

СТРАТЕГИЯ ЦИТАТЫ В ПОЭЗИИ ВЯЧЕСЛАВА ИВАНОВА

Сергей Авенинцев

Нет нужды напоминать, в какой мере мировоззрение Вяч. Иванова сакрализует культурную традицию, систематически употребляя в приложении к ней категории, обычно прилагаемые в богословском дискурсе к тому, что называется *Священным Преданием*;¹ недаром он так часто и с такой серьезностью говорил в применении к культуре о *культах*, отнюдь не вкладывая в это словечко никакого негативного смысла. Здесь не место обсуждать в ключе, так сказать, мировоззренческом границы его правоты и неправоты в этом вопросе, а также отмечать нюансы его в целом весьма стабильной позиции по мере движения через различные фазы его творческой биографии. В настоящий момент для нас важен один чисто структурный момент: отмеченная черта не могла не сблизить хотя бы по внешним признакам его личного отношения к проблеме, обозначаемой ныне термином “*интертекстуальность*”, с тысячелетними навыками старой гомилиетической экзегезы Библии. Эти навыки предполагали существование единого сверх-текста, который представляет собой не просто предмет интерпретации, но пространство, внутри которого проходит вся человеческая жизнь толкователя, совершается его человеческая судьба. Вяч. Иванов, знаток эллинского умозрения, не был знаком с древнееврейской традицией (хотя его неисчерпаемое любопытство, как мы увидим ниже, распространялось и на нее), – однако при мысли о его отношении ко всей сумме авторитетных для него текстов само собой лезет в голову одно энергичное мишинаитское изречение о Священном Писании: “Поворачивай его и так и эдак, ибо в нем – все”.²

¹ При этом читатель, без сомнения, помнит, что сами по себе славяно-русское “*преданіе*” и латинское “*традиція*” (*traditio*) суть пара синонимов (соответствующих греческому παράδοσις).

² *Pirkei Avot* 5, 22.

Сверх-текст, внутри которого осознает себя мыслящий и говорящий, – эта идея находится у Вяч. Иванова в контексте его веры в личноностно-сверхличное субстанциальное единство всего человеческого рода, столь ясно выраженное в мэлопее “Человек”. Если все люди составляют такое единство, то и тексты различных культур, писания различных религиозно-литературных традиций также составляют – по крайней мере, на определенном уровне высоты или глубины – единый текст. Такая убежденность выражается в характерной для Вяч. Иванова и систематически им применяемой стратегии взаимного наложения образов и формул различных традиций. Рискованная практика подобного наложения была бы без этой убежденности просто игрой, *только игрой*, каковой она у Вяч. Иванова по своей сути никогда не является (хотя на уровне акцидентальном игровое всегда возможно).

Вот несколько примеров этого.

В переводе “Агамемнона” Эсхила, ст. 160-162 мы встречаем прямые цитаты из Библии: именования Единого Бога – “Сущий” из знаменитого эпизода Неопалимой Купины (Книга Исхода 3, 14-15) и “Жив Господь” (4 Цар. 2, 2, ср. Чис. 14, 21), соответственно “Бог Живой” (*'el haJ, passim*). У Эсхила в подлиннике мы читаем:

Ζεὺς, ὅστις ποτ' ἔστιν, εἰ τόδ' αὐτῷ φίλον κεκλημένῳ,
τοῦτόν γεννέπω;...³

Ничего подобного библейской лексике здесь нет, однако достаточно отчетливо сформулирована идеяprotoфилософского монотеизма, для которого мифологические именования принципиально условны.⁴ И вот, чтобы передать монотеистическую мысль Эсхила, Вяч. Иванов находит возможным цитатно апеллировать к языку монотеизма библейского:

Жив Бог.
Сущий жив. Коль имя “Зевс”
Он приемлет, к Зевсу песнь
Воскрияется моя...”

³ “Зевс, кто бы он ни был, если ему самому угодно так именоваться, я так его именую”.

⁴ Трудно не вспомнить по аналогии слов Гераклита: ἐν τῷ σοφῶν μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα (frgm. Diels-Kranz 22 B 32: “Единое, единственное мудрое, и не желает, и желает, чтобы его называли именем Зевса”). Вот историко-религиозный контекст, в котором стоят слова Эсхила.

Отметим вскользь, что подобным же образом переводы Вяч. Иванова из греческих поэтов могут вбирать в себя и формулы из русской классики, примером чего может служить передача строки Алкейя ἀσυνέτημι τῶν ἀνέμων στάσιν (6, 1: “Я не понимаю смуты ветров”) – “Пойми, кто может, буйную дурь ветров”, с оглядкой, разумеется, на памятное каждому российскому читателю место из “Медного Всадника”: “...Нева всю ночь / Рвалася к морю против бури, / Не одолев их буйной дури...”. Такое словоупотребление, пожалуй, некорректно было бы называть цитатой, и его функциональное, знаковое назначение несколько иное, чем у “бibleизмов” в переводах с греческого; впрочем, и оно – ни в коем случае не простая игра, за ним стоит хотя и не мировоззренческая декларация на уровне теологии, но зато весьма характерное для Иванова представление о законодательствующем статусе классических текстов – скажем, со времен Пушкина такой-то предмет по-русски называется именно так.⁵ Вопрос лишь за идентификацией обозначаемого предмета, и нужно сознаться, что идентификация эта проведена безкоризненно: Алкей употребляет слово στάσις “смута, мятеж”, иначе говоря, символически сближает буйство ветров и направляемых этими ветрами волн со стихией бунта, что создает полную аналогию между образностью этой оды и центральным символом “Медного Всадника”, определившим и антропоморфизирующую метафору “буиная дурь”.

Отметим в этой связи, что в прежние, далекие времена для поэтического словоупотребления был весьма характерен такой вид, по-нынешнему говоря, “интертекстуальных” связей с более ранними текстами внутри той же литературной традиции, который разве что весьма условно можно назвать “цитированием”, хотя ни один обретающийся в здравом

⁵ В сущности, с этой же логикой учета внутренних обыкновений языка (языка в лингвистическом смысле и в не разделимом с ним смысле языка культуры) связано и употребление бibleизмов в переводе Эсхила: по-русски (или, что для Вяч. Иванова принципиально то же самое, по-славянски) подразумеваемая монотеизмом реальность обозначается библейскими оборотами, следовательно, последние предписаны законом самого языка. В этом есть определенная логика, поскольку русская лексика для понятий абстрактного философского теизма (или деизма) исторически не раз оказывалась недостаточной для литературного перевода, скажем, с немецкого языка, что вынуждало русских поэтов классической поры прибегать, хотя и не так хитроумно, как Вяч. Иванов, к библейской лексике (это тема нашей статьи: Казусы “христианизации” немецкой поэтической лексики, в кн.: Диалог культур – культура диалога: К 70-летию Н. С. Павловой, М. 2002, с. 307-317).

уме филолог не усмотрит в них plagiat. Например, когда Вергилий вводил в свою “Энеиду” восходящие к его великому предтече Эннио обороты вроде *horrida bella* (VI, 86; VII, 41), он предполагал, что его читатели помнят образец, – но исходил из представления том, что по-латыни со временем Энния и его, Энния, авторитетом легитимирован именно такой узус уже как общий. Вяч. Иванов отлично знал это, и его собственные представления о законотворчестве классических авторов вполне обосновывали такое поведение.

Вернемся, однако, к предмету более существенному и более специальному для Вяч. Иванова: к случаям сведения воедино библейских и эллинских ассоциаций. Случаи эти систематически встречается и в оригинальной поэзии Вяч. Иванова. Вот пример из “*Cor Ardens*” I (“Суд огня”):

...Пусть пред Вакхом браней пляшет,
Стан согбенный разогнет!

Тема стихотворения – дионаисийский восторг среди катастрофы разгрома взятой ахейцами Трои. Словосочетание “*Вакх браней*”, не имеющее никаких соответствий в античной лексике, должно вызывать в памяти библейское именование “*Господь / Бог воинств*” (например, 1 Цар. 17, 45; Ис. 24, 21 и др.) – так что троянка, пляшущая в час гибели своего города, будет подобна Давиду, плясавшему перед Ковчегом Завета (2 Кн. Царств 6, 14). Этот “библеизм” подготовлен в данном стихотворении обозначением золотого ларца с чудодейственным изображением Диониса – “*ковчегом*”, разумеется, по аналогии с только что помянутым Ковчегом Завета.⁶ (Слово “*ковчег*” повторено в стихотворении даже дважды).

Следующий пример относится к топике эсхатологической и взят из мэлопеи “Человек” (II 8):

...Не до плота реки предельной,
Где за обол отдашь милоть...

Обол, приготовляемый эллинами для расплаты с Хароном при переводе через Лету, объединен т. о. в одной строке с *милотью*, т. е. овчной (греч. μηλωτή) сброшенной, согласно повествованию 4 Книги царств (2, 13-14), возносящимся на небеса пророком Илией к его ученику Ели-

⁶ Как по этой же аналогии ларцы, создающие замкнутое пространство вокруг иконы, называются по-русски “*ки/в/отами*” от греч. κιβωτός [τῆς Διαθήκης], употребляемого и в греческой версии Ветхого Завета, т. н. Септуагинте, и в греческом языке православной гимнографии и молитвы для обозначения Ковчега Завета.

сюю. Расставание при конце жизни с собственным телом уподобляется расставанию пророка со своим характерным одеянием.

Подобные процедуры на уровне лингвистико-семиотическом оправданы исторически сложившейся дуальностью двух языков европейской христианской традиции: греческого / латинского, с одной стороны, и древнееврейского, с другой. Характерна языковая шутка в посвящении *Gelegenheitsgedicht* 1923 г. Виктору Андрониковичу Мануйлову: “*Victori manu Elohim*”.

...Вы оправдаете, ревнитель
И совопросник строгих Муз,
Двух звуков имени союз,
Рукою Божьей победитель.

Шутка, построенная на макароническом прочтении фамилии Мануйлова, точнее, лежащего в основе этой фамилии имени “Мануил”. Перед нами игра на омофонии разноязычных лексем, одна из которых латинская, а другая – еврейская, такая игра, которая напоминает известные казусы мировой поэзии, например, стихи итальянского еврея Леона Иуды из Модены (1571-1648), цитируемые о. Павлом Флоренским в его статье “Антиномия языка”,⁷ как, без сомнения, помнят читатели этой статьи, у ведущего сложную игру еврейского поэта каждая строка может иметь различный смысл в зависимости от того, идентифицируем ли мы данный в ней набор звуков с итальянскими или с еврейскими лексемами, скажем, значит ли *тоги* по-итальянски “умирает”) или по-еврейски “мой учитель”). Нет ни малейшего сомнения в том, что Вяч. Иванов очень отчетливо помнил, что на самом деле означает *Имману-Эль* (в Синодальном переводе *Еммануил* – “с-нами-Бог”, ср. Книга Исаии 7, 14 и Евангелие от Матфея 1, 23), и что он предполагал такую же отчетливую память об этом у своих читателей, начиная с самого адресата; помимо всего прочего, совершенно незабываемым напоминанием для русского образованного человека символистско-постсимволистской формации было заглавие знаменитого стихотворения Владимира Соловьева “*Имману-Эль*”.

Можно добавить, что фамилия “Мануйлов” в ее эмпирическом виде восходит не непосредственно к еврейскому первоимени, но к его эллинизированно-византизированному варианту “*Μανουηλ*”, так что игра иврита и латыни знаменательным для обыкновений автора образом не

⁷ П. А. Флоренский, У водоразделов мысли, М. 1990, т. 2, с. 182.

обошлась без посредства греческого. (Ср. также церк.-слав. *Мануилъ*).⁸ А тут уже сам собой вспоминается еще один случай, на сей раз из прозы Вяч. Иванова: еврейское словосочетание *keter malkut* (“венец Царствия”), соединяющее в себе именования первой и последней из десяти кабалистических “сепирот”⁹ и совпадающая с заглавием одного из самых важных синагогальных гимнов,¹⁰ предстает в “Повести о Светомире Царевиче” преобразованным через включение в византийско-славянское языковое пространство, так что литера евр. алфавита *tav* передается слов. *Фитой*: “Кеферь-Малхутъ”!¹¹ Невозможно с более изящной простотой напомнить читателю, что мир Хорса – не просто Каббала как таковая, но пространство восточно-славянской каббалистики, а заодно, конечно, сблизить Владаря с эпохой Иоанна III, в начале которой т. н. *ересь жидовствующих*, впоследствии подвергнутая гонениям, еще пользовалась

⁸ Ср. А. Шишкин, К философии литературного имени: Вячеслав, Велемир, Вольфинг., в кн.: Чужое имя. СПб. 2001, с. 28-29.

⁹ Первая, как и приличествует *венцу*, венчает на мистических диаграммах т. н. *древо сепирот*, последняя, знаменуя переход от трансцендентной сфере к имманентной (*Царствие /Божие/*), простирается внизу этого *древа* (ср. Der Sohar. Das heilige Buch der Kabbala, übertr. v. E. Müller, Diederichs Gelbe Reihe 35: Judaica, München 1998, SS. 19-22, где читатель найдет необходимые пояснения).

¹⁰ Гимн этот был создан тем самым испанским евреем XI в. Саломоном Ибн-Гебиролем, философский труд которого “Источник жизни” прилежно штудировали в латинском переводе католические схоласти. Первоначально упомянутое произведение религиозной лирики не предназначалось для синагогального употребления, однако со временем вошло в обиход на йом-кипур (см. Kindlers Literaturlexikon im dtv, Bd. 12, München 1974, S. 5224).

¹¹ Повесть о Светомире Царевиче, кн. III, гл. X, 3 (I, с. 316); ср. кн. IV, гл. XIV, 6 (там же, с. 347). Однако Брюссельское издание, пользуясь современной орографией (“фертографией”, как выражался Г. Г. Шпет), чисто технически не могло передать столь важную в знаковом отношении *Фиту*; в рукописи она читается вполне отчетливо. Прямая ошибка этого издания есть замена в ряде случаев (с. 316, 317, 318, в отличие от с. 347) явственного *-e-* после *Фиты* на *-и-*, так что из *кефера* получается *кефир*. – Как известно, передача именно *tava* (а не *тэта*, как можно было бы ожидать) греческой *тэтой* и нашей *Фитой* традиционна и восходит еще к Септуагинте, так что славянизация еврейского словосочетания у Вяч. Иванова филологически корректна. Добавим, что и европейская транслитерация того же “кэтэр”, начиная с изданий эпохи ренессанса и барокко (напр., A. Kircher, *Oedipus Aegyptiacus*, Roma 1632, I, fol. 229a-b) и вплоть до французской, немецкой и английской кабалистической литературы времен самого Вяч. Иванова, последовательно передавала *tav* через *th*, чему и соответствует *Фита*.

довольно благосклонным интересом самого носителя верховной власти и его окружения.¹²

Вернемся, однако, к посвящению *Victori manu Elohim*. Казалось бы, языковая шутка, хотя бы и глубокомысленная, но остающаяся шуткой и притом введенная в посвящении очень периферийного текста, не заслуживает столь обстоятельного обсуждения. Однако именно в ней с исключительной ясностью и необычной простотой обнажается прием, направленный на выстраивание некоего *сводного метаязыка* европейской христианской культуры с ее библейско- античными корнями. Здесь словно бы выводится на поверхность тенденция, предстающая на глубине в оборотах вроде “за обол отдашь милоту” или в библеизмах, вживленных в текст Эсхила.

Итак, лингвистическое и культурно-феноменологическое оправдание подобной практики ясно. Что до ее метафизического оправдания, последнее укоренено, согласно вышесказанному, все в той же вере в мистически-сущностное единство “во Адаме” и “во Христе” всего рода человеческого, как о том говорит, например, “Римский дневник” под 27 сентября:

Языков правду, христиане,
Мы чтим: со всей землей она
В новозаветном Иордане
Очищена и крещена.

¹² Для времен Вяч. Иванова можно отметить: О ереси жидовствующих, М. 1902; А. И. Соболевский, Переводная литература Московской Руси XIV-XVI веков, СПБ. 1903. С тех пор количество исследований, посвященных этому вопросу, резко выросло (труды Н. А. Казаковой и Я. С. Лурье, В. В. Милькова и др.). – В связи с нашей темой отметим, что сама по себе каббалистическая лексика уже свидетельствует о древнем взаимодействии языковых миров, поскольку еврейско-арамейский термин “сфиrot” представляет собой не что иное, как перелицовку греческого сфа́дра (“сфера”). Отметим также глубокую нетрибуальность ивановской фантазии на темы русской истории, выразившуюся в особом внимании к царствованию Иоанна III (каковое легко приметить отнюдь не только в фигуре волхва Хорса и всем, что с ней связано). И российские, и зарубежные литераторы всегда слишком редко вспоминали об этой великой поре, включающей и обретение независимости, и решавший шаг к централизации Руси через победу над вольным Новгородом, и приглашение итальянского архитектора Аристотеля Фиораванти, и брак с наследницей династии Палеологов (особенно подробно тематизированный в “Повести о Светомире Царевиче”), и многое другое. Значительно менее интересное по сути, но внешне отмеченное мрачной колоритностью царствование Иоанна IV привлекало воображение несравненно больше! У Вяч. Иванова пропорции восстанавливаются.

О Слове Гераклиту голос
Поведал, темному, темно;
И шепчет элевсинский колос:
“Не встанет, не истлев, зерно”.

Так говорило Откровенье
Эллады набожным сынам,
И Вера нам благоговенье
Внушает к их рассветным снам.

Разумеется, стих о зерне имеет в виду Евангелие от Иоанна 12, 24: “Истинно, истинно говорю вам: если писеничное зерно, пав в землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода”.¹³ Интересно, однако, что и похвала “набожности” языческих сынов древней Эллады тоже представляет собой вполне узнаваемую новозаветную цитату. В Деяниях Апостолов 17, 22-23 мы читаем о проповеди Апостола Павла в таком средоточии эллинских традиций, как афинский ареопаг: “И став Павел среди ареопага, сказал: Афиняне! по всему вижу я, что вы как-то особенно набожны. Ибо, проходя и осматривая ваши святыни, я нашел и жертвенник, на котором написано: “неведомому Богу”. Сего-то, Которого вы, не зная, чтите, я проповедую вам”. За одним эпитетом “набожным” возникает вся тема пророческого предчувствия, выраженная Апостолом языков в словах: “...Которого вы, не зная, чтите...”.

А теперь я перехожу к сложному и очень любопытному казусу, иллюстрирующему, в какой мере стратегия цитирования у Вяч. Иванова является контекстуальной, какие проблемы создает невнимание кциальному контексту. Как показывает обращение к некоторым современным опытам комментирования, трудным орешком оказался острый и задорный катрен из “Парижских эпиграмм”, имеющий заглавие “Панацея”.

Кто – скорбит по езуите,
Кто – зовет в страну царей...
Галлы, галлы, призовите
Чужеземных матерей!

¹³ Ранним предшественником Вяч. Иванова по части сближения евангельской притчи о смерти зерна с элевсинским колосом был еще В. А. Жуковский, в своем переводе шиллеровской “Жалобы Цереры” достигший при минимальных отклонениях от подлинника максимума христианизации смысла стихотворения. (Нам приходилось об этом писать в упомянутой статье: Казусы “христианизации” немецкой поэтической лексики, с. 312-313).

Насколько странные недоумения и недоразумения может вызывать это четверостишие, показывает примечания к нему Р. Е. Помирчего:

“Страна царей – по-видимому, Россия. Галлы, галлы, призовите Чужеземных матерей! Не исключено, что это реминисценция “Фауста” Гете. Ср.: “О Матери, зову на помошь вас!” (ч. II, акт 1б, сц. “Рыцарский зал”. Пер. Б. Л. Пастернака).¹⁴

На деле речь идет, конечно, отнюдь не о диковинных намерениях французов звать своих соотечественников переселяться в Россию [!], а о самых что ни есть расхожих сетованиях, подслушанных в Париже Третьей Республики: как известно, возвращение во Францию иезуитов (вместе с их школами, которые в свое время хвалил даже Вольтер, и прочими атрибутами), реально произошедшее лишь в XX веке, все еще оставалось тогда острой темой; а “цари”, названные так по аналогии с царями, предшествовавшими Римской республике, – это, разумеется, попросту изгнанные династии, прежде всего Бурбоны. Однако через антиклизирующее обозначение их как “царей”, т. е. “reges”,¹⁵ лексически подготавливается определяющая две последние строки отсылка к древнему Риму. И дальше читателю предлагается вспомнить, что слово “*gallus*”, с которым Вяч. Иванов поиграл еще раз в заглавии последней из “Парижских эпиграмм”, совмещало в себе три значения: “галл”, “петух”, – и еще одно, весьма релевантное именно для этого катрена (и по контексту чуть – чуть скандальное, ибо представляющее галантного *петуха* отчасти капюшоном). Дело в том, что *галлами* назывались осколочные жрецы, участвовавшие в перенесенном с Востока также и в Рим оргиастическом культе Кибелы.¹⁶ А призывание “чужеземных матерей” отсылает, разумеется, к име-

¹⁴ Вяч. Иванов, Стихотворения. Поэмы. Трагедия, с. 281.

¹⁵ Довольно понятно еще, что иноземные любители и знатоки русской словесности порой впадают в стандартное недоразумение, простительным для них образом полагая, будто слово “царь” означает по-русски, как на иностранных языках, российского монарха (гениальный Пауль Целан поставил, увы, в своем переводе строки из манделыштамовских стихов о Гомере – “На головах царей божественная pena” – столь экзотическое в немецком контексте “Zaren”, словно персонажи с шапками Мономаха ухитрились вмешаться в Троянскую войну). Им приходится привычно разъяснять, что по-русски и библейские, и гомеровские, и архаические древнеримские государи именуются “царями”. Тем более неожиданно встретить это классическое языковое недоразумение у уважаемого коллеги.

¹⁶ Название их происходило, если верить древним источникам, от названия речки в Галатии (М. Азия), впадающей около Пессинунта, центра культа Кибелы, в реку Сангарий.

ни Кибелы “Великая Мать” и вообще к знаменитому оракулу, пересказанному Овидием в “Фастах” (IV, 255-262):

...Post, ut Roma potens opibus iam secula quinque
Vidit, et edomito sustulit orbe caput,
Carminis Euboici fatalia verba sacerdos
Inspicit; inspectum tale fuisse ferunt:
“Mater abest: Matrem iubeo, Romane, requiras.
Quum veniet, casta est accipienda manu”.
Obscurae sortis patres ambagibus errant,
Quaeve parens absit, quove petenda loco.

(“Затем, когда Рим уже видел пять столетий и возвысил главу над усмиряемым миром, – жрец приметил веющие слова Эвбейской песни, и говорят, что слова эти были такие: “Матери недостает; велю тебе, Римлянин, взыщи Матерь! Когда же она придет, ее должна принять целомудренная длань [т. е. рука скопца – “галла”]. И вот сенаторы гадают о темном речении: какой Родительницы недостает, в каком месте ее должно искать?”)

Культ малоазийской богини Кибелы (*Mater deum Magna Idaea*) был введен по совету Сивиллиных книг (“Эвбейской песни”) в 205/204 г. до Р. Х. (в 549 г. от основания Рима) после неоднократного падения камней с неба в Риме, куда в честь восточной богини был перенесен черный метеор из Пессинунта. Этот яркий эпизод истории многобожия в Вечном Городе довольно обстоятельно изложен у Тита Ливия.¹⁷ Нет надобности напоминать, как отчетливо помнил все это сам поэт, столь пристально занимавшийся историей экстатических культов греко-римского мира. Но он мог рассчитывать на осведомленность также и своего читателя: ведь Овидия читали в гимназиях.

Итак, вся соль в том, что французы упадочной и меланхолической поры “*fin du siècle*” предстают как хладные скопцы, пригодные для Кибеллина культа.¹⁸ В этой атмосфере по привычке еще ведутся неприметно мельчающие толки о политике, еще строятся планы монархических

¹⁷ XXIX, 10-15.

¹⁸ Кто хочет, может вспомнить фигуры оккультистских гуру, блиставших в Париже тех лет, хотя бы Ж. Пеладана (1850-1915), присвоившего себе титул “*Cap*”, автора 19-томного труда под характернейшим заглавием “*La décadence latine*”, и многих других. Без подобных персонажей непредставима парижская атмосфера “*конца века*”.

реставраций. Но Парижу, по мнению поэта, недостает, так сказать, мистической энергетики. И вот в памяти всплывает древний оракул: “*Mater abest*”. Поиски *Materi*, как в дни древнего Рима, предполагаются предстоящими в каких-то чужих землях; кто-то извне должен возвратить приунывшим галлам плодоносное, рождающее богов чрево...

Интересный случай цитаты, напоминающей о требовательности Вяч. Иванова к читателю и активно призывающей задуматься над интеллектуальным контекстом словосочетания в оригинале, дает раннее стихотворение из “Прозрачности”, которое воспевает деревья и озаглавлено “Дриады”. В начале 2-й строфы мы читаем:

...Живые облаки неизвестных божеств
Средь обезбоженной природы!

Эти строки довольно обстоятельно обсуждает в первом томе своего монументально задуманного труда о русском символизме известный австрийский литературовед А. А. Гаизен-Лёве.¹⁹ Мы оставляем в стороне мрачный итог: “*Bis hie her dominiert die Diabolik*”. Но нельзя не удивиться тому, что ученый немецкоязычной культуры не идентифицирует классичнейшей немецкой цитаты, предлагающей себя читателю в словах об “обезбоженной природе”.²⁰ На деле слова эти взяты, конечно, из финала 14-й строфы “Богов Греции” (“Die Götter Griechenlandes”) Шиллера. Приведем всю строфу, изображающую прискорбное состояние природы после гибели одушевлявшего ее древнего мифа:

...Unbewusst der Freuden, die sie schenket,
Nie entzückt von ihrer Herrlichkeit,
Nie gewahr des Geistes, der sie lenket,
Selger nie durch meine Seligkeit,
Fühllos selbst für ihres Künstlers Ehre,
Gleich dem toten Schlag der Pendeluhr,
Dient sie knechtisch dem Gesetz der Schwere,
Die entgötterte Natur.

¹⁹ Aage A. Hansen-Löve, Der russische Symbolismus. System und Entfaltung der poetischen Motive. I. Band. Diabolischer Symbolismus. Wien, Verlag d. Österreichischen Akademie d. Wissenschaften, 1989, S. 436.

²⁰ В комментарии Р. Е. Помирчего (цит. изд., т. 2, с 286) идентификация цитаты также отсутствует.

“Не осознавая радости, которую она же дарит, не восхищенная собственным великолепием, не чувствуя духа, который ею правит, не становясь блаженнее от моего блаженства, бесчувственная к чести ее Художника, подобная мертвенному бою влекомых маятником часов, рабски служит она закону тяготения, – обезбоженная природа”.

Отметим, что формула особенно запоминается читающему Шиллера в подлиннике, потому что она как целое вынесена в завершение восьмистишной строфы. Но необычное слово “*обезбоженный*” было известно в шиллеровском контексте и такому русскому читателю, который не читал по-немецки, – хотя бы из пользовавшегося успехом перевода Фета, где конец строфы звучит так: “Рабски лишь закону тяготенья, / Обезбожен, служит мир”.

Вяч. Иванов, подхватывая мысль Шиллера, одновременно делает мрачную картину *обезбоженной природы* контрастным фоном для эпифании сокровенных (“*неизвестных*”) в *живых облаках* деревьев; такая поэтическая процедура заставляет вспомнить ивановскую формулу уже из “Cor Ardens” I: “Из Нет, из непокорного, / Восставь святое да!”. Где тут упомянутое только что процитированным специалистом торжество *диаволичности*, не совсем ясно; но об этом каждый судит по своему. Что здесь очевидно, так это не случайно выраженная на языке Веймарской классики (и столь свойственная обоим протагонистам последней!)nostальгия по пространству эллинской мифологии. Притом эллинское нормальное для Вяч. Иванова образом сближается с библейским; сделано это очень ненавязчиво – через уподобление деревьев именно в их сакральном статусе не чему-нибудь иному, а именно *облакам*. Как помнит любой читатель Ветхого Завета, мы снова встречаем там выразительнейшую ассоциативную связь между (светлым) облаком – и эпифанией Божества.²¹

Очень интересный случай, обнажающий функциональную роль цитирования у Вяч. Иванова, представляет стихотворение 1919 г. “Да, сей

²¹ Вот несколько выбранных примеров: “Слава Господня явилась в облаке” (Кн. Исхода 16, 10); “Сошел Господь во облаке” (там же, 34, 5, и в Кн. Чисел 11, 25); “Облако наполнило дом Господень” (3 Кн. Царств 22, 12 и 2 Кн. Паралипоменон 5, 13). Для того, чтобы получить представление о преизбытке относящегося сюда материала, предлагаем читателю заглянуть в т. н. “Симфонию”, т. е. алфавитный указатель к Священному Писанию, на слово “облако”. Упомянутая ассоциативная связь возвращается, как памятно каждому, в евангельских описаниях Преображения (Еванг. от Матфея 9, 7; от Марка 9, 7; от Луки 9, 35).

костер мы поджигали... ”. В тот момент вопрос о катастрофическом характере, который приобрела русская история, и о доле вины во всем случившемся интеллигенции естественным образом не мог не провоцировать аффекты крайней остроты. Поэт, прикасаясь к столь жгучей теме, был особенно озабочен жестким дисциплинированием эмоции, устранением всего, что походит на истерию, все равно, истерию отчаяния или истерию эйфорическую;²² с этим прямо связано особая густота цитат.

Начальные слова – “*Да, сей костер мы поджигали, / И совесть правду говорит...*” – представляют собой, как известно, аллюзию на строки из стихотворения Г. И. Чулкова “Поэту” (16 авг. 1919): “...*Ведь вместе мы сжигали дом, / Где жили предки наши чинно*”. Именно Чулкову, адресату посвящения, Вяч. Иванов отвечает в диалогической реплике. В следующем краткене мы читаем:”*O сердце-Феникс!*” – эти слова представляют собой отчасти нечто вроде автоцитаты,²³ но одновременно отсылают к стихотворению Гёте “Блаженное томление” (“Selige Sehnsucht”):

Sagt es niemand, nur den Weisen,
Weil die Menge gleich verhöhnet,
Das Lebend'ge will ich preisen,
Das nach Flammentod sich sehnet.

[...] Und so lang du das nicht hast,
Dieses: Stirb und werde!
Bist du nur ein trüber Gast
Auf der dunklen Erde.

“Не говорите этого, разве только мудрецам, / потому что чернь тотчас будет подымать на смех; / я хочу восхвалить живое, / которое стремится к огненной смерти. / [...] И пока в тебе нет этого: / “умри и возродись!” – / ты всего лишь унылый гость на темной земле”.

Продолжаем разбор цитат. “...*Свой суд приемля в нежеланном, / Тобою вызванном слуге*”, – намек на другое стихотворение того же Гете, а

²² Заботу о внутренней дисциплине – точно подчеркивает окрашенный колоритной антипатией к поэту доклад В. Паперного на VII (Венском) Международном симпозиуме, озаглавленный: “О символизме В. Иванова” (опубликован в материалах симпозиума: Вячеслав Иванов и его время, Wien 2002, с. 349–369, об этом стихотворении – с. 361–362).

²³ Это постоянно подразумеваемый мотив всех вариаций на тему “*солнце-сердце*” и т. п. в “*Cor Ardens*”.

именно, на балладу “Ученик чародея” (“Der Zauberlehrling”), где неосторожный новичок в магических действиях терпит беды от накликанного им самим демона, который вселился в веник. “Кто развязал Эолов мех” – имеется в виду тема одного эпизода “Одиссеи” (Х, 28-55): спутники Одиссея, снедаемые жадностью, развязывают магический мех, данный их предводителю Эолом и связывающий силу всех ветров, кроме Зефира, а после, сами же накликав на свои головы бурю, малодушно “стенают” (Х, 55: στενάχοντο δέ ταῖροι). “Поёт Трагедия: “Всё грех, / что воля деет”; здесь очевидным образом имеется в виду хоровая песнь Эсхила, говорящая о муках Агамемнона, которому оракул велел заклать Ифигению:

...βαρεῖα μὲν κὴρ τὸ μὴ πιθέσθαι,
βαρεῖα δὲ εἰ τέκνον δαΐξω, δόμων ἄγαλμα,
μιαίνων παρθενοσφάγουσιν
ρείθροις πατρώους χέρας πέλας βωμοῦ.
Τί τῶνδ' ἄνευ κακῶν;...

“...Тяжко для сердца оказать неповинение, но тяжко и дочь, украшение дома, отцовскими руками предать на алтарь для заклания. Что же здесь вне зла?” (Agam. 206-211).

Ну, а после Гете и поэтов Эллады мы вправе ожидать оглядки на Достоевского; и под конец мы ее находим. “Все за всех!” – это, конечно, эхо предсмертного назидания старца Зосимы, точнее, тех его слов, которые были особенно дороги Вяч. Иванову и многократно им прямо или косвенно цитировались: “...Ибо знайте, милые, что каждый единий из нас виновен за всех и за вся на земле несомненно...”.²⁴

В этом стихотворении особенно ощущимо то, что мы встречаем у Вяч. Иванова на каждом шагу: полное знание того, что все слова, в сущности, сказаны, что каждое слово – цитата, но одновременно полное отсутствие того деструктивного надрыва, без которого никогда не обходится усвоение, казалось бы, того же самого знания постмодерном; напротив,

²⁴ “Братья Карамазовы”, ч. II, кн. 4, гл. 1 (Ф. М. Достоевский, Полное собрание сочинений в тридцати томах, т. 14, Л. 1976, с. 149). В набросках к “Братьям Карамазовым” мы встречаем особенно сжатую формулировку, вербально приближающуюся к лапидарности соответствующих слов у Вяч. Иванова: “Всяк за всех виноват” (там же, т. 15, с. 250). – В упомянутом выше докладе В. Паперного (О символизме В. Иванова, с. 361) цитата, как кажется, не узнана, и словам “все за всех” придан смысл едва ли не обратный (ответственность не возлагается на себя, а “перекладывается” на “всех”).

знание это переживается автором и читателем как дисциплинирующее, дающее некую смесь строгости и бодрости, постмодерну абсолютно чуждую. Оба, и автор и читатель, в самом точном смысле старого идиоматического выражения *поставлены на место*: не с нас началось, не нами кончится.

На этом можно бы и кончить. Но отметим в заключение любопытный случай процедуры “цитирования” не в написанном, а в жизненном, переживаемом, действенно проигрываемом “тексте”. В “Автобиографии” Моисея Альтмана²⁵ мы читаем, как Вяч. Иванов пришел к семейству Альтманов на пасхальный седер:

“...Вячеслав, прия к нам в дом, всем перед ужином умыл руки и рассказал о том, как он всю жизнь был примерным сыном и [родителей] во всем слушался. Но он полюбил девушку и, хотя родители были против их близости, с ней сочетался. Но вот на семейный праздник его пригласили родители, его, но без нее. Он спросил у жены, должен ли он пойти. “Должен, – сказала жена, – меня твои родители не обидят, а ты, если к ним не придешь, их обидишь”. И вот он пришел, как сын к родителям, как младший к старшим, и всем он, по-сыновьи, моет руки”.²⁶

Издатель и комментатор К. Ю. Лаппо-Данилевский понял этот “рассказ” Вяч. Иванова, так сказать, реалистически, в контексте известных обстоятельств первого брака поэта, и это побудило его отметить, что текст должен вызвать “в высшей степени настороженное отношение”.²⁷ Есть ли, однако, контекстуальная возможность понимать повествование так буквально? Ведь оно завершается словами: “И вот он пришел, как сын к родителям, как младший к старшим, и всем он, по сыновьи, моет руки”: это не о том, что было когда-то, это о том, что происходит в данный момент, на седере. Ведь ситуация – сугубо обрядовая, и Вяч. Иванов очень активно входит в игру, омывая руки участникам седера, что с одной стороны смиренно, а с другой – рискованно, потому что кто разрешил нееврею вообще что-то тут делать, выйдя из роли пассивно любознательного зрителя? Ну, а уж раз он из нее вышел, довольно естественно ожидать, что в ход пойдет импровизируемый *матшал*,²⁸ что-то в стиле пасхальной *агады*, и притом именно на тему дня, т. е. в данном случае на

²⁵ В кн.: М. С. Альтман, Разговоры с Вяч. Ивановым, СПБ 1995, с. 286-315.

²⁶ Там же, с. 313.

²⁷ Там же, с. 354: предлагается вспомнить, что ко времени женитьбы Вяч. Иванова его отца давно не было в живых, и т. п.

²⁸ Евр. “притча”.

тему присутствия христианина на иудаистском празднике: молодая жена говорящего, т. е. его новозаветная вера, разрешила ему оставить ее дома, идя в гости к *старшим* – т. е. к Ветхому Завету.²⁹ Жанр *машала* достаточно точно угадан и выдержан.³⁰

²⁹ Можно вспомнить по аналогии намеренно “покровительственное” обозначение христианства как *Tochterreligion*, употреблявшееся в приватных разговорах одним известным немецким профессором, как это называлось тогда, *israelitischer Konfession* (“израильского вероисповедания); эта деталь, упоминаемая, между прочим, в мемуарах Виламовица-Меллендорфа, несомненно сохранялась профессиональным фольклором немецких исследователей античности и в принципе могла стать известна Вяч. Иванову еще в бытность его студентом.

³⁰ Ср. попытку играть по правилам еврейского мидраша в разговоре с М. С. Альтманом от 24 авг. 1921 (Разговоры с Вяч. Ивановым, с. 75), единственной слабостью кой окказалось разве что незнание иврита (поскольку существительное *hazot* этимологически связано с идеей “середины/половины” и не имеет ничего общего с числом 12); жанровые правила любовно соблюдены и здесь.