»¹⁾. Учитель, долго изучавшій природу, всюду находитъ уже знакомое, только въ разныхъ сочетаніяхъ. Тайная музыка прони-

¹⁾ «Lehrlinge zu Saïs. Всѣ дальнѣйшія извлеченія оттуда же.

каетъ всѣ вещи и создаетъ между ними связь; одинъ чело-
вѣкъ разрываетъ эту связь, не прислушиваясь къ словамъ,
которыми говорятъ ему вещи. Потому что глубокая жизнь
наполняетъ всю природу. «Вѣтеръ—это движеніе воздуха,
и оно имѣетъ свои причины; но развѣ для одинокой, тоскую-
щей души онъ не значить большаго, когда проносится мимо
и вѣетъ изъ любимой страны и таинственными, печаль-
ными звуками превращаетъ тихую боль въ мелодическій
вдохъ всей природы». «Развѣ скала не становится особен-
нымъ Ты, когда я обращаюсь къ ней? И что же я, какъ не
ручей, когда съ тоской гляжу въ его волны и теряю мысли
въ его теченіи?» «Сколько людей», говорится въ другомъ
мѣстѣ, «стоитъ у опьяняющихъ рѣкъ, и не слышитъ колы-
бельной пѣсни рождающей воды, и не наслаждается див-
ной игрой ея безчисленныхъ волнъ». Эта нездѣшная жизнь,
наполняющая всю природу и соединяющая всѣ отдѣльныя
вещи въ одну жизнь, всего лучше выражена въ «Офтердин-
генѣ» въ видѣннiи героя. Слова стараго рудокопа открыли
ему душу, и ему казалось, какъ будто весь міръ сталъ до-
ступенъ его взорамъ. «Онъ увидѣлъ, что маленькая ком-
натка его пристроена къ величественному собору, съ камен-
наго основанія котораго подымается суровое прошлое, въ
то время, какъ изъ купола свѣтлое, веселое будущее спу-
скается ему навстрѣчу въ видѣ золотыхъ ангеловъ. Тя-
желые удары колокола дрожали въ серебряной пѣснѣ,
а въ широкія ворота вступали всѣ существа, и каждое
произносило свою просьбу на своемъ особенномъ языкѣ»¹⁾.

Но если міръ—святая церковь, всѣ члены ея становятся
также священными и значительными. И для Новалиса—
пантеиста все въ природѣ свято и значительно, и скрываетъ
въ себѣ единого Бога. Онъ хочетъ, чтобы люди, какъ пре-
жде, поклонялись водѣ и пламени, и гордились, если че-
резъ ихъ предѣлы протекаетъ большая рѣка²⁾. «О, скорѣй
пусть зардѣется міровое море и въ душистую плоть рас-

¹⁾ «Heinrich von Ofterdingen», I Teil, Kap. 5.

²⁾ «Lehrlinge zu Saiss».

творяются скалы»¹⁾. И подобно тому, какъ мы причащаемся Богу единому каждую минуту, каждымъ прикосновеніемъ,— Божественное Слово нисходитъ на землю во всякой плоти. Не о новомъ пришествіи Богочеловѣка молится Новалисъ; обращаясь къ Богу, онъ говоритъ о Христвъ: «собери Его въ тяжелыхъ тучахъ, и такъ пусть Онъ опустится на землю. Въ холодныхъ потокахъ пошли Его намъ, пусть Онъ горитъ въ огненномъ пламени; въ воздухъ и въ мирръ, въ звонъ и въ росъ пусть Онъ пронизетъ строеніе земли. Изъ травъ и камней, изъ моря и свѣта мерцаетъ Его дѣтское лицо»²⁾.

Миръ—божественная плоть и во всякой плоти мы снова находимъ божественное. Но черты идеализма сохранились въ этомъ чувствѣ Новалиса. Богъ въ мирѣ, но Онъ и внѣ міра, и если Божій духъ проникаетъ весь миръ, какъ Божію плоть, то духъ Божій все-таки еще свободенъ и витаетъ надъ міромъ, какъ въ первый день. Безъ этого была бы необъяснима вѣра Новалиса въ личнаго Бога. Богъ въ мирѣ, но Онъ и внѣ міра, Богъ безконеченъ, и все конечное въ Немъ, но конечнымъ безконечное не исчерпывается, оно существуетъ также внѣ и помимо конечнаго, надъ нимъ. Оттого, покуда весь миръ еще не просвѣтился и не наполнилъ собой безконечнаго, для каждаго изъ насъ есть другой, кратчайшій путь общенія съ Богомъ. Причащаясь плотью и кровью, мы можемъ еще причаститься Духомъ Божіимъ и огнемъ. Тогда земная жизнь обнаруживаетъ снова свою нереальность; она разорвется уже не какъ плоть, а какъ покрывало, и мы будемъ лежать на лонѣ нашего Бога. Оттого Новалисъ заставляетъ своего героя и въ «Офтердингенъ» пройти черезъ отреченіе отъ жизни. Смерть Матильды снимаетъ съ его глазъ послѣдніе покровы, такъ же какъ любовь ея указала ему на Бога, находящагося въ мирѣ. По замыслу Новалиса, Генрихъ долженъ былъ даже провести нѣкоторое время въ монастырѣ среди умер-

¹⁾ «Geistliche Lieder». 13. Hymne.

²⁾ «Geistliche Lieder», 11.

шихъ ¹⁾. Потому что «съ болью разрывается повязка, покрывающая внутреннее око. Однажды осиротѣть должно даже самое вѣрное сердце, прежде чѣмъ оно освободится отъ міра суеты» ²⁾. Но если таковъ былъ личный путь Генриха, то міровой, историческій путь заключается въ возвращеніи къ Богу всякой плоти и всякаго отдѣльнаго существованія. Но объ этомъ будетъ подробнѣе сказано въ своемъ мѣстѣ.

¹⁾ См. «Tiecks Bericht über die Fortsetzung» о монахахъ «подобныхъ колоніи духовъ», также «Пѣсню о мертвыхъ». «Lobt doch unsre stillen Feste».

²⁾ «Heinrich von Ofterdingen» II Т. Astralis: «Schmerzhaft muss jenes Band zerreißen, dass sich ums innre Auge zieht, einmal das treuste Herz verweisen, eh'es der trüben Welt entflieht».

МИСТИЧЕСКОЕ ЧУВСТВО И ЕГО НОСИТЕЛИ.

Божественность окружающаго насъ міра воспринимается не разумомъ, а чувствомъ. «Когда же вы научитесь чувствовать» говоритъ Новалисъ, «вы такъ мало знаете еще это небесное и самое простое свойство души человѣческой»¹⁾. Здѣсь говорится не объ обычныхъ воспріятіяхъ, а о чувствѣ безконечнаго, соединяющемъ наши отдѣльныя чувства. Оно такое же яркое, какъ и другія пять чувствъ, какъ бы шестое чувство рядомъ съ ними, которымъ мы непосредственно воспринимаемъ божественное, такъ что оно становится имманентнымъ нашему сознанію. Въ замѣткахъ Новалиса есть подробное описаніе такого состоянія.

«Самымъ произвольнымъ предразсудкомъ является мнѣніе, что человѣку не дано выходить за предѣлы своего Я и сознательно пребывать въ сверхчувственномъ. Человѣкъ можетъ, когда угодно, сдѣлаться существомъ сверхчувственнымъ... Чѣмъ болѣе мы осознаемъ въ себѣ такое состояніе, тѣмъ живѣе, сильнѣе, необходимѣе отсюда возникающая увѣренность: вѣра въ истинныя откровенія Духа. Это не зрѣніе, не слухъ, не осязаніе—это нѣчто, составленное изъ того, и другого, и третьяго, нѣчто большее, чѣмъ эти переживанія: ощущение непосредственной увѣренности, созерцаніе моего существованія, самаго истиннаго, самаго лич-

¹⁾ «Lehrlinge».

наго. Многіе случаи жизни, инья явленія природы, опредѣленные времена года даютъ намъ возможность испытать нѣчто подобное. Нѣкоторыя настроенія особенно благопріятствуютъ такимъ откровеніямъ. Большинство изъ нихъ мгновенны, немногія длительны, меньшинство остается навсегда. Въ этомъ, между отдѣльными людьми большая разница¹⁾. Поэтому Новалисъ говоритъ, слѣдуя за любимымъ романтиками платонизирующимъ философомъ Гемстергейзомъ (Hemsterhuis), о невидимыхъ органахъ чувствъ²⁾, объ особомъ органѣ воспріятія природы (Naturorgan)³⁾ или о нравственномъ органѣ (Moralisches Organ), и Ваккенродеръ описываетъ, какъ при воспріятіи божественности міра или произведенія искусства всѣ части нашего существа сливаются «въ одинъ единственный, новый органъ, который воспринимаетъ и понимаетъ небесныя чудеса»⁴⁾.

Не разъ старались романтики подыскать названіе для мистическаго переживанія. Философія приходила имъ въ этомъ отношеніи на помощь развитіемъ понятія «интеллектуальной интуиціи». Новалисъ, вслѣдъ за Шеллингомъ, говоритъ о «творческомъ созерцаніи», какъ о первоначальной задачѣ нашего существованія⁵⁾. Фр. Шлегель называетъ фантазію «нашимъ органомъ для воспріятія безконечнаго»⁶⁾. Шлейермахеръ, первый въ «Рѣчахъ о религіи» вводитъ въ философію и изслѣдуетъ переживаніе безконечнаго подъ именемъ религіознаго чувства.

Характерной чертой романтическаго воспріятія міра является неудовлетворенность окружающимъ насъ конечнымъ и тоска по безконечному, далекому и вѣчно родному для безконечной души человѣческой. «Душа моя, говоритъ Штернбальдъ, «стремится къ чему-то неземному, что не дано никому изъ людей»⁷⁾. Его зоветъ «невидимое небо и

¹⁾ «Fragmente». ²⁾ Ib.

³⁾ «Lehrlinge».

⁴⁾ «Herzensergiessungen». W. u. Br., I, 68.

⁵⁾ «Lehrlinge».

⁶⁾ «Ideen», 8, Jugendschriften, II.

⁷⁾ «Sternbald», 142.

пробуждаетъ всѣ предчувствія сразу, и радости, давно выпланные, и невозможныя наслажденія, и надежды, которыми не будетъ исполненія»¹⁾). Вся природа измѣняется подъ вліяніемъ такого настроенія. Уже не божественная радость наполняетъ ее; только все на свѣтѣ предчувствуетъ и знаетъ, что внѣ міра есть радость, бѣлая, чѣмъ знаетъ міръ. «Тысячи голосовъ зовутъ издалека, укрѣпляя душу; перелетныя птицы, пролетающія надо мной, кажутся мнѣ вѣстниками оттуда; всѣ облака напоминаютъ мнѣ о моемъ пути; каждая мысль, каждое біеніе крови гонитъ меня впередъ»²⁾). И проходятъ по землѣ романтическія странники, идущіе не по своей волѣ, но влекомые какой-то чужой силой³⁾). Нѣтъ имъ нигдѣ ни покоя, ни отдыха. Ихъ цѣль—это призракъ, который уходитъ отъ нихъ по мѣрѣ приближенія къ нему, потому что нѣтъ послѣдняго удовлетворенія и не вмѣститъ безконечнаго до конца. Это—счастье, вѣчно далекое, вѣчно зовущее черезъ всю жизнь. «Ахъ, тамъ далеко, можетъ быть, родина всей тоски, всѣхъ желаній»⁴⁾); «по ту сторону волнъ—родная страна»⁵⁾). «Гдѣ ты, близко или далеко, счастье, расцвѣтшее только для меня? О, еслибы оно протянуло ко мнѣ руки въ одиночествѣ луны!»⁶⁾). «Будто, вотъ, изъ-за далекой ивы выйдетъ другъ, невиданный давно»⁷⁾).

Есть на первый взглядъ черта идеализма въ этомъ чувствѣ романтическаго томленія. Міръ все-таки не можетъ дать душѣ полнаго удовлетворенія; она стремится въ область трансцендентнаго, въ сказочную страну, лежащую внѣ міра.

«Что сердце дѣтское тогда воображало
О тайной, дальней, золотой землѣ!»⁸⁾

¹⁾ «Sternbald», 142. ²⁾ Ib. 148.

³⁾ «Ich ging den Quell der Melodie zu finden—nicht ging ich, nein! es zog mich himmlisch nach!» («Zerbino», II Akt, Dorus Landhaus).

⁴⁾ Sternbald, 177.

⁵⁾ «Magelone», Kap. 14, Sulima's Lied.

⁶⁾ Sternbald, 289, Mondscheinlied. ⁷⁾ Ib. 365.

⁸⁾ «Genoveva». Garten. Mondschein. Слова Генофевы.

Но мы уже знаемъ, что весь міръ, вся природа является для романтиковъ божественной, и здѣсь, въ этой близкой жизни, такъ же окружаетъ насъ безконечное, какъ и въ далекой сказочной странѣ. И потому даже Штернбальдъ, этотъ прототипъ романтическаго скитальца, порой съ недоумѣніемъ останавливается, и передъ нимъ всплываетъ божественная реальность окружающаго его, самаго близкаго міра. «Часто», говоритъ онъ, «та чудесная страна, которую мы ищемъ съ тоскливымъ ожиданіемъ по ту сторону океана и въ далекомъ прошломъ, лежитъ здѣсь, у нашихъ ногъ»¹⁾. Такъ и Новалисъ обладалъ тонкимъ пониманіемъ этой поэзіи самаго близкаго. Онъ говорилъ, что считаетъ себя особо призваннымъ къ семейной жизни, и что романъ его завершится въ дѣтской²⁾. Онъ прославляетъ въ «Офтердингенѣ» средніе вѣка за это умѣніе цѣнить и одухотворять ближайшую, самую скромную обстановку³⁾ и съ любовью описываетъ радости веселаго пира и шутливыя застольныя пѣсни⁴⁾. Конечно, въ этомъ нельзя видѣть противорѣчья: безконечное—въ міра, но оно наполняетъ и весь нашъ міръ, видимый, слышимый и осязаемый, и все въ мірѣ, близкое и родное—свято и божественно, хотя душа и стремится порой отъ земного счастья къ еще большому счастью полнаго слиянія съ Богомъ.

Если вездѣ въ этой жизни мы окружены божественнымъ и чувствуемъ его всегда, то два чувства всего болѣе приближаютъ насъ къ невѣдомой сущности вещей: это мистическая любовь къ міру (Weltgefühl) и романтическая любовь къ женщинѣ. Въ первомъ переживаніи намъ открывается таинственная душа всѣхъ вещей. Мы чувствуемъ въ себѣ и во всемъ тѣ же творящія силы. Тангейзеръ, въ рассказѣ Тика, говоритъ, что такая нѣжность и полнота была въ природѣ, что «онъ протягивалъ къ ней руки и на крыльяхъ хотѣлъ броситься въ ея глубину, чтобы, подобно духу міра, разлить-

¹⁾ Sternbald, 131, 132.

²⁾ Romantiker-Briefe, Novalis an Erasmus, Nov. 1795, S. 164.

³⁾ «Ofterdingen», Kap. 2. ⁴⁾ Ib., Kap. 6.

ся по горамъ и долинамъ, зашевелиться въ травѣ и кустахъ и вдыхать повсюду обиліе благословенія». Онъ обнимаетъ кусты, и цѣлуетъ розы въ ихъ алыя губы, и обливаетъ ихъ слезами¹⁾. Такъ и садовникъ Сильвестръ въ «Офтердингенъ» хочетъ зарыть руки и ноги въ землю и пустить ростки, только чтобы остаться въ счастливомъ сосѣдствѣ съ растеніями²⁾. Часто это состояніе подобно опьянѣнію, какъ будто всѣ границы сняты въ душѣ, и она навѣки сольется съ единымъ Богомъ и ликуетъ громкимъ голосомъ, возвращаясь въ родное лоно: «Смѣло отдайся потокамъ радости, упави на неземную грудь; ты увидишь счастье, тебѣ незнаемое»³⁾. «Чье сердце не бьется отъ радости», говоритъ Новалисъ, «когда глубочайшая жизнь природы, во всей своей полнотѣ, входитъ въ его душу, когда въ немъ расширяется, какъ туманъ, въ которомъ теряются всѣ очертанія, то могучее чувство, для котораго человѣческая рѣчь не имѣетъ иного названія, кромѣ любви и сладострастія, и дрожа отъ сладкаго страха, онъ падаетъ въ темное, манящее лоно природы, и маленькая личность разбивается въ низвергающихся волнахъ радости и остается только, какъ средоточіе неизмѣримой, рождающей силы, какъ жадный водоворотъ въ безконечномъ океанѣ»⁴⁾. Въ образѣ пустытника («Генрихъ фонъ-Офтердингенъ») Новалисъ прославилъ жизнь человѣка, уже здѣсь, на землѣ, достигшаго своего божественнаго предѣла:

«И стою я въ этой жизни,
Опьяненный у воротъ!»⁵⁾.

— Міровое чувство, какъ и мистическое чувство вообще, свойственно не всѣмъ людямъ въ одинаковой степени. Воспріятіе безконечнаго требуетъ особаго склада характера.

1) «Der Getreue Eckart und der Tannenhäuser», 2 Abt.

2) «Ofterdingen» II Т.

3) «Zerbino», V Akt., Gebirge, Lied der Berggeister.

4) «Lehrlinge».

5) «Ofterdingen», Kap. 5. «Und ich steh in diesem Leben trunken an des Himmels Tor».

Оно предполагает въ человѣкѣ извѣстную пассивность, отдачу себя во власть душевнымъ переживаніямъ. Оно предполагаетъ также глубокое вниманіе къ душѣ прежде всего, къ тому, что жизнь несетъ для души, нѣкоторое презрѣніе, можетъ быть, къ обычнымъ шумнымъ интересамъ дня, къ чрезмѣрной суетливости и озабоченности. Когда «потребности и искусство ихъ удовлетворенія становятся сложнѣе, жадный человѣкъ долженъ тратить столько труда, чтобы съ ними ознакомиться и развить въ себѣ соотвѣтствующее умѣніе, что не остается времени для тихой жизни души, для внимательнаго наблюденія надъ внутреннимъ міромъ». (Новалисъ)¹⁾. Поэтому въ любовной идилліи своей Люцинды²⁾ Фр. Шлегель захотѣлъ изобразить какъ бы минуту возвращенія къ блаженству райскаго состоянія, къ высокому счастью, порождаемому непрерывнымъ созерцаніемъ безконечнаго. «О, бездѣліе, бездѣліе! Ты воздухъ, которымъ живутъ невинность и вдохновеніе. Тебя вдыхаютъ блаженныя, и блаженъ тотъ, кто владѣетъ тобой и лелѣетъ тебя! Ты—святое сокровище, единственный обломокъ богоподобнаго существованія, который остался намъ изъ рая!»³⁾ «Какъ стремятся поэты, мудрецы и святые и въ этомъ быть подобными богамъ. Какъ восхваляютъ они наперерывъ прелесть одиночества, покоя и свободнаго бездѣлья и беззаботности»⁴⁾. «Чѣмъ божественнѣе человѣкъ или сотворенное человѣкомъ, тѣмъ ближе они къ растенію: среди всѣхъ природныхъ формъ это—самая нравственная и самая прекрасная»⁵⁾.

Поэтому не людямъ, гордымъ своимъ знаніемъ и своей силой, не ученымъ и мудрецамъ міра сего, идущимъ путемъ умственныхъ раздѣленій и соединеній и операций отвлеченнаго мышленія, свойственно это мистическое чувство. Оно бываетъ у людей, работающихъ на природѣ⁶⁾, про-

¹⁾ «Die Christenheit oder Europa», 1799.

²⁾ Fr. Schlegel «Lucinde»—Idylle über den Müsiggang, 26 f.

³⁾ Ib. 26. ⁴⁾ Ib. 28. ⁵⁾ Ib. 29.

⁶⁾ «Lehrlinge».

стыхъ, по-дѣтски настроенныхъ, часто болѣе наивныхъ, чѣмъ другіе. Штернбальдъ такой «взрослый ребенокъ» ¹⁾; онъ не понимаетъ еще людской пустоты и глупости. Его возмущаетъ ихъ холодное отношеніе ко всему высокому, и онъ клянется, въ минуту такого возмущенія, что «вѣчно будетъ ждать и искать, и сохранить въ душѣ восторгъ и преклоненіе передъ возвышеннымъ, потому что въ этомъ счастливомъ безумьѣ высшая радость жизни» ²⁾.

Въ то же время возникаетъ интересъ къ душѣ ребенка. Наивная поэтизація жизни, прочитанная въ глазахъ дѣтей, принимается за настоящее пророчество мистическаго чувства. «Дѣти стоятъ среди насъ, какъ великіе пророки», говоритъ Тикъ ³⁾. Штернбальдомъ всю жизнь руководить образъ маленькой дѣвочки, которую онъ встрѣтилъ еще ребенкомъ; «все любимое, и свѣтлое онъ бралъ у нея; все, что видѣлъ красиваго, относилъ къ ея образу, и когда онъ слыжалъ объ ангелахъ, онъ думалъ, что зналъ одного, и что одинъ ангелъ зналъ о немъ» ⁴⁾. Новалисъ признаетъ «превосходство ребенка въ самыхъ высокихъ предметахъ» ⁵⁾; «его поступки носятъ на себѣ отпечатокъ чудеснаго міра, еще не стертый потокомъ земнымъ». «Гдѣ дѣти, тамъ и золотой вѣкъ». «Ребенокъ это—любовь, ставшая видимой» ⁶⁾. Такъ и въ «Ученикахъ» появляется вѣщее дитя съ глубокими синими глазами; «когда-нибудь оно вернется къ намъ», говоритъ учитель, «тогда наше ученіе кончится» ⁷⁾. Мы знаемъ, что здѣсь поэтами руководила не пустая фантазія, а живое чувство жизни. Это подтверждаютъ романтическія легенды о Софіи фонъ-Кюнъ и объ Августѣ Бемеръ.

Софія фонъ-Кюнъ,—такъ звали маленькую невѣсту Новалиса, въ любви къ которой онъ достигъ высшаго расцвѣта своей жизни и радости. Мы не знаемъ, что могла дать эта

¹⁾ Sternbald, 155. ²⁾ Ib. 166.

³⁾ «Fantasien über die Kunst». Wackenroders W. u. Br. I, 255.

⁴⁾ Sternbald, 141—142.

⁵⁾ «Ofterdingen», Т. II.

⁶⁾ Fragmente.

⁷⁾ «Lehrlinge».

дѣвочка романтическому поэту, умственные и жизненные запросы котораго были очень велики. Конечно, не способности ея въ той или другой области привлекали его. Въ описаніи личности Софіи, которое Новалисъ озаглавилъ «Кларисса», мы не найдемъ ничего особеннаго, ничего такого, что не было бы «вѣчно-дѣтскимъ»—развѣ ея раннюю зрѣлость. «Она ничѣмъ не старается казаться—она есть нѣчто». (Sie will nichts sein—sie ist etwas). Для Новалиса она была содержаніемъ всей его жизни. Вотъ почему намъ кажутся смѣшными всѣ попытки ученыхъ критиковъ отыскать «грязную обратную сторону» (den schmutzigen Revers) грюнингенской идилліи, развѣнчать Софію указаніемъ на ссоры и сцены ревности, происходившія между влюбленными, на безграмотныя каракули писемъ и дневниковъ этой маленькой дѣвочки ¹⁾. Мы сошлемся только на свидѣтельство Новалиса, который послѣ ея смерти съ болью оторвался отъ жизни, ушелъ въ иную жизнь, все жизненное дѣло котораго является развитіемъ лозунга «Христось и Софія», записаннаго въ дневникъ ²⁾. О томъ же говорить любовь, которой окружали умирающую дѣвочку всѣ родственники Новалиса, и то просвѣтленіе, котораго она достигла въ романтической легендѣ. «Всѣ тѣ, кто зналъ эту чудесную возлюбленную нашего друга», пишетъ Тикъ, который самъ никогда не видалъ Софіи, «согласны съ тѣмъ, что никакое описаніе не можетъ передать грацію и небесную прелесть этого неземного существа, и красоту, которая ее окружала, и трогательное величіе, которое одѣвало ее. Новалисъ становился поэтомъ, когда онъ говорилъ о ней... Весна и лѣто 1795 года были расцвѣтомъ его жизни». И дальше: «Часто бываетъ на

¹⁾ См. E. Heilborn. «Novalis». Нельзя не видѣть въ подобныхъ попыткахъ чисто рационалистическаго отношенія ко всему необычному, того гиперкритицизма, который заподозрѣлъ подлинное существованіе Беатриче и Лауры, и который особенно неумѣстенъ, если дѣло касается Шарлотты фонъ-Штейнгъ, или Каролины Шлегель, или Софіи фонъ-Кюнъ, гдѣ свидѣтельства самихъ участниковъ, живая традиція изъ устъ въ уста, говорить намъ о томъ, что было.

²⁾ Journal, vom 16-ten bis zum 29-ten Junius 1798.

«не хотѣлъ
быть малымъ»
или:
«Копія дѣл
нечего»

дѣтскихъ лицахъ печать чего-то такого, что мы должны назвать неземнымъ или небеснымъ, потому что оно слишкомъ прекрасно и одухотворенно. Обычно, при взглядѣ на такія просвѣтленныя, какъ бы прозрачныя лица, насъ охватываетъ страхъ, что они слишкомъ нѣжно и тонко сотканы для жизни, что это смерть или безсмертіе смотрятъ на насъ такъ значительно изъ сверкающихъ глазъ» ¹⁾).

Напротивъ того, Августа Бемеръ, дочь Каролины отъ перваго брака, которая умерла шестнадцати лѣтъ, представляла изъ себя рано развитое сознание, сочетавшееся съ глубокой дѣтской душой. Современемъ она должна была стать еще болѣе похожей на свою мать, но уже дѣвочкой она притягивала къ себѣ всѣхъ друзей Каролины. Фр. Шлегель былъ ея рыцаремъ; Шеллингъ былъ въ нее влюбленъ; Августъ Шлегель, ея пріемный отецъ, обучалъ ее греческому. Любопытны ея письма, укоряющія Фр. Шлегеля за его нехорошее поведеніе въ Берлинѣ ²⁾; любопытно, какъ тотъ же Шлегель, такой трудный и путанный мыслитель находилъ возможность серьезно повѣрять ей свои взгляды и сужденія ³⁾. Она читаетъ «Фауста», «Цербино», слушаетъ Гольберга въ исполненіи Тика ⁴⁾. Но какой ребенокъ при всемъ томъ, нѣжный и незнающій, довѣрчивый и простой. Незадолго до смерти, она пишетъ Шеллингу: «Благодарю тебя за средство, которое ты мнѣ далъ, чтобы развлекать маму... я говорю ей: «онъ тебя такъ любитъ!» и сразу она становится веселой. Въ первый разъ, когда я ей это сказала, она захотѣла сейчасъ узнать, какъ ты ее любишь, а я не знала, что отвѣтить, и только могла сказать: «Больше всего на свѣтѣ». Она была довольна, и ты тоже, я надѣюсь, останешься доволенъ» ⁵⁾. Смерть Августы и послѣдовавшій вскорѣ разводъ Шлегелей является началомъ рас-

¹⁾ Изъ біографіи Новалиса, написанной Тикомъ въ видѣ предисловія къ первому изданію его сочиненій.

²⁾ Romantiker-Briefe, 193.

³⁾ Ib. 187, 207.

⁴⁾ Ib. 280—282, 301, 304. ⁵⁾ Ib. 320.

пада Іенскаго кружка. Какъ будто съ этой дѣвочкой умерла душа романтизма.

Но и женское чувство стоитъ ближе къ безконечному и божественному, чѣмъ мужское. Вмѣстѣ съ любовью къ женщинѣ открываются міры иные, которые какъ бы дремали на днѣ ея сознанія. Такъ, Фр. Шлегель пишетъ Доротеѣ: «Ты не должна ожидать отъ моей философіи большаго, чѣмъ слова для того, что ты давно уже чувствовала и знала— только не такъ ясно... Я замѣчаю теперь, что не я тебя учу философіи, а ты меня» ¹⁾. Подробнѣе объ этомъ будетъ сказано ниже, въ связи съ вопросомъ объ идеализаціи женщины и мистикѣ любви.

Романтики не являются родоначальниками такого отношенія къ женщинѣ. Мы вспоминаемъ Лотту въ «нѣмецкомъ домѣ», въ Вецларѣ, оставившую такой глубокой слѣдъ въ душѣ Гёте. Наивныя слова Гретхенъ, рассказывающей о своей незамысловатой жизни, кажутся Фаусту святыми. Но отношеніе къ женщинѣ эпохи бури и натиска очень отличается отъ романтическаго чувства. Ученики Руссо, бурные геніи прежде всего требуютъ наивности, примитивности, близости къ природѣ. Оттого въ списокъ возлюбленныхъ Гёте и его друзей мы находимъ такъ много дѣвушекъ изъ народа. Романтики, опускаясь въ мистическія глубины женской души, ищутъ безконечно сложныхъ и тонкихъ соотвѣтствій—откликовъ такимъ же сложнымъ и тонкимъ потребностямъ ихъ души. «Нѣтъ ничего болѣе уродливаго», говоритъ Фр. Шлегель, «чѣмъ излишняя женственность» ²⁾. И, рецензируя извѣстное стихотвореніе Шиллера о «Достоинствѣ женщинѣ», вызвавшее насмѣшки и пародіи въ романтическомъ лагерѣ, онъ объявляетъ: «Такіе мужчины должны быть связаны по рукамъ и ногамъ, такія женщины достойны дѣтскаго капора» ³⁾.

¹⁾ Fr. Schlegel. «Über die Philosophie. An Dorothea». 1799. Minor, «Fr. Schlegels Jugendschriften», B. II, 318, 336.

²⁾ «Über die Diotima», Jugendschriften, J. Minor, I, 59.

³⁾ «Horenrezension 1796», J. Minor, Jugendschriften, II, 4.

Такимъ образомъ, романтики становятся проповѣдниками воспитанія женщинъ, освобожденія женщинъ, участія женщинъ въ творествѣ культурныхъ цѣнностей. «Ты должна интересоваться», поучаетъ женщину Шлейермахеръ, «образованіемъ, искусствомъ, мудростью и честью мужчинъ» ¹⁾. Фр. Шлегель, въ статьѣ о «Діотимѣ» ²⁾, восхваляетъ нравы спартанскихъ женщинъ, которыя воспитывались вмѣстѣ съ мужчинами. Онъ говоритъ съ восторгомъ о Сафо, о пиеагорейскихъ женщинахъ, о гетерахъ, стоявшихъ на высотѣ античной культуры. «Мудрѣйшій своего времени (Сократъ) не стыдился бесѣдовать съ легкомысленной жрицей наслажденія» ³⁾. Итакъ, «женственность, какъ и мужественность, должны быть очищены и доведены до высшей чело-вѣчности» ⁴⁾.

Конечно, проповѣдуя воспитаніе и освобожденіе женщины, Фр. Шлегель и его друзья не теряли изъ виду того, что является тайной и знаніемъ именно женской души, въ ея особенности. Они говорили не о равноправіи и не о равенствѣ мужчинъ и женщинъ, а о равноцѣнности мужской и женской культуры. Желая воспитать и освободить силы, дремлющія въ женской душѣ, романтики не забывали о разницѣ между мужчиной и женщиной. Новались писать: «то, что для насъ является природой, то для женщинъ—искусство; то, что для насъ—искусство, то для нихъ—природа» ⁵⁾. И Фр. Шлегель, въ упомянутой выше статьѣ, говоритъ, что, «можетъ быть, въ неясномъ чувствѣ, угадывающемъ справедливое, женщины, воспитанныя въ добрѣ и красотѣ, превосходятъ мужчинъ» ⁶⁾. Впослѣдствіи, онъ назоветъ это неясное чувство религіей и въ женщинѣ увидитъ существо, религіозное по преимуществу ⁷⁾. И Новались,

¹⁾ «Katechismus der Vernunft für edle Frauen». Athenäum-Fragmente. Fr. Schlegels Jugendschriften, II, 267—8.

²⁾ Über die Diotima, 1795. Jugendschriften, I, 46—74.

³⁾ Ib. 51. ⁴⁾ Ib. 59.

⁵⁾ «Klarisse».

⁶⁾ «Diotima», 63.

⁷⁾ «Über die Philosophie. An Dorothea», 318.

который вообще не раздѣляетъ всѣхъ освободительныхъ стремленій юноши Шлегеля, замѣчаетъ въ другомъ мѣстѣ: «Женщина—символь красоты и добра; мужчина—правды и справедливости. Въ мужчинѣ главное—разумъ, въ женщинѣ—чувство. Съ женщинами родилась любовь, и онѣ родились съ любовью. Женщины похожи на растенія» ¹⁾).

Такимъ образомъ, романтическое отношеніе къ женщинѣ обрисовываетъ задачу: не отрывая женщины отъ мистическихъ глубинъ ея существа, въ которыхъ она является передъ нами, какъ инстинктивная носительница чувства безконечнаго и всего хорошаго, что связано съ нимъ: любви, поэзіи и религіи, освободить ее отъ вѣковыхъ предрасудковъ, развить, воспитать, чтобы тамъ, гдѣ на вершинахъ жизни, въ чувствѣ любви встрѣчаются тѣ, кто были суждены другъ другу, навѣки найти успокоеніе въ тонкой игрѣ созвучныхъ переживаній. Такая задача могла быть поставлена только потому, что ее ставила жизнь. И наиболѣе яркимъ фактомъ, въ этомъ смыслѣ, является жизненная роль Каролины Шлегель.

Каролина, дѣйствительно, стояла на высотѣ утонченной культуры своего времени. Ея салонъ въ Іенѣ былъ тѣмъ средоточіемъ, гдѣ рождался романтизмъ въ живыхъ бесѣдахъ и пламенныхъ импровизаціяхъ. Болѣе того, она сообщала романтизму его содержаніе, и это было содержаніе ея души. «Принципъ души ея—эротическій по преимуществу», говоритъ Фр. Шлегель ²⁾.—Жизнь и душа Каролины несли съ собой пониманіе любви, какъ радости чувства и въ то же время, какъ великой святости, какъ таинства соединенія души и тѣла. Въ этомъ жизненномъ переживаніи, не въ отвлеченномъ философскомъ построеніи, открывалась сущность новаго взгляда на жизнь—мистическаго, святого и одновременно яркаго, жизненнаго, открывалась тайна современной души, съ точки зрѣнія разума, быть можетъ,

¹⁾ «Fragmente».

²⁾ «Romantiker-Briefe, 187.

противорѣчивой, но здѣсь, во-плоти, представшей въ единствѣ и цѣльности. И прежде всего, это была тайна души *женской*, не ужившейся въ разсудочныхъ предѣлахъ мужской культуры, идущей своими путями, къ своей любви, къ своему счастью, черезъ паденія и пораженія, но къ побѣдѣ. Дары души ея были велики и, хотя она ничего не написала кромѣ тѣхъ страницъ, которыя ей принадлежать въ статьяхъ Августа Шлегеля, тѣмъ не менѣе почти всѣ романтики обязаны ей своимъ главнымъ. Фр. Шлегеля она поразила «въ самый центръ его существованія» ¹⁾. Она дала ему тотъ идеаль гармонической полноты, который отличаетъ его классическій періодъ. Больная, всѣми покинутая, беременная женщина сумѣла заронить любовь въ сердце Фридриха, ни къ чему не привязаннаго, ничего не нашедшаго, дать ему опору, открыть поле дѣятельности, и какой дѣятельности!—творческой, новой, неслыханной. Она научила Шлегелей цѣнить Гёте-классика своими «рапсодическими» чтеніями «Ифигеніи», и первая натолкнула ихъ на борьбу противъ Шиллера и его разсудочнаго, риторическаго паэоса ²⁾. Ея участіе въ переводѣ Шекспира неогцнимо ³⁾; мы видимъ, какъ Авг. Шлегель умираетъ и въ этомъ смыслѣ, и въ другихъ отношеніяхъ, когда она покинула его. Наоборотъ, съ ея любовью къ Шеллингу, любовью найденной, послѣдней, торжествующей, начинается высшій періодъ творчества этого философа. И Шеллингъ пишетъ послѣ ея смерти: «Въ Каролинѣ жила пророческая душа, невѣдомая ей самой» ⁴⁾.

Вообще роль женщинъ въ романтической культурѣ

¹⁾ «Lucinde», 53. Весь этотъ отрывокъ (53—56) толкуется автобіографически (см. Rouge, «Frédéric Schlegel»). Онъ представляетъ изъ себя лучшее описаніе Каролины, притомъ принадлежащее современнику.

²⁾ См. объ этомъ предисловіе О. Walzel'я къ перепискѣ Гёте и романтиковъ.

³⁾ Ближайшимъ свидѣтельствомъ этого участія является статья Августа Шлегеля о «Ромео и Джульеттѣ», которая написана имъ совместно съ Каролиной, и ея письма по поводу этой трагедіи (Rom.-Br. 201—206).

⁴⁾ Rom.-Br., 445.

чрезвычайно велика. Цѣлый рядъ именъ возникаетъ передъ нами: Генріэтта Герцъ, Доротеа Шлегель, Софія Мерд, Беттина Брентано, Гюндероде. Но развѣ не должны быть названы здѣсь и другія, въ исторіи безымянныя, вдохновительницы романтическихъ поэтовъ, любовь къ которымъ составляетъ интимное содержаніе романтическаго творчества, говорящаго, прежде всего, о любви? Такъ, мы можемъ измѣрить, какую роль сыграла Доротея въ успокоенномъ, мистическомъ эротизмѣ «Люцинды», въ душѣ Фридриха, нашедшей себя въ любви. Но развѣ мы можемъ сказать, какую роль сыграла ученица Гофмана, ничѣмъ не прославленная Юлія, въ созданіи психологіи Крейслера?

Но носителями мистическаго чувства прежде всего и главнымъ образомъ являются, по мнѣнію романтиковъ, поэты и художники. Въ поэтическихъ произведеніяхъ Новались замѣчаютъ «нѣжное чувство и пониманіе таинственнаго духа жизни» ¹⁾. Природа, больная и совѣстливая съ ученымъ, въ рукахъ поэта «подымается надъ каждодневной жизнью въ далекое небо, танцуетъ и пророчествуетъ» ²⁾. При этомъ поэтической характеръ произведеній искусства отнюдь не является слѣдствіемъ какой-нибудь идеализаціи, какого-нибудь произвольнаго украшенія: поэтическая интуиція—только прозрѣніе, только глубокое пониманіе сокровеннаго. «Поэзія абсолютно реальна, чѣмъ поэтичнѣе, тѣмъ ближе къ правдѣ»,—эти слова Новались считаетъ зерномъ своей философіи ³⁾. «Поэты», объясняетъ онъ въ другомъ мѣстѣ, «скорѣе недостаточно поэтизируютъ свои сюжеты» ⁴⁾. Это значитъ, что въ душѣ своей поэтъ чувствуетъ глубже, и сильнѣе, и значительнѣе, чѣмъ могутъ выразить слова. «О, безумцы», восклицаетъ Штернвальдъ, «вы думаете, что можно украсить всемогущую природу, когда

¹⁾ «Ofterdingen», Kap. 5.

²⁾ «Lehrlinge».

³⁾ «Fragmente».

⁴⁾ «Lehrlinge».

приемами искусства и мелкими хитростями вы приходите на помощь своему бессилью; но развѣ можете вы сдѣлать больше, чѣмъ заставить насъ предчувствовать природу, тогда какъ природа даетъ предчувствіе Бога?»¹⁾

Итакъ въ искусствѣ передъ нами свѣтлыя прозрѣнія людей, болѣе чуткихъ и глубокихъ, чѣмъ обыкновенные люди. Ваккенродеръ, первый изъ романтиковъ посвятившій восторженные страницы философіи искусства, называетъ его чудеснымъ языкомъ, «на которомъ смертные выражаютъ божественное во всей его силѣ»²⁾. «Слышитъ Господь людскіе голоса, разнымъ образомъ говорящіе между собой о небесномъ. Онъ знаетъ, что всѣ они, хотя бы безсознательно и противъ воли, называютъ Того, Кому нѣтъ имени»³⁾. Вотъ почему искусство выше и значительнѣе художника-творца и высшій залогъ безсмертія человѣческой души. «Слава преходящему человѣку за то, что онъ творитъ непреходящее, слава слабому и нечистому за то, что онъ порождаетъ великое и святое, передъ которымъ онъ самъ стоитъ на колѣняхъ... Люди — только двери: черезъ нихъ божественныя силы достигаютъ земли»⁴⁾.

Въ такомъ пониманіи наслажденіе искусствомъ не является только радостью чувствъ: оно превращается въ молитву, музеи становятся храмами, въ которыхъ не прекращается откровеніе, и вѣчно ощутимо присутствіе Божества⁵⁾. И человѣкъ, затерянный среди земныхъ вещей, можетъ быть ослѣпшій уже отъ усталости, видитъ непреходящій свѣтъ въ твореніяхъ искусства. «Когда другіе оглушаютъ себя безпокойной суетливостью и, окруженные ненужными мыслями, обезсиленные падаютъ на землю, о, тогда я опу-

¹⁾ «Sternbald», 294.

²⁾ «Hersensergiessungen», W. u. Br. I, 64.

³⁾ «Hersensergiessungen», W. u. Br. I, 46.

⁴⁾ Ib. W. u. Br. I, 122—23.

⁵⁾ Ib. «Wie und auf welche Weise man die Werke der grossen Künstler der Erde eigentlich betrachten u. zum Wohl seiner Seele gebrauchen müsse». W. u. Br. I. 79 f.

скаю свою голову. въ священный, холодный родникъ звуковъ, и богиня-цѣлительница возвращаетъ мнѣ дѣтскую невинность, такъ что свѣжими глазами я смотрю на міръ и отдаюся всеобщему радостному примиренію... о, тогда я закрываю глаза передъ битвами этого міра и тихо ухожу въ царство музыки, въ страну вѣры, гдѣ всѣ сомнѣнія и страданія теряются въ морѣ звуковъ» ¹⁾).

Отсюда, изъ мистическаго пониманія искусства, возникаетъ преклоненіе передъ художникомъ-творцомъ. Живущій въ бѣдности и презираемый мудрецами міра сего, художникъ заслуживаетъ величайшей благодарности отъ благодѣтельствуемыхъ имъ людей ²⁾). Монахъ, любитель искусствъ, не можетъ произнести имени Рафаэля, не назвавъ его божественнымъ ³⁾). Такъ же превозноситъ онъ великій религіозный духъ, владѣвшій Дюреромъ ⁴⁾). Вообще онъ не хочетъ изслѣдовать и сопоставлять художниковъ—онъ только благоговѣетъ передъ ними. Самая личность творца становится съ этой точки зрѣнія интересной во всей конкретной, земной своей формѣ. Возникновеніе этого біографическаго интереса мы можемъ отнести опять-таки къ книгѣ Ваккенродера ⁵⁾). Наконецъ, самый моментъ творчества пріобрѣтаетъ въ глазахъ романтика печать божественнаго. Напрасно просвѣтителі и эпигоны отвергаютъ божественное вдохновеніе. Развѣ могутъ они говорить о томъ, чего не испытали? ⁶⁾ И Ваккенродеръ рассказываетъ повѣсть о томъ, какъ Рафаэлю явилась во снѣ Божія Матерь, послѣ долгихъ молитвъ и горячаго, безмолвнаго обожанія ⁷⁾).

¹⁾ «Fantasien über die Kunst», W. u. Br. I, 164.

²⁾ См. напр. «Fantasien». Eine Erzählung aus einem Italienischen Buche übersetzt, W. u. Br. I, 224—35. Также въ «Sternbild»'b.

³⁾ «Herzensergiessungen». W. u. Br. I, 18.

⁴⁾ Ib. «Schilderung, wie die alten Deutschen Künstler gelehrt haben, wobei zum Exempel angeführt werden Albrecht Dürer nebst seinem Vater Albrecht Dürer dem Alten». S. 106—119.

⁵⁾ Рассказы изъ жизни Дюрера. Леонардо, Рафаэля и др.

⁶⁾ «Herzensergiessungen», W. u. Br. I, 3—4.

⁷⁾ Ib. 3—9. «Raphaëls Erscheinung».

Такъ открывається поэту и художнику въ минуту высшаго восторга религіозное содержаніе этого міра.

Два типа романтическихъ художниковъ завѣщали намъ писатели того времени въ своихъ произведеніяхъ. Они отражаютъ судьбу двухъ наиболѣе поэтическихъ личностей романтизма—Ваккенродера и Новалиса.

Съ ранняго дѣтства испытывалъ Іосифъ Берлингеръ ¹⁾ разладъ между идеаломъ и дѣйствительностью. Его окружала убогая мѣщанская обстановка, но душа его стремилась къ чему-то высокому: «она хотѣла плясать въ своей страсти и веселіи и, ликуя, вернуться на небо, въ свою родину». Онъ изнывалъ отъ томленія, слушая торжественную католическую службу, и плакалъ, и молился, чтобы Господь сдѣлалъ его великимъ музыкантомъ. Іосифъ Берлингеръ погибаетъ отъ этого разлада; правда, онъ становится великимъ композиторомъ, но въ жизни не находится отвѣта его предвѣчной тоскѣ. И Ваккенродеръ говоритъ, что герою его была дана возможность наслаждаться прекраснымъ; но творить новую жизнь, соотвѣтствующую безконечному томленію души, онъ не былъ въ силахъ ²⁾.

Передъ нами другой романтической образъ—поэта творца и чародѣя. Великое дѣло освобожденія природы лежитъ на его плечахъ. И вотъ онъ вдохновляется старинными сказаніями о пѣвцахъ Золотого вѣка, которые страннымъ звономъ забытыхъ теперь инструментовъ вызывали тайную жизнь лѣсовъ, духовъ, скрытыхъ въ стволахъ деревьевъ, въ пустыняхъ пробуждали мертвые растительныя сѣмена и насаждали цвѣтушіе сады, укрощали дикихъ звѣрей и на-

¹⁾ «Das merkwürdige musikalische Leben des Tonkünstlers Joseph Berlinger», «Herzensergießungen», W. u. Br. I, 126—51. Оттуда всѣ нижеприведенныя мѣста.

²⁾ Іосифъ Берлингеръ и статьи о музыкѣ, которыя приписалъ ему Ваккенродеръ, являются прототипомъ «Крейзлеріаны» Гофмана (см. ниже). Но разладъ между вдохновеніемъ и дѣйствительной жизнью освобождается въ Крейзлерѣ отъ приводящаго въ книгѣ Ваккенродера разлада между стремленіемъ къ прекрасному и художественнымъ достиженіемъ.

учали одичалыхъ людей порядку и мирнымъ обычаямъ, и даже мертвые камни вовлекали въ размѣренныя движенія. Они были пророками и жрецами, законодателями и врачами, и болѣе возвышенныя существа спускались на зовъ ихъ волшебнаго искусства и поучали ихъ тайнамъ будущаго ¹⁾). Такое понятіе о поэтѣ, какъ о мессіи природы, призванномъ одухотворить ее до конца и низвести царство Божіе на землю, было создано Новалисомъ.

¹⁾ «Ofterdingen», Kap. 2.

МИСТИЧЕСКАЯ ЛЮБОВЬ.

Изъ всѣхъ формъ мистическаго чувства самое глубокое прозрѣніе и удовлетвореніе религіозной потребности человѣка даетъ романтическая любовь. Всѣ романтическіе писатели подчеркиваютъ мистическое значеніе любви. Когда мы любимъ, мы прозрѣваемъ въ любимомъ существѣ его истинную сущность, только скрытую отъ другихъ, нелюбящихъ глазъ, безконечную душу, одѣтую въ новую благоуханную плоть,—душу и плоть въ одномъ таинственномъ соединеніи и просвѣтлѣніи. Отсюда идеализація въ любви—но эта идеализація для романтика не произвольное внѣшнее дѣйствіе наше, а именно прозрѣніе того, что существуетъ на самомъ дѣлѣ. «Онъ—самый красивый юноша, самый храбрый герой», говоритъ Магелона ¹⁾ о своемъ рыцарѣ, и такъ онъ, какъ и всякій другой человѣкъ, на самомъ дѣлѣ, видимый при свѣтѣ мистическаго пониманія. «Лицо ея—лилія, наклоненная навстрѣчу восходящему солнцу»; «она—ставшая видимой душа пѣсни» ²⁾, говоритъ Генрихъ о Матильдѣ. И Матильда указываетъ ему вѣчный путь, открываетъ ему все, о чемъ человѣкъ забываетъ въ своей повседневности. «Ты—святая, которая относитъ молитвы мои Богу, черезъ которую Онъ открывается мнѣ, въ которой

¹⁾ «Magelone», Kap. 4.

²⁾ «Ofterdingen», Kap. II.

Онъ совершаетъ передо мной полноту своей любви. Твоя любовь покажетъ мнѣ святости жизни и святую святыхъ человѣческой души. Ты воодушевишь меня для величайшихъ прозрѣній. Кто знаетъ? можетъ быть наша любовь когда-нибудь превратится въ огненные крылья, которыя подымутъ насъ и унесутъ въ нашу небесную родину» 1).

Такъ, не только любимую душу открываетъ намъ любовь—она приноситъ съ собой глубокое знаніе мистической сущности міра. «Въ ея глазахъ покоилась вѣчность», говорится въ «Гимнахъ къ Ночи» 2), и всю вѣчность и жизнь, всю правду и счастье раскрываетъ и отдаетъ намъ любовь. «Мы только бодрствуемъ, когда мы любимъ» 3), «любовь—познанье тайны бытія» 4). Поэтому поэтизація всей жизни и природы имѣетъ своимъ источникомъ любовь. Это—чудо совершается въ душѣ—наступаетъ весна, восходятъ новыя звѣзды, и въ травѣ выше и свѣтлѣе поднимаются цвѣты. «Я снова увидала садъ и поле, плакать хотѣлось мнѣ отъ полноты любви» 5). Но любовь не приноситъ въ міръ эту поэтизацію изъ себя. Она только позволяетъ человѣку увидѣть то, что каждую минуту могло бы открыться ему, еслибъ онъ умѣлъ смотрѣть. Ярче выражается то же въ словахъ болѣе сознательнаго Новалиса: «Ей казалось, что, когда подымутъ покрывало, она увидитъ себя въ мірѣ неземномъ» 6).

На чемъ же основывается это метафизическое значеніе любви? *Этихъ* только Богъ создаетъ другъ для друга, и по всей землѣ они ищутъ другъ друга, чтобы, глядя другъ другу въ глаза, читать въ нихъ о безконечныхъ мірахъ. Только *одна* любовь—настоящая и святая. Тогда мы чувствуемъ изъ глубины души не то уже, что этотъ человѣкъ красивъ и интересенъ, но что передъ нами особенное, предназначенное для насъ существо, неповторяемое въ вѣч-

1) «Offerdingen». Kap. VIII.

2) «Hymnen an die Nacht», 3.

3) «Kaiser Octavianus», II T., V Akt, Wald, Zelte, слова Felicitas.

4) Ib. III. Akt, Zelt der Marceville.

5) Ib., V Akt, Feld u. Lager, Разсказъ Felicitas.

6) «Offerdingen», Kap. 3.

ности»¹⁾. Романтики любили складывать сказки о настоящей, святой любви. Въ «Штернвальдѣ» разсказывается о любви одного трубадура къ графинѣ, которой онъ никогда не видалъ²⁾, о любви юноши къ портрету³⁾. Самъ герой этого романа слѣдуетъ за образомъ дѣвочки, встрѣченной имъ въ раннемъ дѣтствѣ. И черезъ всю жизнь его проходятъ звуки лѣсного рога, и онъ видитъ лицо ребенка, которому онъ отдалъ свои цвѣты⁴⁾. Оно остается въ душѣ Штернвальда, несмотра на всѣ его увлеченія, пока онъ снова не встрѣчается съ ней, теперь уже навсегда. Тикъ любилъ изображать борьбу настоящей любви со случайной въ сердцѣ своихъ героев; такіе двойные образы попадаютъ, напримеръ, въ «Магелонѣ» и въ «Заколдованномъ лѣсу»⁶⁾. Но мы всегда знаемъ, когда встрѣчаются тѣ герои, для которыхъ, въ концѣ концовъ, написана сказка.

Весь ходъ развитія «настоящей» любви описанъ въ отдѣльныхъ сказкахъ и драматическихъ произведеніяхъ Тика. Это, прежде всего, любовная тоска, тоска ожиданія, подобная той *Sehnsucht*, о которой мы уже говорили, когда душа томится по чуду, далекому и желанному. Пришла весна, зашевелились жизненные соки, птицы перекликаются и зовутъ другъ друга; въ теплую, влажную ночь большія звѣзды загораются на небѣ. За прялкой сидитъ дѣвушка и поетъ. Она долго хранила вѣрность своему далекому другу— «для него я охраняла цвѣтокъ моей красоты»⁷⁾—потому что только изъ его губъ она можетъ узнать любовь, только одна святая любовь на свѣтѣ. Отчего же онъ медлитъ, отчего не приходитъ сегодня?

«Она должна въ вечерній садъ спуститься,
Открылась роза, отъ любви сгорая,

1) Tieck's gesammelte Schriften, 28 Bde, «Sternwald», S. 271.

2) Geoffroie Rudell, въ переизданномъ Sternwald'ѣ, стр. 157.

3) Sternwald, S. 216—228. 4) Ib. 141—142. 5) Ib. 405—07.

6) Магелона и Зулима, Анжелика и фея Аллина («Das Ungeheuer u. der verzauberte Wald»).

7) «Kaiser Octavianus», Akt III, Zelt der Marceville, Marcebilles Lied.

Ужъ свѣтлячекъ тихонько золотится,
Сквозь зелень мховъ таинственно играя.
Дрожащихъ тучъ вокругъ луны клубится
Прозрачный рой—весь въ золотѣ сверкая,
И соловей поетъ въ глуши лѣсной,—
А тамъ ручей звенитъ въ тиши ночной»¹⁾).

Въ это время и онъ, одинокій и тоскующій, проходить по далекимъ путямъ. Романтическая любовь—бесконечное повтореніе все той же сказки о спящей красавицѣ: онъ пробирается черезъ густыя чащи; онъ спѣшитъ къ той башнѣ, гдѣ спать его невѣста. Онъ разбудить ее поцѣлуемъ. Здѣсь конецъ его пути, тотъ покой, о которомъ онъ мечталъ, та далекая страна, которая вѣчно уходила отъ него, то единственнаго мгновеніе, когда желаніе божественнаго находить себѣ воплощеніе въ жизни.

«Милый другъ, тебя узнала
Я тотчасъ же сердцемъ чуткимъ»²⁾).

«Кто-же близокъ моему сердцу, если онъ далекъ?» говорить Магелона, «онъ одно и то же со мною»³⁾).

Было бы совершенно неправильно представлять себѣ *святую любовь*, которую проповѣдывали романтики, которую искала всю жизнь гордая и сильная душа Каролины, какъ безплотное поклоненіе женскому идеалу. Романтики для этого слишкомъ люди нашего вѣка. Чувственность играетъ въ романтической любви очень большую, можетъ быть, даже основную роль,—но чувственность является, какъ нѣчто святое и божественное, какъ откровеніе мистическаго переживанія. Не сразу, впрочемъ: романтизмъ воспринялъ, какъ образовательный элементъ своего чувства, многое, идущее отъ освободительныхъ идей эпохи бурныхъ стремленій. Возстановленіе природнаго и отсюда эмансипація плоти являются характерной чертой натурализма бурныхъ геніевъ. Мы вспоминаемъ молодого Гёте,

1) «Genoveva», Garten. Golo.

2) «Kaiser Octavianus», IV Akt, Lager der Marceville an der Seine. Roxane.

3) «Magelone», Kap. 4.

изживающаго свою жажду жизни въ безчисленныхъ любовныхъ переживаніяхъ. Въ Зиккингенѣ и Адельгейдъ ¹⁾ онъ воплотилъ силу и право великаго, героическаго чувственнаго переживанія. «Пусть глаза твои не смотрятъ на меня, а то я не могу уйти», говоритъ Зиккингенъ своей возлюбленной, когда онъ покидаетъ ее на зарѣ.—«Я не теряла еще ничего, что я бы такъ любила».—«И я еще не разставался съ Адельгейдъ».

Но и здѣсь ближайшимъ учителемъ романтиковъ является Гейнзевскій «Ардингелло». «Какъ, неужели я достоинъ наказанія», восклицаетъ онъ, «за то, что я стремлюсь соединиться съ прекраснымъ, тамъ, гдѣ я его нахожу? Развѣ это не самое благородное стремленіе нашего духа? И развѣ тотъ, у кого нѣтъ этого стремленія, не несчастный, не отверженный Богомъ?» ²⁾ Гедонизмъ является философіей Ардингелло. «Наслажденіе каждымъ мгновеніемъ, вдали отъ прошлаго и будущаго, дѣлаетъ насъ божественными. Что же есть у человѣка кромѣ настоящаго?» ³⁾ И высшее наслажденіе онъ находитъ въ чувственномъ наслажденіи. Поэтому романы Гейнзе изобилуютъ горячими и яркими описаніями такихъ переживаній. «Ахъ, какъ она цвѣла! Усыпанный розами кустъ въ свѣжее майское утро, въ новомъ сіяніи неба. Ея молодая упругая грудь кипѣла и подымалась, и въ сѣтяхъ ея спутанныхъ свѣтлыхъ волосъ моя бѣдная душа билась, какъ пойманная птица» ⁴⁾. Но, соотвѣтственно основному гедонистическому моменту, наслажденіе является единственной цѣлью Гейнзевскихъ героевъ: они хотятъ освободиться отъ житейскихъ предразсудковъ, чтобы вернуться къ природѣ, т. е. къ первобытной свободѣ чувственныхъ инстинктовъ. И на блаженныхъ островахъ Ардингелло учреждаетъ республику, гдѣ жены и мужья—общіе, гдѣ сходятся по свободному влеченію и живутъ, какъ велитъ инстинктъ ⁵⁾. Самъ Ардингелло—художникъ, ге-

¹⁾ «Geschichte Gottfriedens von Berlichingen mit der eisernen Hand, dramatisiert»; см. М. Morris. «Der Junge Goethe», Bd. II., S. 249—50.

²⁾ «Ardinghello» I, 146. ³⁾ Ib. I, 189. ⁴⁾ Ib. I, 63. ⁵⁾ Ib. II, 245—48.

ніальний отщепенець, сумѣль прожити такъ и среди культурнаго общества.

Моментъ освобожденія плоти имѣется налицо почти во всѣхъ романтическихъ произведеніяхъ и въ первое время именно подъ вліянiемъ Гейнзе, съ оттѣнкомъ освободительнаго индивидуализма и натурализма. Такъ, въ юношескихъ произведеніяхъ Тика, особенно въ «Ловелѣ». «Жизнь ничтожна», восклицаетъ герой, «если мы не будемъ наслаждаться ею самымъ грубо чувственнымъ образомъ; отблескъ сладострастія падаетъ на всѣ предметы» ¹⁾. И въ другомъ мѣстѣ, только что совративъ Розалинду, опьяненный ея тѣломъ, Ловель пишетъ своему другу: «Никакое другое чувство не даетъ удовольворенія, ни одно духовное наслажденіе не утоляетъ нашей жажды. Только здѣсь объединяются всѣ радости и блаженства, разбросанныя во всей нашей жизни... мы тонемъ въ сладострастіи, и высокія, шумящія волны низвергаются на насъ, и тогда мы лежимъ въ безднѣ наслажденія, оторванные отъ этого міра и отъ себя самихъ» ²⁾.

Подобно этому, и въ Штернбалдѣ мы встрѣчаемся, хотя рѣже, съ чувственными описаніями ³⁾, отнесенными уже Гаймомъ къ вліянiю «Вильгельма Мейстера» и Гейнзе. Здѣсь Флорестанъ проповѣдуетъ эстетическій индивидуализмъ, наслажденіе жизнью и чувственными переживаніями. «Какой же ты художникъ, если не уважаешь чувственности?» ⁴⁾ говоритъ онъ герою. Но главное теченіе романа идетъ уже мимо этого пути, къ другому, болѣе романтическому пониманiю половой любви.

Тѣ же черты мы находимъ въ «Люциндѣ» Фр. Шлегеля. Онѣ-то, прежде всего, и бросились въ глаза цѣломудренно настроенной критикѣ, такъ какъ здѣсь былъ протестъ и борьба противъ общепринятаго; болѣе глубокое значеніе «Люцинды», уже не отрицательное, а положительное, осталось неяснымъ до нашихъ дней; зато запомнились та-

¹⁾ «William Lovell», IV Buch, 14. ²⁾ *Ib.*, IV B., 46.

³⁾ «Sternbald», Badescene, S. 315. Künstlerfest, 379—8. ⁴⁾ *Ib.*, 314.

кіе парадоксы: «Въ одномъ женщины раздѣляются на двѣ большія группы: это въ томъ, признають ли, уважають ли онѣ чувственность, природу, себя и мужчинъ, или онѣ потеряли эту дѣйствительную душевную невинность» ¹⁾. Такое же впечатлѣніе произвели и намѣренно яркія, откровенныя чувственныя описанія, въ которыхъ Шлегель достигаетъ большой психологической тонкости ²⁾. Эта струя перекидывается отсюда и въ юношескій романъ Brentano «Godwi» (см. A. Kerr. «Godwi») ³⁾.

И въ произведеніяхъ Новалиса опять-таки чувственность играетъ большую роль. Здѣсь она уже сначала связана съ мистическими и религіозными переживаніями. Въ индивидуальной любви проявляется любовь міровая, и сама любовь къ міру, открытая черезъ любовь къ женщинѣ, и послѣднее соединеніе съ міромъ—сладострастіе. Весь міръ—это трапеза любви. Мы кормимся душистой плотью и кровью, хлѣбомъ и виномъ міровой жизни. Скалы одѣнутся плотью, порозовѣетъ міровое море. «Никогда не кончится сладостная трапеза, никогда не насытится любовь. Никогда не могутъ любящіе овладѣть другъ другомъ до конца. Губы, все болѣе нѣжныя, превращаютъ пищу глубже и ближе. И все болѣе знойное сладострастіе проникаетъ душу. Все болѣе жаждетъ сердце, все больше его голодь—такъ длится наслажденіе отъ вѣка и до вѣка» ⁴⁾.

¹⁾ Lucinde, ed. Reclam, S. 23.

²⁾ Ib. «Treue u. Scherz», 31—33, 63 и др.

³⁾ «Godwi, oder das steinerne Bild der Mutter», ein verwildeter Roman von Maria. Этотъ романъ вызвалъ насмѣшки со стороны почти всѣхъ Ленскихъ романтиковъ. «Брентанизмъ», какъ они выражались, состоялъ въ желаніи доводить всякую идею старшихъ романтиковъ до абсурда. Er wollte der Tieck des Tiecks werden, говоритъ Керръ. Въ области идеи освобожденія плоти Керръ обнаруживаетъ вліянія «Мейстера», «Ловеля», «Штернвальда» и, гл. образ., «Люцинды».

⁴⁾ «Geistliche Lieder», 13. Hymne. Тѣ же образы возвращаются въ «Офтердингенъ», въ пѣснѣ духовъ (Tieck's Bericht...) «Immer wächst und blüht Verlangen am Geliebten festzuhalten, ihn im Innern zu empfangen, eins mit ihm zu sein, seinem Durste nicht zu wehren, sich im Wechsel zu verzehren, voneinander sich zu nähren, voneinander nur allein. Und in diese Flut

Прибавимъ къ сказанному, что связь между мистическими и чувственными переживаніями, которая проявилась въ чувствѣ Новалиса, знакома и другимъ романтикамъ, какъ было уже отчасти указано по поводу мірового чувства Тика и натурфилософіи Якоба Бемэ. Но рѣзкое и опредѣленное выраженіе этихъ переживаній у Новалиса оказало особенное вліяніе на послѣдующихъ романтиковъ— на Захарія Вернера, напримѣръ, и на Отто графа фонъ-Лёбень. Выработывается особый типъ мистическаго чувственника, своеобразнаго мистическаго Донъ-Жуана, играющаго на связи религіозныхъ и чувственныхъ ожиданій въ женскомъ сердцѣ. «Вернеръ забавляетъ меня», говоритъ Гёте, «когда я вижу, какъ онъ сводитъ женщинъ съ ума своими теоріями о любви и соединеніи двухъ половинъ, другъ для друга предназначенныхъ, объ учительствѣ и ученичествѣ, своими астрализированными Миньонами» ¹⁾. Но эти явленія лежатъ внѣ круга нашего разсмотрѣнія.

Въ той переработкѣ, которую получаетъ въ самыхъ характерныхъ произведеніяхъ романтизма эта, нарочно выдѣленная нами, чувственная струя, проявляется снова весь реалистическій, принимающій жизнь характеръ романтическаго мистицизма и пантеизма. Романтики сдѣлали чувственность основой своей мистики любви, тѣмъ самымъ они осыятили чувственность всею святостью, которой обладаетъ въ ихъ представленіи любовь, какъ чувство безконечнаго. Первые они стали понимать бракъ, какъ таинство ²⁾, какъ святое соединеніе тѣлесное и духовное, какъ святую радость, въ которой тѣло человѣческое стремится къ величайшему просвѣтленію и одухотворенію, а душа къ величайшему воплощенію въ реальной тѣлесной формѣ. Вотъ, что

ergossen wir uns auf geheime Weise, in den Ozean des Lebens, tief in Gott hinein, und aus seinem Herzen fließen wir zurück zu unserm Kreise, und der Geist des höchsten Strebens taucht in unsre Wirbel ein.

¹⁾ Briefe an Jacobi, 7 März 1808. См. также «Goethe u. die Romantik», II, Schriften der Goethe-Gesellschaft B. 14. *Vorwort v. Oskar Walzel*. Гёте называетъ героев Вернера «святými развратниками» («heilige roués»).

²⁾ «Die Ehe ist das höchste Geheimnis» (Novalis).

говорить по этому поводу Шлейермахеръ, теоретикъ романтической любви. «Богъ долженъ пребывать въ любящихъ; ихъ объятія это Его соединеніе... я не принимаю чувственности въ любви безъ такого воодушевленія и безъ того мистическаго чувства, которое возникаетъ отсюда»¹⁾. И далѣе: «Теперь именно должны мы понять святость природы и чувственности, ... потому что они должны быть возстановлены въ гораздо болѣе высокомъ смыслѣ, чѣмъ прежде... древнее веселье и радость, и соединеніе тѣлъ и жизней, не какъ отдѣльное порожденіе самостоятельнаго могучаго божества, а какъ нѣчто единое съ самымъ глубокимъ и святымъ чувствомъ, съ соединеніемъ и сліяніемъ половинъ челоуѣчества въ одно мистическое цѣлое. Кто не смотритъ такъ въ глубину Божества и Человѣчества и не понимаетъ таинствъ этой религіи, тотъ не достоинъ быть гражданиномъ новаго міра»²⁾.

Подобно этому, не только въ теоріи, но и въ поэтической практикѣ романтиковъ, изображеніе чувственности сливается съ мистикой любви. Поэтомъ любви по преимуществу является Тикъ. Въ его произведеніяхъ любовь—это тихая молитва и поклоненіе, это музыка святыхъ словъ, рождающаяся изъ глубины узнанной навѣки души. Но любовь вмѣстѣ съ тѣмъ—прикосновеніе самое сладкое, самое плотское, самое земное, въ которомъ проявляется вся чисто-физическая радость жизни. Въ «Октавіанѣ» эта соединенность выражена въ любви Марцебиллы и Флоренса. Двѣ знатныя дѣвушки являются прислужницами Марцебиллы—Роксана и Леалія. Первая символизируетъ собой розу—горячую земную любовь, вторая лилію—небесное поклоненіе; но сама Марцебилла соединяетъ въ себѣ розу и лилію. Лео встрѣтилъ Леалію въ лѣсу. Она стояла, наклонившись надъ озеромъ, окруженнымъ цвѣтами; строго и нѣжно смотрѣли ея глаза; свѣтлые волосы покрывали ея

¹⁾ Fr. Schleiermacher. «Vertraute Briefe über die Lucinde», перепзд. Diederichs, 1907. S. 40.

²⁾ Ib. 105 ff.

блѣдный лобъ, и въ бѣлой рукѣ она держала лилію, которая изнывала, глядя на нее 1). Лилія, говорить Тикъ, выросла изъ слезъ, которыя уронили двое нѣжно влюбленныхъ на дно озера 2). Роксану любить Бертранъ; въ ея уста поэтъ влагааетъ пѣсню о розѣ:

«Не напрасно ты закрыта
Лепестками золотыми:
Тихо дремлетъ грудь дѣвичья,
Не волнуемая страстью.
Красный цвѣтъ, огонь невидный,
Въ лепесткахъ твоихъ струится,
И, какъ тайна поцѣлуя,
Наклонилась ты на вѣткѣ.
Но нѣжнѣй пылаетъ вѣтеръ,
На вѣтвяхъ тебя качая.
И цѣлуетъ, соблазняя,
Свѣтлый лучъ, къ тебѣ склоненный.
И оставишь ты свой стыдъ,
И тогда проникнетъ въ лоно
Сила вѣчная эфира,
Золотыя стрѣлы солнца.
Ты завянешь-ли отъ счастья,
Дѣва-роза, цвѣтъ весенній?» 3)

Я сказалъ, что лилія и роза соединяются въ рукѣ Марцебиллы; и Марцебилла вся отдается Флоренсу, котораго любить 4). Это мгновеніе передъ лицомъ смерти онъ признаетъ высшимъ мгновеніемъ своей жизни:

«Я вижу смерть, но въ сердцѣ нѣтъ страданья.
И лишь о томъ я помню, умирая,
Что всю себя съ любовью отдавая,
Она была моею въ ночномъ сіяньи.
Узналъ я полной жизни обаянье,

1) «Kaiser Octavianus», II Akt, Jerusalem. Leo.

2) Ib. III Akt. Lager der Marceville. Lealia's Lied.

3) Ib. III Akt. Marceville's Lager. Roxanes Lied.

4) Ib. IV Akt. Lager der Marceville an der Seine. Характерны слова Марцебиллы объ этой любви: «Alles, alles war mir Unschuld», ib. Akt. III, Zeit der Marceville.

Ея любовь съ моею соединя.
 И цѣловаль уста ея, смыкая,
 И всѣ слова ея, и всѣ желанья.
 Розы и лиліи въ тишинѣ сгорали,
 Благоухая; соловьи звенѣли;
 Ручей журчалъ все ту-же пѣснь снова;
 И если тѣни смерти пролетѣли,
 Мы радость жизни до конца узнали,
 И наша слава на землѣ готова» ¹⁾.

Тѣ же слова, свойственныя не одному Тику, какъ натурѣ болѣе земной, мы встрѣчаемъ у Новалиса въ «Офтердингенѣ», въ рассказѣ о любви пѣвца и дочери короля. «Невинность сердець, волшебное настроеніе ихъ душъ и соединенная непобѣдимая сила ихъ нѣжной страсти и молодости скоро заставили ихъ забыть весь міръ и всѣ земныя отношенія и укачали ихъ подѣ брачныя пѣсни вѣтра и при свадебныхъ факелахъ молній въ самомъ радостномъ опьянѣніи, когда-либо пережитомъ двумя любящими» ²⁾.

Наконецъ, богатый матеріалъ для подтвержденія этой мысли, какъ и всего сказаннаго о романтической любви, мы найдемъ въ замѣчательной книгѣ Фр. Шлегеля, въ его «Люциндѣ».

Герой романа, Юлій, съ юношескихъ лѣтъ искалъ и требовалъ безконечнаго счастья ³⁾. «Безпредметная любовь горѣла въ немъ и разрушала его». «Все возбуждало его; ничто не давало удовлетворенія». «Его душа находилась въ постоянномъ волненіи; каждое мгновеніе ждалъ онъ, что случится что-нибудь особенное» ⁴⁾. Это—ожиданіе любви, то самое, которое мы видѣли и въ Тиковскихъ произведеніяхъ, но здѣсь болѣе острое, болѣе больное. Душа Юлія какъ бы разорвана; у него нѣтъ связи съ жизнью, «онъ опьяняетъ себя образами надеждъ и воспоминаній, и позволяетъ нарочно своей собственной фантазіи обманывать его» ⁵⁾. Это—

¹⁾ «Kaiser Octavianus», V Akt, Wald, Zelt.

²⁾ «Ofterdingen», Kap. 3.

³⁾ «Lucinde», ed. Reclam, «Lehrjahre der Männlichkeit», S. 39 ff.

⁴⁾ Ib. S. 39. ⁵⁾ Ib. S. 40.

призрачное существованіе, «груда безсвязныхъ обрѣвковъ»¹⁾, «потому что только въ отвѣтъ своего Ты находишь человѣческое Я свое безконечное единство»²⁾, говоритъ Фридрихъ, только любовь къ другому открываетъ намъ реальность, а не призрачность міра.

И вотъ эта любовь приходитъ, неожиданная, большая, наполняющая всю душу. «Онъ чувствовалъ, что уже не потеряетъ этого единства, загадка его существованія была разрѣшена; онъ нашель слово, и все, казалось, изначала было предназначено къ тому, чтобы онъ нашель его именно въ любви»³⁾.

Это—настоящая любовь. Отъ вѣка Юлій и Люцинда были предназначены другъ для друга. «Мы увидимъ когда-нибудь, что мы цвѣты одного растенія или листья одного цвѣтка, и мы будемъ улыбаться и знать, что то, что теперь только надежда для насъ, на самомъ дѣлѣ—воспоминаніе»⁴⁾. Поэтому романъ прославляетъ бракъ, а не направлень противъ него, какъ думали. «Это—бракъ, вѣчное единеніе и связь нашихъ душъ, не только на то, что мы называемъ этимъ или инымъ міромъ, но на истинное, нераздѣльное, невыразимое, безконечное существованіе, на все вѣчное бытѣе и жизнь»⁵⁾.

Такимъ образомъ, мы входимъ въ область мистическихъ взглядовъ на любовь, и всѣ любовныя переживанія, и всѣ чувственные порывы этого романа, о которыхъ было сказано выше, становятся святыми. «Мы обняли другъ друга съ такой же необузданностью, какъ и религіей»⁶⁾, парадоксально выражаетъ Шлегель эту мысль. «Я вернулся къ древнѣйшей религіи, самой дѣтской и простой... Ты посвятила меня въ жрецы»⁷⁾. «Ты для меня вѣчно чиста, какъ Святая Дѣва въ непорочномъ зачатіи, и только младенца

¹⁾ «Lucinde», ed. Reclam, «Lehrjahre der Männlichkeit», 40—41. ²⁾ Ib. 70.

³⁾ Ib. S. 65. По этому поводу Donner («Der Einfluss W. Meister's auf den Roman der Romantiker») говоритъ, что воспитаніе всей жизнью (въ «Мейстерѣ») Шлегель замѣнилъ воспитаніемъ души человѣческой одной любовью. («Lehrjahre der Männlichkeit»).

⁴⁾ Ib. 10. ⁵⁾ Ib. 9. ⁶⁾ Ib. 5. ⁷⁾ Ib. 24.

не хватаетъ тебѣ, чтобы стать Мадонной» 1). Потому что раскрылся въ любви міръ безконечный—вѣчное единство конечнаго съ безконечнымъ видитъ любящій въ любимомъ существѣ, какъ явное чудо. «Любовь не только тихое томленіе по безконечному; она вмѣстѣ съ тѣмъ и наслажденіе прекраснымъ настоящимъ. Не только смѣшеніе, переходъ отъ смертнаго состоянія къ безсмертію, но и полное единство того и другого» 2).

Въ этомъ послѣднемъ единствѣ весь міръ возвращается любящему; со всѣмъ существующимъ у него возникаетъ связь; онъ принимаетъ жизнь и входитъ въ нее, какъ участникъ. Велика радость Юлія, когда онъ узнаетъ, что Люцинда сдѣлалась матерью. И вотъ какія слова говоритъ онъ по этому поводу, слова, особенно ярко подчеркивающія реализмъ романтическаго чувства. «Я хочу построить себѣ жилище на землѣ, я хочу сѣять и собирать жатву для настоящаго и будущаго, я употреблю всѣ силы, покуда день, чтобы вечеромъ отдохнуть въ объятяхъ матери, которая останется мнѣ навсегда невѣстой» 3). «Святылище брака дало мнѣ право гражданства въ природѣ. Я уже не ношусь въ пустомъ пространствѣ отвлеченнаго одушевленія, я радуюсь милому ограниченію, я вижу полезное въ новомъ свѣтѣ и все нахожу полезнымъ, что соединяетъ вѣчную любовь съ ея предметомъ» 4).

Такимъ образомъ, въ «Люциндѣ», гдѣ романтическая любовь является единственнымъ воспитывающимъ душу элементомъ, чувство безконечнаго, проявляющееся въ любви, открываетъ святость и значительность всего конечнаго. Отдѣльный человѣкъ, пройдя черезъ самые индивидуалистическіе пути, возвращается къ міровой правдѣ, къ историческому пути человѣчества. Недаромъ Шлейермахеръ сказалъ о «Люциндѣ» въ своей рецензіи 5): «Черезъ

1) «Lucinde», ed. Reclam, «Lehrjahre der Männlichkeit», 74.

2) Ib. 69. 3) Ib. 71. 4) Ib. 71—72.

5) Перепечатано въ изд. Dietrichs, Iena 1907, вмѣстѣ съ «Vertraute Briefe über die Lucinde».

любовь это произведеніе становится не только поэтичнымъ, но также религіознымъ и нравственнымъ. Религіознымъ—поскольку любовь всегда стоитъ здѣсь на той точкѣ зрѣнія, откуда черезъ всю жизнь она смотритъ въ безконечное. Нравственнымъ—поскольку отъ любимаго существа она распространяется на весь міръ и для всѣхъ, какъ и для себя, требуетъ свободы отъ всѣхъ неподобающихъ ограниченій и предразсудковъ».

МИСТИЧЕСКАЯ ЭТИКА.

Разсматривая романтическое представлѣніе о любви, мы натолкнулись уже отчасти на ту новую постановку нравственныхъ вопросовъ, которая характерна для мистическаго чувства. Здѣсь намъ слѣдуетъ поговорить объ этомъ подробнѣе.

Эпоха бурныхъ стремленій съ ея признаніемъ нераздѣленной жизни и высшей цѣнности сильнаго жизненнаго переживанія неизбежно приводила къ этическому натурализму. Изжить до конца свою собственную личность, вмѣстить въ душѣ своей всю радость и все горе, всю полноту жизни является цѣлью бурныхъ геніевъ, и сильная личность, стоящая по ту сторону добра и зла—идеаломъ времени. Выше было сказано уже о гедонизмѣ Гейнзе. «Мы только искры, не знающія своего назначенія, которыя носятся въ безпредѣльности... Что имѣетъ человѣкъ и каждое существо кромѣ настоящаго? Наслажденіе мгновеніемъ вдали отъ прошлаго и будущаго дѣлаетъ насъ богами» ¹⁾. «Истинное счастье состоитъ изъ трехъ неразрывныхъ частей: изъ способности наслаждаться, предмета наслажденія и самого наслажденія» ²⁾. «Сила или, что то же самое,—потребность наслажденія даетъ право каждой

¹⁾ «Ardinghello», I, 189.

²⁾ Ib. 256.

вещи. Поэтому природное состояніе—состояніе войны... Можетъ быть, въ томъ мудрость творенія, что все въ природѣ имѣетъ своихъ враговъ. Это возбуждаетъ жизнь. Мы должны воевать другъ съ другомъ» ¹⁾).

Эти мысли, выбранныя изъ «Ардингелло» и столь близкія по духу современному эстетическому индивидуализму и Ницше, какъ его главному представителю, въ менѣ яркихъ отраженіяхъ проникаютъ всю литературу бури и натиска. Сюда должны быть отнесены герои Клингера—его демоническія женщины и суровые, гордые воины; но также и герои Гёте—чувственная Адельгейдъ, Франц фонъ-Зиккингенъ и анархистъ Гець ²⁾ и, быть можетъ, въ меньшей мѣрѣ и въ другой, болѣе тонкой, болѣе современной формѣ—Вертеръ, и Фернандо (Стелла), и Клавиго, вѣчно неудовлетворенные искатели большого счастья и большой женской любви; и, наконецъ, самъ Гёте въ богоборческомъ самосознаніи генія-творца, Прометея, («Здѣсь я сижу и творю людей, подобныхъ мнѣ, чтобы страдать и плакать, наслаждаться и радоваться и не чтить тебя, какъ я»), въ сознаніи вѣчности своего существованія, какъ высшей волны безконечной жизни («Итакъ я вѣченъ, ибо я существую». «So bin ich ewig, denn ich bin»).

Эта сила индивидуальныхъ исканій, эта высокая потребность счастья, разъ возбужденная, не могла потеряться въ поколѣніи, слѣдовавшемъ за бурными геніями. Но романтики прошли также черезъ школу нѣмецкаго философскаго идеализма; они были воспитаны на этическомъ ригоризмѣ Канта и отъ него восприняли понятіе абсолютнаго нравственнаго долга. Поэтому неправильно судять объ этомъ вопросѣ тѣ, кто, подобно Геттнеру, считаетъ Фр. Шлегеля и его друзей сторонниками свободной, «художнической» нравственности. Новую нравственность хотѣлъ проповѣдывать Фр. Шлегель, когда писалъ свою «Люцинду», бремя новаго, можетъ быть, болѣе тя-

¹⁾ Ib. 255, 257.

²⁾ «Götz von Berlichingen».

желаго долга возложить на своихъ послѣдователей. «Такъ называемый эвдемонизмъ», пишетъ Новалисъ Августу Шлегелю, «это—чепуха; жалко, что когда-либо тратили время на серьезное опроверженіе его. Конечно, ни одному вдумчивому человѣку не приходило въ голову дѣлать изъ чего-то столь преходящаго, какъ счастье, верховную цѣль и какъ бы основаніе міра духовнаго» ¹⁾. И въ своихъ замѣткахъ, имѣя несомнѣнно въ виду эстетическій индивидуализмъ бурныхъ геніевъ, тотъ же Новалисъ пишетъ: «Нѣтъ болѣе опаснаго соперника для идеала нравственности, чѣмъ идеаль высшей силы, напряженной жизни, то, что называли также... идеаломъ эстетическаго величія. Это—высшая точка для варвара; къ сожалѣнію, въ наше время, когда культура гложеть, среди людей слабыхъ такой идеаль нашель многочисленныхъ приверженцевъ. Благодаря ему, человѣкъ становится духовнымъ животнымъ (wird zum Tiergeiste)—смѣшеніе, грубая иронія котораго обладаетъ для слабыхъ людей грубой притягательной силой» ²⁾.

Но романтическая этика, вышедшая изъ этики Канта; изъ признанія безусловнаго нравственнаго долга, во многомъ отличается отъ своего источника. И прежде всего въ ней преодолень этической формализмъ кантіанства. Категорическій императивъ согласно ученію кенигсбергскаго философа не предписываетъ ничего эмпирически опредѣленнаго, только извѣстную законосообразность нашихъ поступковъ ³⁾; наоборотъ, романтическое понятіе долга наполняется содержаніемъ мистическаго чувства. Если романтическое ученіе о бытіи основывается на положительномъ чувствѣ безконечнаго, то романтическая нравственность строится на стремленіи человѣческой души къ без-

¹⁾ Novalis Briefwechsel, herausg. v. Raich, 12 Jan. 1798.

²⁾ Novalis, Fragmente.

³⁾ Такъ называемый «законъ законосообразности»: поступай такъ, чтобы правило, воплощенное въ твоёмъ поступкѣ, могло бы сдѣлаться какъ бы всеобщимъ (т. е. дѣйствующимъ во всѣхъ разумныхъ существахъ) ихъ закономъ природы.

конечному. Это: «Приготовьте пути Господу!» звучить въ особенности черезъ всѣ произведенія Новалиса. Великая нравственная задача лежитъ на человѣкѣ. «Природа должна стать моральной». «Человѣкъ—спаситель (Мессія) природы». «Отдѣльная душа должна стать согласной съ міровой душой» ¹⁾. Только воспринявъ своей волей міровую волю, подчинивъ себя міровой цѣли, человѣкъ вернется къ тому свѣту, о которомъ тоскуетъ міръ. Такова, какъ было сказано, тема Офтердингена; таковы неясныя чаянія учениковъ, собравшихся въ Саисѣ вокругъ богини, одѣтой таинственнымъ покрываломъ, «чтобы почувствовалъ человѣкъ гармонию всѣхъ вещей и вступилъ въ ихъ великій союзъ, какъ было нѣкогда, въ Золотомъ Вѣкѣ» ²⁾.

Съ этой точки зрѣнія романтики могли считать, что сдѣлали шагъ *за Канта*; появляется критическое отношеніе къ кантовской этикѣ. Фр. Шлегелю, проповѣдующему въ «Идеяхъ» религиозное, т. е. мистическое отношеніе къ жизни, категорическій императивъ критической философіи кажется «засушеннымъ растеніемъ по сравненію съ голосомъ призванія и Божества внутри насъ» ³⁾. О новомъ содержаніи Кантовскаго, чисто формальнаго велѣнія, говорить и Новалисъ во второй части Офтердингена. «Что прежде казалось непонятной необходимостью нашей внутренней природы, общимъ закономъ, лишеннымъ опредѣленнаго содержанія, то становится теперь чудеснымъ, роднымъ, разнообразнымъ и примиреннымъ міромъ, непонятнымъ внутреннимъ общеніемъ всѣхъ блаженныхъ въ Богѣ и яснымъ обожествляющимъ присутствіемъ въ глубинахъ нашего Я самого личнаго Существа, Его воли, Его любви» ⁴⁾.

Для принявшаго на себя тяжесть безконечнаго долга, жизнь человѣческая пріобрѣтаетъ особую значительность.

¹⁾ Novalis, Fragmente.

²⁾ «Lehrlinge».

³⁾ Ideen, 39.

⁴⁾ «Ofterdingen», Т. II.

«Обыденное существование—это священнослужение (ein Priesterdienst), почти такое же, как служение весталокъ. Мы заняты охраной священнаго и таинственнаго огня... Отъ насъ зависитъ, какъ мы заботимся о немъ и какъ его бережемъ. Или характеръ этой заботы означаетъ мѣру нашей вѣрности, любви, нашего вниманія къ высшему, самый характеръ нашего существованія?»¹⁾ Вотъ именно, этой мѣрой вѣрности, любви и вниманія къ высшему опредѣляется для романтика нравственная цѣнность и непреходящее значеніе человѣческой жизни. «Только черезъ отношеніе къ безконечному возникаютъ польза и содержаніе—все остальное пусто и безцѣнно»²⁾. Считать себя «работникомъ на нивѣ Господней», (ein Arbeiter Gottes), для Ваккенродера—основаніе жизни и счастья³⁾.

Но на этомъ пути не къ аскетической этикѣ приходятъ романтики и даже не къ Кантовскому ригоризму. Къ безконечному каждый человѣкъ идетъ своимъ путемъ. Въ каждомъ индивидуальномъ существованіи есть своя внутренняя, метафизическая необходимость; все многообразіе, вся полнота индивидуальнаго существованія находится себѣ мѣсто въ этой этикѣ. Не потеряны для романтиковъ богатые приобрѣтенія, индивидуалистическія чаянія предшествующей эпохи. Съ этой точки зрѣнія Шлейермахеръ пишетъ свои «Монологи», которые, опять-таки, направлены противъ Канта, хотя исходятъ, какъ и философскій критицизмъ, изъ признанія общеобязательности нравственнаго долга. Каждый человѣкъ, говоритъ Шлейермахеръ, долженъ найти свой путь, свое вѣчное назначеніе въ міровомъ порядкѣ. «Такъ стало мнѣ ясно, что каждый человѣкъ особеннымъ образомъ представляетъ человѣчество, въ особомъ смѣшеніи его элементовъ, для того, чтобы осуществилось въ пространствѣ и времени все, что можетъ выйти изъ ихъ полноты. Эта мысль особенно вооду-

1) Fragmente.

2) Ideen, 3.

3) W. u. Br., I, 115.

шевила меня, ... съ ней я чувствую себя отдѣльно желае-
мымъ и, слѣдовательно, избраннымъ божественнымъ тво-
реніемъ, которое должно наслаждаться своимъ особымъ
строеніемъ и видомъ» ¹⁾. Не то же ли самое думалъ и Нова-
лисъ, когда онъ видѣлъ въ «Офтердингенъ», какъ «въ
міровой храмъ сквозь широкія ворота входили всѣ созда-
нія, и каждое изъ нихъ обнаруживало свою особую природу
въ простой мольбѣ и внятно высказывало ее на своемъ осо-
бомъ языкѣ» ²⁾.

Однако такое принятіе въ нѣдра императивной этики
всего многообразія индивидуальных чаяній и стремленій
могло быть произведено только при новомъ пониманіи при-
роды нравственнаго долга въ его отношеніи къ нашимъ
естественнымъ влеченіямъ. Для Канта естественныя вле-
ченія человѣка всегда противоположны нравственному
велѣнію; въ этомъ проявляется коренная испорченность
человѣческой природы, которая является слѣдствіемъ
грѣхопаденія. Поступокъ, совершенный по склонности,
можетъ не противорѣчить велѣніямъ долга, но, вмѣстѣ
съ тѣмъ, онъ не можетъ быть нравственнымъ. Уже Шил-
леръ полемизировалъ съ этимъ ригоризмомъ кенигсберг-
скаго философа. Извѣстна его эпиграмма:

Я помогаю друзьямъ, но увнѣ съ большимъ наслажденіемъ.
Вотъ почему, я боюсь, не добродѣтеленъ я.
Нечего дѣлать, придется тебѣ ихъ начать ненавидѣть,
Чтобъ съ отвращеніемъ въ душѣ слѣдовать долгу любви.
(Ксеніи).

Въ своихъ философскихъ статьяхъ Шиллеръ ³⁾ выста-
вляетъ, какъ нравственный идеалъ, человѣка, который
по самой природѣ своей поступаетъ нравственно; только
такой человѣкъ можетъ быть названъ гармоничнымъ,

¹⁾ «Monologen», 367. Имѣется русскій переводъ С. Франка: «Рѣчи о
религіи и монологахъ», Шлейермахера, М., 1911.

²⁾ «Ofterdingen», Kap. 5.

³⁾ «Über Anmut u. Würde» (1793). «Über die ästhetische Erziehung des
Menschen» (1794—95).

только въ немъ находятся въ равновѣсіи его духовная и чувственная природы. Образнѣ это выражено въ слѣдующихъ словахъ Новалиса: «Добродѣтель—это проза; невинность—поэзія. Добродѣтель должна исчезнуть и превратиться въ невинность» ¹⁾).

Но романтикамъ еще легче найти это соединеніе, столь важное для Шиллера. Они не вѣрятъ въ коренную испорченность человѣка, въ первородный грѣхъ; только оторванность отъ единого безконечнаго источника есть начало всѣхъ страданій души человѣческой; оторванность — но рядомъ съ ней стоитъ и пламенное стремленіе къ безконечному. Это безконечное — утерянное счастье, и по немъ мы тоскуемъ. И если возвратъ къ Богу, изъ Котораго мы вышли, — долгъ, то въ немъ и высшее счастье, непредѣльная радость, безконечно желаемое души человѣческой. Такъ, въ сказкѣ купцовъ говорится о просвѣтлѣніи Атлантиды: «жизнь этой страны была съ той поры непрерывнымъ праздникомъ» ²⁾. Такимъ же праздникомъ радости и любви заключается сказка Клингзора, когда страна короля Арктура освобождена, наконецъ, отъ злого очарованія ³⁾. И Тикъ въ «Страшномъ Судѣ», написанномъ подъ влияніемъ Якова Бемэ, изображаетъ послѣдній день, какъ повышение и просвѣтлѣніе всѣхъ природныхъ силъ, въ ихъ горѣніи и радости, «покуда внезапно не открылся бутонъ времени и со звономъ не выпустилъ изъ себя освобожденную отъ цѣпей вѣчность» ⁴⁾.

Поэтому исполненіе нравственнаго долга для человѣка просвѣтленнаго соединяется со стремленіемъ къ тому, что даетъ личное счастье въ его наиболѣе глубокомъ и сильномъ проявленіи. «Наша чистая, нравственная воля—это воля Божья. Исполняя Его волю, мы освящаемъ и расширяемъ наше собственное существованіе, и кажется тогда,

¹⁾ Fragmente.

²⁾ «Ofterdingen», Kap. 3.

³⁾ Ib. Kap. 9.

⁴⁾ «Das jüngste Gericht. Eine Vision». 1800.

будто мы поступаемъ такъ ради самихъ себя, по понужденію нашей внутренней природы» 1).

Не объ обычномъ счастьѣ говорится здѣсь, не о такомъ наслажденіи, которое можетъ удовлетвориться конечнымъ. Романтики, въ противоположность бурнымъ гениямъ, никогда не ищутъ наслажденія, какъ такового; они—вѣчные искатели; ихъ томленіе и желаніе не находятъ себѣ предѣла, хотя то счастье, котораго они ищутъ, такое же непосредственное, горячее, земное, какъ повседневное жизненное счастье. Это—счастье безконечное, міровое, которое мы переживаемъ въ минуты экстаза, въ высшія мгновенія любви, которое душа человѣческая не въ состояніи выдержать, если оно придетъ во всей полнотѣ своей, но котораго она хочетъ, проситъ, какъ единственной цѣли, достойной существованія. «Чтобы всѣ движенія стали, какъ звуки, чтобы мысли въ пѣсняхъ блуждали и вились, и чувство, и воля безумно кружились, и золото сыпали жаждающимъ щедрыя руки» 2). Узрѣвшіе Бога живого умрутъ—но въ то мгновеніе, когда душа встрѣчаетъ своего Бога, она поднимается безумно высоко въ своей пляскѣ, вся горитъ, вся отдается, пока не сольется съ нимъ до конца и не будетъ дрожать въ божественной неизмѣрности, какъ отдѣльная капля въ вихрѣ мірового огня. Мгновеніе подобнаго экстаза, въ которомъ находитъ себѣ покой и удовлетвореніе вѣчное томленіе души человѣческой, описывается въ видѣніи Генофевы.

«Какимъ онъ былъ, никто, никто не знаетъ.
Земная рѣчь не передастъ видѣнья.
Что пѣли ангелы Его, пусть не дерзаетъ
Пропѣть опять земное дуновенье.
Такъ послѣ зимней стужи начинается
Дрожать въ душѣ весеннее волненье,
И вотъ въ веснѣ еще весна зажжется,
На днѣ цвѣтовъ цвѣтокъ любви проснется» 3).

1) Fragmente.

2) «Геновева». Garten. Голо ждетъ Генофеву.

3) Пб. Видѣніе Христа въ монастырѣ.

Такія переживанія непосредственнаго присутствія безконечнаго въ конечномъ характерны для всѣхъ романтическихъ произведеній. Въ глазахъ романтиковъ они представляютъ изъ себя высшій моментъ и высшую цѣну индивидуальнаго существованія. Такъ, идеалистъ Новалисъ можетъ каждую минуту своей жизни своимъ видящимъ взоромъ, разорвать покрывало и вернуться на лоно Бога. О такихъ волненіяхъ на могилѣ Софіи онъ говоритъ въ своемъ дневникѣ: «Столѣтія пролетали, какъ мгновенія, ея присутствіе я чувствовалъ; мнѣ казалось, вотъ-вотъ она выступитъ» ¹⁾. Одинъ изъ героевъ его «Офтердингена», графъ Гогенцоллернъ, уже при жизни причащается жизни вѣчной.

«Каждый день душѣ приноситъ
Чашу полную любви.
И къ покинутой отчизнѣ
Сокъ святой меня несетъ,
И стою я въ этой жизни,
Опьяненный, у воротъ» ²⁾.

«Напрасно», говоритъ Шлейермахеръ («Монологи»), «ищутъ они Божество по ту сторону временнаго существованія и только послѣ смерти освободили человѣка отъ границъ времени, чтобы созерцать Бога и славить Его. Ибо уже въ этой жизни носится духъ надъ міромъ времени, и это созерцаніе есть вѣчность и небесное наслажденіе безсмертными пѣснями. Поэтому теперь начни вѣчную жизнь въ постоянномъ самосозерцаній... и плачь, если тебя уноситъ потокъ времени, а ты не несешь въ себѣ вѣчности» ³⁾.

Отсюда же преклоненіе передъ поэтомъ и пророкомъ, какъ передъ носителями мистическаго чувства. Отсюда вся романтическая философія половой любви,—любовь, какъ самый значительный моментъ существованія. «Если міръ былъ бы, какъ пара влюбленныхъ, исчезла бы разница

¹⁾ Journal, 13, 56.

²⁾ «Ofterdingen», Kap. 5.

³⁾ «Monologen», 362.

между поэзіей и прозой»; ¹⁾, говоритъ Новались и, зная его терминологію, мы можемъ объяснить это иначе: наступило бы Царство Божье на землѣ. Съ этой точки зрѣнія будетъ доказано и наше предположеніе, что «Люцинда» Фр. Шлегеля проповѣдуетъ не гедонизмъ, а новую этику долга. То исканіе настоящей любви, которое съ мучительной настойчивостью проходитъ черезъ юношескіе годы Юлія, есть именно въ глазахъ Шлегеля исполненіе высшаго долга. И когда Юлій находитъ въ Люциндѣ свою невѣсту, стоя на вершинахъ безконечнаго, мистическаго чувства, онъ здѣсь на землѣ возвращается въ Золотой Вѣкъ или обрѣтаетъ Царство Божье. «Черезъ тебя», говоритъ онъ Люциндѣ, «я понялъ жизнь и великолѣпіе всѣхъ вещей. Все для меня одушевлено, все говоритъ со мной, все свято. Когда такъ любишь, какъ мы съ тобой, то и природа въ человѣкѣ возвращается къ ея первобытной божественности» ²⁾.

Понятіе безконечнаго счастья, которое мы изслѣдовали сейчасъ съ точки зрѣнія его значенія въ романтической этикѣ, является соединительнымъ звеномъ между этикой долга и этикой счастья. Черезъ него совершается въ романтическихъ теоріяхъ нѣкоторый поворотъ къ гедонизму эпохи бурныхъ геніевъ, черезъ него они вводятъ въ свое ученіе всю полноту и многообразіе исканій современной личности и въ немъ находятъ оправданіе волѣ человѣческой. Ибо счастье—прежде высшее понятіе эвдемонистической этики, становится теперь какъ бы обязанностью, безусловнымъ долгомъ, т. е. выступаетъ, какъ основной принципъ этики императивной. Какъ нѣчто безконечное, что намъ приказано вмѣстить, оно есть долгъ; какъ счастье, оно есть цѣль нашихъ естественныхъ стремленій; какъ безконечное счастье оно объединяетъ императивный и эвдемонистическій принципъ. Романтическій мистицизмъ вскры-

¹⁾ Fragmente.

²⁾ «Lucinde», 77.

ваетъ, такимъ образомъ, ихъ высшее единство въ безконечномъ.

Тѣмъ самымъ въ произведеніяхъ первыхъ романтиковъ намѣчается зарожденіе той мистики счастья, глубочайшую формулировку которой мы привыкли связывать съ именемъ Фридриха Ницше. «Радость», говоритъ Ницше, «еще глубже, чѣмъ сердечное горе; боль говоритъ: «умри», но всякая радость хочетъ вѣчности, хочетъ глубокой, глубокой вѣчности» («Doch alle Lust will Ewigkeit, will tiefe, tiefe Ewigkeit»). То же самое имѣетъ въ виду и Фр. Шлегель въ своей статьѣ о греческой комедіи: «Радость уже сама по себѣ хороша; даже самая чувственная заключаетъ въ себѣ наслажденіе высшимъ человѣческимъ существованіемъ». «Только страданіе раздѣляетъ и отъединяетъ; въ радости теряются всѣ границы». «Въ высшемъ, что можетъ схватить человѣкъ, ему является абсолютно высокое; высшая радость есть для него образъ наслажденія безконечнаго существа» ¹⁾. Также и Новалисъ говоритъ о радости, какъ о тайномъ смыслѣ бытія, какъ о великомъ содержаніи міровой жизни. «Я понимаю теперь, что первоначальное существованіе наше, если можно такъ выразиться, есть радость. Абсолютная радость вѣчна—она внѣ времени». «Здѣсь уже въ духѣ мы можемъ быть въ абсолютной радости и въ вѣчности» ²⁾. Вспомнимъ, что было замѣчено нами по этому поводу уже раньше въ связи съ романтическимъ пониманіемъ природы. Въ корнѣ всего сказаннаго лежитъ непосредственное мистическое переживаніе, которое заставляло Тика при взглядѣ на горы, на лѣса и поля своей родины восклицать: «Какъ прекрасенъ міръ! Отдайся потокамъ радости! Упади на неземную грудь! Ты узнаешь наслажденія, прежде тебѣ неизвѣстныя» ³⁾.

Этимъ новымъ сознаніемъ опредѣляется тотъ этической типъ, который выводятъ передъ нами произведенія Іен-

¹⁾ «Vom ästhetischen Werte der griechischen Komödie». I, 12.

²⁾ Dialogen, 4.

³⁾ «Zerbino», V. Akt. Der Garten. Gebirge; см. выше стр. 44—45, 63.

кихъ романтиковъ. Онъ тѣсно связанъ, на первый взглядъ, съ индивидуализмомъ бури и натиска, съ аморализмомъ Клингера и Гейнзе и съ философiей наслажденiя. Но не свободное, эстетическое отношенiе къ жизни характерно для романтическихъ героевъ. Ихъ безконечное наслажденiе отнимаетъ всю душу, высасываетъ всю кровь; оно не игра—оно результатъ неумолкающаго въ душѣ человѣка велѣнья—выше! больше! полнѣе!—покуда безконечное томленiе души не найдетъ себѣ отклика въ переживанiи, тоже безконечномъ. И если вѣрный путь потерянь, если передъ нами не герой, какъ Генрихъ фонъ-Офтердингенъ, живущiй всю жизнь въ атмосферѣ божественнаго, и все существованiе котораго есть «исполненiе» божественнаго заданiя,—если передъ нами не герой, а простой, слабый человѣкъ, онъ падаетъ подъ тяжестью поднятыхъ имъ наслажденiй, онъ раздавленъ радостями, которыя вызвалъ на свѣтъ. Недаромъ Тикъ является создателемъ современнаго толкованiя легенды о Тангейзерѣ ¹⁾, которое перешло отъ него къ Гофману и Вагнеру. Его Тангейзеръ—человѣкъ, по которомъ востосковался адъ («Die Hölle ist nach mir lüstern»). Онъ испытывалъ съ дѣтства тоску, зовущую къ неизвѣданнымъ страстнымъ наслажденiямъ. Онъ не нашелъ въ жизни ничего равнаго неизмѣримости его желанiй. Но когда онъ пришелъ въ Венеринъ Гротъ, онъ «подъ самымъ сердцемъ почувствовалъ присутствiе великолѣпiя, долго жданнаго и наконецъ обрѣтеннаго». Онъ говоритъ: «всѣ радости, которыя предлагаетъ земля, я испыталъ здѣсь въ ихъ высшемъ цвѣтѣ; моя грудь была неутолимой, и безконечнымъ наслажденiемъ... Сколько лѣтъ прошло, я не могу сказать—здѣсь не было различiй времени; въ цвѣтахъ горѣли дѣвушки и вожделѣнiя; въ тѣлахъ женщинъ цвѣло очарованiе цвѣтовъ; другимъ языкомъ говорили здѣсь краски; новыми словами отвѣчали звуки; весь чувственный мiръ былъ связанъ въ одинъ цвѣтокъ, и души праздновали въ немъ свою побѣду и торжество».

¹⁾ «Der getreue Eckart u. der Tannenhäuser», 1799.

Такое стремление къ безконечному наслажденію, прежде всего и во что бы то ни стало, связано съ переступленіемъ черезъ границы обычно дозволеннаго. Поэтому особенно характерной кажется намъ психологія романтическихъ преступленій—поскольку въ основѣ этихъ преступленій лежитъ стремление къ мистическому счастью. Потерявшись на пути, романтическіе герои ищутъ этихъ разсѣянныхъ отблесковъ вѣчнаго счастья, какъ высшихъ, самыхъ цѣнныхъ мгновеній жизни, безвольно отдаваясь своей судьбѣ, своей гибели; если только она несетъ ихъ навстрѣчу безконечному мгновенію. Уже въ «Абдаллахѣ», самомъ значительномъ изъ раннихъ произведеній Тика, намѣчается такой типъ. «Абдаллахъ» вышелъ изъ низинъ нѣмецкой литературы, въ которыхъ долго обрѣтался Тикъ, изъ литературы страшныхъ романовъ и рассказовъ (Schauerromane)¹). Но въ этой непритязательной рамкѣ, среди нагроможденія убійствъ, заговоровъ, невѣроятной демонологіи, зарождается романтическій типъ, котораго ждала въ нѣмецкой литературѣ большая будущность. Герой, Абдаллахъ, попадаетъ во власть злыхъ силъ: чтобы добиться руки дочери султана, онъ долженъ убить своего отца, выдать его тирани на вѣрную смерть. Это преступленіе удивительно по своей психологической мотивировкѣ. Отцу Абдаллаха, Селиму, человѣку XVIII вѣка, выросшему на идеяхъ свободы, достоинства личности и вѣры въ прогрессъ, непоколебимому врагу тираніи (борьбѣ съ ней онъ отдаетъ всю жизнь), противопоставляется сынъ, мечтательный и безвольный; отецъ не считаетъ даже возможнымъ посвящать его въ свои планы, но онъ ему вѣритъ, какъ вѣритъ вообще въ добрую основу человѣческой природы. Этотъ сынъ, болѣе сложный въ своихъ переживаніяхъ, чуждый

¹) Мода на такія произведенія, занесенная въ Германію изъ Англіи, долгое время удовлетворяла любовь къ таинственному и мистическому нетребовательныхъ читателей. Но существованіе этой литературы оправдано уже тѣмъ, что на ней воспитывались многіе нѣмецкіе и англійскіе романтики, и что изъ вѣдръ ея вышли Тикъ, Гофманъ и Эдгаръ По.

той простотѣ и ясности сознанія и жизненныхъ цѣлей, которыя характеризуютъ отца, и потому запутавшійся въ сѣтяхъ хитраго соблазнителя, живетъ одной мечтой о любви къ дочери султана, о безумномъ счастьѣ, которое суждено ему, котораго онъ долженъ достигнуть, какъ вершины своей жизни, если на пути его стоитъ даже преступленіе. «Зульма—моя», онъ сказалъ, «она—моя; теперь я пойду и заплачу за нее великой цѣной. Но если счастье мое исчезнетъ, и придетъ время, когда я скажу, что Зульма когда-то была моей? Нѣтъ, нѣтъ! Я прикую время, я сломаю его колеса,—хромымъ оно медленнѣе уйдетъ отсюда. Пусть сладость любви опьянитъ меня, пока я не стану безумнымъ; когда я буду держать Зульму въ объятіяхъ, даже адъ не осмѣлится требовать моего долга. О, я хочу, я хочу быть счастливымъ! Я клянусь, что не буду несчастнымъ; проклятіе Селима найдетъ меня въ раю, и улетитъ испуганно обратно; въ Зульмѣ я найду добродѣтель и Бога—только здѣсь я буду молиться. Смѣло подымусь я на крутые утесы, и смѣло въ своемъ торжествѣ я изъ ужасовъ сплету себѣ вѣнки—кто, кто мнѣ запретитъ быть счастливымъ?.. Кто въ объятіяхъ Зульмы захочетъ наказывать меня несчастьемъ? Пусть онъ попробуетъ, Вѣчный,—его проклятыя не дойдутъ до меня!»¹⁾.

Эта тема безумнаго счастья, которое превращается въ преступленіе, здѣсь затронутая грубо и мелодраматично, проходитъ черезъ всю романтическую поэзію. Оно появляется у Брентано въ «Romanzen des Rosenkranzes», какъ «Пѣсня пѣсней» героини, въ романѣ Фукэ «Зинтрамъ и его спутники», какъ дьявольское искушеніе на пути героя, наконецъ, въ разсказахъ Гофмана, гдѣ она принимаетъ видъ побѣды злой силы, очаровывающей свою жертву тайнами страсти или безконечно сильнаго счастья²⁾. Но въ произведеніяхъ Гофмана и Фукэ всегда ясно про-

¹⁾ «Abdallah», 1792.

²⁾ «Abenteuer einer Sylvesternacht», «Don Juan», «Der Magnetiseur», «Kater Murr».

ведена граница между должнымъ и недолжнымъ. Силы ада, зовущія къ наслажденію, могутъ торжествовать или нѣтъ,—за ними остается нравственное осужденіе. Въ произведеніяхъ первыхъ романтиковъ, наоборотъ, царитъ смѣшеніе, потому что въ томъ безконечномъ наслажденіи, котораго ищетъ душа, потерявшая пути, есть своя правда: это—правда радости, стремящейся къ вѣчному, о которой говорили намъ Новалисъ и Фр. Шлегель. «Ибо всякая радость хочетъ вѣчности».—Особо это ясно въ драмѣ мистеріи Тика: «Жизнь и смерть св. Генофевы».

И здѣсь опять, среди религіозно-настроенной массы, среди героевъ, похожихъ на средневѣковыя изваянія, рядомъ со святой, нареченной Христовой Невѣстой, стоитъ человѣкъ современный, запутанный, съ жаждой безумнаго счастья. Юноша Голо любитъ Генофеву, супругу Зигфрида, своего господина; въ то время, какъ Зигфридъ принимаетъ участіе въ Священной войнѣ противъ сарацинъ, Голо пытается совратить Генофеву, и, когда это ему не удается, онъ бросаетъ ее въ тюрьму и клеветой добивается ея осужденія. Казалось бы, съ нравственной стороны трудно себѣ представить болѣе отталкивающее положеніе. Но Голо—не грубый чувственникъ, который грѣшитъ въ погонѣ за наслажденіемъ,—онъ совершаетъ преступленіе, добиваясь святого: высокаго переживанія любви и безконечнаго счастья. Онъ глубоко несчастенъ; душа его разорвана; онъ сгораетъ и старится на нашихъ глазахъ. Онъ не соблазнитель, какихъ много—на предложеніе своей мамки воспользоваться минутной слабостью Генофевы, онъ отвѣчаетъ съ негодованіемъ:

«Я не хочу какъ рабъ и какъ слуга,
Какъ тайный воръ владѣть ея любовью».

И когда мамка, не понимая, спрашиваетъ его, чего же онъ хочетъ, онъ говорить:

«Хочу того, что близко и далеко—
Того, что можетъ и не можетъ быть.
Хочу огня, сошедшаго на землю,
Которымъ свѣтелъ золотистый день!»

Голо былъ рождень счастливымъ. «Молодость и веселье свѣтять въ его лицѣ», говорятъ о немъ крестьяне въ началѣ драмы, «онъ не похожъ на остальныхъ; всякій желаетъ ему добра, когда онъ посмотритъ на тебя».—«Онъ такъ молодъ и уже добился такого счастья». То же говорить о немъ Генофева:

«Смотри, его всѣ слуги любятъ,
 Какъ ни различны въ замкѣ нравы ихъ:
 Веселый и степенный, старъ и младъ.
 Слыхала я, что въ полѣ мужици,
 Рабы и пастухи бывають рады
 Его увидѣть и ему служить.
 Легко ему достигнуть высшей власти.
 Какъ волшебство, ему дано судьбой,
 Что всѣ пути предъ нимъ всегда открыты,
 И затрудненій не находятъ онъ».

Но больше того, въ судьбѣ Голо и Генофевы есть какое-то тайное соотвѣтствіе. Можетъ быть, еще прежде, давно, въ монастырѣ, она дѣвушкой мечтала объ этомъ юношѣ, когда, стоя ночью у окна, она грустила «о тайной, дальней, золотой землѣ». Въ своихъ видѣніяхъ она узрѣла лицо Христа, Который назвалъ ее своей невѣстой, и вотъ опять, когда она увидѣла этого юношу, его лицо было, какъ лицо того Христа. Когда онъ поетъ ей подъ балкономъ, его льстивыя слова чаруютъ ея душу; она не можетъ сердиться на него, какъ должна бы; она ему «уже простила». Втайнѣ Генофева любитъ Голо, хотя, какъ святую, хотѣлъ ее прославить Тикъ.

И вотъ, когда Голо благоухающей ночью поетъ подъ балкономъ свои безумныя пѣсни, когда отвѣтныя слова Генофевы «горятъ во тьмѣ ночной, какъ красныя каменья», когда онъ ждетъ ее въ лѣсу, вмѣстѣ съ бѣлыми лиліями, заснувшими въ зелени,—среди розъ, покрытыхъ золотомъ луннаго свѣта, ждетъ, какъ своего безконечнаго, безумнаго счастья, когда онъ говоритъ такія странныя, запутанныя слова о послѣднемъ наслажденіи въ любви, о радости, которая гдѣ-то далеко «качаетъ свои красныя знамена»,

когда онъ просить, «чтобы звѣзды сжалились надъ нимъ, чтобы, соединивши золотые лучи, они не дали счастьемъ уйти», тогда мы не знаемъ, гдѣ грѣхъ Голо, гдѣ та вершина, близкая къ Богу и солнцу, которая именно ему должна была дать судьба. И когда, чтобы защититься отъ этой страсти, которая надвигается на нее, Генофева называетъ имя Зигфрида, онъ ей кричитъ:

«Онъ—твой супругъ? Я былъ имъ до него.
Что онъ принесъ тебѣ въ залогъ любви?
Я заплатилъ душой, и ты—моя!»

Голо гибнетъ въ несчастіѣ, но, счастливый до той поры, кто знаетъ, не былъ ли онъ осужденъ на гибель въ послѣднемъ счастьѣ своемъ, могла ли душа его выдержать это послѣднее счастье? Романтическая душа, такая чуткая къ дуновеніямъ безконечности, кажется хрупкой, способной легко разбиться, потому что слишкомъ великое бремя она беретъ на себя. Отсюда та разорванность, которая поражаетъ, на примѣръ, въ Штернвальдѣ: «тысячи голосовъ зовутъ его за собой»; всякое впечатлѣніе отражается въ душѣ его, измѣняетъ эту душу. Штернвальдъ выходитъ изъ дому съ одной цѣлью. Религіозное служеніе искусству и религіозное чувство любви, зароненной въ дѣтствѣ, намѣчаютъ его путь. Но развѣ можетъ онъ безчувственно идти по одному пути, если столько мгновеній несутъ ему переживанія безконечнаго, если здѣсь и тамъ открываются богатства: богатства природы, искусства, любви. Штернвальдъ доходитъ до цѣли, но гибнетъ Вильямъ Ловель, и виной его гибели является именно романтическая разорванность. Въ каждомъ увлеченіи своемъ онъ видитъ безконечное. Розалинда, Амалія, даже развращенная пустая кокетка, графиня де-Бланвиль, открываютъ ему бездны неизмѣримыхъ переживаній ¹⁾. О послѣдней онъ пишетъ: «Другъ, я возсталъ изъ темноты могильной, пламя зари загорается на небѣ и отражается въ огнѣ моего лица.

¹⁾ См. особенно, I, 11; II, 23; IV, 2, 14, 18, 46,

Неразрывно прикованный къ любви моей блестящими цѣпями, я нахожусь въ раю, въ кругъ котораго не отваживается ни одно мелкое смертное чувство; мой ангель-хранитель стоитъ на границѣ съ пламеннымъ мечемъ и отгоняетъ прочь всякое несвятое чувство, и побѣдная пѣснь любви въ торжественномъ опьянѣніи заглушаетъ всѣ звуки земного смятенія» ¹⁾.

Разорванность, слѣдовательно, не отъ слабости душевной, а отъ полноты, отъ многообразія жизни, отъ зововъ безконечнаго, звучащихъ отовсюду, входитъ въ романтическій типъ. Мы знаемъ, что нѣчто подобное было и въ жизни у романтиковъ, особенно у младшаго поколѣнія, уже воспитаннаго на романтической литературѣ. Клеменсъ Brentano, котораго друзья въ шутку называли *De-tens'омъ* (т. е. безумнымъ), относится сюда. Его возлюбленная, Софія Мери, называетъ его «одержимымъ». Вотъ съ какими словами она обращается къ нему въ одномъ письмѣ: «Я прошу тебя, обрати, наконецъ, вниманіе на то хорошее, что тебя окружаетъ. Не наслаждаться имъ—тоже грѣхъ. И побѣди эту странную привычку твою всегда томиться по далекому. Это вѣчное томленіе принадлежитъ одному Богу... Я прошу тебя, милый чужестранецъ, вернись, наконецъ, домой; ты никогда не бываешь дома, а дома у тебя такъ хорошо; попробуй только, приди въ себя, ты найдешь родину, ты будешь любить ее и всегда носить съ собой» ²⁾.

Послѣднія слова такъ странно напоминаютъ Новалиса: таинственный путь всегда ведетъ домой (*Nach innen geht der geheimnissvolle Weg! Immer nach Hause*) ³⁾, и такъ противоположно ему настроеніе Brentano. Но съ этимъ именемъ мы вышли уже за предѣлы Iенскаго романтизма, съ его высокимъ сознаніемъ божественности дѣйствительной жизни; мы вступаемъ въ кругъ людей, которые не могутъ

¹⁾ «William Lovell», II, 23.

²⁾ «Briefwechsel zwischen Clemens Brentano und Sophie Mereau», Insel-Verlag 1908, II, S. 127.

³⁾ Fragmente.

овладѣть мистикой реального, для которыхъ безконечное томленіе превращается въ силу, отрывающую ихъ отъ жизни. Такіе люди неспособны жить, потому что жизнь ихъ отравлена слишкомъ великими предчувствіями, какъ и мечта ихъ бессильна, оторванная отъ жизни.

Напротивъ, и въ жизни, и въ произведеніяхъ Іенскихъ романтиковъ мы находимъ другой идеаль—идеаль чело-вѣка, до конца проникнутаго божественнымъ, и всю жизнь свою строящаго сообразно съ этимъ сознаніемъ. Такой чело-вѣкъ представляетъ изъ себя тотъ героическій типъ, который грезится романтикамъ. Вся жизнь слагается для него, въ цѣль внутренно-обусловленныхъ, одинаково необходимыхъ *событій, въ путь*, ведущій къ божественной цѣли. Таковъ путь Генриха фонъ-Офтердингена въ романѣ Новалиса. Каждая встрѣча его жизни уясняетъ ему смыслъ его призванія, открываетъ въ немъ какъ бы закрытыя двери. Таковъ путь Штернбальда, который при всей своей разорванности, при всей своей пассивной отзывчивости на зовущіе его голоса, долженъ былъ, тѣмъ не менѣе, по плану автора, придти къ той любви и къ тому религіозному служенію искусства, съ которыми вышелъ изъ дому. Въ борьбѣ за вѣру и за найденную любовь открываетъ свое призваніе Флоренсъ въ «Октавіанѣ». Какъ все героическое, идеальное—эти лица болѣе блѣдно очерчены, чѣмъ живые, конкретные, грѣшные и страдающіе герои другихъ произведеній. Они только намѣчаютъ далекую цѣль. Но и теоретически поднимался первыми романтиками вопросъ о герояхъ. Это—люди, нашедшіе въ себѣ центръ, (den Mittelpunkt), говоритъ Фр. Шлегель, т. е. въ божественномъ нашедшіе жизненную связь своей личности. Тѣмъ самымъ они являются центромъ и точкой опоры для другихъ людей, не нашедшихъ своего пути; они отдаютъ себя, жертвуютъ собой для тѣхъ, кого ведутъ за собой, кому служатъ «посредниками». ¹⁾ «Посред-

¹⁾ Mittler.

никъ—это тотъ, кто чувствуетъ въ себѣ божественное и отдаетъ себя на уничтоженіе, чтобы пророчествовать о божественномъ, чтобы сообщить его людямъ и представить въ обычаяхъ и дѣйствіяхъ, словахъ и дѣлахъ»¹⁾. Новалисъ принимаетъ это ученіе о героическомъ. Такъ, единовластіе, по его мнѣнію, основано «на вѣрѣ въ человѣка, болѣе высокаго по рожденію, на добровольномъ признаніи идеальнаго человѣка». «Всѣ люди должны стать способными къ царской власти». «Только изъ экономіи бываетъ одинъ царь. Если бы не приходилось скупиться, мы всѣ были бы царями»²⁾. Такимъ героемъ—вождемъ и учителемъ, является магическій поэтъ, созданный вѣрой Новалиса въ поэзію, какъ въ откровеніе божественнаго—Орфей, Аріонъ, о которомъ мы говорили выше.

Это ученіе о герояхъ напоминаетъ преклоненіе бурныхъ геніевъ передъ сильной личностью; но романтической герой—учитель и пророкъ—пришелъ не во имя свое. Онъ ведетъ міръ и людей къ божественному, по предназначанному пути. Онъ является исполнителемъ религіознаго смысла исторіи. Окончательное выраженіе этого взгляда мы находимъ въ сочиненіяхъ Карлейля, выросшаго на почвѣ не англійской, а нѣмецкой и преимущественно романтической культуры. «Міровая исторія», говоритъ Карлейль³⁾, «есть біографія героев». И герой для него, какъ и для романтиковъ, это человѣкъ, проникшій въ божественную тайну міра, проникнутый ею, какъ вѣрой, какъ правдой, которую онъ долженъ принести людямъ.

¹⁾ Fr. Schlegel. «Ideen», 44.

²⁾ Novalis. «Glauben und Liebe oder der König und die Königin».

³⁾ Th. Carlyle. «On Heroes, Hero-Worship and the Heroic in History». Имѣется русскій переводъ.

ЗОЛОТОЙ ВѢКЪ И ЦАРСТВО БОЖІЕ. МИСТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФІЯ ИСТОРИИ.

Если бы построения романтической этики касались только личнаго поведенія, они были бы оторванными отъ жизни фантазіями поэтовъ-мечтателей и кабинетныхъ ученыхъ. Но въ томъ, что является для романтиковъ задачей личнаго пути, они чувствуютъ себя органически связанными съ судьбами всего человѣчества,—болѣе того, съ развитіемъ всего мірозданія. Эта способность выходить за предѣлы личныхъ интересовъ и чисто индивидуальныхъ задачъ является особенностью вѣка, связаннаго съ пробужденіемъ исторической мысли. Эпоха Просвѣщенія, говоритъ изслѣдователь этого вопроса, Альбертъ Пёцшъ¹⁾, имѣла дѣло съ абстрактнымъ человѣкомъ и съ отвлеченнымъ человѣчествомъ; романтизмъ, напротивъ, исходитъ изъ пониманія индивидуальности, и тѣмъ самымъ онъ пробуждаетъ всѣ тѣ сложныя дремлющія связи, которыя соединяютъ между собой въ жизни такія индивидуальности. «Чѣмъ болѣе индивидуализована какая-нибудь личность, тѣмъ разнообразнѣе ея соприкосновенія съ другими индивидуальностями, тѣмъ измѣнчивѣе ея границы и окружающій ее міръ». (Новалисъ). Романтики не въ состояніи помыслить существованія, оторваннаго отъ дру-

¹⁾ Alb. Pötzsch. «Studien zur frühromantischen Politik u. Geschichtsauffassung», Leipz, 1907.

гихъ. «Все безотносительное должно быть изгнано изъ міра. Въ мірѣ надо жить съ міромъ. Человѣкъ живетъ, поскольку онъ живетъ въ томъ же смыслѣ, какъ окружающіе его люди» (Новалисъ). «Только въ отвѣтѣ своего Ты узнаешь человѣческое Я о своемъ безконечномъ единствѣ». (Фр. Шлегель, «Люцинда»). «Потребность въ совмѣстномъ существованіи», пишетъ Пётцшъ¹⁾, «и есть одна изъ основныхъ особенностей романтическаго характера. Безъ конца восхваляютъ романтики «общественныя стремленія», «высшую симпатію», «совмѣстную дѣятельность», «симметричное расположение своеобразныхъ чертъ», «правильное обхожденіе съ людьми». Совмѣстная жизнь, какъ истинный элементъ развитія, опредѣляетъ въ общемъ ихъ культурный идеаль».

Такое стремленіе къ органичности, такая первоначальная связь всего человѣческаго рода, всего мірозданія, какъ совершенно правильно замѣчаетъ Пётцшъ, можетъ быть обоснована только мистически²⁾. Если міръ существуетъ въ Богѣ, если онъ развивается въ Богѣ, какъ божественное тѣло, отъ безсознательнаго существованія къ человѣческому сознанію, какъ въ философіи Шеллинга, отъ Золотого Вѣка къ Царству Божію, какъ въ романтическомъ ученіи, то и связь между людьми становится религіозной и черезъ это органической. Личное стремленіе находитъ свое завершеніе въ общемъ дѣлѣ, въ стремленіяхъ всего человѣчества, всей земли, всего міра. Этика расширяется въ мистическую метафизику развитія и философію исторіи, которая въ идеѣ Царства Божія находитъ исполненіе всѣмъ отдѣльнымъ чаяніямъ и хотѣніямъ.

Мы должны подробнѣе рассмотреть романтическія понятія Золотого Вѣка и Царства Божія, на которыя мы наталкивались уже не разъ въ нашемъ разборѣ. Черезъ эти понятія въ мистическое чувство входитъ элементъ развитія; данныя непосредственнаго созерцанія раздвигаются

¹⁾ Alb. Pötzsch. «Studien zur frühromantischen Politik u. Geschichtsauffassung», Leipzig., 1907. 55.

²⁾ Ib. 56, 65.

въ обширную картину, повѣствующую о судьбахъ мірозданія. Эта схема, подобно всѣмъ объясненіямъ, связаннымъ съ нѣмецкимъ философскимъ идеализмомъ, построена по діалектическому принципу: отъ первобытной невинности, нераздѣленности Бога и міра, духа и плоти, (Золотой Вѣкъ), черезъ грѣхъ и раздѣленіе, къ новой безгрѣшности и нераздѣльности міра въ Богѣ, (Царство Божіе). Чаще всего, при этомъ, намъ придется ссылаться на Новалиса, какъ на человѣка, въ своемъ творествѣ болѣе занятаго вопросами міровоззрѣнія.

Понятіе Золотого Вѣка—любимая историческая и философская идея XVIII вѣка. Въ нее вкладывались въ неразвитомъ видѣ тѣ силы, развитіе которыхъ составляетъ содержаніе исторіи, побѣда которыхъ—наступленіе состоянія идеальнаго. И для Новалиса Золотой Вѣкъ есть постулируемое начало; это—естественное, первичное состояніе тѣхъ божественныхъ силъ, которыя открываетъ въ природѣ наше мистическое воспріятіе. Если такъ, то для Новалиса идея Золотого Вѣка расширяется изъ исторической идеи въ космическую; судьба человѣчества связывается съ жизнью всего міра, какъ единаго тѣла, какъ Божьей плоти или природы въ Богѣ, просвѣтляющейся до божественнаго сознанія. Тѣмъ самымъ наступленіе Царства Божія превращается въ подлинное религиозное вѣрованіе, которое проходитъ черезъ всѣ философскія построенія нѣмецкихъ романтиковъ до Гегеля включительно, и въ этомъ вѣрованіи этической принципъ стремленія къ безконечному (осуществить въ себѣ безконечное содержаніе!) развивается до рамокъ всемірно-историческихъ. Міровая жизнь исполнена религиознаго смысла, какъ и жизнь человѣческая. «Все, что мы называемъ случаемъ, дано отъ Бога», отмѣчаетъ Новалисъ въ своемъ дневникѣ незадолго до смерти ¹⁾.

Неоконченный романъ Новалиса, «Ученики въ Саисѣ», даетъ богатый матеріалъ для характеристики его ученія

¹⁾ Journal, 1800; Den 27-sten Julius.

о Золотомъ Вѣкѣ. Прежде, говорить Новались,—человѣкъ не умѣлъ объединить своихъ отдѣльныхъ воспріятій и противопоставить ихъ себѣ въ видѣ общаго понятія. Каждое чувство звучало для него полностью. Первобытное чело- вѣчество представляется ему, какъ царственный народъ, которому мы обязаны нашими самыми важными знаніями. Рѣчь этихъ людей отличалась магической силой: она была «сверкающей связью между ними и нездѣшными странами и существами». Потому что тогда чело- вѣкъ еще не отдѣлился отъ природы; онъ понималъ всѣ предметы, и они отвѣчали ему пониманіемъ, и онъ входилъ въ ихъ великій союзъ. Тогда любовь и поэзія царили на землѣ, и вся природа была проникнута могучимъ чувствомъ, которое связывало отдаленныя звѣзды съ растеніями и людьми. «Природа была для людей подругой, ужѣшительницей и жрицей, тво- рящей чудеса, когда она жила среди нихъ, и общеніе съ небеснымъ дѣлало ихъ бессмертными». Одинъ духъ былъ во всякой плоти, еще нераздѣленный.

Но чело- вѣкъ оторвался отъ вселенскаго единства, онъ захотѣлъ быть богомъ въ своей отдѣльности и противопоставилъ свой обособленный разумъ міровой гармоніи. Такъ произошло грѣхопаденіе, и въ немъ каждое сѣмя индивидуальной воли нашло свою свободу, чтобы съ полной сво- бодой и сознаніемъ природа въ Богѣ могла вернуться къ своему Творцу. Мы воспользовались здѣсь объясненіемъ грѣхопаденія, принадлежащимъ послѣдному періоду твор- чества Шеллинга; но такое же объясненіе или подобное лежитъ въ корнѣ романтическаго принятія міра въ его индивидуальномъ многообразіи и является непосредствен- нымъ выводомъ изъ романтической этики, оправдывающей индивидуальный путь. «Замкнутая душа», говоритъ Эр- винъ Кирхеръ, современный изслѣдователь романтизма, «отдаетъ свою волю и жизнь, свою правду и красоту, и все же хочетъ получить это обратно отъ самихъ вещей, отъ мірозданія, отъ Бога, какъ вѣчную объективную необхо- димость и дѣйствительность» ¹⁾.

¹⁾ E. Kircher. «Die Philosophie der Romantik», 255.

Поскольку разбираемый метафизическій процессъ является для романтиковъ не только историческимъ, но и космическимъ, мы можемъ говорить не только о паденіи человѣка, но и о паденіи міра. Поэтому въ философіи Шеллинга послѣдняго періода, исторія самого природнаго существованія начинается паденіемъ духовъ, своеволіемъ природы въ Богѣ. Романтики и Шеллингъ объясняютъ мертвое изъ живого, какъ отложеніе (Niederschlag) живого, какъ результатъ дѣятельности живого. Поэтому, Новались могъ писать: «О міръ духовъ повѣствуетъ первая глава физики». «Не являются ли міровыя тѣла окаменѣlostями? Можетъ быть, окаменѣлыми ангелами?» ¹⁾ Ледяное море опоясываетъ въ сказкѣ Клингзора ²⁾ царство короля Арктура, скованное злымъ очарованіемъ, цвѣты изъ металла и хрустала окружаютъ его тронъ. Когда же приближается Царство Божіе—море растаяло и плещетъ со всѣхъ сторонъ въ стѣны замка. Такимъ образомъ, прежде природа была иной, чѣмъ теперь, все мірозданіе, какъ мы его знаемъ,—только развалины иного, божественнаго великолѣпія. «Черезъ вырожденіе возникла природа» ³⁾, въ ней живы «заглохшіе остатки» ⁴⁾ иного существованія.

И человѣкъ долженъ воспитывать эти заглохшіе остатки. «Мы воспитатели природы, ея моральные возбудители». «Природа должна стать моральной» ⁵⁾. «Люди раздѣлили между собой это общее дѣло», пишетъ Новались въ «Ученикахъ», «одни старались разбудить въ воздухъ и въ лѣсахъ замолкшіе и потерянные звуки, другіе вложили свои предчувствія—прообразы грядущихъ поколѣній, въ камень и металлъ, построили для жилищъ болѣе красивые утесы, вынесли тайные клады изъ нѣдръ земли; они укрѣпили несдержанные потоки, заселили непріютное море, въ пу-

¹⁾ Fragmente.

²⁾ «Ofterdingen», Kap. 9.

³⁾ Fragmente.

⁴⁾ «Lehrlinge».

⁵⁾ Fragmente.

стынныя мѣста привели назадъ прежнихъ красивыхъ звѣрей и прежнія растенія, въ лѣсахъ остановили рѣчные разливы и взрастили болѣе благородныя травы и цвѣты, открыли землю живымъ прикосновеніямъ оплодотворяющаго воздуха и сжигающаго свѣта... и лѣсъ, и поле, и ключи, и утесы соединили въ дивныя сады, и вдохнули звуки въ живыя члены, чтобъ развить ихъ и побудить къ веселымъ движеніямъ... И скоро природа опять узнала болѣе мягкіе нравы; она стала нѣжнѣе и снисходительнѣе и согласилась, по доброй волѣ, исполнять желанія человѣка; ея сердце стало человѣчнѣе, воображеніе свѣтлѣе, и, кажется, постепенно возвращается прежній Золотой Вѣкъ» ¹⁾).

Таково для Новалиса религиозное обоснованіе культуры. Она не бессмысленное накопленіе матеріальныхъ богатствъ, но *воспитаніе* всей природы, всего міра, всякой воли живой къ добровольному возвращенію къ Богу. «Когда-нибудь, не будетъ больше природы,—будетъ міръ духовъ» ²⁾. И вотъ какими словами кончаетъ Новалисъ вышеприведенный отрывокъ о воспитаніи природы. «Тогда опять звѣзды стануть посѣщать землю, съ которой они рассорились въ тѣ дни потускнѣнія; тогда солнце сложитъ свой скипетръ и будетъ звѣздой среди звѣздъ, и всѣ поколѣнія земли снова сойдутся послѣ долгой разлуки. Тогда встрѣтятся древніе осиротѣвшіе роды, и каждый день увидитъ новыя привѣтствія, новыя объятія; тогда вернуться на землю ея прежніе обитатели; въ каждомъ холмѣ зашевелится снова вспыхнувшая зола, вездѣ загорятся огни жизни; снова застроятся древнія жилища, и исторія будетъ, какъ сонъ безконечнаго, необозримаго настоящаго» ³⁾).

Религиозная мечта о Царствѣ Божіемъ, о послѣднихъ дняхъ, составляетъ содержаніе обоихъ неоконченныхъ романовъ Новалиса. Особенно въ «Офтердингенѣ» она по-

¹⁾ «Lehrlinge».

²⁾ Fragmente.

³⁾ «Lehrlinge».

вторяется съ неизмѣнной настойчивостью. Путешествіе Генриха—это путь, назначенный избавителю природы, земная жизнь ожидаемаго міромъ Мессіи. Первая часть романа постепенно раскрываетъ эту идею. Какъ пророчества, врываються рассказы купцовъ ¹⁾ и сказка Клингзора ²⁾ въ спокойное развитіе повѣствованія. Страна поэтовъ—это Атлантида, и когда вмѣстѣ съ весной возвращается со своимъ супругомъ долгожданная королева, раздаются торжественныя пѣсни, и эта страна исчезаетъ съ лица земли ³⁾. Подобно этому, поэзія (Fabel) избавляетъ царство короля Аркура. И послѣднее избавленіе намѣчено Новалисомъ въ замѣткахъ, относящихся ко второй части романа ⁴⁾. Мессія природы, Генрихъ, достигаетъ своей цѣли; человѣческое сознаніе и воля добровольно становятся божественной волей; исчезаютъ время и пространство, и всѣ отдѣльныя жизни сливаются въ одну жизнь. «Становится видимымъ сказочный міръ; весь міръ становится сказкой», говоритъ Новалисъ; весь міръ сливается съ Богомъ.

Грандіозный замыселъ Новалиса остался невыполненнымъ: выполнить его было выше человѣческихъ силъ. Но въ сказкѣ пѣвца, и особенно въ сказкѣ Клингзора, мы имѣемъ предчувствіе того, что думалъ Новалисъ, когда онъ говоритъ о Царствѣ Божьемъ.

«Могучая весна распространилась по землѣ. Все подымалось и начинало двигаться. Ближе казалась земля подъ своимъ покрываломъ. Луна и облака неслись на сѣверъ веселой толпой. Королевскій замокъ сіялъ надъ моремъ въ торжественномъ блескѣ, и на его зубцахъ стоялъ король, окруженный великолѣпной свитой. Отовсюду подымались облака пыли, въ которыхъ какъ будто возникали знако-

¹⁾ «Ofterdingen», Kap. 2, 3.

²⁾ *Иб.*, Kap. 9.

³⁾ *Иб.* Kap. 8.

⁴⁾ См. Tieck's Bericht; также Novalis Werke. «Paralipomena zum Ofterdingen», 251—263, IV T. (Minor).

мые образы. На пути встрѣчались толпы дѣвушекъ и юношей, стремящихся къ замку. На многихъ холмахъ сидѣли только что проснувшіяся счастливыя пары въ объятяхъ, которыхъ они были давно лишены; новый мѣръ казался имъ сномъ, и снова, и снова они убѣждались въ прекрасной дѣйствительности. Цвѣты и деревья росли и зеленѣли въ полной силѣ. Все казалось одушевленнымъ. Все говорило и пѣло. Вездѣ встрѣчались старые знакомые. Птицы приближались съ дружескимъ привѣтомъ къ проснувшимся людямъ. Растенія угощали ихъ плодами и благоуханіями и украшали ихъ какъ можно лучше. На груди человѣческой уже не лежалъ больше камень, и всѣ тяжести находили опору въ себѣ самихъ... Во дворѣ замка бился ожившій источникъ; роща трепетала и нѣжно звучала, и чудная жизнь, казалось, сочилась и двигалась въ горячихъ стволахъ и листьяхъ, въ сверкающихъ плодахъ и цвѣтахъ ¹⁾».

Такимъ образомъ, для романтика въ послѣднемъ просвѣтлѣніи торжествуютъ всѣ силы свою радость и жизнь; ничто не умираетъ, но оживаетъ мертвое, и каждая жизнь въ послѣдней силѣ отдается Богу и вѣчной жизни. Мистицизмъ Новалиса носить характеръ реализма.

Перенесеніемъ этой метафизики развитія на дѣйствительное прошлое и будущее человѣчества является романтическая философія исторіи. Такое перенесеніе опять-таки характерно для XVIII вѣка ²⁾. Золотого Вѣка ищутъ въ историческомъ прошломъ; античность, въ особенности, служить этимъ золотымъ вѣкомъ. Античность для Шиллера, какъ эпоха гармоническаго человѣка, въ которомъ влеченіе природы и велѣніе долга находятся въ прекрасномъ равновѣсіи; рядомъ съ нею—античность раннихъ сочиненій Фр. Шлегеля, какъ «естественная исторія человѣческаго

¹⁾ «Ofterdingen», Kap. 9.

²⁾ Оно проникло и въ романтическую науку. G. H. Schubert, «Nachtseiten der Naturwissenschaften», доказываетъ, что мы находимъ повсюду слѣды древней культуры, исчезнувшей со временемъ, такъ что дикость не является «естественнымъ состояніемъ» человѣка.

духа», какъ эстетическая культура, развивающаяся изъ апіорныхъ законовъ прекраснаго. На островахъ Архипелага искалъ Руссо своихъ дикарей, счастливыхъ въ природномъ существованіи. Романтики отождествляютъ Золотой Вѣкъ со средними вѣками, какъ съ временемъ, поэтическимъ и религіознымъ по преимуществу.

Возрожденіе среднихъ вѣковъ, которое можетъ быть смѣло поставлено въ параллель съ возрожденіемъ классической древности въ XIV и XV вѣкѣ, началось не въ эпоху нѣмецкаго романтизма и не въ Германіи, а въ Англіи, въ серединѣ XVIII вѣка. Здѣсь, впервые, произведена была переоцѣнка понятія «готическій», «средневѣковый»; здѣсь зародился интересъ къ средневѣковымъ памятникамъ и развалинамъ, къ старинной письменности и языку, къ народной поэзіи и къ литературѣ средневѣковья¹⁾. Отсюда въ эпоху бури и натиска это движеніе перекинулось въ Германію. Но и въ Германіи романтизмъ является уже вторымъ періодомъ средневѣковаго возрожденія, по своему значенію и характеру вполне отличнымъ отъ перваго. Для Гердера и бурныхъ геніевъ средневѣковіе имѣетъ смыслъ возврата къ національному, къ характерному, къ природному въ искусствѣ и жизни. Гёте прославляетъ въ «Геццъ» эпоху, рождающую героическихъ, сильныхъ людей, свободную отъ общественныхъ путъ; вмѣстѣ съ Мезеромъ онъ превозноситъ кулачное право. Въ своемъ гимнѣ въ честь Страсбургскаго собора и его строителя, Эрвина фонъ-Штейнбаха, онъ зоветъ къ искусству національному и характерному, т. е. въ конечномъ счетѣ къ природѣ и къ жизни, органически выросшей изъ природнаго существованія. Иное имѣютъ въ виду романтики, восхваляя средніе вѣка: въ воскреснувшемъ содержаніи духовной культуры прошедшаго времени они вычитываютъ слѣды жизни болѣе поэтической, болѣе связанной съ божественнымъ смы-

¹⁾ Ср. Н. Beers. «History of English Romanticism in the XVIII century». New York, 1910.

сломя существованія, озаренной этимъ смысломъ и потому религиозной.

Въ своей драмѣ «Октавіанъ» Тикъ задается цѣлью изобразить эту жизнь такой, какъ она представляется читателю средневѣковыхъ поэмъ и балладъ, легендъ и народныхъ сказокъ. Тутъ участвуютъ и чудеса, и сказочныя животныя; тутъ прославляется могущество христіанства и священная борьба съ невѣрными; тутъ воспѣваются любовь, служеніе дамъ и высокіе рыцарскіе подвиги. Въ прологѣ появляется die Romanze, свѣтлый духъ поэзіи, въ ея свитѣ Вѣра и Любовь; онѣ приводятъ съ собой на землю весну, зацвѣтають поля, шумяť ручьи, слышно пѣніе птицъ; радость и любовь наполняютъ людскія сердца. Раскрывается тотъ свѣтлый міръ, который мы знаемъ въ творчествѣ Тика, который онъ опредѣляетъ, какъ поэзію жизни, какъ ея мистическое содержаніе. Въ одной изъ позднѣйшихъ вставокъ въ «Штерн-бальдъ» говорится: «счастливое время, когда весь міръ былъ соединенъ пѣснями и нѣжными словами, люди—томленіемъ, народы—рыцарствомъ, и отдаленный Востокъ съ Европой—священными войнами».

Но уже въ другой драмѣ Тика, въ «Жизни и смерти св. Генофевы», идеаль Золотого Вѣка обнаруживаетъ свой преимущественно религиозный характеръ. Святой Бонифацій, выступающій въ видѣ Пролога, предлагаетъ намъ

«Смягчить суровый умъ,
Чтобъ выслушать разсказъ о дняхъ минувшихъ,
Когда религія, и добродѣтель,
И о высокомъ помыслы цвѣли».

Драма задумана, какъ житіе католической святой. Въ ней происходятъ видѣнія и чудеса; на сценѣ, какъ въ средневѣковой мистеріи, выведены ангелы и смерть. Разговоры на религиозныя темы, люди стараго закала, полные добродѣтели и вѣры, религиозные герои, какъ Карлъ Мартель, появляются передъ зрителемъ. Въ безконечное уходитъ вся драма, ведущая къ просвѣтлѣнію героини, къ великой побѣдѣ міра невидимаго. Словами католической молитвы:

«Ora pro nobis, sancta Genoveva», заканчивается зрѣлице. Воистину, передъ нами мистерія.

И точно также до конца, въ развитіи идеи средневѣковья въ эпоху нѣмецкаго романтизма, оно понималось, какъ Золотой Вѣкъ религиозной жизни, то въ болѣе широкомъ смыслѣ поэтического существованія, какъ въ «Октавіанѣ», то въ болѣе узкомъ, ригористическомъ, какъ въ «Генофевѣ». На этой почвѣ стоитъ Brentano со своей «Хроникой странствующаго школяра» ¹⁾, произведеніемъ, единственнымъ въ исторіи нѣмецкаго романтизма по стильности выполненія. Здѣсь тонъ человѣка невиннаго и живущаго въ Богѣ, для котораго жизнь полна религиозныхъ чудесъ, указаній, и связывается съ дѣломъ Божьимъ, для котораго присутствіе Бога явно въ каждомъ мгновеніи существованія, переданъ тѣмъ болѣе удивительно, что средневѣковая жизнь изображается какъ бы извнутри, т. е. человѣкомъ того времени, переживающимъ все, что совершается съ нимъ, не по нашему, а по закону своего времени. Сюда же относятся многочисленные романы Фуке, настоящіе «рыцарскіе романы», которыми зачитывалась романтическая молодежь, съ идеальными рыцарями, служащими Богу и дамѣ сердца, съ турнирами и приключеніями, злыми силами и постоянной побѣдой добра ²⁾. Фуке—писатель, доведшій до абсурда эту литературу «Золотого Вѣка» и потому осуждаемый даже крайней католической партіей въ романтическомъ лагерѣ, такъ, напримѣръ, Эйхендорфомъ ³⁾. Сопоставленіе Фуке съ Вальтеръ Скоттомъ, современнымъ ему популяризаторомъ средневѣковья, особенно поучительно. Скотта, прежде всего, интересуется сторона этнографическая, бытовая, жизнь народа, героическіе типы и сильные характеры. Онъ лишь медленно уходитъ въ глубь вѣковъ, въ своихъ первыхъ романахъ онъ говоритъ о вчерашнемъ днѣ, о томъ, что живо

• 1) Cl. Brentano. «Die Chronik eines fahrenden Schülers».

2) «Der Zauberring», «Sintram u. seine Gefährten».

3) J. Eichendorff, «Die Geschichte der Poetischen Literatur Deutschlands», Т. II, «Die Romantische Poesie», Fouqué.

въ памяти отцовъ и дѣдовъ, о томъ, что случилось въ его родной странѣ. Романы Фука, наоборотъ, не связаны ни съ временемъ, ни съ мѣстомъ; они могли произойти, гдѣ угодно и когда угодно; они говорятъ о Золотомъ Вѣкѣ, объ идеальной жизни, о средневѣковѣ, понимаемомъ, какъ религиозное прошлое.

Первую теорію такого пониманія среднихъ вѣковъ даетъ Ваккенродеръ въ своихъ «Сердечныхъ изліяніяхъ». Двѣ идеи прежде всего выставляются имъ, какъ характерныя для средневѣковья: идея религиознаго служенія и религиозной значительности человѣческаго существованія, и идея религиозной связи, осуществляющейся въ органической цѣлокупности человѣчества.

«Въ прошлыя времена», говоритъ Ваккенродеръ ¹⁾, «обычно смотрѣли на жизнь, какъ на прекрасное ремесло, которымъ заняты всѣ люди. Жизнь человѣка была «зависимой», человѣкъ считалъ себя «работникомъ на нивѣ Господней». Жизнь и дѣятельность этихъ людей была какъ бы «вылита изъ одного куска». «Нигдѣ они не находили загадокъ и сомнѣній». Религія была для нихъ «объяснительной книгой, толковавшей имъ событія жизни». «Въ значительныхъ и мелкихъ событіяхъ жизни она являлась имъ опорой и посохомъ, она вкладывала глубокой смыслъ во всякій, даже неважный случай... она распространяла равномерный, мягкій, гармоничный свѣтъ на всѣ запутанныя судьбы нашего существованія». «Горе», пишетъ далѣе Ваккенродеръ, «безумнымъ мудрецамъ новаго времени, которые, вслѣдствіе внутренней бѣдности и болѣзни духа, признали міръ человѣческой за ничтожный муравейникъ и, рассматривая краткость и преходящій характеръ тысячи жизней, снующихъ на этой землѣ, пришли къ лѣнливой, недовольной грусти или къ дерзкому отчаянію... Въ душѣ человѣческой

¹⁾ W. u. Br. I, S. 106—119. «Schilderung, wie die alten deutschen Künstler gelebt haben, wobei zu Exempeln angeführt werden Albrecht Dürer nebst seinem Vater Albrecht Dürer dem Alten». («Hersensergiessungen»). Оттуда всѣ слѣд. цитаты.

живуть невыразимыя, ей самой непонятныя силы, которыя могутъ пересадить въ тѣсное пространство между жизнью и смертью небо и землю, время и вѣчность».

И рядомъ—другая мысль объ органическомъ, религиозномъ единствѣ средневѣковаго человѣчества. «Никто не отдѣлялъ себя отъ другихъ людей; наоборотъ, всякій считался только членомъ и собратомъ великаго рода человѣческаго... Священныя узы налагала извивающаяся нить родства: друзья по крови составляли вмѣстѣ одну, нераздѣльную жизнь... вся родня, наконецъ, была святымъ преддверіемъ къ великой совокупности "человѣчества" 1). Подобно этому и Brentano, въ своей «Хроникѣ», рисуетъ такую картину средневѣковаго города. «Колоколь подобенъ языку города; сильнымъ и звонкимъ голосомъ онъ говоритъ горожанамъ и воодушевляетъ ихъ на мысль, что они живутъ вмѣстѣ, въ родствѣ и согласіи». «Когда звучитъ колоколь, мое сердце успокаивается, ибо я радуюсь и знаю, что теперь многіе славятъ Бога, и многіе молятся съ такими же мыслями, какъ и я» 2).

Къ этой идеѣ примыкаетъ и статья Новалиса: «Христіанство или Европа» 3). Мы говоримъ о ней отдѣльно, потому что всего полнѣе и глубже здѣсь выражена романтическая философія исторіи, и въ этой статьѣ лежитъ въ зачаткѣ почти все, что было сказано впослѣдствіи романтиками о судьбахъ человѣчества. Представленіе объ органическомъ и религиозномъ единствѣ рода человѣческаго углубляется Новалисомъ до понятія *церкви*, и власть божественнаго въ жизни человѣческой получаетъ выраженіе въ идеи *теократіи*.

Были нѣкогда, говоритъ Новалисъ, такія высоко счастливыя времена, когда вся Европа представляла изъ себя одну христіанскую страну. Одна была власть, управля-

1) W. u. Br. I, S. 106—119.

2) Cl. Brentano. «Die Chronik eines fahrenden «Schülers».

3) Novalis. «Die Christenheit oder Europa», 1799. Оттуда всё слѣдующія цитаты.

вшая всѣми политическими силами. Передъ отцомъ христіанъ склоняли свѣтскіе владыки свои короны и мечи. Ему подчинялось многочисленное сословіе, въ которое каждый имѣлъ доступъ, которое всюду пользовалось почетомъ и руководило духовной жизнью людей, владѣя «чудесными силами».

«Миръ исходилъ отъ этихъ людей. Они проповѣдывали только любовь къ святой и прекрасной Женѣ, которая, снабженная божественными силами, готова была спасти каждаго вѣрующаго отъ гибели. Они рассказывали о давно умершихъ небесныхъ мужахъ, которые вѣрностью и привязанностью своей къ этой блаженной Матери и ея небесному добродѣлю Дитяти, превзошли искушенія земной жизни, достигли божескихъ почестей и стали для своихъ братьевъ на землѣ защитниками и силами, творящими добро... И на ихъ освященныхъ останкахъ проявлялась божественная Доброта и Всемогушество... дивными знаменіями и чудесами. Иногда небесная благодать спускалась на какое-нибудь особенное изображеніе или на могилу. Туда стремились отовсюду люди съ прекрасными дарами и получали въ свою очередь дары отъ неба: покой души и здоровье тѣла... Съ какой веселостью покидали они прекрасныя собранія въ таинственныхъ церквахъ, украшенныхъ бодрящими душу изображеніями, наполненныхъ нѣжными запахами и оживленныхъ вдохновляющей священной музыкой... Какъ благодѣтельно, какъ соотвѣтственно природѣ челоуѣка было такое устройство, показывало мощное развитіе всѣхъ другихъ челоуѣческихъ силъ, гармоничное развитіе всѣхъ дарованій, необычайная высота, достигнутая отдѣльными людьми во всѣхъ отрасляхъ науки, искусства и жизни, всюду процвѣтавшій торговый обмѣнъ земными и небесными благами, въ предѣлахъ Европы и до границъ отдаленной Индіи».

Такъ описываетъ Новалисъ Золотой Вѣкъ религіи, жизнь, проникнутую безконечнымъ и подчиненную безконечному, чудесную вслѣдствіе непорванной еще связи съ безконечнымъ—время «истинно католическое и истинно христіан-

ское». Но это время было только «первой любовью», которой суждено было быть задавленной въ суетѣ трудового дня. Развитие культуры или, вѣрнѣе, нѣкоторыхъ ея временныхъ формъ оказалось вреднымъ для чувства безконечнаго. Вопросы благосостоянія, матеріальнаго благополучія заслонили ту жизнь, для которой нужно было тихое и созерцательное настроеніе. Отсюда саморазложеніе католичества и, какъ слѣдствіе его, протестанство, борьба противъ авторитета церкви за свободу личнаго разумнія. Понимая, что протестантизмъ явился революціей противъ власти, въ которой изсякъ духъ Божій, Новалисъ тѣмъ не менѣе не скупится въ обвиненіяхъ противъ протестантизма. Онъ порвалъ съ единствомъ вселенской церкви, въ которой и черезъ которую только и возможно дѣйствительное, длительное возрожденіе. Онъ подчинилъ единую всемірную религію границамъ и благоусмотрѣнію государствъ. Онъ уничтожилъ духовенство, которое всегда будетъ существовать, потому что «необходимо имѣть опредѣленное число людей, посвятившихъ себя высокому призванію, и независимыхъ отъ властей земныхъ въ исполненіи этого призванія». Наконецъ, онъ поставилъ букву писанія выше духа, которому тѣмъ самымъ «затруднилъ свободное проникновеніе, оживленіе и откровеніе до безконечности». Образование протестантскихъ церквей—это «революція, объявленная постоянной». Съ реформаціей наступаетъ гибель христіанства.

И вотъ Новалисъ описываетъ эту гибель въ чертахъ, напоминающихъ романтическую характеристику современной философіи просвѣщенія, какой мы находимъ ее въ сатирическихъ произведеніяхъ Тика, въ злобныхъ выходкахъ Ваккенродера противъ невѣрующихъ. «Въ вѣрѣ», говоритъ Новалисъ, «искали источника всеобщаго застоя и съ проникновеніемъ знанія думали его уничтожить... Первоначальная личная ненависть къ католичеству перешла постепенно въ ненависть къ Библии, къ христіанству и, наконецъ, ко всякой религіи. Болѣе того—ненависть распространилась вполне естественно и послѣдовательно на всѣ пред-

меты, возбуждавшіе восторгъ: признаны были еретическими фантазія и чувство, нравственность и любовь къ искусству, прошлое и будущее... и творческая пѣсня мірозданія превратилась въ однообразное хлопаніе огромной мельницы, движимой и несомой потокомъ времени, «мельницы въ себѣ», безъ строителя и безъ мельника и, собственно говоря, въ настоящее *perpetuum mobile*, перемалывающее самое себя». Просвѣтителі «старались обливать людей холодной водой»; они хотѣли «очистить природу, самую землю и душу человѣческую и науку отъ поэзіи, уничтожить всякій слѣдъ святого и осквернить насмѣшками даже память о вдохновенныхъ людяхъ и дѣлахъ прежняго времени».

Но въ этой анархіи, въ борьбѣ, которая начинается всюду, передъ нами хаосъ, изъ котораго родится новая религія. Безъ религіи не найдутъ равновѣсія борющіяся силы. Два протівоположныхъ направленія нашего времени: любовь къ старому, приверженность къ жизни отцовъ— и свобода и радость новой жизни, будутъ до тѣхъ поръ находиться въ борьбѣ, покуда они не примирятся въ безконечномъ. Всякое построеніе града безъ религіозной вѣры сравнивается Новалисомъ съ работой Сизифа; камень все-таки скатится внизъ, если его не удержитъ сила, влекущая къ небу.

Германія будетъ родоначальницей новаго религіознаго сознанія. Въ ея наукѣ, философіи и поэзіи уже вѣетъ новый религіозный духъ. «Въ то время, какъ другія государства заняты войной, спекуляціями и партійными раздорами, нѣмецъ трудолюбиво готовитъ изъ себя человѣка высшей культурной эпохи, и этотъ шагъ впередъ дастъ ему современемъ большой перевѣсъ передъ другими». Въ этихъ словахъ Новалиса—зарожденіе германскаго мессіанизма. Такъ и въ произведеніяхъ этой поры Фр. Шлегеля появляется націонализмъ, но націонализмъ религіознаго характера, связанный съ призваніемъ къ божескому дѣлу¹⁾.

¹⁾ См. Ideen. Особенно, 135: «Не Германъ и Водагъ національные боги нѣмецкаго народа, но искусство и наука... Добродѣтель примѣнима не только

На послѣднихъ страницахъ статьи Новались пророчествуе о Царствѣ Божьемъ, о «новомъ челоѳчествѣ, которое будетъ плодомъ нѣжныхъ объятій молодой пробудившейся церкви и любящаго Бога, глубокимъ воспріятіемъ новаго Мессіи во всей ея тысячи членовъ сразу». «Близокъ, новый Золотой Вѣкъ, съ глубокими, безконечными глазами, время пророческое, творящее чудеса и чудесно исцѣляющее, утѣшающее и общающее вѣчную жизнь, время великаго примиренія, и близокъ Спаситель, Который, какъ истинный геній, невидимый, будетъ предметомъ вѣры и будетъ во многихъ видахъ восприниматься вѣрующими, въ пицѣ, какъ хлѣбъ и вино.... вдыхаемый, какъ воздухъ, и слышимый, какъ слова и пѣсня, и принимаемый.... какъ смерть, въ самую глубину восторженнаго тѣла». «Христіанство должно снова оживиться и стать дѣятельнымъ, и будетъ образована видимая церковь безъ раздѣленія земныхъ границъ, которая восприметъ въ свое лоно всѣ души, жаждущія безконечнаго, и будетъ посредникомъ между старымъ и новымъ міромъ».

Эта конечная цѣль вкладываетъ религіозный смыслъ въ исторію челоѳчества. Начавшаяся единствомъ съ божественной жизнью, жизнь челоѳческая, обогащенная, возвращается къ новому единству. Въ своей концепціи Золотого Вѣка, выяснивъ религіозное значеніе культуры, Новались осуждаетъ не дальнѣйшее развитіе жизни, а только ложное и временное заблужденіе. Всѣ силы *новаго* ведутъ туда же, къ *вѣчному*, откуда они вышли. И мы могли бы назвать это оптимистическое и религіозное пониманіе исторической жизни мистическимъ реализмомъ, поскольку оно не становится въ аскетическое, отрицающее отношеніе къ міру, но принимаетъ его, благословляетъ и объясняетъ

къ правамъ, она имѣетъ значеніе въ искусствѣ и въ наукѣ, въ области которыхъ тоже различаются права и обязанности. И этотъ духъ, эта добродѣтель отличаютъ именно нѣмцевъ въ искусствѣ и въ наукѣ. Въ романтическую эпоху, подобно отдѣльнымъ людямъ, и отдѣльнымъ народамъ приписывается особенное призваніе. Эти мысли обосновываютъ Шеллингъ и Гегель, въ нихъ источникъ религіознаго мессіанизма у нѣмцевъ и у славянъ.

высокую значительность того, что было, и того, что будетъ.

Впослѣдствіи статья Новалиса, какъ первое романтическое и мистическое толкованіе исторіи, становится основой для цѣлаго ряда подобныхъ же попытокъ. Но поворотъ романтической мысли къ идеализму и аскетизму отзывается и здѣсь; во имя средневѣковья, какъ религіознаго прошлаго, осуждается вся сложная жизнь настоящаго; романтики становятся реакціонерами; они хотятъ вернуть исторію назадъ къ тѣмъ дорогимъ для нихъ формамъ средневѣковой культуры, въ которыхъ воплотилась религіозная жизнь. Не таково было мнѣніе Новалиса: «Старое папство лежитъ въ гробу», сказалъ онъ въ своей статьѣ, «Римъ во второй разъ сдѣлался развалиной. Не долженъ ли, наконецъ, прекратиться протестантизмъ и уступить мѣсто новой, неразрушимой церкви?»

ИДЕАЛИЗМЪ И РЕАЛИЗМЪ РОМАНТИЧЕСКАГО ЧУВСТВА.

Мы разсмотрѣли теперь развитіе и формы романтическаго мистицизма и всюду въ нашемъ разсмотрѣніи приходили къ заключенію, что имѣемъ дѣло съ реализмомъ, что чувство безконечнаго—это реальное чувство у романтиковъ, и наполняетъ оно реальный міръ. Но въ основѣ романтизма, среди его образовательныхъ элементовъ, идеализмъ эпохи сыгралъ большую роль; чтобы притти къ окончательному рѣшенію столь спорнаго вопроса о романтическомъ идеализмѣ и реализмѣ мы должны хотя бы отмѣтить и выдѣлить развитіе идеалистической струи.

Миръ—это наше представленіе,—въ такомъ смыслѣ понимаемъ мы въ дальнѣйшемъ слово идеализмъ. И философскія формы этого идеализма оказали большое вліяніе на романтиковъ, на Новалиса, какъ это было отмѣчено, и на Фр. Шлегеля. Шлегель выступаетъ на литературное поприще, какъ сторонникъ эстетики классицизма, основанной на Кантъ, какъ соратникъ Шиллера и Гёте въ ихъ борьбѣ съ натурализмомъ въ поэзіи. Въ его изслѣдованіяхъ объ искусствѣ ¹⁾ цѣнности ставятся въ области формальнаго: понятіе объективности выводится изъ апріорныхъ законовъ прекраснаго, законовъ нашего *сознанія*; антич-

¹⁾ Особенно «Vom aesthetischen Werte der griechischen Komödie», «Über die Grenzen des Schönen», «Über das Studium der griechischen Poesie», см. «Jugendschriften», I.

ная поэзія имѣть каноническое значеніе, такъ какъ она, въ виду особа благоприятныхъ условій развитія греческой жизни, осуществила въ своемъ высшемъ развитіи всеобщіе и необходимые законы искусства ¹⁾. Точно также и романтическая эстетика Шлегеля стоитъ подъ знакомъ идеалистической системы Фихте; подобно тому, какъ развитіе сознанія, по Фихте, заключается въ рядъ постановокъ и преодоленій, такъ и принципъ романтической ироніи исходитъ изъ того, что безконечный творческій актъ не можетъ быть исчерпанъ въ своемъ конечномъ проявленіи; что творческое Я сознаетъ себя больше всякаго своего выраженія, такъ что полное выраженіе себя является «обязательнымъ и невозможнымъ» ²⁾.

Но не философскій идеализмъ представляетъ для насъ сейчасъ наибольшій интересъ, а то своеобразное чувство жизни, только осознанное этой философіей, для котораго внѣшній міръ потерялъ свою реальность и обратился въ систему моихъ представлений. Для изученія психологіи этого *идеализма чувства* юношескія произведенія Тика, особенно его «Ловель» ³⁾, доставляютъ богатый матеріалъ.

«Міръ существуетъ, потому что мы его помыслили» ⁴⁾, говоритъ Ловель. «Я самъ единственный законъ во всей природѣ, все подчиняется этому закону» ⁵⁾. «Все, что встрѣчается мнѣ, только видѣнье моего воображенія, моего внутренняго духа, отдѣленнаго отъ внѣшняго міра непроницаемыми преградами» ⁶⁾. «Мои внѣшнія чувства видоизмѣняютъ явленія, мое внутреннее чувство приводитъ ихъ въ порядокъ» ⁷⁾.

Такова исходная точка. Два пути идутъ отсюда: къ обезцѣниванію внѣшняго міра—одинъ, другой—къ индиви-

¹⁾ «Über das Studium...», «Über die weiblichen Charaktere in den griechischen Dichtern».

²⁾ Fragmente, 116. Athenäum. «Jugendwerke», I.

³⁾ «William Lovell», 1793—96.

⁴⁾ Въ буквальной текстѣ стихотворенія Ловеля мысль высказана еще рѣзче: «Die Wesen sind, weil wir sie dachten». Buch III, 23. Ловель—солиписецъ.

⁵⁾ Ib. ⁶⁾ Ib. ⁷⁾ Ib.

дуализму и торжеству собственнаго Я. Если только во мнѣ создаются всѣ видѣнья жизни, то жизнь покажется пустыней, потеряетъ всю силу и красоту свою. «Я только самъ себя встрѣчаю въ пустой равнинѣ бытія» ¹⁾. «Вотъ я сижу здѣсь», пишетъ Бальдеръ, «въ далекой, дикой и вымершей пустынѣ, воображаю, что пишу письмо существу, которое создано моей же фантазіей, о! я долженъ остановиться, на этомъ пути можно сойти съ ума» ²⁾.

Туманная и легкая, какъ видѣнье, проносится эта призрачная жизнь передъ лицомъ поэта. «Часто міръ съ его людьми и событіями мелькаетъ передъ моими глазами, какъ недолговѣчная игра тѣней» ³⁾. «Я вижу лишь тѣни, темнѣй и темнѣе онѣ надъ рѣкою, какъ тучи, проходятъ туда и сюда» ⁴⁾. Тогда жизнь кажется игрою. Увлекаясь картами, Ловель сравниваетъ свое существованіе съ ихъ случайными сплетеньями ⁵⁾. Не менѣе обычны сравненія жизни съ маскарадомъ, съ театральнымъ представленіемъ ⁶⁾, съ пляской. «Всѣ люди только маски, одинъ не знаетъ другого, одинъ пройдетъ мимо другого и скажетъ ему что-нибудь незначущее» ⁷⁾. «Вся жизнь — круженіе и пляска, ведите быстрѣй хороводы, пусть всѣ инструменты громче звучать, пусть пестрая толпа не устаеетъ, чтобы не встрѣтили мы отрезвленія, спрятаннаго за всякой радостью, и такъ все болѣе дикимъ будетъ нашъ ликующій полетъ, покуда не захватитъ дыханья, и міръ не разобьется на нашихъ глазахъ въ миллионы сверкающихъ радугъ» ⁸⁾.

¹⁾ Lovell, III, 23.

²⁾ Ib., Buch III, 20. ³⁾ Ib., Buch IV, 14.

⁴⁾ Buch VII, 5. ⁵⁾ B. IX, 5. ⁶⁾ B. V, 1. ⁷⁾ B. V, 3.

⁸⁾ B. IV, 2. Цѣлый рядъ сопоставленій разныхъ образовъ и сравненій для обезцѣненной жизни въ статьѣ: K. Joel. «Schopenhauer u. die Romantik». («Nietzsche u. die Romantik»). Авторъ, однако, не раздѣляетъ въ приведеніяхъ романтиковъ первоначальнаго идеализма и послѣдующаго мистическаго реализма, хотя даетъ, не называя этого слова, рядъ сопоставленій съ Ницше, характерныхъ для такого реализма; (глава «Nietzsche u. die Romantik»).

Но когда внѣшняя жизнь обезцѣнена и становится призрачной, тогда вся тяжесть существованія переносится на личность человѣка, которая одна только устояла въ этомъ всеобщемъ разрушеніи. Такъ міровоззрѣнне Ловеля становится путемъ къ полной субъективности, къ превознесенію себя. Въ міръ потерялась какъ бы правда, объективная обязательность. «Правда! добродѣтель! это тѣни, туманныя видѣнья, которыя исчезнутъ съ заходящимъ солнцемъ» ¹⁾. Только воля къ счастью единичнаго лица имѣетъ значеніе; если жизнь есть сонъ, будемъ стараться видѣть прекрасные сны! Отсюда—эстетическій индивидуализмъ Ловеля. «Все равно, каковы вещи внѣ меня; пестрая толпа проходитъ мимо меня, смѣлой рукой хватаю я то, что мнѣ нравится среди нихъ, покуда не пройдетъ счастливое мгновеніе» ²⁾. Отсюда—его свобода, предвосхищающая нищевскаго сверхчеловѣка. «Произволь—вотъ признакъ свободнаго человѣка; разорвавши всѣ цѣпи, я проношусь, какъ бурный вѣтеръ, срывая деревья, и съ громкимъ и дикимъ воемъ падая съ отвѣсныхъ горъ» ³⁾. «Куда ведетъ эта мысль?» спрашивается въ другомъ мѣстѣ. «Къ самой великой, самой прекрасной свободѣ, къ неограниченному произволу Божества» ⁴⁾.

Но въ эстетическомъ индивидуализмѣ живетъ жажда жизненной полноты, счастья и силы всѣхъ переживаній. «Высоко въ небѣ хотѣлъ бы я носиться съ бурями, низвергнуться въ кипящее море и бороться съ гремящими волнами, узнать обрывы, глубокіе, непроницаемые слои земли и гдѣ-нибудь наконецъ найти себѣ покой» ⁵⁾. Но это желаніе остается неисполненнымъ вслѣдствіе его безграничности. Міръ не является безконечною полнотой, потому что въ немъ нѣтъ Бога; онъ поблѣднѣлъ и потерялъ значеніе, цѣну, въ то время, какъ воля и жажда жизни выросли до безпредѣльнаго. Отсюда пессимизмъ въ «Ловелѣ», заложенный, конечно, уже въ самомъ идеалистическомъ признаніи призрачности внѣшней жизни. Міръ кажется тюръ-

¹⁾ В. III, 22. ²⁾ Ib. ³⁾ В. III, 31. ⁴⁾ В. III, 22. ⁵⁾ В. IX, 27.

мой. «Развѣ міръ не огромная тюрьма», говоритъ Ловель, «гдѣ всѣ мы заключены, какъ несчастные преступники, въ тревогѣ ожидающіе смертнаго приговора» ¹⁾. Самая длительность существованія приводитъ его въ ужасъ. «Мнѣ страшно понятіе времени, когда я вижу передъ собой день и не знаю, что съ нимъ дѣлать—и потомъ бросаю взоръ черезъ пустыню долгихъ недѣль» ²⁾. И смерть страшитъ, грозящая концомъ этому призрачному существованію ³⁾. И снова гонимый ужасомъ, онъ бросается въ призрачную жизнь, чтобы только забыться, чтобы только уйти отъ себя. «О, счастливъ тотъ несчастный, кто за картами или виномъ, у женщинъ или за скучной книгой находитъ забвеніе себя и своей судьбы» ⁴⁾. Но призрачный міръ не даетъ забвенія. Тѣни не удерживаютъ въ своемъ кругѣ. «Я только самъ себя встрѣчаю въ пустой равнинѣ бытія» ⁵⁾.

Здѣсь предѣлъ идеализму, доведенному до своей крайней формы. Въ первыхъ произведеніяхъ Новалиса, однако, мы встрѣчаемся съ идеалистическимъ созерцаніемъ другого рода. Міръ для Новалиса тоже призраченъ—онъ разрывается, какъ покрывало, и мы лежимъ на лонѣ Божества. Такова тема «Гимновъ къ ночи». Но то знаніе не субъективнаго, а объективнаго и безконечнаго міра, которое открывается въ произведеніяхъ Новалиса, облегчаетъ возвратъ къ конечному міру, который совершается въ романахъ. Мы увидимъ сейчасъ, что и въ Тиковскомъ «Ловелѣ» намѣчается путь къ преодолѣнью идеализма.

Идеалистическій моментъ чувства, пессимистическое отрицаніе жизни и связанный съ ними иногда, какъ у Тика, моментъ эстетическаго индивидуализма, лежатъ, какъ образовательный матеріаль, въ началѣ пути развитія романтическаго міросозерцанія; въ послѣдствіи они заглушаются и преодолеваются реализмомъ мистическаго чувства. Мисти-

¹⁾ В. VI, 11. ²⁾ В. IX, 13.

³⁾ *Иб.*, также В. VI, 11.

⁴⁾ В. VI, 11.

⁵⁾ Buch III, 23.

ческое чувство открываетъ божественность міра. Любовь показываетъ его намъ въ нездѣшнемъ великолѣпіи. Пробуждается счастье жить. Душа отдаетъ себя безвольно вѣянію міровой жизни. Она принимаетъ жизнь такой, какъ она есть, смиряется передъ жизнью. И человѣкъ, гордо оторвавшійся отъ мірового единства, возвращается къ божественному міру, чтобы въ немъ, а не въ призрачныхъ мечтахъ, найти себѣ послѣднее удовлетвореніе. И въ безконечности міра безконечность человѣческаго желанія, вѣчная жажда жизни и счастья находятъ себѣ полное удовлетвореніе, покуда мистическій реалистъ не восклицаетъ: «все хорошо! хорошо жить! Божіе благословеніе въ мірѣ и со мной». Такъ идеализмъ, эстетическій индивидуализмъ и пессимизмъ доромантической эпохи смѣняются реализмомъ, мистическимъ единствомъ міра въ Богѣ и отсюда безграничнымъ оптимизмомъ.

Характерно, что даже у Фр. Шлегеля, наиболѣе искушеннаго философскимъ идеализмомъ, уже въ первыхъ произведеніяхъ намѣчается выходъ изъ его заколдованнаго круга. И не слишкомъ смѣло было бы утверждать, что именно любовь къ живой жизни и многообразію и силѣ ея проявленій, съ одной стороны, и, съ другой стороны, то стремленіе къ безконечному, о которомъ, какъ о высшей цѣнности, онъ всегда, хотя бы мимоходомъ, говоритъ въ своихъ письмахъ и статьяхъ, являются основой преодоленія идеализма. Такъ въ статьѣ «О границахъ прекраснаго» Шлегель высказываетъ мысль, что искусство должно соединять полноту природы съ гармоніей, основанной на необходимыхъ законахъ сознанія. Современная культура разорвана, потому что полнота ея слишкомъ велика и слишкомъ трудно подчиняется законамъ; она какъ бы стремится въ безконечное. И Фридрихъ понимаетъ, что можно желать этой безконечной полноты, ради нея забывая о необходимыхъ формахъ. «Сравните (съ искусствомъ) взглядъ ласковаго небосвода, какъ бы охватывающаго безконечное, мгновеніе весны, когда разнообразная жизнь черезъ всѣ чувства стремится въ вашу душу, созерцаніе страшнаго и прекраснаго сра-

женья, въ которомъ полнота напряженной силы переходитъ въ уничтоженіе. Въ этомъ созерцаніи человѣкъ какъ бы схватываетъ безконечность времени, которая, въ соединеніи съ многообразіемъ пространства, наполняетъ рогъ природнаго изобилія» ¹⁾. «(Природа) словно соблазняетъ и зоветъ человѣка: бѣги отъ мелочнаго порядка твоего бѣднаго искусства; поклонись почтенной простотѣ, святому смѣшенію твоей матери, изъ полныхъ грудей которой течетъ вся истинная жизнь! Страшное и все-таки безплодное желаніе распространиться въ безконечности, знойная жажда насквозь проникнуть все единичное такъ сильно охватываетъ иногда человѣка, что власть природы лишаетъ его всякой свѣбоды» ²⁾: Тѣ же мысли возвращаются въ статьѣ «Объ изученіи греческой поэзіи». И здѣсь опять симпатія автора на сторонѣ «гармоніи въ полнотѣ», на сторонѣ подчиненія апріорнымъ законамъ сознанія, тѣмъ общимъ принципамъ, на которыхъ основывается прекрасное. Но когда онъ говоритъ о современной поэзіи, о ея стремленіи къ «интересному», то есть къ все новому и новому, все болѣе и болѣе полному жизненному опыту, о философской поэзіи нашего времени, которая ищетъ познанія жизни ³⁾, тогда онъ обнаруживаетъ нескрываемую симпатію и къ этому реалистическому пути. Далекое впереди грезится Шлегелю идеаль—когда безконечная полнота современной жизни и чувства покроется, доскольку рѣчь идетъ объ искусствѣ, гармоніей апріорно-прекраснаго ⁴⁾. Но онъ не можетъ не любить Шекспира, стремящагося къ «философски-интересному», хотя произведенія его завершаются «вѣчнымъ, колоссальнымъ диссонансомъ», «высшей степенью отчаянья», хотя Шекспиръ, какъ природа «творитъ съ одинаковой полнотой и богатствомъ прекрасное и безобразное одновременно» ⁵⁾. И особенно цѣнно слѣдующее

¹⁾ «Über die Grenzen des Schönen», Jugendwerke, I, 24. ²⁾ Ib.

³⁾ «Über das Studium der griechischen Poesie», Jugendwerke, I, 87—91, 103—110.

⁴⁾ Ib. 110 f. ⁵⁾ Ib. 107—108.

признаніе, сдѣланное по поводу новой поэзіи: «Мы должны согласиться, хоть и неохотно, что существуетъ изображеніе запутанности при величайшей полнотѣ, отчаянья при чрезмѣрномъ напряженіи всѣхъ силъ, которое требуетъ равной, если не большей, творческой силы и художественной мудрости, чѣмъ изображеніе полноты и силы въ завершенной гармоніи» ¹⁾).

Когда въ романтической періодъ своего развитія Шлегель пришелъ уже къ полному признанію этой новой поэзіи, принципъ полноты, многообразія продолжалъ играть большую роль. Это и есть то, что онъ подразумѣвалъ подъ «универсализмомъ» романтической поэзіи—необходимость включить въ искусство всю совокупность жизненныхъ элементовъ—«поэзію и прозу, гениальность и критику, искусственную и природную поэзію, то въ смѣшеніи, то въ соединеніи», «наполнить и насытить формы искусства подходящимъ образовательнымъ матеріаломъ всякаго рода» ²⁾. Безконечная содержательность поэзіи и есть одна изъ основъ принципа ироніи, вслѣдствіе котораго никакая конечная форма не въ состояніи выдержать неизмѣримой полноты творческаго духа. Въ этомъ принципѣ уже намѣчается побѣда содержанія надъ формой, прерваны законы, налагаемые сознаніемъ на внѣшній міръ, и обиліе этого міра выступаетъ наружу. «Идеализмъ породитъ новый и такой же безграничный реализмъ» ³⁾, заявляетъ Фридрихъ въ эту эпоху.

Что касается Новалиса, мы въ свое время описали его возвращеніе къ жизни съ высотъ идеалистическаго созерцанія. Вся жизнь становится для него божественной; любовь вскрываетъ божественность этой жизни. Даже магической идеализмъ, обычно трактуемый, какъ безграничный произволь субъекта, мы объяснили выше ⁴⁾; какъ

¹⁾ «Über das Studium der griechischen Poesie», Jugendwerke. I, 88.

²⁾ Fragmente. Athenäum. 116, Jugendw. II.

³⁾ «Rede über Mythologie». Jugendw. II, 360.

⁴⁾ См. стр. 52.

основанный на неразрывной связи всего міра въ Богѣ. Не всякій можетъ быть магомъ, но только тотъ, кто сознаетъ свое положеніе въ мірѣ и связь свою со всѣми вещами, и кто руководитъ вещами во имя этой связи, во имя божественнаго слова. Романы Новалиса обнаруживаютъ широко реалистическія задачи въ томъ смыслѣ, что стремятся охватить все многообразіе жизни ¹⁾. Въ этомъ смыслѣ «Офтердинггенъ» является сколкомъ съ Гётевскаго «Вильгельма Мейстера». Генрихъ проходитъ черезъ всю дѣйствительную жизнь: крестовые походы и востокъ, жизнь въ горахъ и горное дѣло, шумное веселье богатаго города, полнота личнаго счастья, поэзія и любовь, въ послѣдствіи война, дворъ императора («Die grosse Welt») — Новалисъ открываетъ своему герою широкіе просторы, многообразіе реального существованія, чтобы каждый реальный фактъ вскрылъ въ душѣ его дремлющія предчувствія ²⁾, чтобы онъ понималъ тайный смыслъ, мистическое содержаніе всего происходящаго.

Еще раньше Тикъ пережилъ тотъ же переворотъ. Кепке говоритъ, что въ минуты юношескаго пессимизма поэтъ находилъ себѣ утѣшеніе въ созерцаньи природы ³⁾. Время внутренняго перерожденія Тика остается неяснымъ; можетъ быть, это было путешествіе по Гарцу, знаменитый восходъ солнца, который онъ самъ считалъ высшимъ моментомъ своей жизни ⁴⁾; можетъ быть, путешествіе съ Ваккенродеромъ въ Фихтельгебирге и въ сѣверной Баваріи. Вообще, должно было вліять дѣтское, довѣрчивое отношеніе къ жизни Ваккенродера, принимающее все чудесное, покоряющееся всему божественному, о которомъ мы знаемъ многое изъ анекдотовъ о немъ, записанныхъ Кепке со словъ Тика ⁵⁾,

¹⁾ Вообще распространенность романовъ въ романтическую эпоху указываетъ на желаніе исчерпать жизнь, т. е. на реалистическія задачи.

²⁾ «Die Worte des Alten hatten eine versteckte Tapentür in ihm geöffnet»... (Er) fühlte... neue Entwicklungen seines ahnungsvollen Innern». (Kap. 5).

³⁾ Körke, I, 107 f.

⁴⁾ См. выше, стр. 39.

⁵⁾ S. 71 ff. Körke. I.

а также изъ трогательныхъ заявленій «Сердечныхъ изліяній»: «міръ это чудный языкъ Божій»,—и объ идеалѣ жизни «зависимой» отъ Бога, являющихся смысломъ этой книги. Могла имѣть значеніе и счастливая любовь поэта, въ которой надолго онъ нашель себѣ удовлетвореніе¹⁾. Во всякомъ случаѣ уже въ «Ловелѣ» есть отдѣльные слѣды этой новой любви къ жизни и поэтизации существованья. Бальдеръ переживаетъ такое состоянье, когда онъ живетъ въ пустынь, разговариваетъ съ деревьями и цвѣтами, и находитъ въ скалахъ отвѣтъ и пониманіе, которое напрасно искалъ среди людей.

«Травы близки человѣку,
И цвѣты—его друзья.
Но разорвана отъ вѣка
Неразлучная семья»²⁾.

Бальдеръ осуждаетъ эту отчужденность отъ жизни, эту замкнутость въ себѣ, столь характерную для идеалистическихъ настроеній Ловеля. «Въ природѣ все родственно душѣ и настроено на одинъ ладъ, на всякую пѣсню она отвѣчаетъ, она—эхо, и часто первая запѣваетъ то, что я думаю»³⁾. Точно также самъ Ловель находитъ въ любви къ Амальѣ и Розалинѣ связь, открывающую ему безконечную полноту и реальность жизни. «Какъ цвѣты открылись всѣ мои чувства, чтобы всосать свѣтъ, такъ ласково падающей на нихъ. Крѣпче прижалъ я ее къ моей груди, въ біеніи ея сердца я чувствовалъ безконечное, невыразимое, соединявшееся въ это мгновеніе съ моей вѣчной душой—то, что люди, не находя иныхъ словъ, называютъ любовью»⁴⁾. И въ концѣ романа (воспоминаніе Ватерлоо): «Вся природа

¹⁾ Трудность опредѣленія момента перелома ближайшимъ образомъ въ томъ, что Тикъ, повидимому, пользовался для литературныхъ цѣлей уже изжитыми мыслями и настроеніями, такъ что нельзя изъ его произведеній заключать вполне точно о времени его развитія. Такъ «Ловель» дописанъ только въ 1796 году.

²⁾ «Lovell», В. VI, 14. ³⁾ Ib. ⁴⁾ Ib. В. I, 11.

издавала теперь только одинъ звукъ для моего слуха, какъ будто поэзія, на крыльяхъ, широкихъ какъ небо, пролетала черезъ міръ и касалась солнца, луны и звѣздъ такъ, что они звучали» ¹⁾. Вообще мистическая любовь, какъ мы видѣли уже на примѣрѣ «Люцинды», ведетъ у романтиковъ къ выходу въ жизнь изъ идеализма и индивидуалистической замкнутости. Наконецъ въ «Прекрасной Магелонѣ», написанной въ 1796 году, мы встрѣчаемся съ полнымъ и послѣдовательнымъ выраженіемъ той нѣжной поэтизаціи жизни, любви и счастья, которая дѣлаетъ Тика мистикомъ новаго, романтическаго чувства, принимающимъ и благославляющимъ жизнь, какъ вѣчную радость въ Богѣ.

Этотъ выходъ въ жизнь оказалъ обратное дѣйствіе и на идеалистическую философію того времени. Въ ученіи Фихте міръ не-Я, а слѣдовательно и природа, были только преградой, поставленной творческимъ Я, чтобы быть преодолѣнной. Въ міровоззрѣніи Шеллинга природѣ возвращается высокая цѣнность и реальное значеніе. Она является необходимой ступенью развитія Я, бессознательной формой духа. «Это представленіе о природѣ», говоритъ Кирхеръ ²⁾, «выросло изъ способа созерцанія, родственнаго Гёте. Шеллингъ прославляетъ Спинозу за то, что онъ тихо отдается безграничному, за то, что онъ находитъ успокоеніе въ объятіяхъ міра—прославляетъ въ немъ это основное настроеніе Гётевскаго чувства природы. Онъ отдается всему міру, чтобы утолить свою жажду жизни и существованья». Дѣйствительно, здѣсь былъ выходъ изъ узкаго круга сознанія, новый интересъ къ опыту, любовь и изученіе жизни. «Душа наша чувствуетъ себя свободнѣе», говоритъ Шеллингъ, «возвращаясь изъ состоянія спекуляціи къ наслажденью природой и къ изу-

¹⁾ «Lovell». В. X, 20, Liebe.

²⁾ Erwin Kircher. «Die Philosophie der Romantik». По мнѣнію Кирхера характеръ всей эпохи—«Begeisterung für reines Sein, für Realität». Вообще, признаніе реальности безсознательнаго является первымъ шагомъ Шеллинга за предѣлы философіи Фихте, какъ идеалистическаго объясненія міра изъ сознанія. (И объ этомъ см. Kircher, 195—220).

ченью ея».—«Кто не чувствует и не знает ничего реального внутри и внѣ себя, кто, вообще, живетъ среди однихъ понятій и понятіями играетъ, чья интуиція давно умершвлена работой памяти, мертвыми разсужденіями и общественной испорченностью, для кого его собственное существованіе является только блѣдной мыслью, тотъ можетъ говорить о реальности столько же, сколько слѣпой о краскахъ».

Такое стремленіе къ жизни, какъ она есть на самомъ дѣлѣ, должно было прорвать цѣпь научнаго идеализма. Природа, какъ бессознательная ступень развитія духа, въ дальнѣйшемъ измѣненіи философіи Шеллинга не является уже, какъ часть сознанія: міръ сознанья и міръ природы, вещество и духъ становятся равноправными и взаимно необходимыми частями Абсолюта, понимаемаго, какъ безразличіе того и другого. Въ то время, какъ сознаніе Фихте является дѣятельностью, въ философію Шеллинга Абсолютъ постепенно получаетъ нѣкоторыя черты субстанціи. Тѣмъ самымъ мы оказываемся далеко за предѣлами философскаго идеализма, обрѣтая въ Богѣ высокую реальность сознательнаго и бессознательнаго міра.

То, что романтическій мистицизмъ прорываетъ всюду границы философскаго идеализма, доказываетъ уже, что въ его основѣ лежитъ реалистическое переживанье. Намъ остается теперь въ этомъ смыслѣ подвести итогъ сказанному въ отдѣльныхъ мѣстахъ работы и противопоставить этотъ итогъ обычному воззрѣнію на романтизмъ.

Романтизмъ есть міросозерцаніе реалистическое, во-первыхъ, поскольку лежащее въ его основѣ мистическое чувство испытывается, какъ реальное, а не какъ фантазія; «не предчувствіе Бога, нѣтъ, а настоящее чувство», говоритъ Тикъ¹⁾. Это такое же чувство, какъ и всѣ другія пять, только болѣе волнующее, болѣе яркое, и также, какъ и другія чувства, оно сопровождается вѣрой въ реальность предмета

¹⁾ «Sternbald», 294; см. подробнѣе «Мистическое чувство и его носители», стр. 59.

этого чувства ¹⁾. Поэтому намъ кажется совершенно несправедливымъ мнѣніе Геттнера, называющаго романтизмъ «die Phantasie der Phantasie», фантазіей, имѣющей себя самою своимъ единственнымъ предметомъ. Если подразумѣвать подъ этимъ объясненіемъ толкованіе мистическаго чувства, какъ проэкции извнутри нашего сознанія какой-то «поэтизаціи» во внѣшній міръ,—то мы будемъ имѣть утвержденіе, можетъ быть и справедливое, но относящееся къ области гносеологіи и метафизики, а не психологическаго и не историко-литературнаго разсмотрѣнія. Если же неосторожно придать этимъ словамъ значеніе пустого «фантазированія», связаннаго съ сознаніемъ, что имѣешь передъ собой продукты собственнаго воображенія—то такого характера романтическое чувство никогда не носило, такъ какъ романтики, какъ мы видѣли, настаивали на реальности своихъ переживаній и, какъ мы увидимъ сейчасъ, всю жизнь свою перестроили сообразно съ этими переживаніями.

Во-вторыхъ, романтизмъ есть реалистическое міросозерцаніе, поскольку признаніе реальности Бога, какъ предмета мистическаго чувства, привело къ признанію реальности всего міра въ Богѣ. «Передъ нимъ разстилалось все великолѣпіе потоковъ, горъ и лѣсовъ; ему казалось, что онъ не выдержитъ, глядя на далекій, безконечный и разнообразный міръ» ²⁾. Эти слова Тика о Штернбалдѣ какъ бы символизируютъ собой высоты романтическаго духа, того созерцанія всей нескончаемой жизни сразу, когда душа видитъ и обнимаетъ все существующее въ его безконечной силѣ и красотѣ. Поэтому опять-таки кажется намъ несправедливымъ мнѣніе Геттнера, что романтизмъ, подобно классицизму, есть дѣтище философскаго идеализма; мы постарались, наоборотъ, показать, какъ преодолевается идеализмъ

¹⁾ Психологически въ этомъ нѣтъ ничего невозможнаго, такъ какъ Джемсъ доказалъ въ своей книгѣ «Многообразіе религіознаго опыта», что и сверхчувственное можетъ переживаться, какъ реальное.

²⁾ «Sternbald», 298.

этой полнотой и обиліемъ жизни по всей линіи развитія романтизма.

Въ-третьихъ, романтизмъ есть не только реалистическое міросозерцаніе, но онъ завершается порой такимъ пламеннымъ принятіемъ жизни, на которое способенъ только *мистическій* реализмъ: Вся жизнь божественна, она есть Божья плоть. Все въ жизни можетъ быть хлѣбомъ и виномъ вѣчной жизни. Въ своей божественной сущности—жизнь прекрасна; нѣтъ ничего дурного; вѣчная радость бытія одушевляетъ природу ¹⁾. И человекъ хочетъ слиться съ этой радостью, «какъ волна звенѣтъ въ мировомъ морѣ» ²⁾, «безъ воли отдаться потокамъ наслажденія» ³⁾, «въ цвѣтущей полнотѣ радости, все сознавая и все-таки безъ сознанія» ⁴⁾.

Въ озареніи мистическаго свѣта и вся дѣйствительная жизнь становится прекрасной. Вспомнимъ мечты романтиковъ о милой родинѣ, о домашнемъ очагѣ, «призваніе» Новалиса къ семейной жизни ⁵⁾, слова Юлія (Фр. Шлегеля) въ «Люциндѣ» о томъ, какъ онъ построить себѣ прочное жилище на землѣ, будетъ сѣять, и жать, и трудиться для каждого дня ⁶⁾. Поэтому нельзя по отношенію къ романтикамъ говорить о какой-то противоположности идеала и дѣйствительности или о столкновеніи между ними ⁷⁾. Сама дѣйствительность понимается романтиками, какъ идеаль; она—прекрасна; романтики глубоко монисты—для нихъ нѣтъ противоположности міра и Бога, но все въ мірѣ божественно, въ большей или меньшей степени, и по своему. Поэтому даже романтическое томленіе (Sehnsucht), которое кажется сперва идеалистическимъ, есть только стремленіе отъ большого счастья къ большому, отъ міра въ Богъ къ

¹⁾ См. выше «Мистика природы», стр. 44—5.

²⁾ «Genoveva», ея послѣднія слова.

³⁾ Zerbino, V Akt, Gebirge, Lied der Berggeister.

⁴⁾ Genoveva. Garten. Golo.

⁵⁾ Romantiker-Briefe, 164. Ср. выше, стр. 62.

⁶⁾ «Lucinde», 71. Ср. выше, стр. 89.

⁷⁾ Erw. Kircher нѣсколько разъ называетъ главной задачей романтизма «die Zerstörung der Idee, der bloss imaginierten Idealwelt» (S. 265).

полнотѣ божественнаго, свершеннаго и проявившагося до конца ¹⁾).

Итакъ, романтики—оптимисты, но предѣлъ ихъ оптимистическихъ чаяній и вѣрованій опять—таки шире, дальше, безграничнѣе, чѣмъ какой-бы то ни было другой вѣры въ жизнь. Они—современные люди, искушенные всѣмъ ядомъ индивидуализма и философіи счастья, прошедшіе черезъ идеалистическое перенесеніе всѣхъ цѣнностей во внутренній міръ человѣка, въ область безграничныхъ желаній души человѣческой. Поэтому всѣ индивидуальныя формы жизни, всю прелесть отдѣльнаго, особеннаго, частнаго желаютъ они возратить человѣку въ Богѣ. И если міръ идетъ къ божественному просвѣтлѣнію, къ Царству Божьему, въ этомъ Царствѣ Божьемъ, божественно-просвѣтленныя, должны исполниться всѣ желанія души человѣческой. Весь міръ, во всѣхъ индивидуальных формахъ и проявленіяхъ, всякое мгновеніе жизни, ставшее вѣчнымъ, должно быть встрѣчено нами снова въ Царствѣ Божьемъ, потому что на землѣ оно было уже божественно и потому не можетъ погибнуть. Такъ и Яковъ Бемѣ училъ, что всѣ существующія вещи были до грѣхопаденія ихъ «эфиромъ»: трава «зеленымъ дыханіемъ», даже скалы одушевленными—и уже сейчасъ въ божественной части міра присутствуетъ Царство Божье ²⁾. Также у романтиковъ, и въ этомъ оптимистическій реализмъ достигаетъ своихъ предѣловъ—познавъ божественность каждой вещи и каждаго мгновенія жизни земной, они не могутъ потерять ихъ въ вѣчной жизни ³⁾; каждая вещь и каждое

¹⁾ См. выше «Мистическое чувство и его носители», стр. 62.

²⁾ См. Ederheimer «Jacob Böhme u. Tieck» 2. «Grundzüge der Böhmisches Lehre».

³⁾ Ср. Erwin Kircher о Шеллингѣ. Мистическое чувство, говоритъ онъ, «traf auf die Fülle des individuellen Lebens, das in einem Bildungsleben von verwegener Bewusstheit im romantischen Kreise wie nie zuvor genossen war» (257) «Der romantische Geist nimmt auf in das ewige Sein selber die Besonderungen, das Individuelle, Endliche»... (262). «In Gott schläft auch, wie in einem unedlich fruchtbaren Keim das Universum mit dem Überfluss seiner Gestalten, dem Reichtum seines Lebens und der Fülle seiner endlosen Entwicklungen, also

мгновеніе становятся вѣчными—здѣсь на землѣ будетъ Царство Божіе, и не только человѣкъ воскреснетъ во-плоти, но съ нимъ будетъ вѣчно жить всякая плоть. Такъ общается Новалисъ, когда въ Богѣ своемъ онъ находитъ отвѣтъ на все, о чемъ молила его земная воля.

«Твоя любовь и ожиданье
Въ Немъ все погибшее найдетъ.
И неизмѣнное свиданье
Онъ общается и даетъ» ¹⁾.

Только одинъ моментъ сохраняетъ намъ и намѣчаетъ эти смутныя и, можетъ быть, противорѣчивыя чаянья романтическаго круга: желаніе весь міръ понимать, какъ проявленіе божественнаго, и все-таки сохранить навсегда всю полноту и все разнообразіе земнаго; желаніе указать на пути постепеннаго просвѣтлѣнія міра въ Богѣ, возвращенія его къ Богу и все-таки сейчасъ уже чувствовать божественность міра; желаніе соединить вѣру и томленіе по внѣмірному Богу, для котораго міръ только легко разрываемое покрывало ²⁾, съ тѣмъ божественнымъ, которое проявляется въ мірѣ, какъ Божьей плоти. Но этотъ моментъ является наиболѣе интереснымъ, такъ какъ въ немъ сліяніе современнаго реализма и индивидуализма съ мистическимъ чувствомъ какъ бы намѣчаетъ новую религію. Создать такую религію не могли теоретики и поэты; ихъ мечты остались мечтами о чудѣ, хилиастическими чаяньями какого-то окончательнаго примиреніе, какого-то Царства Духа Святого. За этимъ подъемомъ религіознаго творчества послѣдовалъ упадокъ, упрощеніе и облегченіе всѣхъ задачъ. Къ этой послѣдней ступени развитія мистическаго чувства мы и должны теперь перейти.

der Inbegriff aller gesonderten Wirklichkeit» (265). Также Marie Joachimi. «Weltanschauung der Romantik». Подробнѣе ниже, стр. 169—70.

¹⁾ «Geistliche Lieder», 3.

²⁾ Въ этой чертѣ, говоря о Новалисѣ, мы отмѣтили слѣды идеализма. См. выше, стр. 57.

МИСТИКА, МИФЛОГИЯ И РЕЛИГИЯ.

Философскимъ осознаніемъ мистическаго чувства, характернаго для романтической поэзіи, являются «Рѣчи о религіи» Шлейермахера. Какъ всякое осознаніе мистическаго чувства, они привели къ утвержденію этого чувства въ религіозномъ міропониманіи. Вотъ почему съ этого момента начинается въ нѣмецкомъ романтизмѣ тотъ *внутренне-необходимый* религіозный процессъ, который историки литературы общественнаго направленія напрасно старались свести къ посторонней причинѣ политической и соціальной реакціи, и органическая связь котораго со всѣмъ романтическимъ движеніемъ остается до сихъ поръ невыясненной. Между тѣмъ поворотъ къ религіи совершается въ той или иной формѣ во всѣхъ представителяхъ перваго поколѣнія романтиковъ: Тикъ переживаетъ въ эти годы (1802—1810) глубокой религіозный кризисъ ¹⁾ и на время покидаетъ поэтическую дѣятельность. Августъ Шлегель увлекается эстетикой католицизма. Шеллингъ вступаетъ въ послѣдній, религіозный періодъ своего творчества и строитъ новую, положительную, историческую философію на основахъ мифологіи и религіи. Фридрихъ Шлегель въ 1808 году переходитъ въ католицизмъ. Одинъ Новалисъ не пережилъ въ это время глубокаго и замѣтнаго переворота. Помѣшала ли тому его ранняя смерть, или мистическое воспріятіе

¹⁾ См. письмо Зольгеру, Rom.-Br., S. 472—474.

жизни было съ самаго начала проникнуто въ немъ такимъ обиліемъ религіозныхъ элементовъ, что измѣненія и «обращенія» въ этомъ смыслѣ не могло и быть?

Но и помимо Іенскихъ романтиковъ, въ болѣе отдаленномъ кругѣ ихъ учениковъ и друзей, религія играла большую роль, превращаясь порой въ простую литературную моду ¹⁾, порой являясь содержаніемъ глубокой и серьезной душевной борьбы. Brentano и З. Вернеръ—наиболѣе видные изъ «обращенныхъ». Ученики «монаха, любителя искусствъ»—художники назаряне, представляютъ это направление въ живописи; Адамъ Мюллеръ и Герресь—въ исторіи и политикѣ. Если прибавить сюда самостоятельныя религіозныя исканія и переживанія цѣлаго ряда менѣе извѣстныхъ лицъ, станетъ понятно, какъ послѣдующему поколѣнію возрожденіе религіи, или, еще болѣе узко, возрожденіе католицизма могло казаться единственнымъ содержаніемъ всѣхъ романтическихъ стремленій. Поздніе современники, Гейне и Эйхендорфъ, каждый по своему, подходятъ къ романтизму именно съ этой стороны ²⁾.

Но и для современнаго изслѣдователя, подмѣтившаго закономерность въ развитіи религіознаго процесса, является необходимость подойти къ изслѣдованію сущности романтическаго движенія съ такой точки зрѣнія, чтобы переходъ къ религіи получилъ свое объясненіе. Только пониманіе романтизма, какъ поэзіи и философіи мистическаго чувства, даетъ намъ нужное объясненіе поворота къ религіи. Только особенный, глубоко современный характеръ этого чувства дѣлаетъ понятнымъ тяжелую религіозную борьбу, жажду новой религіи и трагедію отреченія при переходѣ въ католицизмъ.

Напомнимъ сейчасъ же то, что было сказано нами въ

¹⁾ Романтики сами высмѣиваютъ «богоискательство», «новую религію» и, въ особенности, эстетическій католицизмъ своихъ послѣдователей; ср. Тикъ, «Der Autor»; Арнимъ, «Halle und Jerusalem», der moderne Reisende.

²⁾ Н. Heine. «Die romantische Schule». 1836. J. von Eichendorff. «Zur Geschichte der neueren romantischen Poesie». 1846.

самомъ началѣ. «Рѣчи» Шлейермахера не представляютъ изъ себя въ исторіи романтизма вполне новаго явленія; онѣ вырастаютъ на почвѣ религіознаго броженія, дошедшаго еще раньше до сознанія въ перепискѣ и отдѣльныхъ изреченіяхъ романтиковъ. Фридрихъ Шлегель, въ особенности, прошелъ самостоятельнымъ путемъ религіознаго развитія, только въ отдѣльныхъ мѣстахъ соприкасающимся съ идеями Шлейермахера. На религіозную окраску его юношескихъ исканій до сихъ поръ не было обращено достаточнаго вниманія ¹⁾.

Съ раннихъ лѣтъ живетъ въ Фр. Шлегелѣ глубокое сознаніе безконечности и божественности души человѣческой и безпредѣльности ея стремленій ²⁾. Занятый противорѣчіемъ своей жизни съ навязаннымъ ему извнѣ призваніемъ, онъ рано проходитъ черезъ всѣ стадіи юношескаго пессимизма, которыя были распространены въ Германіи подъ вліяніемъ Вертера. Недовольный собой и своей судьбой, онъ мечтаетъ о самоубійствѣ ³⁾. Онъ знаетъ, что томленіе его души останется навсегда неудовлетвореннымъ ⁴⁾. Въ это время Гамлетъ становится ему близкимъ и понятнымъ. Эта трагедія кончается величайшимъ отчаяньемъ. Ибо, «когда такъ требуютъ правды—природа умолкаетъ, для такихъ стремленій, передъ такимъ строгимъ разборомъ міръ становится бессмысленнымъ, такъ какъ наше хрупкое существованіе не можетъ создать ничего такого, что соотвѣтствовало бы нашему божественному хотѣнію» ⁵⁾.

¹⁾ При изложеніи религіозной эволюціи Фр. Шлегеля я пользуюсь, главнымъ образомъ, данными о его философскомъ развитіи, собранными въ русской статьѣ проф. О. А. Брауна, «Нѣмецкій романтизмъ» (въ «Исторіи Западно-Европейской литературы въ XIX в.», изд. подъ ред. О. Д. Батюшкова); ср. также О. Walzel, «Deutsche Romantik» и Marie Joachimi, «Die Weltanschauung der Romantik». 1905.

²⁾ Онъ называетъ это сознаніе «томленіемъ по безконечному» («Sehnsucht nach dem Unendlichen»). «Fr. Schlegels Briefe an seinen Bruder August Wilhelm», herausg. v. O. Walzel, 1890, S. 18. 4 Okt. 1791. Эта переписка даетъ особенно богатый матеріалъ для характеристики душевной жизни Фридриха.

³⁾ Ib. 7, 45, 60 и др. Novalis Briefwechsel, herausg. v. Raich, 1—2.

⁴⁾ Schlegels Briefe, 11. ⁵⁾ Ib. 94—95.

Но примириться на «маленькомъ улучшеніи жизни», на конечномъ счастьѣ и совершенствѣ Шлегель не можетъ ¹⁾. «Мы должны подняться или погибнуть», говоритъ онъ ²⁾. Онъ повторяетъ слова Клопштока: «Будемъ крѣпко помнить, что мы безсмертны» ³⁾. Онъ уговариваетъ брата не подчиняться жизни. «Не позволяй, чтобы изъ-за лѣности твоей Божество покинуло твою грудь» ⁴⁾. Онъ напоминаетъ ему, что только воодушевленіе и любовь придають цѣну человѣческому существованію ⁵⁾. Глубокимъ самосознаніемъ проникнуты его слова: «Быть своимъ собственнымъ богомъ» ⁶⁾, «помнить о своей божественной, безконечной природѣ» ⁷⁾ долженъ человѣкъ, «Тотъ, кто любить самого себя—на пути къ великому... Истинный духъ идетъ съ гордо поднятой головой» ⁸⁾. Порой въ этихъ словахъ звучитъ что-то, напоминающее богоборчество бурныхъ геніевъ, самосознаніе Прометея—Гёте. «Вотъ подходящій случай научиться презирать Бога. Кто не можетъ отказаться отъ собственного совершенства—только слуга Божій» ⁹⁾. Но передъ Шлегелемъ открываются пути, незнакомые эпохѣ бури и натиска,—это пути философскаго идеализма.

Величайшей заслугой Оскара Вальцеля, знаменитаго изслѣдователя романтизма, является указаніе на глубокую разницу между романтизмомъ и эпохой бури и натиска въ ихъ отношеніи къ философіи и къ человѣческому разуму¹⁰⁾. Бурные геніи—скептики, они отрицаютъ разумъ и отдаются, какъ Фаустъ, непосредственному переживанію природы и жизни. Романтики, какъ и Кантъ, отличаютъ разумъ отъ разсудка (способности къ умозаключеніямъ): въ самомъ разумѣ заложена метафизическая потребность; стремленіе къ безконечному есть коренное свойство человѣческой природы. Это пониманіе метафизической потребности человѣка и стремленія къ безконечному, какъ необходимыхъ свойствъ

¹⁾ Schlegels Briefe, 70. ²⁾ Ib. 70. ³⁾ Ib. 87. ⁴⁾ Ib. 81. ⁵⁾ Ib. 4, 78.

⁶⁾ Ib. 4. ⁷⁾ Ib. 49. ⁸⁾ Ib. 48. ⁹⁾ Ib. 22.

¹⁰⁾ O. Walzel, «Deutsche Romantik», 2 Aufl., S. 1—7. «Goethe und das Problem der Faustischen Natur». («Aufsätze», S. 135 ff.).

разумнаго сознанія, привлекало Шлегеля всего болѣе въ философіи Канта. Его религиозное стремленіе къ безконечному какъ бы заблудилось въ формахъ философскаго идеализма, унаслѣдованнаго отъ міровоззрѣнія эпохи ¹⁾. «Что же разумъ, какъ не высшая жизнь?» пишетъ онъ брату, оставшемуся на точкѣ зрѣнія ученика Руссо ²⁾.—Необходимая дѣятельность разума создаетъ идеалы, а источникомъ идеала является горячая жажда вѣчности, томленіе по Богу, т. е. самое благородное нашей природы» ³⁾. «Стремленіемъ къ недостижимому, любовью къ тому, что не имѣетъ имени», называетъ Шлегель въ другой разъ эту дѣятельность ⁴⁾. «Добродѣтель—это направленность души къ Богу, наслажденіе Богомъ» ⁵⁾. «Въ чемъ достоинство человѣка, какъ не въ силѣ и рѣшеніи стать подобнымъ Богу и всегда имѣть безконечное передъ глазами» ⁶⁾.

Понятно, что наиболѣе соответствующую форму для этого стремленія къ безконечному принесла съ собой философія Фихте. Построеніе всего міра изъ единаго источника безконечной дѣятельности творческаго Я давало въ предѣлахъ идеалистической философіи наиболѣе точное выраженіе религиозной жадѣ души Шлегеля. Что Шлегеля интересовала въ Фихте именно эта сторона его почти что религиознаго стремленія къ безконечному, показываютъ тѣ слова, которыя онъ счелъ нужнымъ сказать въ его защиту, когда философа обвинили въ атеизмъ. «Фихте»,—спрашиваетъ онъ въ «Идеяхъ»,—«по вашему нападаетъ на религію? Если интересъ къ сверхчувственному есть сущность религіи, то все его ученіе—религія въ формѣ философіи» ⁷⁾. «Заслуга Фихте въ томъ, что онъ открылъ рели-

¹⁾ Вотъ почему, говоря о «романтическомъ идеализмѣ», слѣдуетъ всегда различать подлинный идеализмъ чувства, который превращаетъ весь міръ въ продуктъ моего сознанія, отъ интереса къ идеалистической философіи, какъ ученію, дающему возможность научно обосновать вѣру въ безконечность и свободу души человѣческой.

²⁾ Schlegels Briefe, 118. ³⁾ Ib. 111. ⁴⁾ Ib. 126. ⁵⁾ Ib. 124—25.

⁶⁾ Ib. 111.

⁷⁾ «Ideen», 108. «Jugendschriften», II.

Ирония

гію» ¹⁾, пишетъ Фр. Шлегель своему брату.— Въ эстетикѣ этого періода подъ вліяніемъ Фихте развивается принципъ ироніи. Онъ еще разъ подчеркиваетъ безконечность творческаго духа человѣка, для котораго никакая художественная форма не можетъ быть вполне соответствующей и только для того создается, чтобы свободный духъ человѣческій могъ преодолѣть ее и подняться надъ ней.

Изъ этихъ примѣровъ видно, что вѣра въ безконечность и божественность души человѣческой, приспособляясь къ разнымъ формамъ идеалистической философіи, оставалась все время главнымъ содержаніемъ переживаній Шлегеля. Понятно, что освобождающее слово принесла ему на этомъ пути религія, и что интересъ къ религіи возникаетъ въ немъ независимо отъ Шлейермахера, хотя лишь незадолго до появленія «Рѣчей о Религіи» ²⁾. «Есть предметы», пишетъ онъ Новалису въ концѣ 1798 года ³⁾, «недостижимые для философіи и поэзіи. Такимъ предметомъ является Богъ, о которомъ у меня сложилось совершенно новое представленіе. Важнѣйшая заслуга Канта и Фихте въ томъ, что они доводятъ философію какъ бы до порога религіи и здѣсь останавливаются». Такимъ образомъ, въ религіи открывался Шлегелю завершеніе его глубочайшихъ философскихъ стремленій. Онъ сообщаетъ Новалису о проектѣ Библии. «Это не литературный, а религіозный планъ. Я хочу основать новую религію или, вѣрнѣе, помочь ея появленію: ибо и безъ меня она придетъ и побѣдитъ». Наступило необходимое для этого время. «Новое Евангеліе уже зашевелилось». Лейсингъ, пророчествовавшій о Царствѣ Духа Святого, «всѣхъ болѣе предчувствовалъ новую религію». Шлейермахеръ работаетъ надъ религіозной книгой. Тикъ изучаетъ Якова Бемэ, Шеллингъ и Гюльзенъ нащупываютъ этотъ путь въ фило-

¹⁾ Schlegels Briefe, 406, Februar 25, 1799.

²⁾ 20 октября сообщаетъ Фр. Шлегель Новалису о своемъ проектѣ «написать Библию».

³⁾ Это и дальнѣйшее—изъ письма Шлегеля отъ 2 декабря 1798, Rom.-Br., 248—52.

софіи. Искомое соединеніе Гёте и Фихте (соединеніе поэтического чувства природы и идеализма въ новомъ, т. е. мистическомъ реализмѣ) можетъ исполниться только въ религіи. Самъ Шлегель, какъ новообращенный, будетъ апостоломъ Павломъ этой вѣры. Новались, какъ вѣрующій, имѣеть больше способностей стать ея Мессіей.

Это обращеніе къ Новалису показываетъ, что въ глазахъ романтиковъ Новались уже тогда являлся вѣрующимъ и мистикомъ по преимуществу. Въ самомъ дѣлѣ, возвращеніе Новалиса къ религіи относится ко времени болѣзни и смерти Софіи, т. е. къ концу 1796 года, если онъ вообще когда-либо сходилъ съ религіознаго пути. «Христось и Софія!» вотъ тѣ слова, которыя онъ записываетъ въ свой дневникъ, обрекая себя на радостную смерть во имя безконечной жизни¹⁾. Какъ разъ отъ того же года, къ которому относится приведенное выше письмо Шлегеля, сохранилось письмо Новалиса къ своему начальнику и другу Юсту²⁾. Дѣтской, вѣрѣ Юста въ христіанство онъ противопоставляетъ свою, болѣе сложную религію и все же приходитъ къ выводу, что цѣль у нихъ одна. Въ христіанствѣ онъ видитъ «символическій прообразъ мировой религіи, способной принять всякую форму», «чистѣйшій образецъ религіи, какъ историческаго явленія» и «самое совершенное откровеніе»; «какъ небо открывается надъ нимъ безконечный міръ и чудесный выходъ въ небесное будущее». Но онъ не придерживается буквы преданья, не требуетъ отъ него исторической правды. Въ глубинѣ души открывается для него собственный путь въ безконечный міръ, и онъ чувствуетъ въ себѣ вѣянія высшей жизни. Всѣ религіи покоятся на откровеніи, болѣе или менѣе удачно понятомъ, и христіанство входитъ въ цѣль религіознаго развитія, гдѣ всякая вѣра находитъ свое мѣсто.

Такимъ образомъ, возникновенію «Рѣчей о религіи» предшествовало среди романтиковъ пробужденіе религіоз-

¹⁾ Novalis Schriften, II, 98.

²⁾ 26 декабря 1798 г., Rom.-Br., 256—57.

наго интереса, являющееся необходимымъ выводомъ изъ романтическаго воспріятія жизни. Въ ряду этихъ явленій историческая роль «Рѣчей» становится понятной, и ихъ громадное вліяніе дѣлается объяснимымъ.

Заслугой Шлейермахера является введеніе въ теоретическую философію вполне осознаннаго и продуманнаго понятія мистическаго или религіознаго воспріятія. Для Канта и его школы мистическое чувство есть продуктъ воображенія или, въ лучшемъ случаѣ, мечтательности ¹⁾. Романтики, въ своемъ поэтическомъ творествѣ, видѣли жизнь въ свѣтѣ присущаго имъ положительнаго чувства безконечнаго. Шлейермахеръ философски изслѣдовалъ то, что было особенностью романтической поэзіи; въ его религіозной философіи нашли себѣ мѣсто всѣ романтическія мечты и переживанія.

Религіозное чувство слагается для Шлейермахера изъ созерцанія безконечнаго (*Anschauung des Unendlichen, des Universums*) и сопровождающаго его эмоциональнаго элемента (*religiöses Gefühl*) ²⁾. Религіозный человекъ созерцаетъ міръ въ его безконечныхъ проявленіяхъ, съ благоговѣніемъ прислушивается онъ къ тихому ходу жизни, какъ дитя, безъ воли отдается ея непосредственному воздѣйствію. Онъ видитъ все конечное, какъ часть безконечнаго, какъ проявленіе, какъ отпечатокъ жизни вселенной. Поэтому весь міръ кажется ему чудомъ ³⁾. Въ немъ просыпаются откровенія, когда безконечное касается его души ⁴⁾. Въ полнотѣ мірозданія, въ многообразіи и индивидуальныхъ формахъ его проявленій онъ видитъ творческую неисчерпаемость божественной жизни, изъ лона которой рождаются все новыя и новыя явленія, необъяснимыя простыми схе-

¹⁾ Виндельбандъ. «Исторія Новой Философіи», пер. подъ ред. проф. А. Введенскаго. II, 108.

²⁾ «Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern», von Fr. Schleiermacher, zweite Rede, S. 50-1. Я цитирую по первому нѣмецкому изданію 1799 года. Въ русскомъ переводѣ см. «Рѣчи о религіи», Шлейермахера, перев. С. Франка, Москва, 1911.

³⁾ Ib. 117—18. ⁴⁾ Ib. 118.

мами законосообразности и заставляющія насъ грезить о возможности иныхъ, еще невѣдомыхъ соотношеній ¹⁾. Съ чувствомъ глубокаго смиренія отражается въ безконечности вселенной его душа и видитъ въ себѣ только отраженіе безконечнаго міра. Поэтому религіозный человѣкъ не станетъ, какъ философъ-идеалистъ, строить міръ изъ себя, тѣмъ самымъ уничтожая его самостоятельное существованіе—въ религіозномъ чувствѣ открывается путь къ новому, «болѣе возвышенному реализму» ²⁾.

Тѣ слова, которыми Шлейермахеръ старается описать первоначальное проявленіе религіознаго чувства, когда въ немъ не отдѣлился еще элементъ созерцанія (интуиціи—Anschauung) отъ элемента эмоціональнаго, должны были казаться романтикамъ особенно понятными. Ибо онъ говоритъ здѣсь о подлинномъ мистическомъ переживаніи, о томъ «таинственномъ мгновеніи, въ которомъ чувство и его объектъ сливаются въ одно»—мгновеніи неописуемомъ и быстро проходящемъ³⁾. «Съ волшебной быстротой становится отдѣльное явленіе и событіе символомъ мірозданья. Въ то время, когда складывается любимый и вѣчно желанный образъ, моя душа летитъ ему навстрѣчу, я обнимаю въ немъ не тѣнь, а самое святое существо. Я лежу на груди безконечной вселенной: въ это мгновеніе я самъ—ея душа, ибо въ себѣ я чувствую ея силу и безконечную жизнь ея, какъ свою, она въ это мгновеніе—мое тѣло, такъ какъ я проникаю ея мускулы и члены ея, какъ мои собственные, и ея глубочайшіе нервы движутся по волѣ моей и по предчувствію моему, какъ мои». «Это мгновеніе—высшее, что даетъ религія». Только тотъ, кто зналъ подобныя переживанія, имѣетъ подлинный религіозный опытъ.

Съ необычайной строгостью отдѣляетъ Шлейермахеръ

¹⁾ Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern», 83—85. Въ противоположность рационалистамъ Шлейермахеръ видитъ божественное не въ законосообразности явленій, а въ творческомъ процесѣ, дѣлающемъ возможными индивидуальныя отступленія отъ законовъ. Интересно сравненіе съ «творческой эволюціей» Бергсона.

²⁾ Ib. 54—55. ³⁾ Ib. 73.

область религии, какъ чувства безконечнаго, отъ области метафизики и нравственности ¹⁾. Всякая система представлений о безконечномъ относится къ метафизикѣ: религія ограничивается чувствомъ и созерцаемъ. Даже вопросъ о существованіи Бога и о числѣ боговъ относится къ миеологіи, а не къ религіи. Религія можетъ существовать и тамъ, гдѣ нѣтъ представленія о Божествѣ ²⁾. Точно также и нравственность ничѣмъ не связана съ религіей: религиозныя переживанія не побуждаютъ насъ къ дѣйствіямъ, такъ какъ они имѣютъ, чисто созерцательный характеръ. «Но религиозныя чувства должны сопровождать всякую дѣятельность человѣка, какъ священная музыка; онъ ничего не долженъ дѣлать ради религіи, но все съ религиознымъ чувствомъ» ³⁾.

Тифозная
буллия
дѣлать

Въ пониманіи Шлейермахера религія не противорѣчитъ личной культурѣ. Наоборотъ, повседневная жизнь требуетъ отъ человѣка дробленія и специализаціи его силъ; нераздѣльное и безконечное стремленіе души человѣческой находитъ завершеніе только въ чувствѣ безконечнаго, т. е. въ религіи ⁴⁾. Въмѣстѣ съ тѣмъ, религія проявляется въ безчисленномъ множествѣ индивидуальныхъ формъ. Каждый человѣкъ можетъ имѣть свою религію: это будетъ зависѣть отъ того, какое чувство безконечнаго ему особенно близко ⁵⁾. Тотъ, кто способенъ на такое первоначальное, самостоятельное и подлинное переживаніе безконечнаго, становится пророкомъ и посредникомъ для другихъ людей, не самостоятельныхъ, но идущихъ по его пути: вокругъ него образуется свободная религиозная община, для которой онъ является священникомъ и учителемъ ⁶⁾. Изъ подобныхъ общинъ сложились положительныя религіи; только въ нихъ ищетъ Шлейермахеръ подлинно индивидуальнаго воспріятія без-

¹⁾ «Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern», 41 ff.

²⁾ Ib. 124 ff. ³⁾ Ib. 68—71. ⁴⁾ Ib. 113—15.

⁵⁾ V Rede, 259 ff.

⁶⁾ IV Rede, 205, ff.

конечнаго: естественная религія есть разсудочная абстракція изъ метафизическихъ и нравственныхъ убѣжденій ¹⁾).

Но надъ всѣми существующими и могущими возникнуть религіями простирается единая, невидимая церковь. Она всегда существовала и будетъ существовать ²⁾). Въ нее входятъ всѣ, въ комъ живетъ истинное религіозное чувство, кто переполненъ собственнымъ созерцаемъ безконечнаго, можетъ пророчествовать и имѣть откровенія. Въ ней каждый полонъ желанія дать излиться своей божественной силѣ; передъ общиной выступаетъ тотъ, кто чувствуетъ въ себѣ вѣянье Духа, онъ ведетъ другихъ за собой въ ту область религіи, которая его родина, и какъ возвышенный хоръ отвѣчаютъ ему собравшіеся и празднуютъ вмѣстѣ съ нимъ святыя таинства его религіи ³⁾).

Среди всѣхъ существующихъ религій христіанство кажется Шлейермахеру религіей по преимуществу; оно дѣлаетъ отношеніе безконечнаго и конечнаго основнымъ предметомъ своего созерцанія. Міръ, оторвавшійся отъ безконечнаго, тоскуетъ о Богѣ; все конечное должно быть отброшено, какъ грѣховное; міръ избавляется божественнымъ посредникомъ, одновременно причастнымъ міру земному и безконечной жизни. Въ ученіи о посредникѣ—средоточіе христіанства ⁴⁾).

Но и христіанство не есть послѣдняя ступень религіи. Безчисленныя формы религіи возможны и въ будущемъ. Духъ Святой не знаетъ предѣла своему дѣйствію. Само христіанство намѣчаетъ этотъ путь. «Наступитъ время», оно учитъ, «когда не будетъ посредниковъ, но Отецъ будетъ все и во всѣхъ». Тогда безконечное будетъ проявляться во всѣхъ людяхъ, и его притягательная сила будетъ лежать не на однихъ «посредникахъ». Конечное не будетъ задерживать насъ на пути къ безконечному, и борьба противъ него ста-

¹⁾ V Rede, 248, ff, 272, ff.

²⁾ IV Rede, 191.

³⁾ Ib. 181 ff.

⁴⁾ V Rede, 291 ff.

нетъ ненужной ¹⁾). И здѣсь религіозная вѣра Шлейермахера не ограничивается существующимъ; она пророчествуетъ о грядущемъ Царствѣ Духа Святого.

«Рѣчи» Шлейермахера были во многомъ завершеніемъ поэтическихъ исканій первыхъ романтиковъ. Его религіозное чувство было наиболѣе подходящимъ истолкованіемъ романтическаго воспріятія жизни. И для него весь міръ казался чудомъ, и въ безконечной творческой жизни, создающей все новыя и новыя индивидуальныя формы, онъ видѣлъ, какъ и романтики, начало религіозное. Романтический поэтъ, переполненный безконечнымъ и пророчествующій о немъ въ своихъ произведеніяхъ, является въ пониманіи Шлейермахера священникомъ и учителемъ. Его индивидуализмъ оправдывалъ святость личнаго пути. Но, вмѣстѣ съ тѣмъ, въ устахъ Шлейермахера звучали и пророчества. Онъ указываетъ на будущее, на новую религіозную эру, къ которой стремятся и философскій идеализмъ, и натурфилософія, и новое искусство ²⁾). Своихъ романтическихъ друзей онъ привѣтствовалъ, какъ знающихъ, какъ предвѣстниковъ новаго пути. «Я вижу уже, какъ нѣкоторые исключительныя личности, посвященныя въ таинства, возвращаются изъ святилища, и очищаются, и украшаются, чтобы выступить вскорѣ въ жреческихъ одеждахъ ³⁾». Воодушевленіе «Рѣчей» зажигало: въ нихъ была вѣра, что всѣ романтическія чаянія найдутъ себѣ разрѣшеніе въ новой религіи.

Вотъ почему выступленіе Шлейермахера было какъ бы внезапнымъ прорывомъ новыхъ впечатлѣній въ область сознанія. То, что казалось раньше предчувствіемъ, поэтической радостью, украшавшей міръ и дававшей поводъ уединеннымъ восторгамъ, сдѣлалось теперь главной цѣлью. Какъ будто снова стали думать о приближающемся Царствѣ Божіемъ, и отвѣтственность за его приближеніе легла на

¹⁾ Ib. 305 ff.

²⁾ III Rede, 165.

³⁾ Ib., 172.

чуткихъ и знающихъ. «Мнѣ кажется, что я засѣдаю во всемірномъ комитетѣ общественнаго спасенія» ¹⁾,—пишетъ Новались о своихъ Іенскихъ друзьяхъ. «Кого не сдѣлаетъ наше время пророкомъ» ²⁾, заявляетъ Шеллингъ Виндишману. «Вся церковь теперь въ сборѣ» ³⁾,—такъ выражается Доротея Шлегель о своемъ кругѣ, а Новались вырабатываетъ планъ тайнаго всемірнаго общества поэтовъ и общественныхъ дѣятелей—торговый и политическій союзъ, чтобы подчинить и матеріальный міръ своей власти ⁴⁾. Не одному Шлейермахеру свойственны были въ это время особенно радостныя, напряженныя хилиастическія чаянія и предчувствія. Фридрихъ Шлегель чувствуетъ, что «наступило время разорвать покрывало Изиды» ⁵⁾. «Время основать новую религію», пишетъ онъ своему брату, «и это—главная цѣль. Да, я вижу уже, какъ появляется на свѣтъ это величайшее порожденіе новаго времени; скромно, какъ древнее христіанство, о которомъ нельзя было предугадать, что оно уничтожитъ Римскую Имперію» ⁶⁾. И поэтичнѣе всего объ этомъ пророчествуетъ Новались: «Надвигается новый Золотой Вѣкъ, съ глубокими, темными глазами, время пророческое, творящее чудеса и чудесно исцѣляющее, утѣшающее и обѣщающее вѣчную жизнь» ⁷⁾.

Характерно, что въ началѣ своихъ религіозныхъ увлеченій теоретики движенія, Фр. Шлегель и Шлейермахеръ, ясно сознавали свое отличіе отъ господствующихъ исповѣданій и новизну своихъ религіозныхъ исканій. Новое мистическое чувство, принимающее и благословляющее міръ и всякую отдѣльную жизнь, не находило себѣ мѣста въ узкой рамкѣ существующихъ исповѣданій. Покуда не было религіи, въ которую вылилось бы это мистическое чувство, они могли говорить только о религіозномъ чувствѣ вообще,

¹⁾ Romant.-Briefe, 238. ²⁾ Ib., 403. ³⁾ Ib., 328.

⁴⁾ Romant.-Br., 254.

⁵⁾ «Ideen», 2. Jugendschriften, II.

⁶⁾ Romant.-Br., 284.

⁷⁾ «Христіанство и Европа». Novalis Schriften, II, 39.

или о религіи въ историческомъ развитіи, или въ неясныхъ словахъ намекать на пути грядущаго. Религія, въ лицѣ Шлейермахера, отрекалась отъ всякихъ догматовъ, отъ всякой системы понятій, какъ отъ миеологіи. Фр. Шлегель писалъ Доротей: «Неужели тебя не захотятъ признать религиозной только потому, что ты, быть можетъ, не сумѣешь отвѣтить на вопросъ, вѣришь ли ты въ Бога, и сколько боговъ?»¹⁾ «Строго опредѣленное отношеніе къ Богу должно казаться мистикѣ невыносимымъ»²⁾,—утверждаетъ онъ нѣсколько разъ въ тѣхъ или иныхъ словахъ. Главное, надо быть полнымъ безконечнаго, и чтобы все было по идеалу безконечнаго. Быть религиознымъ значитъ поступать такъ, чтобы во всякомъ движеніи, внѣшнемъ и внутреннемъ, было дыханіе религиознаго воодушевленія и благоговѣнія³⁾. Ибо «только черезъ связь съ безконечнымъ возникаетъ содержаніе и польза; все остальное—просто безцѣльно»⁴⁾.

Впервые Фр. Шлегель, какъ теоретикъ весьма глубоко-мысленный, почувствовалъ необходимость преодолѣнія этого религиознаго субъективизма. Въ «Рѣчи о миеологіи» (1800) онъ сравниваетъ античную поэзію съ современной и преимущество первой находитъ въ томъ, что она имѣетъ своимъ средоточіемъ миеологію⁵⁾. Вслѣдствіе отсутствія миеологіи мистическія устремленія современности носятъ субъективный и случайный характеръ. Каждый поэтъ долженъ изъ себя создавать то, что ему необходимо. Между тѣмъ именно въ самомъ высокомъ, въ божественномъ, важно, чтобы мы не были до такой степени покинуты на самихъ себя. Мы должны работать надъ результатами опыта, сформированнаго уже прежде другими руками. Таково именно значеніе миеологіи⁶⁾.

¹⁾ «Über die Philosophie. An Dorothea». Jugendschriften, II, 323.

²⁾ «Ideen», 40, Jugendschriften, II.

³⁾ «Über die Philosophie. An Dorothea», Jugendschriften, II, 324.

⁴⁾ «Ideen», 3.

⁵⁾ «Rede über die Mythologie», какъ часть «Gespräch über die Poesie», Jugendschriften, II, 357. ⁶⁾ Ib., II, 357, 361:

Какъ и поэзія, миеологія есть «символическое изображеніе окружающей природы, просвѣтленной любовью и фантазіей» ¹⁾. Въ ней результаты личнаго и мгновеннаго опыта закрѣплены навсегда, мистическое переживаніе сквозь поэтическую форму «просвѣчиваетъ, какъ душа сквозь тѣло», и воспринимается нами въ одновременно «чувственной и сверхчувственной» формѣ ²⁾. Но если и поэзія, и всякое человѣческое слово являются для романтиковъ символическимъ изображеніемъ безконечнаго, то миеологія имѣетъ то отличіе, что она, по выраженію Августа Шлегеля, «по самой природѣ своей требуетъ вѣры» ³⁾.

Какимъ же образомъ возможно развитіе въ современной поэзіи миеологическихъ представленій? Два пути указываетъ Фр. Шлегель. Съ одной стороны, философскій идеализмъ, «это величайшее явленіе нашего вѣка», и новая физика и натурфилософія, которымъ «всего необходимѣе именно миеологическое созерцаніе природы», должны, соединившись, породить новый реализмъ, который явится въ формѣ поэзіи ⁴⁾. Мы понимаемъ, что подъ поэтическимъ реализмомъ, какъ источникомъ новой миеологіи, Фр. Шлегель подразумѣваетъ романтическое созерцаніе міра, мистическое преклоненіе передъ божественностью и полнотой

¹⁾ «Rede über die Mythologie», II, 361. Въ ученіи о символизмѣ человѣческаго слова, поэзіи и миеологіи романтики продолжаютъ традицію, восходящую къ Гаману и Гердеру. О символическомъ характерѣ познанія у Гамана см. Rud. Unger. «Hamann und die Aufklärung», 2 Bde, 1911, его же «Hamanns Sprachtheorie», 1905 и мою рецензію «Гаманъ, какъ религіозный мыслитель», «Русская Мысль», июнь 1913. О предшественникахъ романтизма на пути символизма и миеотворчества см. Fr. Strich, «Die Mythologie in der Deutschen Literatur von Klopstock bis Wagner», 1911, 2 Bde.

²⁾ *Ib.*, 361.

³⁾ Aug. Wilh. Schlegel. «Vorlesungen über schöne Litteratur und Kunst», herausg. v. J. Minor., Bd. I, 329—330. Идея миеологіи развивается здѣсь подъ влияніемъ Фр. Шлегеля, хотя въ формахъ, заимствованныхъ изъ философіи Шеллинга.

⁴⁾ Спиноза является учителемъ этого реализма, но не какъ школьный философъ, а какъ «другъ поэтовъ». «Rede über die Mythologie», II, 359—60.

бытія. И другой способъ возможенъ на пути новой миеологии: оживленіе и возрожденіе религиозныхъ вѣрованій прежнихъ временъ ¹⁾. Въ противоположность эпохъ Просвѣщенія, утверждавшей, что всякая религія—суевѣріе, Августъ Шлегель заявляетъ, что суевѣрія вообще въ религіи не существуютъ: всякое религиозное представленіе истинно, такъ какъ основывается на подлинныхъ переживаніяхъ ²⁾. Нужно использовать эти формы, оживить ихъ новымъ мистическимъ сознаниемъ, «поэтическимъ спинозизмомъ», «мистической натурфилософіей» ³⁾.

По этимъ двумъ направленіямъ, предуказаннымъ Фр. Шлегелемъ, развивается въ ближайшіе годы миеологическая поэзія романтиковъ. Въ «Альманахъ Музъ на 1802 г.», изданномъ Тикомъ и А. Шлегелемъ, собраны наиболѣе замѣчательныя поэтическія произведенія этого рода ⁴⁾. Быть можетъ, именно въ эти годы мы имѣемъ документы, наиболѣе интересные для психологіи романтизма. Здѣсь поэзія, сознавшая свою связь съ религіей, дѣлаетъ попытку стать религиозной, болѣе того—отыскать новые религиозные пути. Она полна воодушевленія, предчувствія близкой побѣды, завершающей всѣ исканія, и все-таки она разбивается о невозможность найти выходъ изъ субъективныхъ мистическихъ переживаній. Съ одной стороны, поэтическое чувство природы, натурфилософія, новый мистическій реализмъ тщетно стараются создать изъ себя объективно необходимыя миеологическія представленія—смутные образы новой религіи. Еще до «Рѣчи» Шлегеля почти всѣ романтики носились съ идеей міровой поэмы, которая должна

¹⁾ «Rede über die Mythologie», II, 362.

²⁾ Aug. W. Schlegel, «Vorlesungen über schöne Litteratur und Kunst» I, 332—333.

³⁾ «Rede über die Mythologie», II, 362—3.

⁴⁾ «Musenalmanach für das Jahr 1802», herausg. v. L. Tieck u. A. W. Schlegel. Подробности о миеологической поэзіи романтиковъ и объ ихъ теоріяхъ миеотворчества въ интересномъ и исчерпывающемъ изслѣдованіи: Fr. Strich. «Die Mythologie in der Deutschen Dichtung von Klopstock bis, Wagner», 1911, 2 Bde.

была выразить все содержаніе ихъ отношенія къ жизни. Шеллингъ получаетъ благословеніе Гёте на поэму о природѣ ¹⁾. Фр. Шлегель мечтаетъ о новой миеологій, какъ о «безконечномъ стихотвореніи, въ которомъ скрываются зародыши всѣхъ другихъ стихотвореній» ²⁾. «Генрихъ фонъ-Офтердингенъ» Новалиса (въ особенности сказка Клингзора) былъ задуманъ, какъ миеологическій романъ. Отдѣльные циклы стихотвореній Тика и Шлегеля («Элементы жизни», «Вечерняя заря» и т. д.) ³⁾ являются какъ бы отрывками такой міровой поэмы. Но что они могли дать болѣе обычнаго романтическаго олицетворенія силъ природы, углубленнаго мистической вѣрой и поэтической символикой Якова Бемэ?

Съ другой стороны, поэтически болѣе закончены произведенія, примыкающія къ народнымъ сказкамъ и религиознымъ легендамъ прошлыхъ временъ. Еще задолго до программной рѣчи Шлегеля, Тикъ умѣлъ вкладывать въ народные преданія глубокой натурфилософской смыслъ. Его сказки («Naturmärchen») ⁴⁾ являются, такимъ образомъ, своеобразной романтической миеологіей. Но чѣмъ отчетливѣе дѣлалась въ такихъ случаяхъ поэтическая форма, тѣмъ болѣе зависѣла она отъ заимствованныхъ элементовъ повѣствованія, тѣмъ дальше уходила отъ религіи и приближалась къ литературѣ. Особенно замѣтно это у позднихъ романтиковъ. Многочисленные духи природы, наполняющіе собой полную смутныхъ и почти невыразимыхъ переживаній лирику Эйхендорфа, Мѣрике или Уланда, только подчеркиваютъ таинственный смыслъ этой лирики настроенія, выросшая изъ лѣснаго одиночества, изъ глубокихъ рѣчныхъ затоновъ, изъ темныхъ озеръ, покрытыхъ большими лиліями ⁵⁾.

¹⁾ Romant.-Briefe, 330.

²⁾ «Rede über die Mythologie», «Jugendschriften», II, 358.

³⁾ L. Tieck. «Lebenselemente», «Prolog zur Magelone», «Hymne an das Wasser» въ «Oktavianen». Fr. Schlegel. «Abendröte».

⁴⁾ «Der blonde Eckbert», «Der getreue Eckart und der Tannenhäuser», «Der Runenberg», «Die Elfen», «Prolog zum Phantasmus».

⁵⁾ Strich. «Die Mythologie», II, 310 ff.

Гейне и здѣсь, какъ всегда, является наиболѣе искуснымъ и наименѣе вѣрующимъ изъ романтиковъ. Земная любовь и земныя переживанія являются ему въ прозрачной поэтической маскѣ чудесныхъ и таинственныхъ силъ природы; но настроенія чуда онъ не въ состояннн создать.

Между тѣмъ потребность въ подлинной миеологнн, т. е. въ символахъ, въ которые вѣрять, должна была направить вниманнн романтиковъ въ другую сторону. Миеологическнн представленнн существующнхъ положительныхъ религнн являлись остаткомъ истинныхъ вѣрованнн, своеобразныхъ путей къ безконечному, отчасти возможныхъ и въ наше время. Ваккенродеръ ¹⁾ и Августъ Шлегель ²⁾ прежде еще показали возможность возрожденнн хрнстннской поэзнн. «Альманахъ на 1802 годъ» заключаетъ въ себѣ «Духовные Стихи» Новалиса, латннскнн гимны въ переводѣ Авг. Шлегеля и старо-испанскнн въ переводѣ Фрндрнха ³⁾. Но это еще не означало отказа отъ свободныхъ религннзныхъ исканнн предшествовавшихъ годовъ: во избѣжаннн «неправильнаго толкованнн католическихъ стиховъ» Фрндрнхъ предлагаетъ помѣстнть рядомъ съ ними свой гимнъ Аполлону, «какъ солнцу, свѣту, природѣ, поэзнн» ⁴⁾; въ самомъ дѣлѣ, отрывки этого гимна были напечатаны въ «Альманахѣ» ⁵⁾. Неразрывное сплетеннн подлинной религннзной хрнстннской вѣры съ личными переживанннми, мистическимъ созерцаннемъ мнра и идеалистической философнн мы находнмъ въ миеологическнхъ грезахъ Новалиса, такъ интересно разобранныхъ въ книгѣ Штриха ⁶⁾.

Миеологическнн образы поэзнн Новалиса родились изъ его любви къ Софнн. Любимая дѣвушка, открывшая ему

¹⁾ Въ стихотворенняхъ «Сердечныхъ извлнннн».

²⁾ Въ сонетахъ къ картинамъ, изображающимъ святыхъ. «Die Gemälde». 1798.

³⁾ A. Schlegels Sämmtliche Werke, III, 188—194. Fr. Schlegels Sämmtliche Werke, IX, 119 ff.

⁴⁾ Schlegels Briefe, 457, 2 Februar, 1801.

⁵⁾ Hymnen an Apollo, Diana, Isis, X, 24—27, Rückkehr zum Licht, IX, 85.

⁶⁾ Strich: «Die Mythologie», I, 461 f., 480, II, 18.

пути безконечнаго, сдѣлалась для него символомъ религіознаго смысла жизни. Она является ему, какъ ночь, въ глубинахъ которой—начало всякаго бытія ¹⁾, она—природа, о тайномъ смыслѣ которой только догадываются ученики въ Саисѣ. Дѣвушка-мать, таковъ любимый, таинственный образъ, съ неизмѣннымъ постоянствомъ возвращающійся въ произведеніяхъ Новалиса. Въ тайнѣ материнства—разгадка тайны дѣвственности ²⁾. Въ тайнѣ любви—разгадка тайны природы ³⁾. Природа—таинственная богиня, спрятанная за покрываломъ. Покрывало неразрывно связано съ дѣвушкой, оно—часть ея существа. Его складки выдаютъ и скрываютъ тайну, спрятанную за ними ⁴⁾. Но тайна должна быть разгадана, покрывало будетъ поднято. Когда юноша Гіацинтъ подымаетъ покрывало богини, онъ видитъ въ святилищѣ свою милую—Розовый Цвѣтокъ. Такъ и Матильда открываетъ Генриху смыслъ бытія ⁵⁾—только любовь даетъ познаніе міра. Въ романѣ Новалиса Матильда возвращается снова въ образѣ Ціаны—но она же королева грядущей весны въ сказкѣ купцовъ объ Атлантидѣ ⁶⁾, она же—Софія, премудрость Божія, въ сказкѣ Клингзора ⁷⁾. Такъ личное переживаніе принимаетъ мистическую форму, образы поэтическаго творчества, имя таинственной египетской богини, мечты неоплатониковъ ⁸⁾ и гностическихъ сектъ образуютъ въ творествѣ Новалиса рядъ соотвѣтствій, смыслъ которыхъ указываетъ, какъ на разгадку послѣдней тайны, на мечту о вѣчно-женственномъ, воплощенную въ образѣ дѣвушки-матери. И здѣсь положительная религія—вѣра Новалиса—является истиннымъ

¹⁾ «Гимны къ Ночи».

²⁾ *Novalis Schriften*, I, 253. *Fragmente*, 306, 307. (*Schriften*, II, 277).

³⁾ Сказка о Гіацинтѣ и Розовомъ Цвѣткѣ («*Lehrlinge zu Saïs*»).

⁴⁾ «Христіанство и Европа», *Novalis Schriften*, II, 40—41.

⁵⁾ «*Heinrich von Otterdingen*», Kap. 8.

⁶⁾ *Ib.* Kap. 3. ⁷⁾ *Ib.* Kap. 9.

⁸⁾ Новалисъ открылъ для романтиковъ Плотина. Raich. «*Novalis Briefwechsel*», 95, 102. Съ сочиненіями Якова Вемэ его познакомили Тикъ, Ср. стихотвореніе «*An Tieck*». (*Schriften*, I, 224).

завершеніемъ этихъ неясныхъ поэтическихъ грезъ. Онъ пишетъ духовные стихи въ честь Мадонны ¹⁾, и нѣжный, совсѣмъ простой и задушевный тонъ этихъ стиховъ показываетъ намъ, что за ними стояла подлинная религіозная вѣра.

Точно такую же попытку соединенія положительной религіи съ собственнымъ чувствомъ жизни въ образахъ «новой миѳологіи» дѣлаетъ Новалисъ и по отношенію къ Мессіи. Его мистическій пантеизмъ влагаетъ новый смыслъ въ ученіе католической церкви. Христіанство для него— это вѣра, что все на свѣтѣ можетъ быть хлѣбомъ и виномъ вѣчной жизни ²⁾. Мистическій восторгъ при созерцаніи природы, любовный экстазъ становятся трапезой причастія ³⁾. Онъ молится о томъ, чтобы Спаситель пришелъ на землю въ травѣ и въ камняхъ, въ пламени и въ холодныхъ потокахъ ⁴⁾. И здѣсь опять искренняя религіозная вѣра является носителемъ поэтической грезы. Новалисъ доказалъ это въ тѣхъ же «Духовныхъ Стихахъ», посвященныхъ Христу ⁵⁾, полныхъ глубоко личнаго религіознаго чувства привязанности къ Спасителю, и благодарности, и смиренія. Такъ вѣрили въ началѣ XVIII вѣка піетисты и гернгутеры, всю жизнь проводившіе въ непосредственномъ религіозномъ общеніи съ Христомъ. Семья Гарденберговъ принадлежала къ этимъ сектантамъ, и гимны Новалиса, въ ближайшемъ же году послѣ его смерти, вошли въ ихъ молитвенникъ.

Миѳологическія грезы Новалиса показываютъ всего яснѣе, какимъ образомъ романтическая миѳологія, какъ религіозное явленіе, образовывалась вокругъ зерна подлинной положительной вѣры, съ которой сплетались еще не нашедшіе себѣ объективнаго выраженія, еще неоформленные элементы новаго мистическаго чувства. Положитель-

¹⁾ «Geistliche Lieder» XIII, XIV, «Schriften», I, 84—6.

²⁾ «Христіанство и Европа», II, 44.

³⁾ «Hymne», «Geistliche Lieder», XV, I, 87.

⁴⁾ «Geistliche Lieder», XI, I, 81.

⁵⁾ «Geistliche Lieder», I—XII, Schriften, I, 61—83.

ная религія становилась такимъ образомъ прочнымъ вмѣстилищемъ для субъективнаго переживанія, ученіе церкви общало дать отвѣтъ романтическимъ чаяньямъ и стремленіямъ. То же самое соединеніе самостоятельныхъ философскихъ и религіозныхъ исканій съ элементами положительной вѣры мы находимъ въ теософіи Фр. Шлегеля, въ переходные годы (1802—1808). Его лекціи, изданныя Виндишманомъ ¹⁾, образуютъ, такимъ образомъ, теоретическое дополненіе къ миеологическимъ исканіямъ поэтовъ романтизма.

Уже въ «Идеяхъ» 1800 года намѣчается направленіе въ религіозномъ развитіи Фр. Шлегеля, ведущее его къ положительной религіи, и проявляется это направленіе въ наиболѣе романтическихъ особенностяхъ его религіозной философіи. Безконечный міръ для Шлегеля не есть противоположность міру конечному: въ Божествѣ онъ находитъ безконечную *полноту* бытія и безконечную *индивидуальность* ²⁾. Этимъ объясняется въ ближайшіе годы его упорная борьба противъ пантеизма и отреченіе отъ Спинозы. По мнѣнію Шлегеля, пантеизмъ даетъ только отрицательное представленіе о безконечномъ: онъ учитъ объ «отрицательной безконечности», т. е. о мірѣ божественномъ, какъ о противоположности міру реальному. Пантеизмъ завершается абсолютнымъ нигилизмомъ, т. е.; по словоупотребленію XVIII вѣка, отрицаніемъ смысла и значенія міра видимаго ³⁾. Положительнаго понятія о безконечномъ, какъ о единствѣ многообразія, какъ о безконечной полнотѣ, не даетъ человѣку естественный опытъ. Философія, не желающая отказаться отъ понятія безконечной

¹⁾ Fr. Schlegels Philosophische Vorlesungen aus den Jahren 1804—6, aus dem Nachlass herausgegeben von Windischmann, 4 Bde. 1846. 2. Ausg. Излагаю эти лекціи болѣе подробно, такъ какъ на нихъ до сихъ поръ не обращали достаточнаго вниманія.

²⁾ «Ideen», 6, 47, 81.

³⁾ «Philosophische Vorlesungen», herausg. v. Windischmann. Wien. 1846. Интересно, что Вл. Соловьевъ тоже говоритъ объ «отрицательномъ откровеніи». Собраніе сочиненій. III, 37—43; VIII, 13—14.

полноты божественнаго бытія, должна основываться на откровеніи ¹⁾).

Предметомъ философіи является божественная полнота мірозданія. Никакая система понятій не можетъ выразить безконечной полноты. Задача философіи, такимъ образомъ, никогда не можетъ завершиться ²⁾. Спекулятивное мышленіе не въ состояніи самостоятельно разрѣшить этой задачи. Философія должна прибѣгнуть къ опыту, сдѣлаться положительной, исторической. Ибо божественный міръ— «не система, а исторія» ³⁾, не неподвижное бытіе, а становленіе. Поэтому философскія системы, исходившія при объясненіи міра изъ разума, оказались совершенно несостоятельными. «Основной принципъ философіи не можетъ быть только научнымъ, онъ долженъ быть нравственнымъ; это не абсолютное и пустое понятіе, а живая, свободная, самодѣятельная вѣра». Предвосхищая современныя направленія философскаго мышленія, Шлегель предлагаетъ искать источникъ сознанія не въ мышленіи, а въ чувствѣ и, прежде всего, *въ волю*, чтобы такимъ образомъ найти выходъ изъ затрудненій, въ которыя попадаетъ интеллектуальная философія. «Разумъ только вторичное явленіе сознанія, онъ не способенъ творить новое, онъ можетъ только обрабатывать уже существующее» ⁴⁾. На своемъ религіозномъ языкѣ Шлегель такъ выражаетъ эту мысль: «Надо исходить изъ пути, противоположнаго интеллектуальной философіи, изъ слѣдующаго основного положенія: Богъ—это любовь» ⁵⁾.

Такимъ образомъ, интересъ къ божественной полнотѣ мірозданія приводитъ Шлегеля къ преодолѣнію интеллектуализма и къ религіозному міровоззрѣнію, положительному и историческому, связанному съ опытомъ и включающему въ этотъ опытъ божественное откровеніе, какъ его основу. Философія идеализма должна приспособиться къ

¹⁾ «Philosophische Vorlesungen». II, 479. ²⁾ Ib. II, 308.

³⁾ Ib. III, 122. ср. также III, 55—56. ⁴⁾ Ib. II, 276—7.

⁵⁾ Ib. II, 276—7. Ср. также III, 64.

этому религиозному миропониманию; учение о сознании истолковывается в религиозном смысле. Теоретическое изследование доводит до порога религии и в ней находит свое оправдание.

Теоретическая философия Шлегеля начинается, как обычно для идеализма, с исследования сознания ¹⁾. В сознании обнаруживается двойственность: всюду в жизни мы встречаем преграды и в ее игре являемся сами себе конечными и переходящими существами, но в глубинах нашей души (*каждой души, думает Шлегель*) ²⁾ лежит сознание ее бесконечности ³⁾. Мы «находим в себе» ⁴⁾ это сознание: «наше Я, все вещи, мироздание, звезды, Божество кажутся нам бесконечными;... наше Я, содержащее все это в себе.... должно нам казаться бесконечным» ⁵⁾. Это противоречье разрешается в понятии становления (Werden). Бытия неподвижного и законченного не существует. Все движется, все изменяется, и каждый конечный предмет внутри себя заключает такое же бесконечное существование, а то, что нам представляется конечным и неподвижным бытием, есть только граница бесконечного процесса становления ⁶⁾. В мире нет мертвых вещей: за символами существования мы угадываем соответствующее нашему Я другое Я, живое и близкое,—противо-Я (Gegen-Ich) или Ты, отвечающее нашей душе. И наше Я, и это Ты находят свое высшее единство в божественном Я, часть которого мы составляем. Именно, как часть божественного Я чувствует человеческое Я свою бесконечность. Весь мир превращается в одно бо-

¹⁾ «Zur Theorie des Bewusstseins». Ib. III.

²⁾ Характерно, что с юношеских лет он сохраняет все ту же инстинктивную веру в бесконечность человеческой души и приписывает ее *всем* людям.

³⁾ Ib. III, 13ff.

⁴⁾ «Das Selbstbewusstsein nennen wir... Empfindung, als ein in sich finden», так этимологизирует Шлегель, ib. III, 15.

⁵⁾ Ib. III, 16.

⁶⁾ Ib. III, 16 ff.; III, 111.

жественное Я, не неподвижное, а вечно растущее и изменяющееся. Весь мир—это становление Божества (eine werdende Gottheit) ¹⁾.

Свое единство со всѣмъ, что существуетъ въ мирѣ, мы узнаемъ въ чувствѣ любви. Въ этомъ чувствѣ уничтожается преграда между Я и Ты, въ немъ Я и Ты сливаются и узнаютъ свое единство въ Богѣ ²⁾. Въ двухъ формахъ проявляется эта любовь. Съ одной стороны она приходитъ къ намъ, какъ особое «духовное чувство» (geistiges Gefühl—мистическое чувство), когда она направлена на объекты внѣшняго міра и за ними угадываетъ ихъ божественный смыслъ. Это мистическое чувство слабо и несовершенно. Какъ въ туманѣ, видимъ мы и угадываемъ за предметами ихъ вѣчное значеніе, и только надежда и вѣра, живущія въ душѣ человѣческой, какъ указанія на будущее, зароненныя откровеніемъ, даютъ силу любви и проникновенію въ божественную сущность міра. Съ другой стороны любовь носить характеръ воспоминанія, когда она направлена на наше собственное Я. Мы вспоминаемъ о томъ, что были въ Богѣ, что границы, поставленныя нашему Я, существуютъ только во времени, что за ними лежитъ большая, безконечная часть нашего существованія, вселенское единство, изъ котораго мы вышли ³⁾.

Метафизическое ученіе, соотвѣтствующее этой религиозной гносеологіи, образуетъ такое же своеобразное соединеніе элементовъ, заимствованныхъ изъ мистическихъ теософій ⁴⁾, съ глубочайшимъ содержаніемъ собствен-

¹⁾ «Zur Theorie des Bewusstseins», III, 19—21.

²⁾ Шлегель употребляетъ мистическіе термины: «ein liebevolles Einswerden des Ichs mit dem, was der Gegenstand des Ichs ist, dem Du... diese Vermählung (обрученіе) des wahrnehmenden Ichs u. des wahrgenommenen Geistes». Ib. III, 36—7.

³⁾ Ib. III, 40—44.

⁴⁾ Въ эти годы Шлегель былъ уже очень начитанъ въ неоплатоническихъ книгахъ, въ писаніяхъ отцовъ Церкви, средневѣковыхъ мистиковъ и богослововъ. Объ этомъ свидѣтельствуетъ исторія и критика различныхъ философскихъ ученій, составляющія значительную часть его лекцій. Въ то

наго душевнаго опыта и общеромантическимъ ученіемъ о божественности міра и человѣческаго Я. Оно превращается въ религіозную исторію мірозданія; весь міръ—это исторія Божества ¹⁾). Божество въ началѣ временъ есть безконечное единство, но оно должно стать и безконечной полнотой. Этимъ объясняется созданіе міра; изъ глубины первоначальнаго единства родилось томленіе по содержанію и полнотѣ, которая одна можетъ завершить развитіе безконечнаго, исторію Божества окончательнымъ совершенствомъ ²⁾). Поэтому въ жизни вѣчной человѣкъ не лишится своей индивидуальности. Просвѣтленная и лишенная временнаго, каждая отдѣльная человѣческая личность является цѣлью развитія божественнаго міра, стремящагося къ безконечной полнотѣ, и она найдетъ свое мѣсто въ безконечной полнотѣ божественной жизни ³⁾).

же время онъ усердно изучаетъ мистическую философію индусовъ. Ср. Fr. Schlegel, «Über die Sprache und Weisheit der Indier», 1808.

¹⁾ III, 111, 122—23.

²⁾ Ib. Naturlehre.

³⁾ «Хотя при соединеніи съ божествомъ отпадутъ узкія границы земной личности, несмотря на это полнота индивидуальности, расцвѣтъ культуры, воспоминанія о прекрасномъ и благородномъ, достигнутомъ человѣкомъ, не должны потеряться для него. Именно сохраненіе воспоминаній дѣлаетъ безсмертіе интереснымъ и желательнымъ для человѣка». Ib. III, 206—207. Ср. вѣтливое признаніе Шеллинга въ письмѣ, вскорѣ послѣ смерти Каролины: «Не случилось ли съ Вами то же самое послѣ смерти Вашей любимой жены, не стало ли Вамъ явнѣе глубокое значеніе всего тѣлеснаго? Я никогда не презиралъ міра тѣлеснаго, какъ это дѣлали и дѣлаютъ до сихъ поръ наши идеалисты; но въ этомъ случаѣ его значеніе чувствуется особенно сильно. Мы не можемъ успокоиться на представленіи о неопредѣленномъ существованіи за гробомъ тѣхъ, кого мы любили; *мы хотимъ сохранить всю личность ихъ, мы не хотимъ ничего потерять, даже самаго незначительнаго*; какъ помогаетъ въ этомъ случаѣ вѣра, *что даже самая слабая часть нашей природы будетъ принята Богомъ*, увѣренность въ обожествленіи всего человечества черезъ Христа. Въ самомъ дѣлѣ, *если это мистическое соединеніе божеской и человѣческой природы*—высшее во всемъ христіанствѣ, то убѣжденіе въ подлинномъ единствѣ Бога и природы, вслѣдствіе котораго она не является чѣмъ-то ошибочнымъ и производнымъ, но принадлежитъ Ему въ самомъ глубокомъ и личномъ смыслѣ, есть истинное за-

И когда наступить вѣчность, она будетъ не отрицаніемъ времени, а завершеннымъ временемъ. Не безконечно prolonged мгновение настоящаго даетъ намъ представленіе о вѣчности: такая вѣчность была бы пустой и безсодержательной. Какъ «положительная середина» между прошедшимъ и будущимъ, завершенное время соединяетъ въ себѣ прошедшее и будущее: *вѣчность въ своей полнотѣ заключаетъ въ себѣ полноту того, что было, и того, что будетъ*¹⁾.

Въ этомъ ученіи о безконечной полнотѣ Божества романтическое мировоззрѣніе достигаетъ своего завершения. Стремленіе освятить всю полноту и все разнообразіе индивидуальной жизни и всякій отдѣльный человѣческой путь сливается здѣсь съ элементами проснувшейся положительной вѣры. Намѣчается путь къ торжеству положительной религіи: признаніе откровенія единственнымъ источникомъ нашего знанія о Божествѣ, единственнымъ положительнымъ памятникомъ исторіи Божества. Индивидуальное Божество мыслится, какъ у Новалиса, независимо отъ міра, хотя міръ есть часть Божества и божественная плоть²⁾. Но отсюда дѣлается уже первый шагъ къ признанію грѣхопаденія и первороднаго грѣха, первоначальной испорченности міра и человѣка: міръ оторвался отъ Бога и лежитъ во злѣ—божественное начало лишь смутно просвѣчиваетъ сквозь грубую оболочку жизни. Въ книгѣ Шле-

вершеніе человѣческаго знанія». An Georgi, München, am Osterfeste 1811, Plitt «Aus Schellings Leben», II, 248—49.

¹⁾ Это—предѣльное понятіе романтическаго чувства жизни. «Генрихъ фонъ-Офтердингенъ» Новалиса заключается обрученіемъ временъ года и поколѣній человѣческихъ. Ср. также выше, стр. 143—4. Интересно сопоставленіе съ ученіемъ Ницше о «вѣчномъ возвращеніи». И здѣсь психологической причиной является желаніе отыскать въ безконечномъ соединеніи между любовью къ полнотѣ и радости каждаго мгновенія жизни и жаждой вѣчности, т. е. безконечной длительности каждаго мгновенія. Ср. Simmel. «Schopenhauer und Nietzsche», S. 255 ff. На эту особенность романтическаго мистицизма, дѣлающую его направленіемъ, утверждающимъ жизнь, указываютъ также Marie Joachimi. «Weltanschauung der Romantik», 1905; O. Walzel. «Vorrede zur Heine-Ausgabe des Insel-Verlags», Bd. I, S. XI.

²⁾ См. выше, стр. 57—8.

геля «О языкѣ и премудрости Индусовъ» (1808) еще яснѣ звучать аскетическія ноты: злое начало жизни навѣки остается осужденнымъ, пантеизму ставится въ упрекъ его ученіе, что нѣтъ зла на землѣ, что все прекрасно, а то, что кажется дурнымъ,—только, видимость и заблужденіе¹⁾. Переходъ Шлегеля въ католичество (1808) является актомъ окончательнаго примиренія съ аскетическимъ вѣроученіемъ католической церкви.

Намъ остается выдѣлить въ разсмотрѣнномъ нами процессѣ религіознаго развитія романтизма тѣ основныя направленія, по которымъ съ неизбежностью совершается возвращеніе къ положительной религіи. Такихъ направленій намѣчаются два: эстетическое и религіозно-нравственное.

Мы видѣли уже, какъ чисто-эстетическія потребности соединялись съ религіозными въ исканіи новой миеологии. Между тѣмъ новой миеологии не было; только тамъ мистическое чувство находило объективно необходимое поэтическое выраженіе, гдѣ оно примыкало къ символамъ старой религіи. Конечно, покуда цѣлью было изображеніе мистическаго чувства природы, можно было довольствоваться созданной Тикомъ и Новалисомъ поэтикой настроенія. Но какъ изобразить словами внятную душѣ божественную рѣчь, когда она не скрыта уже покрываломъ природы, а проявляется, чистая и свободная, въ душѣ человѣка? И вотъ мы видимъ, какъ Тикъ и Ваккенродеръ, уже въ «Сердечныхъ изліянiяхъ», въ поискахъ за такимъ чувственно-поэтическимъ выраженіемъ божественнаго, которое имѣло бы общеобязательное значеніе, снова приближаются къ забытому католичеству, оживляютъ его святыя символы, поклоняются Мадоннѣ и смотрятъ на картины средневѣковыхъ художниковъ, не какъ на произведенія искусства, а какъ на иконы. «Развѣ можно», говоритъ Тикъ въ «письмѣ изъ Рима молодого художника», «вполнѣ

¹⁾ «Über die Sprache und Weisheit der Indier». Fr. Schlegels Sämmtliche Werke, 2 Ausg., Wien, 1846, Bd. 8, 323f.

понимать священныя изображенія и глядѣть на нихъ съ благоговѣнїемъ, не вѣря въ эту минуту тому, что изображено» ¹⁾. И Стеффенсъ пишетъ Каролинѣ послѣ посѣщенія Сикстинской Мадонны: «То, что я чувствовалъ, было религиозное благоговѣнїе, благоговѣнїе и Молитва—другого слова я не знаю» ²⁾. Значеніе католичества для искусства выясняетъ діалогъ А. Шлегеля, «Картины» ³⁾, подводящій итогъ впечатлѣнїемъ романтиковъ отъ Дрезденской Галереи. Протестантизму ставится въ вину, что онъ уничтожилъ цѣлый рядъ миеологическихъ представлений, необходимыхъ для искусства. «Искусство перетянуло меня къ католичеству»—эти слова молодого художника ⁴⁾ на разные лады варьируются не только у Тика и Ваккенродера, но и въ «Европѣ» Новалиса, въ письмахъ Доротеи Шлегель и т. д. Поэты и художники могли здѣсь наконецъ найти послѣднее освященіе своего мистически понимаемаго призванія. Въ стихотвореніи А. Шлегеля «Союзъ церкви и искусства» католическая церковь беретъ искусство, осиротѣвшее послѣ паденія античнаго міра, подъ свое покровительство; теперь оно будетъ служить не чувственности и лжи, а религиозной истинѣ ⁵⁾. «Все, что создаетъ человѣческое искусство», пишетъ Доротея въ 1808 году, «должно служить украшенію службы Божьей. Туда, откуда берется всякое искусство, оно должно опять вернуться. Иное употребленіе, для проходящаго тщеславія человѣческаго, не свято и противно божественному происхожденію искусства. Музыка и живопись, архитектура и благородныя ткани должны выражать только одну идею и быть общей собственностью для возбужденія религиознаго преклоненія» ⁶⁾.

¹⁾ «Herzensergiessungen», Werke u. Br. I, 212—220.

²⁾ 26 Juli 1799, Rom.-Br., 290.

³⁾ «Die Gemälde». Gespräch.—A. Schlegels Sämmtliche Werke, herausg. v. Böcking, IX, 3—101.

⁴⁾ «Herzensergiessungen», Werke u. Br. I, 212—20.

⁵⁾ «Der Bund der Kirche mit den Künsten». A. Schlegels Sämmtliche Werke, I, 87.

⁶⁾ Romant.-Br. S. 422.

Быль моментъ, когда романтикамъ казалось, что, ознаваши мистическое содержаніе своей поэзіи, они могутъ остановиться на этой точкѣ, сохранить завоеванную ими прежде автономность искусства ¹⁾. А. Шлегель остался при этомъ убѣжденіи до конца жизни. Въ «Лекціяхъ о литературѣ, искусствѣ и духѣ времени» онъ говоритъ: «Истинная поэзія сама по себѣ будетъ всегда философией, нравственностью и религіей... Но, если мы будемъ заранѣе неподобающимъ образомъ требовать отъ нея голыхъ выводовъ философскаго изслѣдованія съ нравственнымъ примѣненіемъ или религіознаго удовлетворенія, то значительностью всего этого будетъ разрушено собственно-поэтическое».

Но рядомъ съ А. Шлегелемъ, филологомъ и эстетомъ по преимуществу, стояли люди, пришедшіе къ религіи путемъ религіозной и нравственной эволюціи, моралисты по призванію, искавшіе правды жизни, Царства Божія на землѣ: Мистическое чувство одухотворенности всей природы, присутствія безконечнаго въ конечномъ, постепенно складывалось въ метафизическое и религіозное представленіе объ историческомъ процессѣ возвращенія природы къ Богу, какъ своему источнику. И вотъ нужно было проповѣдывать безконечнаго Бога невѣрующему міру, просвѣщать людей свѣтомъ сознанія во имя далекой и желанной цѣли полнаго воссоединенія. Такимъ образомъ, въ самой основѣ мистическаго чувства лежало нѣчто такое, что заключало въ себѣ требованіе: поэтъ, воспріявшій мистическое знаніе, становился пророкомъ и учителемъ. Если поэзія открывала мистическія основы жизни, нельзя было пользоваться ею для наслажденія необычными переживаніями или для игры новыми сочетаніями образовъ, новыми стилистическими формами, чтобы въ стихахъ или романахъ на мгновеніе приподымать за-

¹⁾ Автономность искусства отстаивали «Фрагменты» Фр. Шлегеля: «произволь поэта не признаетъ надъ собой закона» (Lyceum-Fragmente, 117, Jugendschriften, II) и комедіи Тизка.

вѣсу безконечнаго и эстетически незаинтересованно любоваться открывающимися видами. Въ этомъ смыслѣ характерно письмо З. Вернера, относящееся къ 1803 г.: «Я отдалъ бы всѣ лавровыя вѣнки поэзіи за радость быть даже не основателемъ, а хотя бы только членомъ истинно религіозной секты, потому что я убѣжденъ, что въ этомъ прежде всего нуждается міръ, и что всякое искусство только предверіе, ведущее къ этой конечной цѣли... Что могутъ сдѣлать съ міромъ съ точки зрѣнія религіи десять душевныхъ, чистыхъ, вдохновенныхъ юношей, соединенныхъ общимъ стремленіемъ, если они захотятъ меньше писать и больше дѣйствовать... Поэтому больно душѣ моей, когда я вижу, что прекрасныя силы новыхъ людей, Шлегеля, Тика, Шлейермахера и т. д., тратятся не на общее согласіе для высокой цѣли, не на осуществленіе божественной идеи общественнаго союза благородныхъ друзей для высокой задачи, идеи, которую Шлегель такъ хорошо намѣтилъ въ первомъ номерѣ «Европы». Всякіе поэтическіе намеки насчетъ возвышеннаго единенія, наступающей зари и т. д. не могутъ помочь; нужно дать міру страдающему, оторванному отъ Бога примѣръ подобнаго единенія на дѣлѣ, будетъ ли оно названо сектой, орденомъ, или какъ угодно» ¹⁾).

Но тѣ новые люди, о которыхъ говоритъ Вернеръ, конечно, не остались на эстетическомъ пути, и съ этой точки зрѣнія его упреки были несправедливы. И самъ Фр. Шлегель, и друзья его, въ разной степени, были всегда одушевлены нравственными стремленіями. Они явились въ жизнь не созерцать, а, скорѣе, проповѣдывать, ставить цѣли и цѣнности. Такъ они выставили идеаль новаго универсальнаго искусства, сліянія всѣхъ искусствъ и превращенія ихъ въ музыку; идеаль геніальнаго мистическаго созерцанія, свойственнаго поэту, но которое для каждаго человѣка должно являться цѣлью; идеаль безконечнаго счастья, по которому тоскуетъ душа романти-

¹⁾ Hitzig, «Lebensabriss Zach. Werners», Berlin 1823, 48—50, 54.

ческаго странника; наконецъ послѣдній идеаль—слиянiя природы съ Богомъ. Всей жизнью своей эти люди показали *жизненную значительность* новаго направлениа. И поскольку безконечное и Божье было для романтиковъ высшей жизненной цѣнностью, ихъ жизнь становится теперь исканiемъ безконечнаго въ Богѣ. Религiя для Фр. Шлегеля—не отдѣльное направление человѣческой души, какъ для Шлейермахера; она—главный и единственный предметъ его интереса, она—«всеоживляющая мировая душа для человѣческаго развитiя, четвертый, невидимый элементъ въ философи, этикѣ и поэзи» ¹⁾. «Только черезъ отношенiе къ безконечному возникаетъ польза и содержанiе—все остальное пусто и безцѣльно» ²⁾. Такимъ образомъ, религiозная вѣра становится единственнымъ содержанiемъ духовныхъ интересовъ Фр. Шлегеля. И на всю жизнь онъ смотритъ теперь, какъ на религiозное дѣло. Не разсуждая, только вѣря, онъ будетъ работать на нивѣ Господней. Пройдя черезъ самые индивидуалистическiе пути религiозныхъ исканiй, его душа, жаждущая безграничнаго, приходитъ къ безконечному отреченiю отъ воли своей передъ Богомъ.

Но католическое христiанство не разрѣшило, а только покрыло собой безконечныя надежды и желанiя мистическаго вѣрованiя романтиковъ. Просвѣтлѣнiе и принятiе всей земной жизни—этотъ мистическiй реализмъ, вѣра въ божественность всякой плоти и способность ея быть хлѣбомъ и виномъ вѣчной жизни, мистическое значенiе половой любви и воли индивидуальной не находятъ себѣ мѣста въ исторически-сложившемся христiанствѣ. Можетъ быть, тайный смыслъ христiанства, еще не раскрытый въ исторiи, примирить тѣло съ душой, воплотить душу и одухотворить тѣло; можетъ быть, онъ откроетъ святость всякой отдѣльной, даже богоборческой воли, гдѣ-нибудь въ таинственномъ, намъ неизвѣстномъ слиянiи, и освятитъ любовь,

¹⁾ «Ideen», 4. Jugendschriften II.

²⁾ «Ideen», 3.

какъ самую свѣтлую жертву земного. Глаза Новалиса обращены къ Святому Востоку. Единственный вѣрующій христіанинъ среди романтиковъ, сложившій послѣдніе духовные стихи въ честь Христа и Дѣвы Маріи, единственный, не отказавшійся въ своей жизни отъ личнаго Бога, онъ, тѣмъ не менѣе, сумѣлъ соединить съ этой вѣрой всю горячность новаго утвержденія святости земной жизни, всѣ противорѣчивыя, пока, и сложныя романтическія чаянія. «Святой Духъ выше, чѣмъ Библія» ¹⁾ сказалъ онъ, потому что Святой Духъ исполнить божественное слово. И если Фр. Шлегель говорилъ ²⁾, что Новалисъ можетъ сдѣлаться или послѣднимъ христіаниномъ, Брутомъ старой религіи, или пророкомъ новаго вѣрованія, не правы ли мы будемъ, сказавъ, что онъ соединилъ то, что Шлегель подразумѣвалъ подъ обоими путями, что онъ послѣдній христіанинъ и первый, вступившій въ грядущее Царство Духа Святого.

¹⁾ Fragmente.

²⁾ R.-Br. 256.

РОМАНТИЧЕСКІЙ МИСТИЦИЗМЪ ВЪ XIX ВѢКѢ.

Такимъ образомъ прошли передъ нами всѣ ступени развитія мистическаго чувства въ произведеніяхъ и теоріяхъ Іенскихъ романтиковъ, отъ первой безсознательной любви къ жизни и поэтизаціи всякаго существованія, до послѣднихъ высотъ развитого мистическаго сознанія, пытающагося примирить все многообразіе, всю силу земной жизни съ наполняющимъ ее безконечнымъ въ идеѣ Царства Божья на землѣ, и потомъ—новый путь съ этихъ послѣднихъ высотъ къ старой религіи, къ отреченію отъ жизни во имя божественнаго. Второе поколѣніе романтиковъ не принесло ничего существенно новаго въ дѣло развитія мистическаго чувства; но съ его появленіемъ создается романтическая культура, входятъ въ жизнь, перерабатываются въ литературу брошенныя старшимъ поколѣніемъ сѣмена, развиваются зачатки, того, что было едва намѣчено. Движеніе характеризуется теперь болѣе шириной захвата, чѣмъ идейной или душевной глубиной. Поэтому въ болѣе чистомъ видѣ мы находимъ романтическій духъ въ еще неясныхъ, недоговоренныхъ чаяніяхъ первыхъ романтиковъ. Борьба съ жизнью, приспособленіе къ ней, видоизмѣненія и гибель идеи представляютъ картину въ высокой степени сложную и интересную; но тамъ, гдѣ слово сказано впервые, оно звучитъ съ особенной силой и особенно глубоко.

Два пути намѣчаютъ развитіе поздняго романтизма: первый путь это превращеніе *въры* въ *предметъ* литера-

туры, второй—это намѣчающаяся уже въ Іенскій періодъ *спиритуализація* романтизма, побѣда въ немъ аскетической и идеалистической струи. Первый путь является неизбѣжнымъ слѣдствіемъ превращенія мистическаго чаянія изъ идеальной цѣли въ культурный факторъ, въ силу cadaго дня. Второй путь говоритъ о головокружительной, невыносимой высотѣ этого чаянія, о попыткѣ, безумной можетъ быть, оправдать весь міръ въ Богѣ, которая кончается отказомъ, новымъ дуализмомъ, разрывомъ между міромъ и Богомъ.

Мы говорили, что Іенскій романтизмъ былъ болѣе, чѣмъ литературнымъ движеніемъ, что, исходя изъ жизни, романтики обращались къ жизни, и что своимъ жизненнымъ дѣломъ, хотя бы своимъ переходомъ въ католичество, они доказали, что къ мистикѣ и религіи ихъ отношеніе было серьезно. Въ такомъ настроеніи создавались произведенія первыхъ романтиковъ, романы Новалиса, статьи Шлегеля, Тиковская «Генофева». Въ перепискѣ этихъ лицъ вопросы о чисто-литературномъ, рыночномъ успѣхѣ не играютъ большой роли. Ибо члены Іенскаго кружка заняты важнымъ дѣломъ: они смотрятъ на себя, какъ на невидимую церковь, какъ на секту, какъ на собраніе боговдохновенныхъ пророковъ. Они творятъ не для услажденія читателей—они проповѣдуютъ.

Но разъ созданныя, хотя бы и съ такими цѣлями, произведенія оказывали вліяніе на литературу cadaго дня; они вступали въ законный кругъ литературной преемственности; они вызывали подражаніе. Болѣе того, когда мода, повернувшая въ сторону романтизма, стала требовать отъ писателей религіознаго и таинственнаго, слѣлалось необходимымъ писать, какъ того хотѣла публика. Между тѣмъ поэтика романтизма сложилась въ формы, доступныя изученію всякаго; повторяя тѣ же слова, средствами, уже испытанными первыми вдохновенными создателями этихъ словъ, было легко говорить о сказкѣ, о таинственной жизни и о Богѣ, не придавая сказанному особаго значенія. Намъ трудно подчасъ раздѣлить въ такихъ произведеніяхъ акты вѣры отъ литературнаго приема, настолько они проникнуты

насквозь символами унаслѣдованными и заимствованными, тѣмъ болѣе, что пропитанная романтизмомъ умственная культура молодого поколѣнія бессознательно влекла его къ повторенію романтическихъ словъ и выраженій. Однако, не слишкомъ смѣло будетъ сказать, что большинство изъ произведеній младшихъ романтиковъ преслѣдуетъ чисто литературныя, а не религіозныя задачи. Вообще, дальнѣйшее развитіе изучаемаго движенія создало цѣлый рядъ поэтовъ и литераторовъ, гораздо болѣе умѣлыхъ, чѣмъ первые провидцы и прорицатели.

Мы можемъ отмѣтить ходъ этого изсяканія подлиннаго чувства для нѣкоторыхъ отдѣльныхъ случаевъ. Такъ на примѣръ, въ произведеніяхъ первыхъ романтиковъ пониманіе міра, какъ живого, таинственнаго, божественнаго цѣлаго, оправдывало появленіе чудеснаго, какъ прямого выраженія безконечнаго существованія. Міръ чудесенъ, міръ—сказка, отсюда понятно, что свое ощущеніе міра романтики всего удобнѣе выражаютъ въ формѣ сказки. Таковы натурфилософскія сказки Тика, аллегорическая сказка Клингзора въ романѣ Новалиса, его сказка объ Атлантидѣ. Но разъ пробужденная къ новой жизни, сказка со всѣмъ аппаратомъ сверхъестественнаго и чудеснаго втягивается въ цѣпь литературной преемственности; сюжеты передаются отъ автора къ автору уже безъ той особенной вѣры, которая нужна была для творческаго акта, и на крайнихъ предѣлахъ романтизма едва сохраняютъ знакъ своего происхожденія. Уже аллегорическое повѣствованіе Новалиса о странѣ короля Арктура (сказка Клингзора)¹⁾ можетъ показаться формальнымъ и холоднымъ: слишкомъ обобщенный остовъ не сдерживаетъ породившаго его чувства; но все-таки отъ того, кто вчитался въ эту сказку и свылся съ ея символами, не скроется ни одинъ изъ тайныхъ намековъ Новалиса. Въ произведеніяхъ Гофмана, «Золотой Горшокъ», «Малютка Цахесь», «Блоха»²⁾, перерабатывается форма,

1) «Ofterdingen», Kap. 9.

2) E. Th. A. Hoffmann «Der Goldene Topf», «Klein Zaches», «Meister Floh».

созданная Новалисомъ. Любовь Фосфора къ огненной лиліи и Саламандры къ зеленой змѣйкѣ изображаютъ символически то же діалектическое развитіе отъ Золотого Вѣка черезъ грѣхопаденіе къ Царству Божью; но значительностью замысла авторъ жертвуетъ для литературной занимательности. Въ трехъ отдѣльныхъ сказкахъ онъ снова возвращается къ той же плодотворной аллегоріи. Какъ и у Новалиса, у него «цвѣты превращаются въ блестящихъ насѣкомыхъ», «дивныя птицы являются цвѣтами»¹⁾. Но то, что для Новалиса имѣло значеніе натурфилософской и мистической идеи тождества духа и плоти, и всякой плоти между собой, то является здѣсь, какъ игрушка, какъ украшеніе занимательной сказки, какъ литературное средство, наконецъ, чтобы вызвать впечатлѣніе таинственнаго и чудеснаго въ описаніи волшебнаго сада.

Мы говорили выше о романтическомъ пониманіи олицетворенія и метафоры: въ нихъ романтики видѣли какъ бы остатокъ духовности всего тѣлеснаго, одухотворенности жизни, которую провидитъ поэтъ. Это была подлинная вѣра въ поэтическое слово: «поэтъ не преувеличиваетъ, онъ говоритъ значительно меньше того, что есть на самомъ дѣлѣ»²⁾. Отсюда смѣлость, новизна въ употребленіи метафоры: да, такъ оно и есть, думали романтики, мы соединяемъ то, что дѣйствительно связано вмѣстѣ. Но, когда эти новыя слова были сказаны, стало легко ими пользоваться, какъ средствомъ усиленія выразительности поэтическаго языка. Такъ въ стихотвореніяхъ Гейне мы находимъ то же одухотвореніе, очеловѣченіе природы, но безъ подлинной вѣры въ ея духовность и челоуѣчность. Оскаръ Вальцель высказываетъ мысль, что Гейне тѣмъ самымъ преодолеваетъ романтизмъ, что пользуется его художественными приѣмами, не раздѣляя вѣры и мировоззрѣнія романтическихъ художниковъ³⁾.

1) «Der Goldene Topf».

2) Novalis, «Lehrlinge»; см. выше, стр. 44.

3) см. O. Walzel, «Deutsche Romantik», S. 134—5.

Особеннаго вниманія заслуживаетъ въ этой связи вопросъ о судьбахъ возрожденнаго средневѣковья. Мы говорили выше, что Іенскіе романтики прославляли среднѣвѣка, какъ Золотой Вѣкъ религіи и поэзіи. Было также указано, что съ теченіемъ времени замѣчается спиритуализація средневѣковой идеи и, въ связи съ этимъ, реакціонный взглядъ на современность. Но не однимъ стремленіемъ къ реставраціи монархическаго и католическаго прошлаго отличается поздній романтизмъ отъ ранняго. Въ средневѣковой идеѣ замѣчается то же изсяканіе мистическаго чувства, которое мы отмѣчаемъ повсюду. И здѣсь опять художественная преемственность образовъ и сюжетовъ заслоняетъ подлинное чувство. Среднѣвѣка становятся любимой эпохой, откуда черпаются фантастическія повѣствованія и занимательные сюжеты. Яркость красокъ и таинственность прошлаго, своеобразіе бытовыхъ и культурныхъ формъ, способныя вообще заинтересовать романтическое чувство, являются теперь главной приманкой въ изученіи этой эпохи. Замѣчается, какъ бы, возвратъ къ точкѣ зрѣнія Гердера и бурныхъ геніевъ: интересъ къ самобытному и особенному, къ природному и примитивному, къ національному, наконецъ. Ибо съ Наполеоновскими войнами возрождается германскій націонализмъ. Въ иныхъ случаяхъ, онъ принимаетъ видъ того мессіанизма, начало которому положили Новалисъ и Фридрихъ Шлегель. Болѣе обычно, онъ является въ формѣ любви къ родной землѣ и къ родному прошлому. Въ этомъ чувствѣ интересъ къ средневѣковью находитъ теперь свое завершеніе.

Такое направленіе явилось причиной цѣлаго ряда важныхъ событій въ исторіи нѣмецкаго романтизма. И, прежде всего, оно вызвало появленіе сборника народныхъ пѣсень, составленнаго Арнимомъ и Brentано, извѣстнаго подъ именемъ: «Des Knaben Wunderhorn» («Волшебный рогъ мальчика») ¹⁾. Сборникъ этотъ имѣлъ громадное влія-

¹⁾ «Des Knaben Wunderhorn». Alte deutsche Lieder gesammelt v. L. Achim v. Arnim und Cl. Brentano. Heidelberg, 1806—1808.

ніе на развитіе всей романтической лирики ¹⁾. Характерно, однако, что первые романтики (особенно Фр. Шлегель) ²⁾ не оцѣнили значенія этого событія: имъ были чужды и непонятны историческія и національныя задачи составителей. Между тѣмъ именно изъ поздняго романтизма должна была выдѣлиться наука, занимающаяся древностями первобытной эпохи, германской народной жизнью, духомъ народа, его повѣртіями, его языкомъ, его литературой. Германистическіе интересы братьевъ Гриммъ, учениковъ Brentano и Арнима, относятся къ числу великихъ пріобрѣтеній поздняго романтизма. Но съ нашей точки зрѣнія, поскольку мы подошли къ увлеченію средневѣковіемъ съ романтической мѣркой, т.-е. считая его явленіемъ религиозно-мистическаго порядка, мы должны въ появленіи научнаго, объективнаго отношенія къ вопросамъ древности отмѣтить, прежде всего, исчезновеніе любви къ историческому прошлому, какъ къ золотому вѣку религиозной жизни. Национальные и научные (филологическіе) интересы позднихъ романтиковъ сосредоточиваются въ такъ называемомъ Гейдельбергскомъ кружкѣ (Brentano, Арнимъ, Герресь, Савиньи, братья Гриммъ).

Другой путь ведетъ насъ къ внутреннему перерожденію романтической мистики. Только одинъ моментъ дано было мечтать о единствѣ и тождествѣ духа и плоти, о томъ мистическомъ реализмѣ, который оправдываетъ всю жизнь и видитъ ее божественной. Въ дальнѣйшемъ происходитъ разрывъ между Богомъ и міромъ. Аскетическая и идеали-

¹⁾ Нѣмецкая романтическая лирика болѣе поздняго времени (Brentano, Eichendorff, Uhland, Heine) находится въ такой же формальной зависимости отъ этого сборника, какъ англійская романтическая баллада (Coleridge, Scott, Keats, Rossetti, etc.) отъ сборника Percy, «Reliques of Ancient English Poetry», 1765. Народная поэзія образуетъ вслѣдствіе этого въ Германіи и въ Англии ни съ чѣмъ несравнимую основу романтической лирики.

²⁾ «Recension der Sammlung deutscher Volkslieder... D. N. L. 143. A. и Fr. Schlegel, herausg. von O. Walzel: «es vergeht wohl kein blauer Montag, an dem nicht in grössern und kleinern Städten des ehemaligen heiligen römischen Reichs zusammengerechnet einige hundert solcher Lieder gedichtet werden», 367.

стическая струя побѣждаетъ въ романтизмѣ. Отсюда, въ послѣдній періодъ движенія, столь рѣзкій конфликтъ между идеаломъ и дѣйствительностью, который ошибочно считается характернымъ признакомъ романтизма. Миръ божественный понимается этими писателями, какъ противоположность міру реальному. Отреченіе отъ жизни, отъ личнаго счастья, отъ наслажденій плоти считается необходимымъ для божественнаго пути. Синтрамъ въ романѣ Фуке ¹⁾ достигаетъ очищенія и просвѣтленія, и становится идеаломъ рыцаря и христіанина, преодолевъ искушеніе грѣховной любви. Несчастье Петра Шлемиля въ повѣсти Шамиссо ²⁾ начинается вмѣстѣ съ неправедно-приобрѣтеннымъ богатствомъ; и здѣсь опять богатство, земное счастье, женская любовь являются тѣми соблазнами, которые совращаютъ чистаго душой юношу-бѣдняка. Въ сказкѣ Гофмана «Элексиры Дьявола» ³⁾ ведется борьба за душу монаха Медарда; роковыя силы, наследственные пороки влекутъ его къ преступленіямъ, но надъ нимъ стоитъ на стражѣ посланникъ Провидѣнія, на немъ должна испусться злая судьба его рода, и именно въ отреченіи онъ совершаетъ тотъ подвигъ, который былъ возложенъ на него. Даже въ болѣе позднихъ произведеніяхъ Brentano («Die Romanzen des Rosenkranzes», «Die Chronik eines fahrenden Schülers»), намѣчается такое пониманіе міра. Крайній спиритуализмъ и аскетизмъ «Хроники» бросается въ глаза: какъ идеаль божеской жизни, выставлены здѣсь невинность и смиреніе (das Wandeln in Unschuld und Demut), понимаемая, какъ сущность средневѣковаго христіанства ⁴⁾. Въ легендѣ «о Жемчужномъ духѣ», завлекающемъ путниковъ своими красивыми пѣснями въ пучину морскую, и о монастырѣ, построенномъ на берегу моря, чтобы молиться о спасеніи гибнущихъ и за души

1) Fr. de la Motte Fouqué. «Sintram u. seine Gefährten», 1814.

2) Ad. v. Chamisso. «Peter Schlemihls wundersame Geschichte», 1813.

3) E. Hoffmann. «Die Elexire des Teufels», 1814.

4) См. выше, стр. 121.

погибшихъ, дуализмъ «Хроники» находятъ художественное воплощеніе.

И у самой границы романтизма передъ нами крайнее выраженіе ученія, осуждающаго этотъ міръ, какъ томленіе духа, и вѣрующаго въ иной болѣе реальный міръ, въ пессимизмъ и идеализмъ музыкальныхъ драмъ Вагнера. Эти драмы вскрываютъ феноменальность міра. «Все, что есть, пройдетъ», поетъ Эрда въ прологѣ къ «Кольцу Нибелунга», «пасмурный день встаетъ для боговъ» ¹⁾. «Итакъ, умремъ, чтобъ вѣчно жить», говоритъ Тристанъ ²⁾. Величайшая индивидуальная сила (Зигфридъ) и величайшее любовное желаніе (Тристанъ и Изольда) завершаются отказомъ отъ жизни, возвращеніемъ въ лоно вѣчной ночи, въ безконечную жизнь ³⁾. Сама музыка, по объясненію Вагнера, ведетъ насъ изъ міра раздѣленнаго въ глубины иного міра, который скрываетъ отъ насъ дневное сознаніе. «И человѣкъ впадаетъ иногда въ такое состояніе, подобное сну, и въ этомъ состояніи онъ посредствомъ слуха начинаетъ, воспринимать то, что было отъ него скрыто обманчивой разсѣянностью зрѣнія,—а именно, что его глубочайшая сущность составляетъ нѣчто единое съ глубочайшей сущностью всего имъ воспріятого, и что только такимъ воспріятіемъ можетъ быть дѣйствительно постигнута сущность вещей, внѣ насъ лежащихъ» ⁴⁾. Вагнеръ писалъ подъ вліяніемъ идеалистической и аскетической философіи Шопенгауэра, но самъ Шопенгауэръ, какъ и Вагнеръ, тѣсно связанъ съ культурой романтизма.

Наиболѣе послѣдовательную форму міровоззрѣнія, основаннаго на рѣзкой противоположности идеала и дѣйствительности, мы находимъ въ произведеніяхъ Гофмана. Здѣсь

¹⁾ «Alles was ist—endet! Ein düsterer Tag dämmert den Göttern!» («Rheingold»).

²⁾ «So starben wir, um ungetrennt, ewig einig, ohne End, ohn Erwachen, ohn Erbangen... der Liebe nur zu leben», Akt II, Sc. II.

³⁾ «Tristan und Isolde», Akt II, Sc. II. «O ew'ge Nacht!». «Götterdämmerung», смерть Зигфрида и Брунгильды.

⁴⁾ Р. Вагнеръ, «Бетховень», пер. В. Коломійцева, 1911, стр. 43.

дѣйствительность, какъ бы окончательно лишается Бога, затвердѣваетъ, становится карриатурой; ей противоположенъ идеалъ, столь непохожій на нее, что онъ кажется иллюзіей. Два противоположныхъ міра намѣчаются во всѣхъ произведеніяхъ Гофмана. Его герои ведутъ какъ бы двойное существованіе: простые люди въ кругу людей, они при свѣтѣ мистическаго воспріятія оказываются царями невидимыхъ Атлантидъ. Ворчливый старикъ, странный чудакъ, архивариусъ Линдхорстъ—владыка Саламандръ ¹⁾. Фрейлейнъ Розеншёнъ—это фея Розабельверда ²⁾. Старуха, торговка яблоками—злая сила, колдунья, дочь рѣпы и драконоваго пера ³⁾. Міръ невидимый скрывается отъ непосвященныхъ; порой, онъ врывается въ него и наводитъ ужасъ, ночные страхи, на почтенныхъ бюргеровъ; но обычно феи у Гофмана живутъ въ изгнаніи ⁴⁾. Только чистая поэтическая душа видитъ, и понимаетъ, и вѣритъ.

Носители поэтическаго чувства у Гофмана—люди особенно наивные, чудаковатые и безпомощные. Разсѣянный и несчастный растяпа—студентъ Ансельмъ ⁵⁾; Перегринусъ Тиссъ—старый ребенокъ, который играетъ въ солдатики и боится женщинъ ⁶⁾; поэтъ Бальтазаръ—поклонникъ природы и возвышенной любви, немножко нелѣпый, конечно, со своими сердечными изліяніями ⁷⁾. И прежде всѣхъ, вдохновенный и несчастный капельмейстеръ Крейзлеръ ⁸⁾, котораго самъ Гофманъ осудилъ на сумасшествіе, хотя изобразилъ въ немъ самого себя.

1) «Der Goldene Topf». 2) «Klein Zaches».

3) «Der Goldene Topf».

4) Феи въ изгнаніи—сюжетъ «Klein Zaches».

5) «Der Goldene Topf».

6) «Meister Floh». 7) «Klein Zaches».

8) Крейзлеръ выступаетъ въ слѣдующихъ произведеніяхъ Гофмана: «Kreisleriana» и «Kater Murr». Все, что относится къ неоконченному роману о Крейзлерѣ, собрано въ книгѣ «Das Kreislerbuch, Texte, Compositionen und Bilder v. E. Th. A. Hoffmann», zusammengestellt v. H. v. Müller. Insel-Verlag, 1903.

Въ музыкѣ и любви уносится Крейзлеръ далеко, далеко въ свѣтлые міры, извѣстные ему одному. Но тѣмъ безумнѣе для него возвратъ съ этой высоты на землю, въ суету и грязь маленькаго города, въ кругъ низменныхъ интересовъ и мелкихъ страстей. Крейзлеръ, гордый, какъ жрецъ, своимъ искусствомъ—на службѣ у лишенныхъ пониманія цѣнителей. Крейзлеръ, котораго любовь окрыляетъ для творчества, но который не находитъ въ жизни исполненія любви. Такова любовь художника,—говоритъ Гофманъ,—она не ищетъ земнаго ¹⁾. Въ этомъ черта крайняго идеализма и аскетизма, не свойственная Гёнкскимъ романтикамъ.

Иронія
В

Отсюда сатанинская иронія Крейслера—Гофмана, превращающая весь міръ въ романтическую каррикутуру. Иронія въ произведеніяхъ Гофмана пріобрѣтаетъ новое значеніе, котораго она не имѣла у Тика. Правда, и Тикъ осмѣивалъ Просвѣщеніе, но его вымыслы невѣроятны; его, какъ и Фр. Шлегеля, занимала проблема смѣха, рождающагося отъ преизбытка радости, теорія чистой комедіи, источникъ которой не насмѣшка, а, скорѣе, веселая, занимательная интрига ²⁾. Гоцци, создатель комедіи-сказки, вліялъ на Тика въ томъ же направленіи. Теоретически иронія для продолжателей Фихте была доказательствомъ феноменальности міра, переступленіемъ духа черезъ всѣ границы, которыя онъ себѣ поставилъ. Наоборотъ, иронія Гофмана, какъ и Зольгера, есть къ «землѣ обращенная, земная сторона небснаго, мистическаго одушевленія». Когда студентъ Ансельмъ ³⁾ видитъ въ кустѣ боярышника свою возлюбленную, Серпантину, зеленую змѣйку, и слышитъ трезвучіе серебряныхъ колокольчиковъ, сопровождающихъ ея движеніе, и въ восхищеніи обнимаетъ стволъ куста, толпа принимаетъ его за пьянаго. Онъ ѣдетъ по Эльбѣ и видитъ, какъ зеленая змѣйка мель-

¹⁾ «Kater Murr», знаменитый отрывокъ о любви художника.

²⁾ Fr. Schlegel. «Vom ästhetischen Werte der griechischen Komödie».

³⁾ «Der Goldene Topf».

каеть въ водѣ среди отраженій и огней; онъ хочетъ къ ней, въ воду, и только во время останавливаетъ его рулевой грубымъ окрикомъ: «Ist der Herr des Teufels!»—эффектъ вполнѣ использованный Гейне для разрушенія иллюзіи въ одномъ изъ стихотвореній «Сѣвернаго Моря». 1).

Но если къ Гофмановскимъ идеалистамъ міръ дѣйствительности относится съ презрѣніемъ, то и самые идеалы его похожи на иллюзіи. Они, какъ будто нарочно, не подходятъ на все, извѣстное людямъ, какъ будто, нарочно противорѣчатъ здравому смыслу. Вѣдь нѣльзя же, въ самомъ дѣлѣ, говорить серьезно о любви къ зеленой змѣйкѣ или о вѣрѣ во влстителя Саламандръ, воплотившагося въ щедушномъ тѣлѣ архиваріуса Линдхорста, какъ въ доброе начало мірозданія.

Это обезцѣниваніе дѣйствительной жизни и признаніе ея феноменальности, вмѣстѣ съ превращеніемъ жизни идеальной въ какую-то бессильную иллюзію, можетъ повести къ крайнему пессимизму. Пессимизмъ Шопенгауэра вышелъ изъ романтической философіи 2). Но уже въ 1808 году, мы имѣемъ замѣчательное произведеніе художественной литературы, въ которомъ проводится крайній идеалистическій пессимизмъ. Это—«Ночныя стражи Бонавентуры», анонимное произведеніе, которое долго, по недоразумѣнію, приписывали Шеллингу; съ философій Шеллинга оно однако не имѣетъ ничего общаго, соединяя крайній идеализмъ и чисто Гофмановскую трактовку сюжета съ мрачнымъ пессимизмомъ, напоминающимъ Шопенгауэра 3).

Герой, сочинитель, покинувшій свое призваніе для болѣе хлѣбной должности ночного сторожа, обходитъ городъ

1) «Nordsee», I, 10. «Doktor, sind sie des Teufels?». Приемъ этотъ сдѣлался обычнымъ у Гейне.

2) См. сопоставленія въ статьѣ К. Joël. «Schopenhauer u. die Romantik».

3) «Die Nachtwachen des Bonaventura», (v. Wetzel) herausg. v. Fr. Schultz. Insel-Verlag, 1909. Авторомъ этой книги считали по очереди Шеллинга, Каролину, Гофмана, Брентано и Жанъ Поля. Шульцъ доказалъ, что она написана мало извѣстнымъ дрезденскимъ романтикомъ Ветцелемъ; ср. Schultz. «Der Verfasser der Nachtwachen von Bonaventura», 1909.

каждой ночью и рассказывает о томъ, что видѣлъ. Его рассказы—это рядъ озлобленныхъ каррикатуръ, это жизнь, уродливо переломившаяся въ сознаниі разочарованнаго мечтателя и неудачника. Вдохновенный, но непризнанный, поэтъ повѣсилъ на чердакѣ отъ голода; мыши терзаютъ его трагедію «Человѣкъ», въ которой онъ изобразилъ бессмысленность земнаго существованія. Донъ-Жуанъ, сгорѣвшій отъ преступной любви къ той, кто была ему предназначена, но сдѣлалась женой его брата, рассказываетъ свою судьбу подѣ видомъ кукольной комедіи. Умираетъ атеистъ, сопровождаемый проклятыями священника, и заговорщики-клерикалы, переодѣтые дьяволами, приходятъ ночью похитить его тѣло. Зарываютъ въ могилу монахиню, которая осмѣлилась любить. Герой попадаетъ въ сумасшедшій домъ,—за то, что онъ умнѣе другихъ. Онъ счастливъ въ своемъ заключеніи—въ первый разъ въ жизни! Въ болѣзняхъ, окружающихъ его пациентовъ, онъ видитъ тѣ же уродливыя увлеченія, которыя терзаютъ здоровыхъ людей. И міръ представляется ему сумасшедшимъ домомъ или театральными подмостками, на которыхъ актеру не дано бросить надобѣвшей ему роли—до самой смерти. «Жизнь—это шутовской нарядъ, украшенный погремушками, который одѣло пустое Ничто, чтобы имъ звенѣть и потомъ со злобой разорвать его и бросить прочь»¹⁾. «И маски вертятся вокругъ меня въ безумной, быстрой пляскѣ,—вокругъ меня, котораго зовутъ человѣкомъ,—и я, шатаясь, вхожу въ ихъ хороводъ, и кружится голова; тщетно я стараюсь обнять одну изъ масокъ и сорвать личину съ ея истиннаго лица, онѣ только пляшутъ и пляшутъ—и зачѣмъ я въ кругѣ? И кто я такой, когда исчезнуть маски? Дайте мнѣ зеркало, масляничные гости!—мнѣ надоѣло видѣть только ваши измѣнчивыя лица. Вы качаете головой? Какъ,—я не увижу себя, когда стану передъ зеркаломъ? Развѣ я только мысль о мысли и сонъ о снѣ? Вы не можете создать мнѣ тѣло, и только вы звените сво-

¹⁾ «Nachtwachen», 76.

ими бубенцами, когда я думаю, что звенять мои»¹⁾. «Посмотри, тамъ стоитъ скелеть и бросаетъ въ воздухъ горсть пыли, и самъ распадается въ пыль, и кто-то насмѣшливо смѣется. Это міровой духъ или дьяволь—или ничто!»²⁾.

И вотъ разьединеніе жизни и идеала зашло такъ далеко, что идеаль становится призрачнымъ, а призракъ уже не требуетъ вѣры. Еще немного, идеаль—иллюзія растаетъ, и дѣйствительность, лишенная Бога, сдѣлается единственнымъ содержаніемъ нашего существованія. Въ исторіи словесности мы имѣемъ примѣры того, какъ изъ крайняго дуализма, оторвавшаго міръ иной отъ этого міра, рождается натуралистическая литература. Правда, дѣйствительная жизнь является въ сказкахъ Гофмана только, какъ карриатура, но мы узнаемъ въ его описаніяхъ знакомыя улицы Дрездена и Берлина, знакомыхъ людей: чиновниковъ, студентовъ, учителей, почтенныхъ бюргеровъ всѣхъ сословій. Такъ и нашъ Гоголь, создавшій въ своихъ разсказахъ романтическую карриатуру на недолжную жизнь своихъ соврѣмнниковъ, очень близкую Гофману, явился родоначальникомъ «натуральной школы», описаній быта и дѣйствительной жизни³⁾.

И вотъ опять наступаетъ увлеченіе дѣйствительной жизнью, каждой мелочью ея существованія, полнотой и радостью ея близкихъ живыхъ прикосновеній. Это тѣмъ болѣе легко, что отвоевывать симпатіи приходится отъ поклоненія безплотному и несуществующему. Въмѣсто подлиннаго присутствія безконечности осталось что-то метафизическое, потустороннее, скорѣе иллюзія, чѣмъ идеаль. Съ такимъ иллюзіонизмомъ, а не съ прежнимъ романтизмомъ, боролась Молодая Германія. Съ этой точки зрѣнія, и только, могъ Гейне узрѣть во всемъ романтизмѣ исключительно возвратъ къ среднимъ вѣкамъ и католическую реакцію. *Этимъ романтикамъ онъ дерзко заявлялъ—намъ не нужно*

¹⁾ «Nachtwachen», 95. ²⁾ Ib. 124.

³⁾ О романтизмѣ и реализмѣ въ сочиненіяхъ Гоголя см. Н. Котляревскій. «Гоголь»; ср. также В. Брюсовъ. «Испепеленный». 1910.

счастья въ другомъ мірѣ; дайте намъ счастье здѣсь, на землѣ ¹⁾. Борьбой и полемикой противъ эпигоновъ романтизма объясняется продолжительное непониманіе всего движенія въ его глубокихъ основахъ, непониманіе, которому Гейне положилъ начало. Между тѣмъ, въ своей проповѣди освобожденія плоти представители Молодой Германіи связаны съ первыми романтиками непосредственной преемственностью идей. Достаточно указать на то, что ими были переизданы «Люцинда» Фр. Шлегеля и «Интимная Переписка» Шлейермахера.

Современная мистическая поэзія символизма ²⁾ отдѣлена отъ послѣднихъ романтиковъ полосой позитивизма и натуралистической литературы. Эта эпоха не прошла для символизма даромъ ³⁾. Она вызвала собою новую любовь къ дѣйствительной жизни, незнакомую эпигонамъ романтизма, и своеобразное обостреніе въ воспріятіи этой жизни ⁴⁾. Поэтому въ современномъ литературномъ движеніи еще болѣе рѣзко и болѣе сознательно, чѣмъ въ предшествовавшую эпоху, поставленъ вопросъ о принятіи жизни, о такой мистикѣ, которая признала бы божественность всякой плоти, и цѣль, и значеніе индивидуальнаго существованія. «Оставайтесь вѣрными землѣ, мои братья, всей силой вашей добродѣтели. Ваша дарящая добродѣтель пусть служитъ смыслу земли» ⁵⁾—эти слова Ницше повто-

¹⁾ «Wir wollen hier auf Erden schon das Himmelreich errichten», «Deutschland. Ein Wintermärchen», Kap. 1.

²⁾ Я не могу дать въ этой книгѣ исчерпывающей характеристики символизма. Указываю только на нѣкоторыя связи и соотвѣтствія, интересныя съ точки зрѣнія нѣмецкаго романтизма.

³⁾ Интересно прослѣдить развитіе символизма изъ натуралистической литературы въ драмахъ Ибсена, въ исторіи французскаго романа (Гюисмансъ), въ міровоззрѣніи Ницше (вліяніе дарвинизма) и, наконецъ, у Достоевскаго.

⁴⁾ Развитіе импрессионизма въ искусствѣ является, по мнѣнію проф. Лампрехта, слѣдствіемъ такого обостренія. Ср. Karl Lamprecht. «Zur jüngsten deutschen Vergangenheit». Bd. I, 1912.

⁵⁾ Fr. Nietzsche. «Also sprach Zarathustra», Von der schenkenden Tugend.

ряются и комментируются на разные лады. Ненависть къ тѣмъ людямъ, которыхъ Ницше назвалъ «проповѣдниками смерти» («Prediger des Todes», «Hinterweltler») заставила говорить иныхъ изъ вождей новаго движенія о преодолѣннн романтизма, какъ идеалистическаго принципа, и проводить границу между романтизмомъ и символизмомъ. Но, исторически, между романтизмомъ и символизмомъ не существуетъ перерыва мистической традиціи; только здѣсь болѣе ясно и сознательно было понято и сказано то, что тамъ казалось мечтой и страннымъ, можетъ быть, невоплотившимся чаяньемъ. Романтическое міросозерцаніе продолжало быть великой культурной силой въ теченіе всего XIX вѣка.

Особенно ясно существованіе такой традиціи въ англійской литературѣ. Здѣсь мистическій романтизмъ является господствующимъ литературнымъ направленіемъ на протяженіи всего новѣйшаго времени. Данте Габріэль Россетти и прерафаэлиты являются въ такой же мѣрѣ учениками романтиковъ Кольриджа и Китса, въ какой они могутъ быть названы учителями англійскихъ символистовъ, Вильяма Морриса и Суинбэрна, Бернъ-Джонса и Оскара Уайльда ¹⁾. Нѣмецкій романтизмъ имѣлъ въ Англии непосредственнаго ученика въ лицѣ Карлейля, учителя Рёскина. То, что составляетъ отличительную особенность новѣйшей англійской поэтической литературы, — конечно, не популярный у насъ «эстетизмъ» Оскара Уайльда. Эстетическое движеніе развивается въ Англии изъ мистической поэзіи прерафаэлитовъ ²⁾, съ ихъ любовью ко всѣмъ мелочамъ повседневной жизни, передаваемымъ съ натуралисти-

¹⁾ Извѣстный англійскій критикъ, Theodor Watts-Dunton, ученикъ и другъ Россетти, объединяетъ всю литературу отъ Кольриджа до нашихъ дней подъ знаменательнымъ именемъ эпохи «возрожденія чуда» (renaissance of Wonder). См. его статью въ Энциклопедіи Chambers'a.

²⁾ Это — исканіе новой культуры, соответствующей современному чувству, поэтической и религіозной по преимуществу, принимающее первоначально черты «возрожденія средневѣковья» (Рёскинъ и Вильямъ Моррисъ), какъ было уже у первыхъ романтиковъ. См. выше, стр. 119—21.

ческой правдивостью и точностью, за которыми открывается таинственная, бесконечная, божественная жизнь. Прерафаэлиты являются создателями особенного поэтического стиля, близкого къ жизни и полнаго вмѣстѣ съ тѣмъ какого-то предчувствія невѣдомыхъ глубинъ, для которыхъ все въ жизни является только символомъ. Послѣ нихъ мы видимъ въ современной поэзіи удивительный тактъ въ трактовкѣ бесконечнаго, побѣды надъ формой, которая не удавались даже въ лучшихъ произведеніяхъ Новалиса и Тика. Неслышно входитъ въ міръ дыханіе бесконечнаго; легкіе шаги вѣстниковъ Божьихъ едва-едва оставляютъ свой слѣдъ на вещахъ; но вещи сразу становятся таинственными и значительными. Эту технику мы знаемъ всего лучше по произведеніямъ Матерлинка: но Матерлинка является здѣсь ученикомъ прерафаэлитовъ, точно также какъ онъ, впоследствии, выступилъ переводчикомъ и популяризаторомъ произведеній Новалиса ¹⁾).

И въ нѣмецкой литературѣ мы встрѣчаемъ въ теченіе всего XIX вѣка непрекращающееся вліяніе романтизма. Шопенгауэръ, Вагнеръ и Ницше являются его главными носителями; при этомъ Ницше, полный мистическаго обоготворенія жизни, относится сюда не менѣе другихъ. Современный изслѣдователь ²⁾ открываетъ въ его творествѣ существенную струю, которую нельзя назвать иначе, какъ романтической. «Міръ глубокъ, онъ глубже, чѣмъ знаетъ день» ³⁾: «Наступала ночь: громче говорятъ теперь всѣ пѣвучіе ключи. И душа моя тоже пѣвучій ключъ.—Наступила ночь: и вотъ просыпаются пѣсни влюбленныхъ. И душа моя тоже пѣсня влюбленнаго.—Неутоленное, неутолимое живетъ во мнѣ; оно хочеть стать оловомъ. Жажда любви во мнѣ, и говоритъ она—слова любви» ⁴⁾).

¹⁾ «Les disciples à Saïs et les fragments de Novalis», précédés d'une introduction par M. Maeterlinck. (Paris).

²⁾ Richard M. Meyer. «Nietzsche»; Berlin, 1912. S. 6—78.

³⁾ «Die Welt ist tief, und tiefer als der Tag gedacht». («Also sprach Zarathustra». — «Das trunkene Lied»).

⁴⁾ «Das Nachtlied», ib.

Быть может, именно въ Ницше всего сильнѣе проявилось романтическое желаніе принять весь міръ, во всемъ его индивидуальномъ многообразіи и сдѣлать святымъ, божественнымъ, непреходящимъ каждое мгновеніе жизни. Эта греза, выраженная Фр. Шлегелемъ въ идеѣ «завершеннаго времени», заключающаго въ своей вѣчности всю полноту прошедшаго и будущаго ¹⁾, является психологическимъ источникомъ ученія Ницше о вѣчномъ возвращеніи всѣхъ вещей ²⁾.

Но и среди новѣйшихъ представителей нѣмецкаго символизма связь съ романтической литературой не прерывается. Символизмъ понимается въ Германіи, какъ неоромантизмъ; символизмъ явился причиной оживленія интереса къ романтической поэзіи въ нѣмецкой культурѣ. Среди изслѣдователей романтизма мы встрѣчаемъ имена нео-романтическихъ поэтовъ ³⁾. Благодаря этому мы подходимъ къ гораздо болѣе интимному пониманію минувшей эпохи, какимъ еще не обладала исторія литературы въ эпоху позитивизма. И если для недостаточно внимательнаго наблюдателя творчество Стефана Георге и Гофманстала представляется лишь скольльзящимъ по красивой поверхности жизни художническимъ «эстетизмомъ», то мы имѣемъ въ лицѣ Райнера Маріи Рильке одновременно величайшее лирическое дарованіе современной Германіи и подлинно мистическаго поэта, связаннаго со всей мистической традиціей нѣмецкой литературы, творчество котораго уходитъ глубоко въ религіозныя основы жизни ⁴⁾. На эту тѣсную связь въ творествѣ Рилькѣ современнаго символизма съ романтическимъ мистицизмомъ впервые указалъ Оскаръ Вальцель ⁵⁾.

Точно также и во французской поэзіи, гдѣ вліяніе романтизма началось очень поздно и потому держалось сравни-

¹⁾ См. выше стр. 170, также стр. 143—4.

²⁾ Ср. объ этомъ Georg Simmel. «Schopenhauer u. Nietzsche», S. 255 ff.

³⁾ Riccarda Huch, Friedrich Gundolf (Gundelfinger).

⁴⁾ См. особенно Rainer M. Rilke. «Das Stundenbuch», 1899—1903. Insel-Verlag.

⁵⁾ Oskar Walzel. «Leben, Erlebnis u. Dichtung», S. 61—4. 1912.

тельно долго, можно указать на передаточныя звенья этого пути. Теофиль Готье начинает свою дѣятельность, какъ романтикъ и ученикъ нѣмцевъ. Жераръ де-Нерваль, котораго называли первымъ французскимъ символистомъ ¹⁾, былъ другомъ и переводчикомъ Гейне. Бодлѣръ изучаетъ произведенія Эдгара По, въ которомъ англійская традиція сходится съ нѣмецкой ²⁾. И если начальныя строки «Соотвѣтствій» («Correspondences») Бодлѣра ³⁾ считаются наиболѣе опредѣленнымъ выраженіемъ символическаго міропониманья, не являются ли они намъ отзвукомъ романтическаго отношенія къ жизни, съ которымъ мы познакомились въ произведеніяхъ Новалиса и Тика?

Болѣе того, еслибы мы имѣли возможность войти подробнѣе въ исторію самого символизма, мы нашли бы въ его развитіи черты, интимнымъ образомъ напоминающія развитіе романтическаго движенія. Такъ, мы отмѣтили бы у истоковъ символизма явленіе, похожее на эпоху бѣры и натиска, на творчество молодого Гѣте и Гейнзе: обожествленіе безраздѣльной жизни, напряженности жизненныхъ переживаній, тотъ эстетическій индивидуализмъ, который особенно типичнаго выразителя нашель въ Ницше; но рядомъ съ этимъ проявился въ цѣломъ рядъ поэтическихъ произведеній Ибсена ⁴⁾, Габріэля д'Анунціо ⁵⁾ и др. Мы нашли бы также слѣды философскаго идеализма, превращенія жизни въ «игру тѣней» и въ иллюзію и даже крайнихъ формъ солипсизма и т. п. ⁶⁾. Соединеніе того и

¹⁾ Напримѣръ, Arthur Symonds. «The symbolist movement in Literature». 1908.

²⁾ Вліяніе Гофмана.

³⁾ «La nature est un temple, où de vivants piliers
Laissent parfois sortir de confuses paroles;
L'homme y passe à travers des forêts de symboles,
Qui l'observent avec des regards familiers».

⁴⁾ «Гедда Габлѣръ», «Воители на Гельголандѣ», «Докторъ Штокманъ».

⁵⁾ «П Писере», «П Фуосо».

⁶⁾ У насъ въ Россіи особенно въ 90-ыхъ годахъ; отчасти у Федора Сологуба.

другого теченія, индивидуализма и феноменалистическаго взгляда на міръ, вырабатываетъ сложную культуру современнаго эстетизма, съ его философіей наслажденія и культомъ тонкихъ ощущеній, съ его восторженнѣмъ самоанализомъ и самонаслажденіемъ, въ произведеніяхъ-Гюисманса, Оскара Уайльда, Гофмансталя и Анри де Ренье. И вотъ, изъ этого тонкаго опыта жизни, изъ этой любви къ жизни во всѣхъ ея проявленіяхъ и внимательности къ неизвѣданному раньше; открываются снова просвѣты въ таинственную жизнь мірозданія. Снова міръ, какъ будто уже разгаданный и классифицированный по разсудочнымъ правиламъ, оказывается полнымъ божественной тайны. За гранью конечнаго открывается безконечная даль; близко, непосредственно, въ самую душу входитъ дыханіе вѣчнаго. Оно въ живой, божественной, рождающей жизни природы, въ тайнѣ любви, какъ сліяніе двухъ существъ, въ безконечномъ желаніи, въ безграничной жаднѣ радости человѣческой души. Символизмъ, какъ литературный методъ, является только слѣдствіемъ новаго чувства жизни, для котораго реалистическое описаніе дѣйствительности путемъ перечисленія мелкихъ фактовъ и подробностей потеряло всякій смыслъ, поскольку за мелочными фактами открылись глубины и глубины глубинъ. И вотъ отсюда стремленіе черезъ синтезъ «настроенія», словами, за которыми угадывается безконечное, передать то, что не выразиимо на языкѣ человѣческомъ. Этотъ символизмъ исповѣдывался и романтиками, понимавшими, что божественное—невыразимо, что слово должно стать безконечнымъ по содержанію, рождаютъ смутныя ассоціаціи чувственныхъ переживаній, быть музыкально значительнымъ, чтобы передать безконечное¹⁾.

Но стилистическій символизмъ вырастаетъ передъ нами только, какъ слѣдствіе того символическаго міровоззрѣнія, для котораго весь міръ и все въ мірѣ есть символъ безконечнаго, «и человѣкъ проходитъ черезъ лѣсъ симво-

1) «Liebe denkt in süßen Tönen, denn Gedanken stehn zu fern». «Fantasien über die Kunst», Tieck's Anteil, W. и Br. I, 297.

ловъ, которые «смотримъ на него родными глазами». Мы работали надъ историческимъ изслѣдованіемъ происхожденія и развитія такого міросозерцанія и нашли, какъ основу его, мистическое чувство, т. е. чувство положительнаго присутствія безконечнаго въ конечномъ, Бога въ мірѣ. Такое міросозерцаніе неизбѣжно принимаетъ форму мистическаго реализма, если оно связано съ живымъ чувствомъ дѣйствительной жизни, съ боязнью потерять все то, что даетъ ей сила и многообразіе. Такова была, какъ мы видѣли, романтическая мечта, таково же сознаніе современности, поскольку оно мистично.

Но и на этомъ мѣстѣ развитіе литературы не останавливается. Сознаніе мистической сущности жизни неизбѣжно приводитъ современное движеніе, какъ и романтизмъ, къ вопросамъ религіи.

Для всякаго, кто слѣдилъ за судьбами символизма, связь литературнаго движенія съ религіознымъ несомнѣнна. Поворотъ къ религіи замѣчается въ творчествѣ очень многихъ символистовъ. Сюда относится цѣлый рядъ довольно разнородныхъ явленій. Переходы въ католицизмъ начинаются еще на границѣ романтизма и символизма, среди прерафаэлитовъ¹⁾ и борцовъ за возрожденіе средневѣковья въ Англии²⁾. Россетти, послѣ смерти жены, предается крайнимъ мистическимъ грезамъ. Оскаръ Уайльдъ, въ послѣдній періодъ жизни, переживаетъ глубокой переворотъ и прославляетъ христіанство въ «De Profundis». Верленъ увлекается католицизмомъ. Черезъ «католическій» періодъ проходитъ и Августъ Стриндбергъ. Ибсенъ живетъ и умираетъ въ ожиданіи наступленія Царства Духа Святого³⁾. Эстетъ Гюисмансъ становится проповѣдникомъ католической вѣры; при этомъ характерно, что въ предисловіи къ «A Rebour», одной изъ раннихъ книгъ, проповѣдовав-

1) Другъ Россетти—Коллинзъ переходитъ въ католичество и становится монахомъ.

2) См. Henry Beers. «A History of English Romanticism in the XIX Century».

3) Ср. особенно «Кесарь и Галилеянинъ».

шихъ эстетическій индивидуализмъ, онъ признаетъ необходимую связь между своей первоначальной, литературной и дальнѣйшей, религиозной дѣятельностью: «въ этой книгѣ», говоритъ онъ, «находится въ зачаточномъ состояніи весь мой послѣдующій католицизмъ» ¹⁾. И изслѣдователь современной нѣмецкой культуры, подходящій къ этому вопросу съ совсѣмъ иными предпосылками, тоже отмѣчаетъ въ поэзіи и міровоззрѣніи нашихъ дней начало новой религиозной эпохи ²⁾.

Быть можетъ всего сложнѣе и интереснѣе исторія современной мистици сложилась въ русской литературѣ. Нѣмецкій романтизмъ оказалъ на нашу литературу большое воздѣйствіе: подъ его вліяніемъ находятся Жуковскій, Веневитиновъ, Вл. Одоевскій и «архивные юноши»—первые русскіе «любомудры», кружокъ Станкевича и философскіе журналы, Бѣлинскій и Тургеневъ, въ началѣ своей дѣятельности, и старшее поколѣніе славянофиловъ. Въ эту пору французское вліяніе отступаетъ на задній планъ: новый свѣтъ восходитъ изъ Германіи, въ поэзіи Гёте и романтиковъ, въ философіи Шеллинга и, вполнѣдствіи, Гегеля. Величайшій лирикъ этой поры, Тютчевъ, вырастаётъ всецѣло на почвѣ міроощущенія и идей нѣмецкаго романтизма ³⁾.

Въ то же время, однако, въ этой заимствованной формѣ проявляется подлинный религиозный духъ, развивающійся изъ глубинъ русскаго народнаго сознанія. Въ сочиненіяхъ славянофиловъ, Достоевскаго и Вл. Соловьева вырастаётъ своеобразное мистическое преданіе, идущее чисто національнымъ путемъ и достигающее своего завершения въ религиозной вѣрѣ, унаслѣдованной отъ отцовъ и въ то же время такой подходящей для самыхъ смѣлыхъ и самыхъ новыхъ

¹⁾ J. K. Huysmans, «A Reboours». Préface écrite vingt ans après le roman, XVII.

²⁾ Karl Lamprecht. «Zur jüngsten deutschen Gegenwart». 1912. Bd. I, 275, 420—25, 438.

³⁾ Отъ Тютчева черезъ Фета и Вл. Соловьева эта струя романтической лирики подготавливаетъ наступленіе символизма.

религіозныхъ исканій. Въ творчествѣ Достоевскаго, величайшаго писателя XIX вѣка—вершина этого пути. Здѣсь открывается новая вѣра, земная и небесная одновременно, и эта вѣра—та самая, которую искали романтики, оказывается тождественной съ глубочайшими основами историческаго христіанства. «Любите все созданіе Божье», учитъ Достоевскій, «и цѣлое, и каждую песчинку; каждый листикъ, каждый лучъ Божій любите. Любите животныхъ, любите растенія, любите всякую вещь. Будешь любить всякую вещь и тайну Божию постигнешь въ вѣщахъ. Постигнешь однажды и уже неустанно начнешь ее познавать, все далѣе и болѣе, на всякъ день. И полюбишь, наконецъ, весь міръ уже всецѣлою, всемірною любовью»¹⁾.

Такимъ образомъ русскій символизмъ имѣетъ за собой богатое и великое мистическое преданіе. Поэтому насъ не можетъ удивить религіозное направленіе, которое все болѣе и болѣе выясняется, какъ основа этого литературнаго движенія. Насъ не удивитъ, что Мережковскій и З. Гиппіусъ почти сполна отдаются религіозной проповѣди, ради нея отказываясь отъ чисто художественнаго творчества. Вячеславъ Ивановъ, учитель «реалистическаго символизма»²⁾ и Андрей Бѣлый говорятъ о поэтическомъ дѣланьи, какъ о теургіи. Глубоко и подлинно мистическій характеръ носить замѣчательная лирика Александра Блока. Болѣзненный утонченникъ, юноша—поэтъ, Александръ Добролюбовъ, уходитъ въ поля и лѣса, въ религіозную среду народа, становится странникомъ Божьимъ³⁾.

Какая религія свѣтитъ впереди, мы не знаемъ. Болѣе остро, чѣмъ когда-либо, ставится вопросъ о просвѣтлѣннн въ Богѣ *всей жизни*; весь міръ проситъ объ избавленн; весь міръ дорогъ, и близокъ, и важенъ, съ тѣхъ поръ, какъ

¹⁾ О. М. Достоевскій. «Братья Карамазовы», ч. II, книга 6, гл. III. Изъ бесѣдъ и поученій старца Зосимы, ж) о молитвѣ, о любви и о сопрякосновенн мірамъ инымъ.

²⁾ Вячеславъ Ивановъ. «По звѣздамъ». 1909.

³⁾ Александръ Добролюбовъ. «Изъ книги невидимой». Изд. «Скорпіонъ», 1905 г. О немъ см. Мережковскій. «Революція и религія». Сочиненія, X, 80—2.

открылась безконечная цѣнность и божественность всякаго отдѣльнаго существованія. И порой кажется по доле-тающимъ словамъ, безумнымъ, гордымъ и необычнымъ, и все-таки такимъ запутаннымъ и такимъ безпомощнымъ, что историческія формы религіи не вынесутъ всѣхъ дерзновенныхъ противорѣчій новыхъ религіозныхъ исканій, не сумѣютъ дать отвѣта безконечнымъ надеждамъ свободной личности и освобожденной плоти.

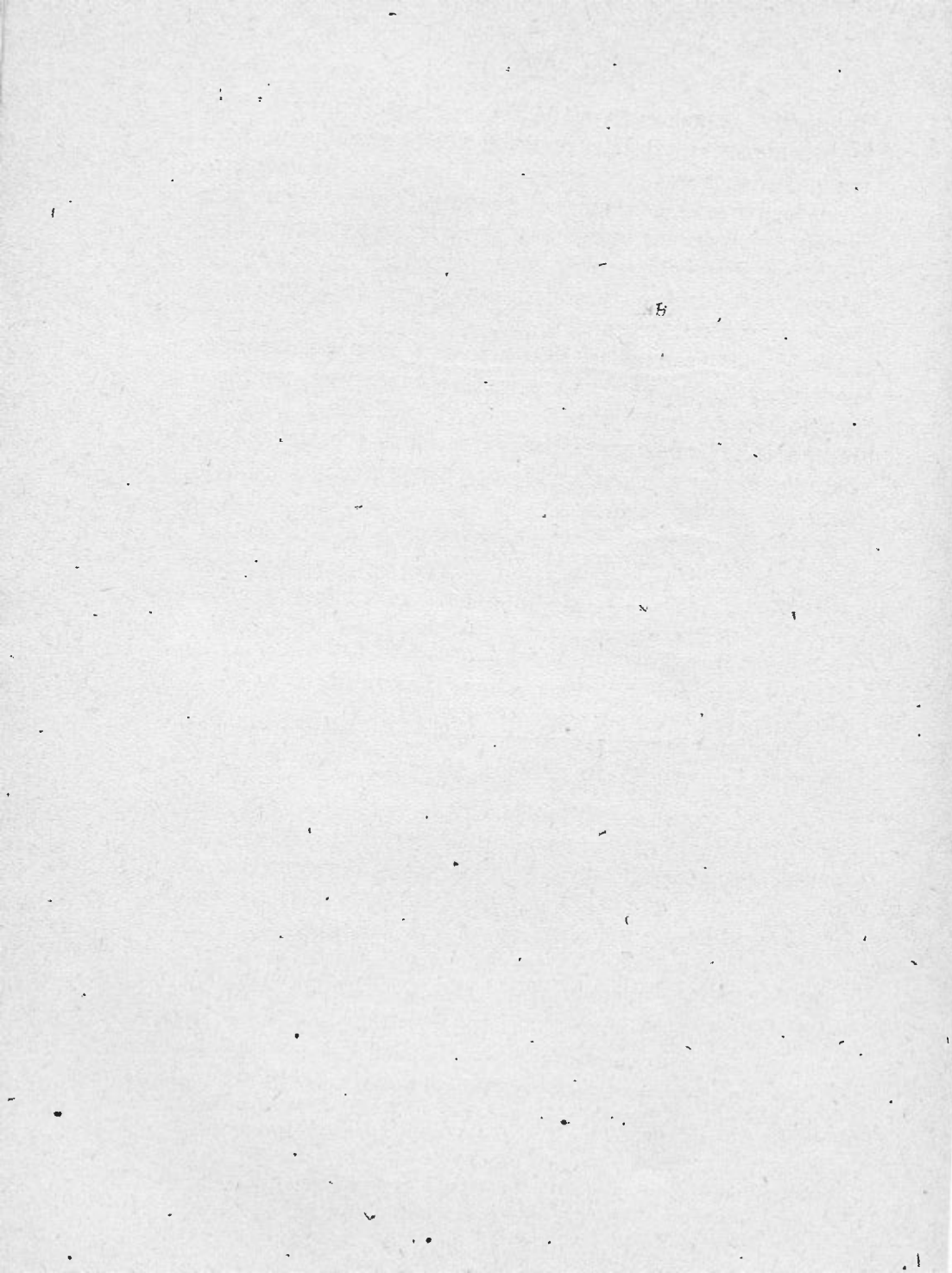
Здѣсь, на границѣ исторіи и религіи, мы должны оставаться. Мы не можемъ говорить о грядущихъ откровеніяхъ. Но «Святой Духъ больше, чѣмъ Библія», сказалъ Новалисъ. И наши глаза вслѣдъ за нимъ обращаются къ Святому Востоку, къ знакомому міру романтическихъ чаяній.

Посвѣтлѣло на Востокѣ,
 Стали юны времена.
 Пей въ сіяющемъ потокѣ
 Чашу, полную вина,
 Всѣхъ надеждъ святое исполненье,
 Новый міръ въ любви и просвѣтлѣннѣи.

(Новалисъ, Духовные стихи).

Ибо вѣрой завершается романтическая мысль и словами молитвы Господней: «Да придетъ Царствіе Твое».





СПИСОКЪ КНИГЪ ПО РОМАНТИЗМУ,

относящихся къ Йенскому періоду.

(Изъ обширной литературы по романтизму привожу самое главное—прежде всего книги, бывшія въ моемъ распоряженіи).

I. Сочиненія романтиковъ.

1. A. W. Schlegels Sämmtliche Werke, 12 Bde, herausg. v. Böcking, Leipz. 1846.

2. A. W. Schlegels «Vorlesungen über Schöne Litteratur und Kunst», herausg. v. J. Minor, Deutsche Litteraturdenkmale des 18 u. 19 Jahrh. Bd. 17—19.

3. Fr. Schlegels Sämmtliche Werke, 15 Bde, 2 Ausg., Wien 1846.

4. Fr. Schlegels Prosaische Jugendschriften, herausg. v. J. Minor, 2 Ausg., Wien 1906, 2 Bde.

5. Fr. Schlegel, «Lucinde». Ein Roman. (Neudruck ed. Reclam, 320) ¹⁾.

6. Fr. Schlegel, «Philosophische Vorlesungen aus den Jahren 1804—1806», aus dem Nachlass herausg. v. Windischmann, 2 Ausg., 4 Bde, Wien 1846.

7. Novalis, «Schriften», herausg. v. Minor, Jena 1907, 4 Bde ²⁾.

8. L. Tiecks Schriften, 28 Bde, Berlin 1828 ff.

9. L. Tieck, «Gedichte», 3 Bde, Dresden 1834.

10. L. Tieck, «Kritische Schriften», 4 Bde, Leipzig 1848.

11. W. H. Wackenroder, «Werke und Briefe», herausg. v. Fr. von der Leyen, Jena 1910, 2 Bde.

¹⁾ Общанъ переводъ Ѳ. Степуна, изд. «Мусаргетъ».

²⁾ Общана «Лири Новалиса», въ переводѣ Вячеслава Иванова; отрывки «Генриха фонъ-Офтердингенъ», въ пер. Вас. Гишiusа въ «Хрестоматіи по исторіи Западно-Европейскихъ Литературъ», П. Когана.

12. Fr. Schleiermacher, «Reden über die Religion» (Neudruck) ¹⁾.
13. Fr. Schleiermacher, «Vertraute Briefe über die Lucinde» (Neudruck, Jena 1907).
14. Fr. Schleiermacher, «Monologen. Eine Neujahrs-gabe» (Neudruck; auch Werke, III Abteil., Bd. I, Berl. 1846) ¹⁾.
15. Fr. Schellings Werke. Auswahl in 3 Bdn., herausg. v. O. Weiss, Lpz. 1907 ²⁾.
16. Cl. Brentano, «Godwi oder das Steinerne Bild der Mutter. Ein verwildeter Roman von Maria», 2 Bde. 1801 f. Auch Neudruck.
17. Zach. Werner. «Die Söhne des Thales», Berl. 1803, 2 Bde.

II. Переписка романтиковъ.

1. Fr. Schlegels Briefe an seinen Bruder August Willhem, herausg. v. O. Walzel, Berl. 1890.
2. Caroline. Ein Briefwechsel aus dem Zeitalter der Romantik, nach G. Waitz herausg. v. Erich Schmidt. Insel-Verlag 1913.
3. Briefe an L. Tieck. Ausgewählt u. herausg. v. K. v. Holtei, Breslau 1864, Bd. I.
4. Novalis Briefwechsel mit dem Schlegel, herausg. v. Raich, Mainz 1880.
5. Fr. v. Hardenberg (Novalis). Eine Nachlese aus den Quellen des Familienarchivs. Gota 1883. 2 Aufl.
6. Schleiermachers Leben. In Briefen. Berlin 1858 f. 3 Bde.
7. Aus Schellings Leben. In Briefen, herausg. v. Plitt, 3 Bde. Leipzig 1869.
8. Goethe und die Romantik, herausg. v. K. Schüddekopf und O. Walzel, 1898. Teil I. Schriften der Goethe Gesellschaft, Bd. 13.
9. Romantiker-Briefe, herausg. v. Fr. Gundelfinger, Jena 1907.

III. Общія сочиненія по романтизму.

1. M-me de Staël, «De l'Allemagne», 1813.
2. H. Heine, «Die Romantische Schule», 1836 ³⁾.
3. J. v. Eichendorff, «Zur Geschichte der neueren romantischen Poesie», 1846.

¹⁾ Русскій переводъ С. Франка. Шлейермахеръ, «Рѣчи о религии и монологахъ», съ предисл. переводчика, изд. «Русской Мысли», 1911 г.

²⁾ Въ русскомъ переводѣ—Шеллингъ, «О сущности человѣческой свободы. Бруно», изд. Жуковского.

³⁾ Существуетъ русскій переводъ.

4. Н. Hettner, «Die Romantische Schule in ihrem Zusammenhang mit Goethe und Schiller», Braunschw. 1850.

5. Р. Наум, «Die Romantische Schule», Leipzig 1870¹⁾.

6. Г. Брандесъ, «Основные теченія литературы XIX вѣка». Томъ II. «Романтическая школа въ Германіи». Русскій переводъ.

7. Н. Petrich, «Drei Kapitel vom Romantischen Stil», Leipz. 1878.

8. R. Dietze, «Eichendorffs Ansicht über Romantische Poesie im Zusammenhange mit der Romantischen Doctrin», Diss. Leipz. 1883.

9. Ric. Huch, «Blütezeit der Romantik», Lpz. 1899.

10. Ric. Huch, «Ausbreitung und Verfall der Romantik», Lpz. 1902.

11. Н. Gschwind, «Die ethischen Neuerungen der Frühromantik», Bern 1903.

12. Академикъ Ал-дръ Н. Веселовскій, «В. Жуковский», Спб. 1904. (Введение и гл. XV. Поэтика романтиковъ и поэтика Жуковского).

13. Marie Joachimi, «Die Weltanschauung der Romantik», Lpz. 1905.

14. Erwin Kircher, «Die Philosophie der Romantik», Jena 1907.

15. А. Poetzsch, «Studien zur frühromantischen Politik und Geschichtsauffassung. Diss. Lpz. 1907.

16. О. Walzel, «Deutsche Romantik», Lpz. 1908; 2 и 3. Ausg. Lpz. 1912 («Aus Natur u. Geisteswelt», Bd. 232).

17. О. Walzel, «Vom Geistesleben des XVIII u. XIX Jahrhunderts», Lpz. 1911. («Aufsätze»).

18. Fr. Strich, «Die Mythologie in der Deutschen Literatur von Klopstock bis Rich. Wagner», München 1911.

19. А. Schier, «Die Liebe in der Frühromantik», Marburg 1913.

20. Проф. Э. А. Браунъ, «Нѣмецкій романтизмъ». (Въ «Исторіи Западно-Европейскихъ Литературъ въ XIX в.», изд. подъ ред. Э. Ватюшкова).

IV. Предшественники и ученики романтиковъ.

1. J. Minor, «Klassiker u. Romantiker», Goethe-Jahrb. X, 1889.

2. Donner, «Der Einfluss Wilhelm Meisters auf den Roman der Romantiker, Helsingfors 1893.

¹⁾ Существуетъ русскій переводъ.

3. H. Nehr Korn, «Heinse und sein Einfluss auf die Romantik», Diss. Göttingen 1904.

4. K. Alt, «Schiller und die Brüder Schlegel», Weimar 1904.

5. Ederheimer, «J. Böhme und die Romantik», Heidelberg 1904.

6. K. Joël, «Nietzsche und die Romantik», Jena 1905 (тамъ же «Schopenhauer und die Romantik»).

7. Marie Joachimi, «Deutsche Shakespeare-Probleme im XVIII J. und im Zeitalter der Romantik», Jena 1907.

8. Zurlinden, «Platons Ideen in der Deutschen Romantik», 1910.

9. F. Bulle, «Hemsterhuis u. der Deutsche Irrationalismus des XVIII J.», Jena 1911.

10. E. Schönebeck, «Tieck und Solger», Berl. Diss. 1910.

V. Отдѣльные романтики.

А. и Фр. Шлегель.

1. O. Walzel, «A. W. und Fr. Schlegel». Deutsche Nat.-Lit. Bd. 143.

2. Rouge, «Frédéric Schlegel et la g n se du romantisme allemand».

3. Rouge, «Erläuterungen zu Fr. Schlegels Lucinde», Halle 1905.

4. W. Glawe, «Die Religion Fr. Schlegels», Berl. 1906.

5.  . Степунъ. «Люцинда». Статя въ «Логосъ».

6. C. Enders, «Fr. Schlegel», Leipz. 1913.

Новались.

1. W. Dilthey, «Novalis» (статья въ «Preussische Jahrbücher», перепечатана въ книг  W. Dilthey, «Das Erlebnis und die Dichtung», 1907).

2. A. Schubart, «Novalis Leben, Dichten und Denken», Gütersloh 1887.

3. C. Busse, «Novalis Lyrik», Oppeln 1898.

4. M. Maeterlinck, «Les disciples   Sais et fragments de Novalis», pr c d s d'une Introduction, Paris.

5. M. Maeterlinck, «Le tr sor des Humbles», Paris, («Novalis»).

6. E. Heilborn, «Novalis, der Romantiker», Berl. 1901.

7. E. Sp nl , «Novalis, essai sur l'idéalisme romantique en Allemagne», Paris 1904.

8. E. Fridell, «Novalis als Philosoph», München 1904.
9. H. Simon, «Der magische Idealismus», Heidelberg 1905.
10. Olshausen, «F. v. Hardenbergs Beziehungen zur Naturwissenschaft seiner Zeit», Diss. Lpz. 1909.
11. Havenstein, «Fr. v. Hardenbergs aesthetische Anschauungen», 1909, «Palaestra», 84.
12. G. Gloëg, «Novalis Heinrich von Ofterdingen als Ausdruck seiner Persönlichkeit», Lpz. 1911.

Тикъ.

1. R. Köpke, «L. Tieck. Erinnerungen aus dem Leben des Dichters nach dessen mündlichen u. schriftlichen Mittheilungen», 2 Bde, Lpz. 1855.
2. H. Friesen, «L. Tieck. Erinnerungen eines alten Freundes aus den Jahren 1825—42», Wien 1871, Bd. I.
3. Gotthold Klee, «Einleitung zu Tiecks Werken», herausg. v. Bibliographischen Institut, Lpz. u. Wien.
4. J. Ranftl, «L. Tiecks Genoveva, als Romantische Dichtung betrachtet», 1899.
5. W. Miessner, «L. Tiecks Lyrik». Diss. Berl. 1902.
6. W. Steinert, «Das Farbenempfinden L. Tiecks», Diss. 1907.
7. George Danton, «The nature sense in the writings of L. Tieck», Diss. Columbia University 1907.
8. Fr. Brüggeman, «Die Ironie in Tiecks William Lovell und seinen Vorläufern», Lpz. 1909.

Ваккенродеръ.

1. Koldewey, «Wackenroder und sein Einfluss auf Tieck», Diss. Lpz. 1904.
2. Wölfflin, in den «Studien zur Literaturgeschichte, Bernays gewidmet», Hamb. u. Lpz. 1893.

Шлейермахеръ.

1. Dilthey, «Das Leben Schleiermachers», Bd. I, Berl. 1870.

Шеллингъ.

1. Kuno Fischer, «Geschichte der neuen Philosophie», Bd. VI, Schelling; имѣется переводъ.
2. В. Виндельбандъ, «Исторія Новой Философіи», т. II, Спб. 1908.

Брентано.

1. A. Kerr, «Godwi. Ein Kapitel der Deutschen Romantik», Berl. 1898.

2. G. Roethe, «Brentanos Ponce de Leon», Göttingen 1904.

3. Вернеръ.

1. F. Poppenberg, «Mystik und Romantik in Z. Werners «Die Söhne des Thales», Berl.

Болѣ подробная библиографія печатается ежегодно, вмѣстѣ съ отзывомъ, O. Walzel'емъ въ библиографическомъ журналѣ «Jahresberichte für die Deutsche Literatur».

ОГЛАВЛЕНІЕ.

	СТРАН.
Введеніе	7
Источники романтическаго чувства	15
Поэтика мистическаго чувства	29
Мистика природы и натурфилософія	38
Мистическое чувство и его носители	59
Мистическая любовь	77
Мистическая этика	91
Золотой Вѣкъ и Царство Божіе. Мистическая философія исторіи	111
Идеализмъ и реализмъ романтическаго чувства	129
Мистика, миеологія и религія	145
Романтическій мистицизмъ въ XIX вѣкѣ	177
Библіографія	201
Оглавленіе	207
