

ВЕРГИЛИЙ В ВОСПРИЯТИИ ВЯЧ. ИВАНОВА И Т. С. ЭЛИОТА

Василий Рудич

Глубокий и тонкий знаток и интерпретатор немецкой, итальянской, французской литературы, не говоря уже о литературе античной, Вячеслав Иванов, как кажется, уделял в своём творчестве меньше внимания англоязычной литературной традиции. Влияние её мало ощутимо в поэзии Иванова (впрочем, нужно вспомнить его перевод поэмы Байрона “The Island”), а в его эссеистике английская литература представлена, помимо статьи об указанном произведении Байрона, только очерком о Шекспире и Сервантесе, где отдаётся предпочтение последнему. Не без некоторого удивления, следует отметить отсутствие признаков интереса – по крайней мере, в опубликованном корпусе ивановских текстов – к движению англо-католиков, скажем, к такой крупной фигуре, как кардинал Ньюман. Равным образом, мне не удалось обнаружить высказываний об англоязычных поэтах и мыслителях, современных самому Иванову, с которыми он, казалось бы, мог почувствовать какую-то степень душевного или мировоззренческого родства, например, об Уильяме Батлере Йейтсе и Томасе Стернсе Элиоте. В последнем случае, быть может, это не столь уж странно: если Иванов и был знаком с писаниями раннего Элиота, до духовного поворота, происшедшего с ним во второй половине двадцатых гг., он вряд ли мог сочувственно отнестись к этой исполненной отчаяния и отрицания поэзии (не исключая знаменитой поэмы “The Waste Land”, 1922), но скорее должен был увидеть в ней очередной знак кризиса культуры и проявление индивидуалистической “целлюлярности”, которую он так не любил.

Однако уже в этот период в эссеистике Элиота возникают мотивы, близкие некоторым центральным идеям Иванова – такие, как полемика с субъективно-импрессионистским подходом к поэзии и поэтическому творчеству. Более того, религиозные и философско-этические искания привели англо-американского поэта к принятию католичества в 1927 г. – всего лишь год спустя после присоединения к той же Церкви поэта русского. С

этого времени в творчестве Элиота, как поэтическом (поэма “Ash-Wednesday”, 1930; трагедия “Murder in the Cathedral”, 1935), так и эссеистском, преобладают христианские темы, глубоко им пережитые и явленные в слове. (Замечу, кстати, что “Murder in the Cathedral”, едва ли не последний выдающийся пример “высокой трагедии” в европейской традиции, по многим линиям соответствует “хорическому принципу”, как его понимал Иванов). Поздняя эссеистика Элиота обнаруживает, при естественных расхождениях, немало сходства, притом в самых разных планах, с теоретическими воззрениями Иванова, и сюжет этот ещё ждёт своего исследователя.

Я имею в виду, разумеется, не поиск интертекстуальности, ставший в последние годы тривиальным упражнением многих литературоведов.

Очевидно, что в этом случае о взаимных влияниях не может быть речи: если Иванов мог знать об Элиоте и, хоть это не отразилось в доступных документальных материалах, читать его работы, то обратное очень мало вероятно: в двадцатые и тридцатые годы тексты Иванова на европейских языках публиковались в малодоступных изданиях, не привлекавших, насколько можно судить, внимания Элиота; нет указаний и на то, что ему были знакомы появившиеся в 1947 и 1948 годах два английских перевода “Переписки из двух углов”, а посмертный сборник Иванова “Свет вечерний”, с вступительной статьёй сэра Мориса Боура, вышел в Оксфорде в 1962 г., всего за три года до собственной его смерти.

Следовательно, нередко замечательные сближения в творческих и мировоззренческих установках двух выдающихся художников и мыслителей, принадлежащих к во многом различным национальным традициям, и имевших скорее всего слабое (или вовсе никакое) знание друг о друге, свидетельствуют, на мой взгляд, о духовной динамике – в терминах *Zeitgeist* – если не эпохи в целом, то в определённых и достаточно представительных кругах европейских интеллектуалов, обеспокоенных процессом распада ценностей и кризисом гуманизма.

Я попытаюсь проиллюстрировать сказанное на примере отношения Вячеслава Иванова и Элиота к наследию Вергилия, в котором оба они, вслед за Данте, видели одну из центральных фигур западной культуры. Оговорюсь, что в силу краткости этого сообщения, я смогу остановиться лишь на некоторых, кажущихся мне значимыми, моментах.

Эссе “*Vergils Historiosophie*” было написано Ивановым по-немецки и опубликовано в 1931 г. весьма элитарным журналом “Согопа”, выходившим тогда в Цюрихе и Мюнхене под редакцией Мартина Бодмера и Герберта Штайнера. Появилось оно в подборке текстов о Вергилии, написан-

ных несколькими более или менее известными литературными критиками и переводчиками его на английский и немецкий языки.¹ Сразу замечу, что на их фоне статья Иванова резко выделяется как блеском изложения, так и глубиной постановки вопроса. Ровно через двадцать лет, в 1951 г., Т. С. Элиот обнародовал очерк под названием “*Virgil and the Christian World*”, переданный вначале по радио BBC, затем помещённый в журнале “*The Listener*” и впоследствии вошедший в сборник эссеистики “*On Poetry and Poets*” (New York 1975). Обе статьи – почти одинакового формата, но по замыслу и способу предания гласности обращены к разной аудитории: Иванов должен был иметь в виду узкий круг интеллектуалов – читателей “Короны”, в то время как Элиот, очевидно, ориентировался на массу образованной публики.

Известно, что первоначально Иванов намеривался выстраивать свою научную карьеру в области Римской истории, участвуя в знаменитом берлинском семинаре Моммзена и написав, под руководством Отто Гиршфельда, латинскую диссертацию о системе откупа в эпоху республики. Но затем, занимаясь в Британском Музее темой об истоках веры римлян в историческую миссию Рима – сюжет, как мы увидим, напрямую связанный с его восприятием Вергилия – молодой учёный меняет направление своих исканий, обратившись к своей “суженой и избраннице сердца – эллинской филологии” (I, 30; ср. II, 16). С этих пор и на много лет Иванов погружается в изучение истории и психологии религии Диониса, и по мере развития его историософских идей античный Рим – который, в отличие от Греции, он не считал явлением “органической” культуры – продолжает сохранять для него интерес главным образом как культурно-исторический контекст возникновения христианства. Из этого становится понятным, почему из всего корпуса латинской литературы он избрал для особого рассмотрения одного Вергилия.

Элиот строгого классического образования не имел, и, по собственному признанию, мог испытывать затруднения с вергилиевой латынью.² Можно думать, что зрелое отношение его к Вергилию в известной мере определилось ролью, которую последний играет у Данте, бывшего для

¹ Джон Уильям Маккейл, Рудольф Александр Шрёдер и Йозеф Хоффмиллер; ср. из письма Герберта Штайнера Иванову от 30.12.1930–1.1.1931: “Keiner der Anderen wird zu sagen haben, und der Art zu sagen haben, was Sie fühlen und denken und wissen!”, Vjačeslav Ivanov, *Dichtung und Briefwechsel aus dem deutschsprachigen Nachlass*; herausgegeben von M. Wachtel, Mainz 1995, S. 121 (далее – DB).

² Ср. T. S. Eliot, *On Poetry and Poets*, N. Y. 1957, pp. 140, 145 (далее – PP).

Элиота одним из вершинных духовных и поэтических авторитетов. В отличие от Иванова, Элиот высказывался о Вергилии неоднократно, но за отсутствием времени я вынужден ограничиться только упомянутой выше статьёй, оставив в стороне остальное, включая работу “Что такое классик?” (1944), где он объявляет творца “Энеиды” единственным поэтом в европейской традиции, достойным этого титула.

Свои размышления о месте Вергилия в христианском мире Элиот начинает с утверждения, что его личность и творчество обладают чертами, делающими его “особенно привлекательным для христианского сознания”.³ Это важное утверждение: речь идёт не о том, что Вергилий был наделён христианским складом ума, но о том, что те или иные свойства его могут быть восприняты поколениями христиан как родственные им самим. (В заключении статьи Элиот существенно обедняет, в применении к Вергилию, выражение *anima naturaliter Christiana*, и к этому еще я вернусь).

Далее, касаясь мнений специалистов о происхождении и смысле Четвёртой Эклоги (и поныне сохранившей загадочность), с её возвещением Золотого Века, вызванного появлением на свет божественного Младенца, Элиот связывает её интерпретацию со смыслом, привносимым нами в такие понятия, как “совпадение” (*coincidence*) и “пророчество”. “В том, что сам Вергилий сознательно имел в виду лишь внутренние дела или римскую политику, я уверен, – пишет Элиот. – Я думаю, что он был бы весьма поражён будущей судьбой своей Четвёртой Эклоги [...] Поэт может верить, что он выражает единственно свой личный опыт [...] Но для читателей его то, что он написал, может стать выражением как их собственных тайных чувств, так и экзальтации или отчаяния поколения. Он не обязан знать, в чем скажется значение его поэзии для других; и пророку нет надобности понимать смысл его пророческих изречений.”⁴

Но тем не менее: “Очевидно, что больше оснований восхищаться Исаией как поэтом, чем Вергилия причислять к пророкам” (*PP*, 137).

³ “... which render him peculiarly sympathetic to the Christian mind” (*PP*, 135).

⁴ “That Virgil himself was consciously concerned only with domestic affairs or with Roman politics I feel sure: I think that he would have been astonished by the career which his fourth Eclogue was to have [...] A poet may believe that he is expressing only his private experience [...] yet for his readers what he has written may come to be expression both of their own secret feelings and of the exultation or despair of a generation. He need not know what his poetry will come to mean to others; and a prophet need not understand the meaning of his prophetic utterance” (*PP*, 137).

Итак, упор делается здесь Элиотом не на сознательное озарение поэта, но на то, как изречённое им обретает смысл в умах потомков.

Соответственно, “учёный–историк можно принять любое из представляющих наибольшую вероятность толкование Четвёртой Эклоги; ибо учёные и историки могут быть озабочены лишь тем, что думал Вергилий о своём делании”.⁵ Но в то же время, если вдохновение, при котором человек изрекает нечто, ему полностью непонятное, тогда это “что–то” становится неподвластным историческому подходу (ср. PP, 137).

Возвращаясь к особенностям психологии Вергилия (английский поэт употребляет трудно переводимое на русский слово *sensibility*), делающим его привлекательным для читателя–христианина, Элиот видит их прежде всего в единстве действенной и созерцательной жизни, воплощённом, по его мнению, в посвящённой сельскому хозяйству поэме “Георгики” (сочинении, Ивановым вообще не упомянутом) – что, наверное, не случайно у автора, написавшего “The Waste Land”, с его ужасом перед урбанизмом. Разумеется, он прав, утверждая, что христианство “установило принцип действия и созерцания, труда и молитвы, как существенных в жизни полноценного человека”.⁶ На мой взгляд, остаётся, однако, спорным, в какой мере наличествует в “Георгиках” именно эта идея, равно как и то, что средневековые монахи, как предполагает Элиот, могли в этом усмотреть некое особое прозрение (*insight*) мантуанца (PP, 141).

Labor (труд), *pietas* (благочестие), *fatum* (судьба) – три эти слова, согласно Элиоту, означают ключевые понятия, характеризующие мир Вергилиевой поэзии, притом что мир этот не отражает реалий Римской империи времён Августа, но представляет собой некий идеал, поставленный поэтом перед Римом, сопряжённый с его историческим предназначением. Благочестие – *pietas*, явленное в фигуре главного героя “Энеиды” (*pius Aeneas*) понимается как условие достижения этого идеала. (Под *pietas* римляне понимали почитание родителей, государства и богов). Добродетель Энея состоит в том, что он воспринимает благочестие как долг, несмотря на испытания, как физические, так и нравственные, им претерпеваемые. Именно эта добродетель, пишет Элиот, основная составляющая Энеева благочестия, “есть аналог и предвосхищение христианского

⁵ “... One can accept whatever explanation of the fourth Eclogue, by a scholar and historian, is the most plausible; because the scholars and historians can only be concerned with what Virgil *thought* he was doing” (PP, 137).

⁶ “... Christianity did establish the principle that action and contemplation, labour and prayer, are both essential to the life of the complete man” (PP, 141).

смирения”.⁷ И далее персонаж Вергилия сравнивается с Иовом – с той разницей, что вместо вознаграждения, как в истории Иова, за терпение и праведность при жизни, весь смысл его страданий в том, что произойдёт в бытии грядущих поколений (*PP*, 143). “На самом деле он – прототип христианского героя. Ибо в смирении своём он – человек миссии, и для него миссия – это всё”.⁸ В том же контексте благочестия, *pietas*, Элиот трактует и третье понятие – *fatum*, судьбы. Слово это, пишет он, “обладает, быть может, большим значением, чем это было ведомо самому Вергилию”,⁹ и далее: “Судьба (*destiny*) – не необходимость, но и не каприз: это нечто, имеющее существенный смысл”;¹⁰ и наконец: “Концепция судьбы ставит нас перед таинством (*mystery*), но это таинство не противоречит разуму, ибо оно предполагает, что мир, и ход человеческой истории, имеют смысл”.¹¹

Как мы увидим, этой же темы, судьбы, понимаемой Вергилием как предначертание, взяв её в ещё более глубоком ракурсе, коснётся и Иванов. Заметим здесь, что, по Элиоту, судьба не освобождает человека (в данном случае, Энея) от чувства ответственности: именно так он интерпретирует эпизод встречи троянского героя и карфагенской царицы в подземном царстве (VI, 450-476). Несмотря на то, что он покинул Диону по воле богов (*sed me iussa deum* – 461), Эней осознаёт свою вину и смолкает, когда она также молча отворачивается от него и уходит, “твёрдая, словно кремень иль холодный мрамор марпесский” (471 – пер. Ошерова).

В сознании самого Вергилия, утверждает далес Элиот, равно как и современных ему читателей, смысл эпейвой судьбы, *fatum*, заключён в том, что она положила начало развитию событий, в конце концов приведших к возникновению *Imperium Romanum*: “что уже само по себе, как воспринимал это Вергилий, было достойным оправданием истории”.¹² В плане политическом, он кажется свободным от иллюзий, ясно видя обе

⁷ “...is an analogue and foreshadow of Christian humility” (*PP*, 143).

⁸ “He is, in fact, the prototype of a Christian hero. For he is, humbly, a man with a mission; and the mission is everything” (*PP*, 143 f.).

⁹ “...perhaps with more meaning than Virgil himself knew” (*PP*, 144).

¹⁰ “Destiny is not necessitarianism, and it is not caprice: it is something essentially meaningful” (*PP*, 144).

¹¹ “The concept of destiny leaves us with a mystery, but it is a mystery not contrary to reason, for it implies that the world, and the course of human history, have meaning” (*PP*, 144).

¹² “This in itself, as Virgil saw it, was a worthy justification of history” (*PP*, 145).

стороны медали – глазами как победителей, так и побеждённых (*PP*, 145). (Это замечание следует поставить Элиоту в заслугу, ибо оно противоречит *communis opinio* тогдашних специалистов, толковавших “Энеиду” исключительно в терминах про-августовской пропаганды; впрочем, чисто политический аспект поэмы мало занимал как его, так и Иванова). Тем не менее, Элиот предлагает читателю разделить ощущаемый им трепет, при вспоминании знаменитых строк из речи старца Аихиза об “империи без границ” (*imperium sine fine* – I, 279), обещанной Юпитером потомкам Энея: “Римлянин! Ты научись народами править державию / – В этом искусство твоё! – налагать условия мира, / Милость покорным являть и смирять войною надменных” (*parcere subiectis et debellare superbos*, пер. С. Ошерова – VI, 851–853).

“Все мы, – утверждает Элиот, – в той мере, в какой мы наследуем цивилизацию Европы, состоим гражданами Римской империи, и время не опровергло Вергилия, написавшего: “... не кладу ни предела, ни срока...” (*nec metas rerum nec tempora pono* – I, 278)”.¹³ По мнению Элиота, сей “римский мир”, существующий постольку, поскольку его вообразил Вергилий, остаётся идеалом, переданным им христианству для дальнейшего пестования и развития (*PP*, 146). Наконец, Элиот полностью солидаризуется с Данте в том, как последний определил отношение Вергилия к христианскому миру – с одной стороны, вожатого и учителя, и с другой – не смогшего, и не получившего дозволения преодолеть барьер, отделяющий его от райской жизни (*PP*, 146). Он не может быть назван, в полном смысле этого выражения, “душой естественно христианской”, *anima naturaliter Christiana*, ибо как в душе, так и в творениях его отсутствуют понятия и выражающие их слова, центральные для Данте – *lumen* (свет) и *amor* (любовь). Элиот признаёт, что в “Энеиде” присутствуют нежность и пафос, и что любовь Энея и Диодона изображена с большой трагической силой (*PP*, 147) (в чём Иванов, напротив, был склонен усомниться). И однако, по мысли критика, “Любви нигде и не придаётся [...] значения как принципу организации человеческой души общества и вселенной, в отличие от *pietas*, благочестия, и не Любовь определяет судьбу, *fatum*, или же движет солнце и звёзды”.¹⁴

¹³ “We are all, so far as we inherit the civilization of Europe, still citizens of the Roman Empire, and time has not yet proved Virgil wrong when he wrote: *nec tempora pono: imperium sine fine dedi*” (*PP*, 146).

¹⁴ “But Love is never given [...] the same significance as a principle of order in the human soul, in society and in the universe that the *pietas* is given; and it is not Love

Из этого делается вывод, что, хотя Вергилий принадлежал к числу немногих в древности, в глазах которого мир порядком и достоинством, и едва ли не единственным – помимо библейских пророков – для которого история имела смысл, он был лишён подлинного знания Любви и Света, а, значит, и вообще мистического дара: *Virgil is no mystic* (*PP*, 147). В этом заявлении и заключается, пожалуй, главное различие между подходами к Вергилию Элиота и Иванова, как я попытаюсь показать. Сейчас же замечу, что эссе Элиота выполнено во вполне традиционной литературно-критической манере, без всяких намёков на приёмы и методы т. н. “новой критики” (*New Criticism*), с которой часто ассоциируется его имя.

Как явствует из сказанного, основной упор делается им не на аутентичный внутренний опыт или метаисторические интуиции римского поэта, но на то, как и почему творчество его представилось отчастиозвучным мировоззрению многих следующих за ним поколений христиан. Именно в этом акценте не столько на авторе, сколько на читателе, можно усмотреть в элиотовском анализе некое предвестие ныне модной школы в литературоведении, известной под английским названием *reader-response criticism*.

Статья Иванова, несомненно превосходящая очерк Элиота глубиной и богатством идей, ставит целью, напротив, “объективное” (в ивановском понимании этого слова) рассмотрение поэзии и философии самого Вергилия, исходя из давно провозглашённого им принципа *a realibus ad realiora*. Много решительней, чем Элиот, он сближает римского поэта со священными писанием и преданием, уже на первой странице ссылаясь на церковный гимн XV века, *ad Maronis Mausoleum*, в котором Апостол Павел представлен оплакивающим “дохристианского вестника средь язычников о Христе”.¹⁵

О родственности историософии Вергилия историософии библейской пишет он и Мартину Буберу, посылая ему эту свою статью.¹⁶ Мысль эта проходит в ней лейтмотивом, связывая телеологию и эсхатологию – сочетание, как поясняет Иванов, чуждое “назад смотрящему” древнему миру.¹⁷ Замечательно при этом указание его на исполнение в римском эпосе предсказания, вложенного Гомером в уста Посейдона, о грядущем спасении Энея и возрастании его потомства (*Il.*, XX, 302 sqq), и тем са-

that causes *fatum* , or moves the sun and the stars” (*PP*, 147 f.).

¹⁵ “... den vorchristlichen Christuskünder unter der Heiden” (*Corona*, 761).

¹⁶ Письмо от 18.4.1932 (*DB*, 43).

¹⁷ “... dem Geiste des rückwärts schauenden Altertums fremd” (*Corona*, 762).

мым отношение “Энеиды” к “Илиаде” как бы составляет параллель Новому и Ветхому Заветам.¹⁸

В отличие от более традиционно мыслившего Элиота (опиравшегося при этом на Теодора Хэкера), Иванов выделяет в умонастроении мантуанца не очевидные представления, вроде *pietas* или *fatum*, но “добродетель, недооценённую античной мудростью”,¹⁹ Надежду (*Spes*), “каковая, после христианской “переоценки всех ценностей” (*Umwertung aller Werte*) [...] причислилась к трём главным добродетелям, ставши сестрой Любви (*Caritas*) и Веры (*Fides*)”.²⁰

Неслучайно сравнивается им однажды троянский герой с Авраамом, грезившим о земле обетованной (*Corona*, 771). Именно в свете Надежды трактует Иванов знаменитое Энеево благочестие, его послушание велениям богов и требованиям Веры (*Glaubengehorsam*) – “источнику, – как пишет он – того, что в человеческих делах является подлинно великим и плодотворным”.²¹ И далее, уже о Вергилии: “Кажется при этом, что самые внутренние фибрь и клетки этой чувствительной души, которая непосредственно знала об исполненном тайны деле, стоя на пороге всеобщего трансцензуса, неким образом преобразовывались и менялись на встречу дыханию приближавшегося нового мира”,²² так что человек, ставший “устами своей эпохи”,²³ оставался даже среди ближайших друзей “чудесным чужаком” (*ein wunderlicher Fremdling* – *Corona*, 762).

Эсхатологически-пророческий пафос, сопоставимый, по Иванову, с ветхозаветным профетизмом, обнаруживает он не только и не столько в Четвёртой Эклоге, но прежде всего в “Энеиде”, хоть он и упоминает, на мой взгляд несколько смело, улыбку узнающего мать божественного вергилиева младенца,²⁴ как картину чистого материства,

¹⁸ *Corona*, 767; cp. “Es galt also Homers Bibel fortzusetzen” usw.

¹⁹ “jene von der antiken Weisheit unterschätzte Tugend” (*Corona*, 767).

²⁰ “...die nach den christlichen ‘Umwertung aller Werte’ [...] zu den drei Haupttugenden zählt, mit *Caritas* und *Fides* verschwistert” (*Corona*, 767).

²¹ “... Urquell all dessen, was sich im menschlichen Tun als wahrhaft gross und fruchbar erweist” (*Corona*, 762).

²² “Scheint es doch, als ob die innersten Fasern und Zellengewebe dieser sensitiven Seele, die sich unmittelbar der geheimnisvollen Tatsache bewusst ist, an der Schwelle eines universalen Transcensus zu stehen, dem Hauch der nahenden Neuwelt entgegen sich irgendwie umbilden und verändern” (*Corona*, 762).

²³ “der der Mund seiner Epoche ist” (*Corona*, 762).

²⁴ *Incipe, parve puer, risu cognoscere matrem* (IV, 60).

идеалу Мадонны, увиденному глазами Рафаэля (*Corona*, 763); при этом он готов был допустить и иные, близкие ему внутренне толкования – загадочное дитя может означать нашёптанный ещё Гераклитом Тёмным новый эон и, предсказуемо, орфический образ играющего ребёнка Диониса-Загрея (*Corona*, 772). Очень точно указывает Иванов, что раннее, нашедшее отражение в Четвёртой Эклоге, “счастливое видение” (“*beglückende Vision*”) Вергилием Золотого Века “навсегда осталось в его душе”.²⁵

В известном смысле, оно определило целенаправленность “Энеиды”, о чём свидетельствует высказывание старца Анхиза во время “парада душ героев” – *Heldenschau* – из четвёртой книги. Указуя на “светлый образ” (*Lichtgestalt*) Октавиана Августа, предок его восклицает: “Вот он, тот муж, о котором тебе возвещали так часто: / Август Цезарь, отцом божественным вскормленный, снова / Век вернёт золотой на латинские пашни, где древле / Сам Сатурн был царём” (VI, 791-794).²⁶ Надо заметить, однако, свойственное Иванову уклонение от любых политических интерпретаций текста: так, в цитированном месте он не усматривает панегирика лично принцепсу, а строки Четвёртой Эклоги “Если в правленье твоё [т. е. в год консульства адресата] преступленья не вовсе исчезнут,/ То обессият и мир от всечастного страха избавят”²⁷ (IV, 13-14) воспринимает не как комплимент поэта своему покровителю Азинию Поллиону, но как вперёд к будущему и с точностью высказанное предписание (*Lehrgehalt*) христианской эры, долженствующей наступить с приходом Спасителя.²⁸ Недостатки, как известно, часто бывают продолжениями достоинств: смелость и оригинальность ивановской мысли, отказ от протореальных ходов филологической науки приводят к тому, что поиск им у Вергилия префигураций христианских идей не всегда убедителен: так, в качестве прототипа мученичества он приводит подвиг и гибель двух влюблённых друг в друга троянских юношей, Ниса и Эвриала, и авторский апостроф: *fortunati ambo* – “счастливы оба!” (IX, 446), каковой, мне думается, следует понимать не как параллель к вызывающему зависть

²⁵ “steht ihm ewig im Gemüt” (*Corona*, 772).

²⁶ Пер. С. Ошерова: “hic vir, hic est, tibi quem promitti saepius audis,/ Augustus Caesar, Divi genus, aurea condet/ saecula qui rursus Latio regnata per arva / Saturno quondam”.

²⁷ Пер. С. Ошерова: “te duce, si qua manent sceleris vestigia nostri/ inrita perpetua solvent formidine terras”.

²⁸ “Genauer war es kaum möglich, den Lehrgehalt der christlichen Ära, die mit der Geburt des Erlösers beginnt, im voraus zu definieren” (*Corona*, 773).

христианскому экстазу мученической смерти (*Corona*, 764), но скорее в терминах платоновского эроса.

На мой взгляд, наиболее существенны и впечатляющи размышления Иванова о мистическом характере вергилиевой историософии не столько с точки зрения конкретных сопоставлений с Писанием и Преданием, сколько в плане более принципиальном, связанные с темой Предопределения. Римского поэта, утверждает Иванов, не устраивали идущие от Полибия и ранее аргументы по поводу исторической необходимости, и даже “благотворное действие нового мирового правления”.²⁹ И далее: “Он стремился обосновать трансцендентное оправдание происшедшего с тем, дабы религиозно освятить и явить пред глазами всех становление римской моци”.³⁰

Уже мнения Вергилия о круговороте мировой истории (с присущими им надеждами на возвращение Золотого Века) были почерпнуты поэтом, согласно Иванову, главным образом, из “оракульной мудрости предков”.³¹ Не способные логически объяснить ход событий внутри отдельного цикла, они побудили его, однако, с пылом верующего прислушаться и размыслить для того, чтобы позднее преобразить каноническую легенду об основании троянцами Лавиния в телеологически значимое повествование (*Corona*, 766). “Тем самым песня итальянского барда о бегстве Энея в Лациум превратилась в универсальное откровение божественного плана человеческой истории”.³² Здание его эпоса покоятся на двух предпосылках, и по слову Иванова, “то, что Вергилий сотворил это двойное знание из глубины своей созерцающей мир в Боге души, есть неопровергимый знак его оригинальности и основа его исторического действия”.³³

Первая предпосылка, в которой он предшественников, по-видимому, не имел – это понимание Вергилием национального определения (*Natio-*

²⁹ “wohlätige Wirkung des neuen Weltregiment” (*Corona*, 766).

³⁰ “...er strebt danach, eine transzendentale Rechtfertigung des Geschehenen zu ergründen, um die religiöse Weihe der römischen Machtstellung von aller Augen klarzustellen” (*Corona*, 766).

³¹ “Urväter- und Orakelweisheit” (*Corona*, 766).

³² “Somit wird des italischen Vates Lied von Aeneas’ Flucht nach Latium zu einer universalen Offenbarung des göttlichen Plans der Menschheitsgeschichte” (*Corona*, 767).

³³ “... dass Vergil diese doppelte Erkenntnis aus den Tiefen seines die Welt in Gott schaunenden Gemüts geschöpft hat, ist eine unabweisliches Kennzeichen seiner Originalität und der Hauptgrund seiner historischen Wirkung” (*Corona*, 769).

nalbestimmung) как миссии, при котором индивидуальное призвание народа утверждается как идея экуменической энтелехии (Corona, 769).

Уже известный нам, заявленный старцем Анхизом императив: *tu reger(e) imperio populos, Romane, memento* (VI, 851) предстаёт тем самым как единство противоположных постулатов – самости с одной стороны и универсальности с другой (Corona, 769 f.). Вторая предпосылка, тесно связанная с первой – это вера в божественное Провидение. Содержание этой веры Вергилия не совпадает, однако, с учением Стои, постулировавшей сосуществование людей и богов в некоем общем государстве, именуемом космос, в котором Провидение, *Pronoia*, мыслится пантеистически и выводится из созерцания имманентного Логоса природы (Corona, 770). Не то у мантуанца: в силу влияния эллинистических мистериальных религий и других монотеистских интерпретаций божества, под *fata deorum* (Иванов подчёркивает, что само слово *fatum* появляется уже в первых строках его эпоса) он имеет в виду “абсолютно трансцендентное действие сверхприродных сил, которые направляют избранного человека и всё человечество по намеченному плану к поставленной благой цели”.³⁴ Отмечает Иванов и тот достойный внимания факт, что “парад душ”, *Heldenschau*, шестой книги, происходящий, собственно, в удалённой сфере потустороннего бытия, “словно бы в мыслях Бога” (*gleichsam in Gottes Denken*), представляет будущих героев, да и сами события, уже готовыми к действию и воплощению на многие столетия вперёд (Corona, 771 f.).

Образ этот должен был особенно импонировать метаисторическому и мифопоэтическому мышлению Иванова, для которого миф всегда правдивее истории; следует полагать, что он мог быть близок и апокалиптическому сознанию Элиота, сопрягавшему, как известно, в единовременность многие культурные пласти в предощущении того, когда, по слову Откровения, “времени не будет”. И уверенность Вергилиева героя, этой чистой, как и его создатель, души (*candida anima*) в правильности своего пути такова, что “свободная воля избранника оказывается едию с волею Бога”.³⁵

На всё, сказанное мною об Иванове, возможно возразить, что метод его критики в чём-то напоминает происки деконструкционистов, а именно, вычитывание, исходя из принципа относительности, в тексте того,

³⁴ “... eine absolut transzedente Wirkung der übernatürlichen Mächte, welche die ausgesuchten Menschen und die ganze Menschheit nach einem vorgefassten Plan zum vorherbestimmten Heilziel führen” (Corona, 771).

³⁵ “dass der freie Wille der Auserwählten mit Gottes Willen eins sei” (Corona, 772).

чего там, по видимости, может и не быть. На самом деле, герменевтика его, стремящаяся к постижению абсолютного смысла произведения на уровне *realiora*, прямо противоположна по своей интенции и результатам любой разновидности постмодернизма. Добавлю, что трактовка им “Энеиды” соотносится с им самим разработанным (в примечании к поэме “Сон Мелампа”) понятием антирройи, потока причинности, направленного из будущего в прошлое (II, 300), что в известной мере соответствует и установке Вергилия-поэта: например, в книге восьмой он описывает поселение на месте Рима легендарной эпохи Эвандра в словах, касающихся современной уже ему самому столицы мира (VIII, 337-365).

В течение десятилетий после смерти Иванова и Элиота, авторы исследований о Вергилии постепенно отбросили связанные с ним религиозные и метафизические проблемы, существенно обеднив тем содержание его творчества. Так, у Гордона Уильямса (1984) мы читаем, что божественные силы и даже судьба в Энеиде суть лишь метонимии душевного состояния персонажей, а у Филиппа Харди (1986), что они служат, по аналогии с Гигантомахией Пергамского алтаря, единственно монархической и имперской пропаганде. Остаётся пожелать, вместе с Вячеславом Ивановым, заключившим этими словами свою статью, чтобы “чело возвышенное поэта, который, посредничая, свёл воедино исторические предпосылки общности – Рима и греческого Востока, классического наследия и новозаветного обетования – в нежном сочувствии и нежнейшем предчувствии, украсилось венком богаче и благовонней, чем увядший и отнюдь не в священных рощах возросший лавра венок, каковой наше время, пользующее память как археологию, а не как в духе переживаемую вечную современность, удостоило ему сплести”.³⁶

³⁶ “... des hohen Dichters Stirn, der die historischen Voraussetzungen dieser All-Einheit – Rom und den griechischen Orient, klassisches Erbe und neutestamentliche Hoffnung – in seinem zarten Nachfühlen und noch zarterer Vorgefühl vermittelnd zusammenfasste, mit reicherem und duftigeren Lorbeern geschmückt werden als den welken und nicht in heiligen Hainen aufgesprossen, wie unsere das Gedächtnis als Archäologie übende, nicht als ewige Gegenwart im Geiste erlebende Zeit sie zu winden vermag” (*Corona*, 774).

