

НАТАЛИЯ БАКШИ

Преодоление Границ

Литература и теология
в послевоенный период
в Германии, Австрии
и Швейцарии
(1945–1955)

ББК 83.3(0)5
Б 19

Бакши Н.

Б 19 Преодоление границ. Литература и теология в послевоенный период в Германии, Австрии и Швейцарии (1945—1955). — М.: Языки славянской культуры, 2013. — 416 с.

ISBN 978-5-9551-0649-6

В первое десятилетие после Второй мировой войны в немецкоязычных странах были предприняты попытки выйти из кризиса за счет обращения к религии и возвращения европейской истории к ее христианским корням, что вызвало большой резонанс в обществе. Однако к концу 1950-х гг. христиански ориентированная литература практически прекратила свое существование, уступив место сугубо социальной проблематике. В книге представлено как само направление христианской литературы, так и механизмы его вытеснения.

Книга рассчитана на всех, интересующихся вопросами немецкой литературы и богословия.

ББК 83.3

Электронная версия данного издания является собственностью издательства, и ее распространение без согласия издательства запрещается.

ISBN 978-5-9551-0649-6

© Н. Бакши, 2013
© Языки славянской культуры, 2013

– О Г Л А В Л Е Н И Е –

<i>Введение</i>	11
Глава I. Взаимовлияние религиозного и литературного дискурсов в средствах массовой информации	54
I.1. Религиозные журналы	54
I.1.1. Германия	54
I.1.2. Австрия	78
I.1.3. Швейцария	97
I.2. Религиозные антологии	116
I.2.1. Германия	117
I.2.2. Австрия	140
I.2.3. Швейцария	152
Глава II. Тематические взаимовлияния литературного и теологического дискурса	169
II.1. История / эсхатология (<i>Цезарь фон Аркс, Фридрих Дюрренматт, Райнхольд Шнайдер, Паула фон Прерадович, Кристина Буста, Штефан Андрес</i>)	169
II.2. Образ человека / антропология (<i>Гертруд фон ле Форт, Вернер Бергенгрюн, Альбрехт Гез, Генрих Белль, Элизабет Ланггессер, Кристина Буста, Ханс Урс фон Бальтазар, Карл Барт, Манфред Хаусман</i>)	210
II.3. Отношение к вине / сотериология (<i>Фридрих Дюрренматт, Элизабет Ланггессер, Ильза Айхингер, Вольфдитрих Шнурре, Вольфганг Борхерт, Кристина Лавант</i>)	263
II.4. Отношение к языку, призвание поэта / гомилетика и провозвестие (<i>Гертруд фон ле Форт, Элизабет Ланггессер, Генрих Белль, Райнхольд Шнайдер, Вернер Бергенгрюн, Штефан Андрес, Игнац Цангерле, Ханс Урс фон Бальтазар</i>)	313
<i>Заключение</i>	351
<i>Библиография</i>	367
<i>Именной указатель</i>	393

– ГЛАВА I –

**ВЗАИМОВЛИЯНИЕ РЕЛИГИОЗНОГО
И ЛИТЕРАТУРНОГО ДИСКУРСОВ
В СРЕДСТВАХ МАССОВОЙ ИНФОРМАЦИИ**

I.1. Религиозные журналы

В 1992 г. Бернхард Фишер и Томас Дитцель в своем двухтомном лексиконе, посвященном немецким литературным журналам 1945—1970 гг., проводят четкие разграничения между немецкой, австрийской и швейцарской прессой послевоенного периода¹.

Опираясь на выводы Фишера и Дитцеля, в данной главе будут рассмотрены ведущие литературные журналы Германии, Австрии и Швейцарии, имеющие религиозную направленность. Нас в первую очередь будут интересовать темы, в которых соединен литературный и религиозный дискурс: история/эсхатология, образ человека / антропология, отношение к слову/ призвание христианского поэта, вина / сотериология.

I.1.1. Германия

В послевоенной Германии благодаря англо-американской политике «перевоспитания» выходило огромное количество журналов. Издание журналов было намного популярней издания книг, поскольку набор 5 000 экземпляров книги или 100 000 экземпляров журнала требовал одних и тех же затрат. Журналы, однако, достигали более широкой аудитории, выпускались намного быстрее, чем книги, а потому были более актуальны и популярны и зачастую заменяли как издателю, так и читателю книгу². По этой же причине очень быстро распространялись нетрадиционные журналы [ревью, обзоры, серии рассказов, дайджесты с большей частью литературных текстов, скорее, походившие на антологии, нежели журналы, например, «Новый отбор» (Neue Auslese), «Ланселот» (Lancelot), «История» (Story), «Паром» (Die Fähre), «Рассказ» (Die Erzählung), «Видение» (Vision)]. Кроме того, одобренные союзниками тиражи,

намного превышающие тиражи как журналов Веймарской республики, так и современных, говорят об особой заинтересованности союзников. Для примера, тиражи «Франкфуртских тетрадей» (Frankfurter Hefte, американская зона), «Перемены» (Wandlung, британская зона), «Восстановления» (Aufbau, советская зона), «Современности» (Gegenwart) и «Встречи» (Begegnung, французская зона) составляли от 50 000 до 200 000 экземпляров. В этих же масштабах издавалась церковная пресса и пресса для юношества. По некоторым подсчетам 1946 г., в первые два года существовали 59 журналов по искусству, литературе, политике и истории, 13 католических журналов, 4 евангелических, 6 университетских, 5 юношеских, 6 женских, 15 так называемых журналов «молодого поколения» и 5 немецкоязычных, выпускаемых союзниками. Среди 59 культурно-политических журналов 8 были с католической ориентацией. Таким образом, из 113 журналов 21 были католическими. Тем самым католицизм в послевоенной немецкой прессе был необыкновенно широко представлен³. Во всех зонах наибольшее количество лицензированных журналов было в области религии и теологии (всего 168), затем шли культурно-политические журналы (93), воспитательные (38) и юношеские (35). Почти все католические журналы издавались в американской зоне.

Католическая пресса пережила свой расцвет во времена Веймарской республики. Главными журналами Веймарской республики были «Хохланд» (Hochland) и «Грааль» (Graal), делавшие упор прежде всего на литературе, «Абендланд» (Abendland), «Общее обозрение» (Allgemeine Rundschau), «Прямой путь» (Der Gerade Weg) в качестве политических журналов. Кроме того, выходил журнал католического союза преподавателей (Akademikerverband) «Католическая мысль» (Der katholische Gedanke), издававшиеся иезуитами «Голоса времени» (Stimmen der Zeit), право-католический «Лучшее будущее» (Schönere Zukunft) (Wien), и, наконец, стремившиеся к синтезу с национал-социализмом «Желтые тетради» (Gelbe Hefte) и «Историко-политические листки католической Германии» (Historisch-Politische Blätter für das katholische Deutschland). Большинство из них выходило в Мюнхене и Кельне. В 1931/32 гг. были напечатаны 413 католических журналов тиражом 9–10 миллионов. До 1936 г. общий тираж достиг 11,5 миллионов экземпляров. Карл Брингман видел в этом своеобразный ответ национал-социализму и настаивал на феномене «уклонения» (ausweichen), бегства в журнал. Этот же феномен наблюдался и в послевоенный

период. Союзники относились к обеим церквям после 1945 г. с особой благосклонностью. Они планировали духовное и моральное обновление прежде всего с их помощью. Поэтому тиражи католических изданий даже по сравнению с Веймарской республикой представляются гигантскими. Также была потребность и в религиозных книгах. К области религии относилась почти одна треть всех изданных в 1946 г. книг⁴. К этому же времени относится и возрождение старых католических журналов «Хохланд» и «Голоса времени». Большинство журналов ориентировались на образцы времен Веймарской республики. В этих культурно-политических журналах велся активный диалог по общественным вопросам с католической точки зрения. Из-за недостатка литературной общественности, литературного рынка, а также в качестве компенсации затрудненной коммуникации необыкновенно широко обсуждались темы культуры, политики, экономики и истории.

На встрече писателей в Ларе в 1947 г. сошлись немецкие и французские католики-публицисты (среди них Франц Йозеф Шонинг, Вальтер Диркс, Ойген Когон, Жан П. Дюбуа-Дюме, Эммануэль Мунье, Робер Морель), чтобы обсудить задачи и цели католической публицистики. Ойген Когон сформулировал их следующим образом: «[...] необходимо снова соединить время с христианством, а христианство со временем»⁵. По сравнению с другими группами, католических послевоенных публицистов выделяет сознание своей общности и солидарности. Они ощущали себя довольно однородной группой, по мнению Брели-Левьен, и пытались сформулировать единые цели и задачи в послевоенной католической публицистике. Диркс и Когон видели в послевоенном публицисте интеграционную фигуру между «философом и политиком», интеграционную фигуру общественного сознания, которая отличается от других писателей только своими христианскими обязательствами. Они ни в коем случае не хотели сужать публицистическое поле деятельности до духовно-философской области. Георг Хайдингсфельдер также хотел отказаться от разделения на культуру и политику и интегрировать обе области. 17—18 марта 1948 г. около 80 редакторов газет, церковных листков и журналов собрались на съезде католических публицистов в Лимбурге и выработали следующую резолюцию: «[необходимо] выявить практические задачи сегодняшних католических публицистов Германии и указать пути католического влияния на общественное мнение с целью привлечения подрастающего поколения, а также возрождения и укрепле-

ния католических публицистов»⁶. Месяц спустя в доминиканском монастыре Вальберберг была созвана Международная неделя католических публицистов (Internationale Werkwoche Katholischer Publizisten). Речь шла о возрождении католической прессы в том же разнообразии и обилии, как и во времена Веймарской республики, но без разногласий о характере и целях католической прессы того времени. Было решено создать общество католических публицистов.

Авторы католических журналов были тоже довольно гомогенны, как считает Брели-Левьен. Это были представители образованного бюргерства: профессора теологии, преподаватели высших учебных заведений из гуманитарных областей, а также некоторые экономисты, представители духовенства, чиновники.

«[...] новым и неповторимым явлением после 1945 г. была кратковременная необыкновенная открытость католической публицистики: готовность многих авторов покинуть свою теологическую башню из слоновой кости в поиске общественных решений и способность принимать решения, выходящие за рамки традиционных католических путей. Важной причиной этой открытости была надежда, а также зачастую и притязание на право голоса и широкий общественный резонанс, которому необходимо было соответствовать»⁷. Таким образом, начался активный процесс социализации теологии.

Но уже через год-полтора после первой эйфории, то есть начиная с осени 1947 г., возникло движение в обратную сторону. Эйфория начала проходить, а на ее место пришел скепсис по отношению к процессам, происходившим в послевоенный период. Первоначальная широта тем стала постепенно улетучиваться, и католические журналы стали заполнять традиционные для них сферы: теология, философия, литература и искусство.

Как считает Брели-Левьен, в области истории преобладали конвенциональные католические представления: «История, и прежде всего недавнее прошлое, считалась доказательством рокового удаления человека от божественных заповедей. Не вдаваясь в далеко идущую самокритику, многие в результате анализа истории приходили к выводу о “миссии” рекатолизации мира. Историческая ситуация для многих означала “час церкви”, часто в виде претензии на господство, но нередко и в виде попытки внутрицерковного обновления с тем, чтобы создать условия для новой христианизации общества»⁸. После ориентации Гитлера на языческий древне-

германский культ новая христианизация общества представлялась первоочередной задачей.

Брели-Левьен выделяет следующие основные для послевоенных католических журналов темы:

- проблема поколений,
- осмысление истории,
- христианская Европа,
- христианский социализм,
- христианский гуманизм,
- истинная и ложная демократия.

Выделяя подобным образом основные проблемы, Брели-Левьен преследует свои цели, а именно описание политической католической культуры в послевоенной Германии. Соприкасаясь с ней в некоторых пунктах, мы тем не менее выделяем несколько иной аспект и соответственно иные темы, связанные с интересующей нас проблематикой соотношения религиозного и литературного дискурса: осмысление истории, осмысление и переосмысление деятельности христианского поэта и переосмысление литературы, антропология (гуманизм) и проблематика вины. Данные аспекты будут рассмотрены на примере журнала «Хохланд».

Этот журнал являлся одним из самых популярных литературных журналов с религиозной направленностью в Германии. Его полное название — «Хохланд. Ежемесячный журнал всех областей знания, литературы и искусства» (Hochland. Monatsschrift für alle Gebiete des Wissens, der Literatur und Kunst). Он издавался в издательстве «Йозеф Кезел» в Мюнхене и Кемптене. Его тираж в 1946—1947 гг. (тетради 3—6) составлял 18 000 экз., в 1948—1949 гг. первая тетрадь насчитывала уже 22 000 экз., в 1948—1949 гг. вторая тетрадь составила 24 000 экз. В 1947—1948 г. 30 000 экз. (для сравнения: Frankfurter Hefte: 40 000 экз. (1948—49), 75 000 экз. (3.1948, H.5-6)). Это единственный журнал, который эксплицитно, в названии, имеет отношение к литературе. Все остальные (католические) журналы были посвящены культуре в общем. Наряду с «Хохланд» планировались также «Встреча» (Begegnung) и «Раздумье» (Besinnung) как литературные журналы, но для приобретения лицензии был необходим более широкий профиль, поэтому в итоге они получили более широкую культурную направленность. Название «литература» осталось только у «Хохланд».

Как и для любого журнала, важное значение имеет первая статья, открывающая тетрадь. В данном случае журнал открыва-

ет статья Йозефа Шенинга «Карл Мут. Европейское завещание» (Carl Muth. Ein europäisches Vermächtnis), являющаяся программной для возобновившего свою деятельность под началом нового редактора журнала. Созданный в начале XX века Карлом Мутом (Karl Muth, 1867—1944) как один из ведущих интеллектуальных католических журналов, он был закрыт в 1941 г. нацистами и возобновил свою работу только в 1946 г. под редакцией Йозефа Шенинга (Franz J. Schöningh, 1902—1960).

В статье говорится, что новая программа журнала — это его прошлое, то, к чему стремился Мут — различие духов⁹, ясное христианство. Мут тоже переживал свои кризисы и политические ошибки — но от Шиллера, от метафизических мечтаний, он пришел к ясности и трезвости Гёте.

Вторую тетрадь открывает статья Йозефа Бернхарта «Проблематика Humanitas» (Joseph Bernhart. Problematik der Humanitas), о которой будет сказано более подробно далее. Третья тетрадь открывается статьей Вильгельма Хаузештайна «Диалог о Дон Кихоте» (Wilhelm Hausenstein. Zwiegespräch über den Don Quijote), а четвертая — статьей Йозефа Пипера «В защиту досуга» (Josef Pieper. Verteidigung der Muße). При этом все четверо: Шонинг, Бернхарт, Пипер и Хаузенштайн, — являются знаковыми фигурами для «Холланда», имеющими отношение еще к периоду Карла Мута.

В интересующий нас период, то есть на протяжении всего 1946 г., не встречается ни одной статьи, которая бы затрагивала проблему вины. Главной темой года, напротив, является констатация разрушенного облика человека, его гуманности.

В философской, теологической и литературной антропологии непосредственно послевоенного периода наряду с констатацией совершенной «бездомности» человека («Бездомный человек» Ханса Эгона Хольтхузена¹⁰, о «бездомных» говорит популярный послевоенный поэт Вернер Бергенгрюн, «Где наш дом» Хорста Ланге и т. д.) ведется активный поиск выхода из безнадежности и беспочвенности, которую выявила экзистенциалистская антропология. В то время как теология находит выход в выведении человека за его собственные границы и утверждает его стержень в надежде на милосердие Божие (Ханс Урс фон Бальтазар, Бернт Хайзелер), писатели (Элизабет Лангессер, Рудольф Александр Шредер, Гертруд фон ле Форт) и философы (Отто Ф. Больноу) пытаются заново открыть человека в сферах времени, пространства, телесности и языка.

В 1947 г. выходит анонимный перевод на немецкий нашумевшей книги Сартра “L’existentialisme est un humanisme”¹¹ — квинтэссенция его программной работы «Бытие и ничто» (*L’être et le néant*, 1943). Главная мысль книги: существование (экзистенция) предшествует сути (эссенции) человека, то есть человек сначала существует, обрастает связями, проявляет некую активную позицию в мире и благодаря этому обретает свою суть. Эта идея, глубоко характерная для военного и послевоенного периода, прямо противоположна христианской установке первенства сути над существованием. Человек сам себя проектирует, утверждает Сартр, в полной свободе и ответственности, «существуя только в той степени, в которой он сам себя реализует, то есть является не чем иным, как суммой своих действий, той жизнью, которую он проживает»¹². Неслучайно в немецком переводе утверждающее название Сартра переведено в форме вопроса и тем самым ограничено проблемой, позволяет ли классическое бюргерское понятие гуманизма включение экзистенциалистской этики, в то время как Сартр полемически требует нового открытого гуманизма: «Человеку необходимо заново найти самого себя и убедиться, что никто не может спасти его от него самого, даже действительное доказательство бытия Божьего»¹³.

В первые послевоенные месяцы одной из главных тем немецкой прессы и в особенности журнала «Хохланд» становится разрушенный облик человека. В первых номерах философы Йозеф Бернхарт и Йозеф Пипер развивают идею всеобщей энтроплетаризации, которая связана не столько с внешними условиями, сколько с общим обеднением души — от человека работающего к человеку досуга, который в свою очередь зиждится на культе. Необходима энтроплетаризация, антифункционализация человека, то есть движение, прямо противоположное национал-социализму. Йозеф Бернхарт говорит о полном «устранении старого гуманистического облика человека»¹⁴ и возвращении из *animal sociale* к исконному облику. Ханс Браун, Хайнц Флюгель, Херберт Фриче¹⁵ констатируют «растоптанное человеческое достоинство» и «трагедию холодного сердца». Социолог и философ Альфред фон Мартин¹⁶ пишет о «кризисе человечества». Филипп Дессауэр публикует в 1947 г. очень характерный для эпохи «Диалог об отчаянии»¹⁷, который построен в виде диалога нецерковного современника и теолога. Современник утверждает, что у людей, которые вынуждены были оставить все, что у них было и за что они могли держаться в этом мире, осталось только одно — «опыт существования». И именно благодаря

решению взять свое существование в руки человек может вынести все — в том числе и отчаяние. Ответ теолога: существование на грани отчаяния — это не жизнь в ее полноте. «Писание говорит, что человек подобен дому. Если в нем не обитает Господь, то вселяется демон»¹⁸. И далее: «Тот вид экзистенциальной философии, которая в подборе слов и понятий исключает существование Бога или же использует для Бога мифические имена или философское понятие “Существование”, выражает философскими средствами лишь те представления, которые наполняют сознание многих в наше время». «Только с позиции веры можно понять, к чему приводит атеистическая экзистенциальная философия — она может быть уверена в особой дружбе демонов»¹⁹. Наконец, пользующийся большой популярностью еще в 1920-х гг. теолог Романо Гвардини (Romano Guardini, 1885—1968) пишет в 1948 г.: «Либерально-буржуазная философия вписывает человека в близкую ему природу, считает возможным гармоничное сосуществование и ставит перед человеком задачу преобразовать ее в наиболее совершенную культуру. Тоталитарная философия отрекается от личности и видит в человеке элемент историко-политического целого. Экзистенциалистская философия выбрасывает одинокого человека с его абсолютной свободой в пустоту и приписывает ему власть самому определять смысл и бытие. Все эти картины мира совершенно разные, но в одном схожие: они отрывают человека от Бога, предоставляют его собственной власти и отдают в его руки мир. От этого он теряет высоту над собой и оказывается отдан на произвол внешней и внутренней каузальности»²⁰.

Такая констатация разрушенного человеческого облика, гуманного в человеке приводит католических философов и теологов к необходимости нового гуманизма с христианскими основами. При этом фактически полностью нивелируется 400-летняя история понятия и тот факт, что гуманизм возник как явление антирелигиозное, утверждающее обособленность человека от церковной догмы. Альфред фон Мартин в 1947 г. задается вопросом, могут ли христианство и гуманизм по своей сути существовать вместе, и тут же отвечает, что они призваны идти рука об руку, потому что истинный гуманизм возможен только там, где в человеке есть метафизическое начало, а истинное христианство там, где Бог стал человеком²¹.

В рамках этого антиисторичного католического христианского гуманизма в 1950 г. выходит перевод выпущенной в 1939 г. книги

Жака Маритэна “Humanism integral” под названием «Христианский гуманизм».

В рамках этой же программы пересмотра истории с христианских позиций и эклектической идеи христианского гуманизма выходят в «Хохланд» и литературные рецензии. Две больших статьи в 1946 г. посвящены ключевым фигурам эпохи гуманизма Дон Кихоту и Гамлету. Статья «Диалог о Дон Кихоте» историка культуры, публициста и издателя Вильгельма Хаузенштайна открывает очередной номер «Хохланд»²². Дон-Кихот — «католический рыцарь, идальго контрреформации»²³, по мысли автора, страдает от односторонности, которая свойственна всем современным существам, он осуществляет реставрацию современными принципами, то есть маниакально. Все его лучшие подвиги и мысли направлены на прошлое, а не на будущее. «Его лучшие идеи неосуществимы, поскольку их будущее находится в прошлом»²⁴. Вина Дон Кихота в том, что он, хотя и исполненный добрых намерений, не видит и не ощущает нужного времени и места для совершения добра, а потому впадает в сумасшествие, не понимая, что нужно не просто делать добро, но еще уметь придать ему соответствующую ситуации форму. «Он — воплощение добра [...] воплощение гуманности»²⁵. Иными словами, мы находимся перед лицом христианского гуманиста. Вывод Хаузенштайна: необходимо быть разумным Дон Кихотом! «Тайная формула романа гласит: необходимо сойти с ума, чтобы остаться чистым в мире и идти по миру с такой страстью к добру, как Дон Кихот [...] Безумие Дон Кихота — характерный показатель, которым измеряется не только его ошибка как рыцаря, но и [...] низость и подлость времени и мира [...] И однако вся мерзость мира не остановит нас, и мы будем изо всех сил бороться за то, чтобы стать разумными Дон Кихотами»²⁶. Статья заканчивается довольно неожиданно: упоминанием пьесы Торнтон Уайлдера «Небо — моя обитель», герой которой является, по мысли автора, продолжателем идей Дон Кихота. Хаузенштайн испускает риторический вздох: разве не стыдно Европе, что наследие Дон Кихота сохраняется в Америке? Такой неожиданный конец был явно реверансом в сторону американцев, которые лицензировали «Хохланд» (находившийся в американской зоне), и с которыми автор был в хороших отношениях. (Доказательством этому может служить тот факт, что после смерти Карла Мута именно по его рекомендации Йозеф Шенинг был назначен американцами главным редактором.)

Также большая статья посвящена второй ключевой фигуре эпохи Возрождения — Гамлету²⁷. Писатель, драматург, переводчик, а также директор средней школы Отто Кнапп выстраивает свою статью как реакцию на интерпретацию Гамлета в «Вильгельме Мейстере» Гёте, то есть мы тем самым сталкиваемся с примером двойной интерпретации, или опосредованной интерпретации. Гёте утверждает, по мнению автора, что Гамлет — слишком нежен, хотя и благороден и честен, в нем нет героической твердости, и что возложенная на него ноша слишком тяжела для него. Он не справляется с ней и погибает под ее тяжестью. Далее следует опровержение автора: Гёте пытался сделать из Гамлета Вертера, что в корне неверно, также как и попытка сделать из него Фауста. «Он, как и все люди духа, крайне чуток и отнюдь не мечтатель... Трагичность судьбы пророка в том, что он видит картину полной разрухи своего окружения»²⁸. «Автор отнюдь не пытался изобразить дуб, разрушающий цветочный горшок, в который он оказался посажен (цитата из Гёте) [...] Внешние события являются лишь обрамлением человека высокой духовности, который, оказавшись в трясине преступлений, коварства и злобы, принимает страдания от мира и познает трагичность бытия во всей ее глубине и уничтожающей тяжести. Совершенно естественным образом можно провести параллели между его положением и нашим недавним прошлым: преступно узурпированная власть, чьи необузданные действия губят авторитет страны, подлое раболепство, атмосфера коварства и лжи, все новые и новые преступления с тем, чтобы задушить протест в самом зачатке»²⁹. «Гамлет по собственной внутренней сущности говорит не как отдельный индивид со своими субъективными потребностями, а как представитель измученного страдающего человечества, которое из-за собственной глупости и злобы само себя вгоняет в бедствия»³⁰. Это характерная идея христианского гуманизма: человек является не отдельным индивидом, а частью единого целого перед лицом Всевышнего. «Возникает вопрос, черпал ли Шекспир, как Гёте в Фаусте, в религиозных представлениях лишь поэтическое вдохновение или же действительно верил в очистительные страдания в ином мире». И тут же автор статьи отвечает: «Скорее всего следует принять второе»³¹. «Причина колебаний Гамлета в чувстве ответственности, а не в слабости и страхе [...] Это человек размышления, рефлексии, и как таковой человек высокой культуры [...] Право пробивает себе дорогу через человека совести, несправедливость коварства и насилия будет осуждена [...] Для него остались только

две ценности (в человеческом плане): дружба и искусство [...] Искусство освещает бытие, потрясает совесть, в нем человеческий дух достигает своего высшего назначения»³². Совесть, ответственность также являются основными категориями христианского гуманиста. Понимание искусства как высшей моральной инстанции, приводящей к Богу, — также традиционно христианское. «Освобождение необходимо искать не столько во внешних реформах, хотя к ним и следует стремиться, а, скорее, во внутренней установке, в трезвом видении реального состояния мира. И здесь христианство говорит: да будет воля твоя! Здесь начинается следование за Тем, кто нес крест невыносимой тяжести и чьим последним словом стало: свершилось!»³³ Внешние реформы, как и обращение к Христу, — это явная отсылка к современной ситуации в Германии, к Гамлету это уже не имеет никакого отношения.

Основная цель статьи — поучительная, дать в лице героя-гуманистического христианина пример желаемого героя нашего времени. И Шекспир, и Сервантес — писатели эпохи Возрождения, гуманизма, поэтому выбор именно этих авторов далеко не случаен. Необходимо было обратиться к истокам возрожденческого гуманизма, чтобы переинтерпретировать секулярный гуманизм в христианских категориях, найти «ошибку» в историческом развитии и направить тем самым историю, в том числе и историю литературы, в нужном русле.

Программа христианского гуманизма — это программа установления нового как литературно-эстетического, так и культурно-исторического канона. Происходит не только переосмысление классики с позиций христианского гуманизма, в котором и Гамлет, и Дон Кихот становятся идеальными образцами христианского гуманиста, но и переосмысление исторического процесса — проведение прямой линии от II века христианства вплоть до современности, полное нивелирование «секулярной» культуры модерна. В отличие от австрийского нового эстетического канона немецкий «христианский гуманизм» подразумевает неотъемлемый исторический компонент, историческую перспективу.

Итогом такого понимания христианского гуманизма стала следующая статья в «Лексиконе теологии и церкви» (см. «Христианский гуманизм»): «О христианском гуманизме можно с полным правом говорить постольку, поскольку христианству как провозвестию и скрытому присутствию Царствия Божия присущи истин-

ная телесность воплощения и историчность. Это означает следующее: а) христианство возникает в определенной фазе на определенной культурной ступени; дарованная Богом встреча с миром навсегда интегрирована в христианство в качестве встречи и события прошлого; б) провозвестие царствия Божьего затрагивает одновременно и единичного субъекта; оно включает в себя право и обязанность максимальной, просвещенной субъективности [...] Насколько подобное просвещение в смысле возвращения субъекта к самому себе является частью просвещения всего человечества, настолько же оно всегда будет включать в себя наследие греко-римской античности — критически-селективно и более или менее эксплицитно [...] Далее, христианский гуманизм подвержен опасности, при которой наследие прошлого не сохраняется в преображенном виде, а губительно гипостазируется, и вместо прошлого и настоящего слитых воедино культуры и воспитания появляются стерильные застывшие формы»³⁴.

Таким образом, у понятия «христианского гуманизма» в католической теологии были размыты границы, оно потеряло свой актуальный для послевоенного периода смысл и тем самым исчерпало само себя.

Другой путь пережило это понятие в протестантской среде. В протестантской энциклопедии «Религия в истории и современности» 2000 г. в главе «Гуманизм», абзаце «Современность» читаем:

«На место политического гуманизма в послевоенный период заступил гуманизм, который после варварства национал-социализма нашел опору в гуманности греческого бога Аполлона и Веймарской классики и с их помощью собирался гуманизировать настоящее (Wolfgang Schadewaldt). Этот гуманизм был решительно аполитичен. Поскольку существовало убеждение, что настоящее воспитание заканчивается там, “где начинается политизация всех сфер жизни”, под гуманизмом понималось “общечеловеческое начало”. Тем самым существовала надежда не только освободиться от призраков прошлого, но и избавиться от амбиций американцев, которые в рамках политики “перевоспитания” с ее программой демократизации пытались насадить антигуманистическую обще-школьную систему. Гуманизм с его деполитизацией образования хорошо согласовывался с желаниями большей части немецкого общества [...] А поскольку в гуманистическом дискурсе больше не шло речи об автономии человека, а, наоборот, обсуждалась его тео-

номия, возникали робкие связи гуманизма с христианскими теологиями. Неожиданно было обнаружено внутреннее родство обоих понятий, так что в течение короткого времени возник так называемый христианский гуманизм»³⁵.

Христианский гуманизм опирался на античный идеал человека и видел идеал классического образования современности в античных образцах. Он преследовал те же цели, что и классические гимназии с их знаменитой триадой истины, добра и красоты, а высшей целью ставил «воспитание человека до той глубинной сути, которая объективно предначертана ему самой природой»³⁶ (Сельмайр). В центре подобного классического образования должна стоять не телеологическая прагматическая идея пользы, а свобода и достоинство человека.

Однако каким же образом после 1945 г. снова вышли на поверхность классические идеалы Возрождения, где их исторические истоки? Гуманизм в начале XIX века являлся ключевым словом в борьбе против возникающих реальных училищ. Со времен школьной реформы Вильгельма фон Гумбольдта классическая гимназия стала символом классического немецкого образовательного идеала. Вплоть до 20-х гг. XX века гуманизм характеризовал бюргерские воспитательные позиции. Затем появилась идея «третьего гуманизма», связанная с Третьим рейхом и национал-социализмом³⁷. А потому, казалось бы, аполитичный культурно-философский «христианский гуманизм» носил, с одной стороны, скрытый антинацистский характер и был ответом на атеистический антихристианский гуманизм фашизма, с другой, — являлся попыткой противостоять американской политике перевоспитания, боровшейся с классическим образованием как истоком зла в Германии.

«Хотя христианский гуманизм (в котором не было нового содержания, а только новый дух, стремление католиков выйти из своего теологического гетто и играть роль в утверждении новых идеалов и ориентиров) пережил в послевоенную эпоху короткий подъем, уже тогда он был для многих подозрителен»³⁸, — считает исследовательница Брели-Левьен. Философ и писатель Макс Бензе говорил о специфическом явлении «теологической эмиграции»³⁹ в литературе, которая быстро себя исчерпала.

В отличие от австрийского нового эстетического канона немецкий «христианский гуманизм» подразумевает неотъемлемый исторический компонент, историческую перспективу.

* * *

Другой важной, широко обсуждавшейся проблемой было *самосознание и задачи христианского писателя*. Франц Йозеф Шонинг в статье 1947 г. «Христианин и культура современности»⁴⁰ писал следующее: «Христианская литература возникает не из поэтического украшения истин веры — отсюда произрастает только так называемая назидательная, в художественном плане незначительная литература. Она рождается из болезненного участия христианского писателя в борьбе между верой и неверием. Своей верой ему каждый раз необходимо завоевывать весь мир, чтобы не пострадала его душа, но ему ни в коем случае нельзя рассматривать мир как готовую сумму наглядных доказательств своих убеждений»⁴¹. Таким образом, Шонинг указывает на миссионерскую задачу христианского поэта, на его посредническую роль между верой и безверием. В отличие от замкнутой в себе поучительной и утешительной литературы христианского гетто Шонинг предлагает христианскому поэту открыться и расширить свои границы. В доказательство он приводит слова поэта Вернера Бергенгрюна: «Замечание Вернера Бергенгрюна как раз об этом и говорит: “Писателю необходимо постоянно подвергать языческий мир христианскому преображению. Убожество многих христианских писателей происходит оттого, что им не хватало мужества и сил на это. Я признаюсь в том, что являюсь христианским язычником” [Berliner Hefte, Heft 5.]»⁴². Бергенгрюн говорит о христианском язычестве, определяя в самоощущении поэта тот же феномен, что и христианский гуманизм в антропологии, то есть соединение несоединимых категорий, возникшее как противовес отстраненной и самоуверенной христианской поэзии времен нацизма [примеры этому будут представлены в Главе I.2. на примере антологии «Прославление из глубины» (Lob aus der Tiefe)]. «Христианскому писателю необходимо заботиться о своей душе, но, будучи писателем, он не должен быть духовником. Он возвращает утраченную веру, как раз когда кажется, что он ее теряет [...]»⁴³. Подобная игра с, казалось бы, парадоксальными понятиями описывает не что иное, как исконно свойственное христианской литературе миссионерское призвание. Тем самым Шонинг задает тон в дискуссии о христианской литературе и самосознании писателя.

Тему христианской поэзии продолжает известная еще в довоенный период писательница Элизабет Ланггессер (Elisabeth Lang-

gässer, 1899—1950) в эссе «Возможности христианской поэзии сегодня»⁴⁴. Об этом эссе будет сказано более подробно в последней главе. Ланггессер делает два акцента: на историчности христианской поэзии и на ее особом духовном языке, опять-таки отвечая на распространенные обвинения в неисторичности и в отсутствии эстетической составляющей. Ланггессер утверждает, что христианская поэзия возможна только в истории и зависима от исторических событий, она в основе своей исторична. Христианская поэзия в своих истоках была частью литургии. Она, по мысли писательницы, была исполнением мистерии и в то же время выражением нового экзистенциального сознания (Existenzbewusstsein). Затем произошел перенос акцентов: спасительное действие мистерии превратилось в личностный акт индивидуального самосохранения (Selbsheiligung). Пневматический язык исчез из христианского пространства и с губ христиан — пневматическим стал язык современной мировой литературы. История прогресса в наше время снова становится историей спасения, считает Ланггессер. Время психологии прошло. Снова наступает время реальности человеческого духа с его собственными законами. Ланггессер пишет знаменитую фразу: «Снова пробил час духа, час взаимопонимания и духовного общения, час церкви и языка церкви». Таким образом, Ланггессер принимает участие в дискуссии о «часе ноль», переименовая его в «час церкви», а на дискуссию о новом языке отвечает утверждением о «языке церкви». В чем же заключается особенность этого нового языка церкви? «Наступило новое время, которое принесло новый язык. Описать его невозможно, он говорит сам за себя. Мы с некоторым правом можем говорить о том, что этот язык в значительной степени отказался от всякой сентиментальности, что он, будучи носителем сущности, высказывает ее во всей наготе и безусловно, без попыток психологического истолкования. В этом языке дух становится совершенной реальностью, а реальность совершенным духом — Творец и Логос одновременно. Эта харизма нового языка подразумевает одновременно и содержание и форму. Он образует общину и живет только в общине. Пневматический язык по своей сущности темен, не по формально-эстетическим причинам, а потому что каждое мгновение трансцендирует реальность»⁴⁵. Тем самым Ланггессер, с одной стороны, обращается к голому, несентиментальному, субстанциональному языку новой деловитости периода после Первой мировой войны, продолжая традицию первого послевоенного периода. С другой стороны, она вписывает

язык новой деловитости в христианский контекст, в котором «дух абсолютно реален, а реальность абсолютно духовна». Если стиль новой деловитости показывал, как человеку ориентироваться в изменившемся мире эпохи модерна, то Ланггессер предлагает радикальный отказ от исчерпавшего себя модерна: психологии, индивидуализма, истории, понятой как история бесконечного прогресса. Взамен этого Ланггессер предлагает новый роман, построенный по совершенно другим принципам. Как она пишет, христианский роман характеризует не фабула, а соотношение действующих друг на друга сил. А сцена, на которой разыгрываются события, представляет собой великий амфитеатр, в котором Бог и Сатана вступают в противостояние друг с другом. Фабула истории спасения всегда одна и та же: грех, благодать и спасение. Что же касается героев, то «эта биполярность — еще здесь, но уже там, эта способность обладания, не обладая, и эсхатологическое ожидание пришествия Христа — влияет как на пространственно-временной характер произведения, то есть на развитие сюжета, так и на взаимозаменяемость персонажей, которая происходит от их символического характера и позволяет им соединиться с тем архетипом, к которому они наиболее близки»⁴⁶.

Писатель и литературовед Фридрих Кемп в 1946 г. пишет в статье «Немецкая лирика до и после Второй мировой войны»⁴⁷ об изменившейся роли поэта, констатируя его бессилие в современном мире:

«Сомнительным и угрожающим истинной самореализации представляется то обстоятельство, что к поэту снова возвращаются одна за другой обязанности пророка, волшебника, теолога, философа и в конечном итоге политика — те обязанности, которые в архаические времена принадлежали ему как посреднику между сакрально связанным обществом и управляющим им божественным началом. От этих обязанностей поэта освободил дух прогрессирующей секуляризации. И теперь они возвращаются к нему в том виде, в котором он в наше время никак не может им соответствовать, если только не начнет обманывать самого себя и самоутверждаться в том мифе о поэте, самонадеянная дерзость которого выглядит смешно и жалко в бедственном положении нашего исторического бытия. Ключевая фраза Кьеркегора о “лишь имманентной телеологии гения” одновременно содержит осуждение всяческих попыток в христианскую эпоху возродить миф о поэте как спасителе и издателя. Слово поэта больше не может и не хочет быть словом

спасения. Это не *restitutio in integrum*⁴⁸, а *in spe*⁴⁹. Оно не является действительностью и истиной (выражение о многих неправдах поэта сохраняет свою справедливость). Оно, скорее, проявляет себя по отношению к действительности или истине, и вид этого отношения — в надежде, изумленном благоговении и смирении страстной любви, — в конечном итоге и определяет значительность поэта⁵⁰.

Кемп констатирует полную секуляризованность христианского мира, в котором поэт больше не может играть роль пророка, в котором миф о поэте больше не действует. При этом Кемп ссылается на слова Кьеркегора из его работы «Дела любви», где он критикует позицию романтиков по отношению к поэту как высшему священнослужителю. Кьеркегор формулирует: «Разница между гением и христианином следующая: гений — исключительное явление в области природы. Этого никто не может достичь сам. Христианин — исключительное явление в области свободы, или точнее, обычное явление в области свободы, встречающееся исключительно редко, чем, однако, должен быть каждый из нас»⁵¹. Из этих слов Кьеркегора следует, что гений, то есть романтическое представление о поэте, является лишь имманентной телеологией, то есть гений существует по собственному внутреннему природному закону. Кьеркегор в этой работе противопоставляет романтическому представлению о поэте-гении христианина, над которым господствует Бог, и который соответственно действует не по собственной внутренней установке, а исходя из божественной воли. Кьеркегор действительно критикует романтический и в то же время глубоко языческий миф о поэте как спасителе: «[Поэт], будучи поэтом, не может быть христианином»⁵². «Как раз присутствие поэта в христианском мире и место, которое ему уделяется [...], являются серьезным напоминанием о том, насколько глубоко мы живем ожиданием будущего и насколько легко поддаемся соблазну выйти за границы настоящего. В то время как провозвестие христианства до сих пор находило лишь скудный интерес, все внимательно прислушиваются к поэту, восхищаются им, учатся у него, очаровываются им. В то время как все моментально забывают, что говорил настоятель, как же внимательно и долго помнят то, что сказал поэт [...]»⁵³. Однако такому «ложному пророку» Кьеркегор противопоставляет истинного, христианского поэта. Сформулированные незадолго до смерти основные положения Кьеркегора о себе как христианском писателе и о назначении христианского писателя, переизданные в 1951 г., играли также немаловажную роль в дискуссии о назначении