



М. Цимборска-Лебода

(Люблин, Польша)

ЕВАНГЕЛЬСКИЙ ТЕКСТ
И АНТРОПОЛОГИЯ
Вячеслава Иванова
(СОКРОВЕННЫЙ СМЫСЛ
И ХУДОЖЕСТВЕННАЯ
ИННОВАЦИЯ)



Что за книга это Священное Писание,
какое чудо и какая сила,
данные с нею человеку!
Точно изваяние мира и человека
и характеров человеческих,
И названо все и указано на веки веков.

Ф. Достоевский. «Братья Карамазовы»
(Достоевский 1970, с. 34)

Эммануэль Левинас, философ и интерпретатор творчества Достоевского, отмечавший универсальность этического завета писателя об ответственности человека за другого, высказал в связи с этим важную мысль о соотношении литературы и Библии. Существует особая причастность к Священному Писанию в национальных литературах, в том числе у русских писателей, среди которых почетное место занимает Достоевский (Lévinas 1982, p. 113–114)¹. В художественной литературе, благодаря «чуду языка», Левинас находит то, чего он не нашел в западноевропейской философии, основанной на греко-латинской традиции. В литературе, и главным образом у Достоевского, на которого многократно ссылается, он обнаруживает префилософскую константу (ibid, p. 14). По мнению Левинаса, литература имеет то преимущество перед философией, что человек не является в ней объектом тематизации, а, сохраняя свою уникальную субъектность, предстает как Лицо, которое в своей эпифании говорит «не убий», приобщаясь невидимому Богу (ibid, p. 82; Lévinas 1998, p. 250).

1 В качестве введения мы ссылаемся на некоторые положения более ранней работы (Цимборска-Лебода 2008, с. 214–215), дабы акцентировать роль Достоевского, осознаваемую мыслителями Запада. Ср. в этой связи точку зрения Андре Мальро, который называл «роман великого христианского писателя “Братья Карамазовы” <...> “пятым Евангелием”» (Сливинская 2006, с. 53).

Далее Левинас, в частности в работе “Entre nous” («Между нами»), указывает на забытый подход к литературе как «инспирированной речи» (Lévinas 1991, p. 119), которая особым образом связана с Библией — то ли предчувствием (интуитивно), то ли непосредственным отнесением (гаррел) к Священному Писанию, содержащему «этическую правду», «этическое свидетельство» (Lévinas 1982, p. 113–114). Привлекая еще раз роман Достоевского, вспомним, что завет сохранения «правды Божией», идущий от отцов церкви, апостолов и мучеников, и потребность явления высшей правды («когда надо будет») поколебавшейся «правде мира» в поучениях Зосимы осмысляются как подвиг («иноческий подвиг») и спасение для человека, блуждающего на земле (Достоевский 1970, с. 375). Этот человек не заблудился совсем только благодаря драгоценному образу Христа, который сияет пред ним в качестве путеводителя и светильника. И очевидно, в качестве освобождающей Истины и того дара, который Достоевский называет «сокровенным ощущением живой связи нашей с миром иным», с миром горним и высшим (там же).

Знаменательно, что эхо этой мысли — о «благодати восторга», о «касаниях к мирам иным» (Иванов 1987/4, с. 423) — не раз обнаруживаем у Вяч. Иванова, другого важного интерпретатора «христианина Достоевского» (Иванов 2014, с. 195). Так, в стихотворении «Пальма» находим, к примеру, путеводные слова поэта: «Залетные отзвучья миров иных лови...»² (Иванов 1979/3, с. 545). Эта эллиптическая формула, или завет, если вскрыть ее глубинный смысл, отсылает читателя не только к Достоевскому, но и к Священному Писанию, и прежде всего к Четвероевангелию. Притом существенное значение имеет у Иванова принцип соотнесения двух или более источников: литературного и библейского, их диалогическое осмысление. Показательные примеры — сближение гётевской формулы “stirb und werde” и параболического смысла слов Христа (Ин. 12: 24) о смерти / жизни зерна: «Семя не даст плода, если не умрет...» (Иванов 2014, с. 130); «Не встанет, не истлев, зерно» (Иванов 1979/3, с. 632) — или же соединение микроцитат из Евангелия от Марка (Мк. 15: 23) с эпиграфом из «Илиады» в стихотворении «Менада», под названием *ἔσμιρνισμένον вино* («Вино со смирной»), приложенном к письму Брюсову от 13 февраля 1906 г. (Иванов 2016, с. 335).

2 См. мотив сопричастности «иной жизни» в «Римском дневнике» и концептуализацию искусства, уводящего из мира сего «в соседство инобытия» (Иванов 1979/3, с. 643). См. также: Дешарт 1971, с. 215.

В связи с этой особенностью творчества поэта, которую можно назвать *полифонической стратегией*, уместно поставить вопрос: какой подход к исследованию интересующей нас проблемы (присутствия евангельского текста в литературе) можно считать продуктивным³ и адекватным? Думается, в данном случае продуктивными являются подходы аксиологически-онтологический и герменевтический, суть же аксиологически-онтологической перспективы можно объяснить цитатой из «Переписки из двух углов»: «Мария перед крестом — вот символ сердца перед великою правдой вселенской ценности. Должно ценности быть распятой, и положенной во гроб, и заваленной камнем, и запечатанной печатями: сердце увидит ее воскресшей в третий день» (Иванов 1979/3, с. 406). Евангельский текст (Мф. 26: 26–28), предшествующий приведенным словам и цитируемый поэтом, имеет цель указать на ценности — истину, любовь и красоту, «которые хотят быть евхаристическими» (Иванов 1979/3, с. 406). Отсылка к Евангелию приобретает тем самым аксиологическое осмысление и герменевтическую значимость.

Сосредоточиваясь на полифонической стратегии Иванова и способах актуализации новозаветного текста, заострим внимание на раннем критико-философском тексте «Ницше и Дионис», а именно на фрагменте, который, кажется, не попадал в поле интереса исследователей. Указывая на «психологические мотивы» ницшевской вражды к христианству, Иванов выдвигает гипотезу о том, что в своих истоках христианство «есть пронзенный любовью — оргиазм души, *себя потерявшей*, чтобы *себя обрести* вне себя, переплескивающейся в отцовское лоно Единого — нисийский белый рай полевых белых лилий и пурпурный виноградник жертвенных гроздий, экстаз младенчески-блаженного прозрения в истину Отца в небе и действительность неба на вставшей по новому пред взором земле» (Иванов 1971/1, с. 723; курсив мой. — М. Ц.-Л.).

То, что обращает на себя внимание в тексте Иванова, — это присущая ему логика, которую, продолжая мысль Аверинцева⁴, отнюдь нельзя считать «эклектическим смешением» понятийных языков, языческой и христианской образности. Эту логику позволительно назвать христианизацией и онтологизацией дискурса,

3 Учтем в этой связи работы польских и зарубежных исследователей: Лужного, Савицкого, Рикёра, Ставиноги и др. (Łuźny 1998; Sawicki 1986; Ricœur 2000, 2010, 2013; Stawinoga 2012), а также книгу: Евангельский текст 2011.

4 «...Ибо видеть сквозь другое все же предполагает различие в уровне глубины, т. е. в онтологическом статусе» (Аверинцев 2003, с. 7).

приобретающего семантическую многослойность; освещением эллинских представлений с христианской новозаветной перспективы; отсюда присутствие евангельских фигур (Отца в Небе и Истины Отца). Притом онтологический (библейский) план сочетается у Иванова с персоналистским. Различая религиозное чувствование и религиозное познание, поэт выявляет родство, или общее метафизическое ядро, внутренних человеческих состояний — дионисийского оргиазма души и изначального христианского экстаза. Как душевно-духовный подъем, *благословенный восторг*, захватывающий чувства и волю человека, делающий его и окружающий мир *иным* («как небеса на земле»), экстаз, по мнению Иванова, означает «выход из самого себя» (внутреннее изменение) и совпадает с августиновым *transcensus sui* (Иванов 1979/3, с. 273). В этом плане он есть категория, несводимая к другим душевным явлениям (Иванов 2014, с. 193, 200). Так понимаемый, в своей духовной сути экстаз укладывается в схему «потеря — приобретение (озарение)» и может быть соотнесен с варьированной и нюансированной Ивановым мыслью «потерять душу, чтобы обрести ее»⁵ (Иванов 1979/3, с. 326; Иванов 1987/4, с. 596 и др.). Эта мысль интерпретируется поэтом как *истощение внешнего человека* ради того, чтобы освободить *внутреннюю личность*, «найти себя самого, спасти душу», *приобретая* библейскую жемчужину (Иванов 1979/3, с. 126).

Мышление посредством аналогий и соответствий, желание находить «вселенскую правду» и видеть древнюю (языческую) мистику⁶ в христианской универсальной перспективе, характерные для Иванова, подтверждаются и тем фрагментом «Эллинской религии страдающего бога», в котором появляется отсылка к Евангелию от Матфея (Мф. 10: 39): «переменитесь душой (*μετανοείτε*), настало царство небес» (Иванов 2014, с. 193).

При этом в ранних работах поэта библейские цитаты в соотнесении с дионисийскими идеями способствуют выявлению психологических основ религиозных состояний, некоего экстатического *prius* (экстаз — альфа и омега религиозного переживания) как выражения сознаваемого единства человека с божественным⁷. Согласно Иванову, восторг *богочувствования* присущ

5 «...Потерявший душу свою ради Меня сбережет ее» (Мф. 10: 39).

6 См. о «гении язычества» (Иванов 1979/3, с. 403).

7 Ср. со словами А.Ф. Лосева о восторге, который «подъемлет все существо человека до его последней глубины», и о «трансцендентальном первопринципе восторга» (Лосев 2002/1, с. 148).

раннему христианству и стал зерном «христианской мистической идеи». Однако в мышлении Иванова прослеживается нечто большее. Он ищет понятия веры «в нашем смысле» — того, чего не было у греков, а появилось у евреев в качестве «договорного начала»; поэту важно главным образом то, что он прозревает в Новом Завете, находя в нем христианскую «веру-волю», выраженную формулой экстатического самоотчуждения: «да будет воля Твоя» (Иванов 2014, с. 195, 201). Эта кардинальная формула, по Иванову, знаменует собой окончательное и «последнее слияние личной воли [человека] с волей Отца» (там же, с. 201) и определяет аксиому сыновнего отношения к Нему, прозрения в Истину Отца и «действительность Неба».

Данные топосы ивановского мышления, питаемого Священным Писанием, нашли отчетливое выражение в статьях «Ты еси» (фигура Отца появляется здесь в рамках экспликации молитвы «Отче наш») и «Древний ужас». В последней поэт выявляет суть христианской истины о человеке, а также сокровенный смысл библейского концепта Неба как одного из обозначений Бога (Мф. 6: 20, 21: 25; Мк. 11: 30; Ин. 3: 27): «Есть Небо в человеке, и в Небе Отец»⁸ (Иванов 1979/3, с. 108). В связи с тринитарной новозаветной теологией Иванов обнаруживает подлинное значение человеческой свободы, связанной с «исполнением молитвы о воле Отца» не только на Небе, но и на Земле (ср.: Мф. 6: 9–10) и с этикой утверждения «истинного Да» (Иванов 1979/3, с. 129).

Антропология поэта зиждется на представлении о потребности метанойи (перемены мышления, обновления души) и *перевоплощения* человеческой воли, которая, преображаясь, сливается с волей Отца (см. далее несколько примеров употребления формулы «да будет воля Твоя»). Подтверждением тому — стихотворение «Ступени Воли», где нищей воле-хищнице противопоставляется (как высшая ступень) неземная пламенная Воля: «Одиночество творишь / Ты единством волн безбрежных / И из уст моих мятежных: / “Так, да будет!” — говоришь» (Иванов 1971/1, с. 596–597). В определенном смысле антропология Иванова есть *анамнесеология*, если продолжить мысль Ольги Дешарт⁹. Христианский

8 Ср.: «...ибо один у вас Отец, Который на небесах...» (Мф. 23: 9); «В тот час возрадовался духом Иисус и сказал: славлю Тебя, Отче, Господи неба и земли...» (Лк. 10: 21).

9 «Гносеология по В. И. есть анамнесеология» (Дешарт 1971, с. 137).

anamnesis относится как раз к концептуализации личного Бога, эдемского Отца как истока Бытия (счастья) и как воплощения Любви, понимаемой в духе Соборного послания Иоанна Богослова (1 Ин. 4: 8–12). Стоит привлечь в связи с этим стихотворение «Eden»: «О глубина любви, премудрости и силы, / Отец, Тебя забыли мы» (Иванов 1974/2, с. 531). Опорными понятиями являются в нем не только *Отец*, но также *забвение* и *незабывчивость души*, которые актуализируют концепт воспоминания / возвращения (ср. с дешифровкой составных смысловых компонентов в слове *anamnesis* Рикёра (Ricoeur 2000, p. 33)).

Очевидно, теологема Бога Отца (а также Отчего дома — в «Римском дневнике») предопределяет присутствие двух других фигур Триипостасного личного Бога: Сына и Святого Духа (Параклета). В «*Cor Ardens*» фигура Сына является доминантной, в эпилоге же («Eden») посредством библейских отсылок («Ибо три свидетельствуют на небе: Отец, Слово и Святой Дух, и Сии три суть едино» (1 Ин. 5: 7); см. также: Лк. 10: 22) выявляется единосущность Сына с Отцом. Но самое важное в лирике Иванова — что это единство постигается сердцем человека и становится духовным событием благодаря тому, что поэт называет детским (сыновним) доверием человека и отдачей своей воли:

И только грудь вздохнет: «Твоя да будет Воля», —
 Отец, то счастье нам дано,
 И клонится душа <...>
 И Сын рождается...

(Иванов 1974/2, с. 532)

Близкие акценты — в стихотворении «Лира и ось»:

От Бога в сердце к Богу в небе
 Струной протянутая Ось
 Поет «да будет» Отчей воле...

(Иванов 1979/3, с. 500)

Персоналистская антропология Иванова зиждется на библейском мышлении (в письме С. Гессену, поэт назовет это «онтологией моей веры» (Гессен 2016, с. 395)) и на новозаветной заповеди о сыновней связи человека с Богом. В «Римском дневнике» читаем: «Сыном будь, не беглецом!» (Иванов 1979/3, с. 614), в эпилоге же IV части мелопеи «Человек»:

Отчий Сын Единородный,
Утверди могилой связь,
И в Твою мой дух свободный
Облечется Ипостась.

(Иванов 1979/3, с. 238)

В концептуализации поэта это означает осуществление идеи *imitatio Christi* — подражания и приобщения человека Христу (Иванов 2014, с. 197). Такая мировоззренческая установка, в сущности, объясняет принцип герменевтического осмысления и применения новозаветного текста у Иванова. Прибегая к категориям Поля Рикёра, скажем: мы имеем здесь дело не только с примером герменевтики, обнаруживающей *то, что скрыто* в библейском тексте (его сокровенный смысл), но также образец герменевтики того, что *впереди* него (Ricoeur 2013, p. 70–71). Тем самым новозаветный текст и библейские ценности соотносятся с миром читателя и проецируют условия для возникновения нового, преображенного «я»¹⁰ (Ricoeur 2010, p. 63). Ради подтверждения этой мысли сосредоточим наше внимание на стихотворении «Путь в Эммаус» из первой книги лирики «*Cog Ardens*». Известный новозаветный сюжет из Евангелия от Луки (24: 13–35), апостола Спасения с его миссией универсализировать событие Воскресения Христа (Harrington 1984, s. 427–428), появляется в произведении лишь в последней строфе в форме широко понятого цитирования:

И Кто-то, странный, по дороге
К нам пристаёт и говорит
О жертвенном, о мертвом Боге...
И сердце — дышит и горит...

(Иванов 1974/2, с. 264).

Как и в Евангелии (Лк. 24: 32), ударным словом является здесь *сердце* (горение сердца), где, как говорил Сковорода, обитает истинный человек (Сковорода 2010, с. 243, 246–248), которому открывается возможность прозреть / почувствовать встречу с Богом.

«*Cog Ardens*» имеет метафизический характер, что в свое время оценил М. Кузмин (Кузмин 1912, с. 49). Но метафизическое здесь зачастую означает перенесение библейской правды, евангельских заповедей вовнутрь человеческой личности. Все

10 П. Рикёр называет это «рефигурацией самости» (Ricoeur 2010, p. 63).

это становится предметом духовного опыта человека *hic et nunc*. Поэтому «день третий» в человеческой душе приобретает событийный и участный характер — это Голгофа и могила: «...И спор, и смута, и вопрос...». «Слепящий Солнцем Лик» (Иванов 1974/2, с. 264–265) не сразу преодолевает Ночь человеческого сердца, но все же неизбежно сияет над «морем злоб»:

И неизбежное зияет,
И сердце душит узкий гроб...
И где-то белое сияет,
Над мраком зол, над морем злоб!
(Иванов 1974/2, с. 264)

Смысловое поле сюжета «путь в Эммаус» с акцентом на истинность познания сердца, а отнюдь не на «господство смерти» и «неверие в душах учеников» (Кошемчук 2006, с. 552), расширяется и обогащается в других стихотворениях, циклически связанных друг с другом, прежде всего в процитированном выше стихотворении «Лицо», посвященном Мережковскому:

Рассудит все — Огонь! Нам сердце лгать не может:
Вождь верный нас ведет в вечерний Эммаус.
(Иванов 1974/2, с. 265; курсив мой. — М. Ц.-Л.)

Усиление евангельского универсального смысла находим в диптихе «Пасхальные свечи» (посвященном С. Булгакову), особенно в гимнической / похвальной его части:

Христос Воскрес! Воскрес Христос,
И смертью смерть попрал!
Кто духа тьмы в юдоли слез
Любовью поборал,

Пленял любовью духа злоб
И крест любви понес, —
Над тем распался душный гроб,
Тому воскрес Христос.
(Иванов 1974/2, с. 268)

Приведенный фрагмент — прекрасный пример «интериоризации» евангельского смысла, соотнесенного с жизнью человеческого духа¹¹.

11 Прочитируем слова М. Волошина: «Язык нашего морального чувства возник из Евангелия, и каждое евангельское имя, каждый евангель-

Голгофа и Воскресение становятся экзистенциальным уделом человеческой личности, приобщающейся к «событию Христа»; для человека это первофеномены его духовной жизни. Такое творческое истолкование заложено и в следующем фрагменте стихотворения «Лицо», содержащем отсылку к Евангелию от Иоанна (Ин. 17: 24) и указывающем на элемент личной коммуникации с Христом: «Ты, Сущий, — не всегда ль? и, Тайный, — не везде ли...» (Иванов 1974/2, с. 265); или в стихотворении «Бельт»: «Ты в души посохом дорожным / Стучишься, входишь, — ищешь вновь?» (там же, с. 515).

Знаменательный образец художественной стратегии Иванова — его «работы» с библейским текстом — представляет собой стихотворение, посвященное Валерию Брюсову, «Mi fur le serpi amiche»¹², отсылающее своим заглавием и эпиграфом к Дантовскому «Аду» (XXV, 4): «С тех пор и стал я другом змей» (Данте Алигьери 1982, с. 49; пер. М. Лозинского). Дантовская мифологема противопоставлена здесь метафоре, имеющей новозаветный источник и сокровенный евангельский смысл, а именно Солнцу Эммауса. Художественная инновация Иванова и его творческая активность сказываются в том, что его интерпретация есть акт приращения смысла. Сопряжение двух ценностных метафор, выражающих *бытие как* — бытие «в узлах змей» или же в орбите

ский эпизод, каждая евангельская притча стали гранями нашей души. Поэтому каждое евангельское слово — символ для нас, ибо символом мы называем то слово, которое служит ключом от целой области духа» (Волошин 1989, с. 460).

- 12 Анализ, вернее, оценочный пересказ стихотворения дает Т. Кошемчук, входя в полемику с Сергеем Аверинцевым (см. упрек в «абerrации в защитных словах исследователя») и со сквозной темой исследования ученого, т. е. в полемику о «христианском духе творчества поэта» (Кошемчук 2006, с. 599). Прочтение стихотворения Т. Кошемчук методологически некорректно и попадает в ловушку «упрощения», от которого предостерегал С. Аверинцев (Аверинцев 2002, с. 63). Методологически некорректно, ибо не учитывает тот факт, что мы имеем дело с символическим произведением, имплицитно расширяющим смысл, с чем и встречаемся в Новом Завете, например в притчах Христовых. «Я» говорящего субъекта в стихотворении Иванова (и «ты» внутреннего адресата) отнюдь не адекватно биографическому адресанту (и, соответственно, адресату), особенно если учесть литературоведческую аксиому, сформулированную П. Рикёром: «Поэтическое “я” открывает себя для каждого, кто говорит “я”» (LaCosque, Ricœur 2003, p. 289). Дополняя сказанное, приведем еще замечания того же Аверинцева о том, что Иванов «просто видел и знал бытие Божие из непосредственного опыта», и о «безоговорочном» принятии им веры во Христа (Аверинцев 2002, с. 63).

Солнца, — обнаруживает две мировоззренческие и ценностные позиции, различные духовные пути человеческого «я». В первом случае — субъекта, не познавшего себя, еще себя не обретшего:

А ты — себя еще не чаял
И вещей пыткой не изваял
Свой окончательный кумир.

(Иванов 1974/2, с. 290)

Во втором же случае — субъекта, нашедшего путь духовного преображения, свое личное самоопределение перед людьми и Божеством, как писал поэт в статье о Байроне (Иванов 1987/4, с. 292). Прочитируем фрагмент стихотворения:

И я был раб в узлах змеи,
И в корчах звал клеймо укуса;
Но огонь последнего искусства
Заклял, и солнцем Эммауса
Озолотились дни мои.

(Иванов 1974/2, с. 291)

Познать себя и обрести себя, в понимании Иванова и согласно его концепции личности¹³, означает найти Христа во всех Его обличьях из Священного Писания, явленных отдельному человеку, как это происходит в стихотворении «Икона»:

Не ветхий деньми Родитель
На мысленном троне,
Но Спутник друзей в Эммаус.
Человек
И брат мой, Ты — Вседержитель,
Начальное Слово и мира Творец?

(Иванов 1979/3, с. 555)

Опознаваемые новозаветные микроцитаты из Евангелий от Луки (см. выше) и от Иоанна (Ин. 1: 2–3) взаимно усиливают свое контекстуальное значение, особенно если учесть отсылку к «Исповеди» Блаженного Августина: «Как человек Он посредник, а как Слово <...> Он Бог у Бога, и единый Бог вместе с Богом» (Августин Блаженный 1992, с. 311). Все это еще раз указывает на диалогическое, «брачное»

13 По Иванову, Бог, сотворивший человека, «создает [его] непрерывно» и желает, чтобы и человек все время «создавал Его в себе» (Иванов 1979/3, с. 384). Значит, обретение личности — это непрерывная задача человеческого «я».

отношение субъекта поэзии Иванова к тем ценностям, которые содержит Священное Писание. В статье «О кризисе гуманизма» (1919), характеризуя психологию современности — «загадочную перемену в самом образе мира», т. е. «кризис [восприятия] явления», — Иванов отмечает важность принципа преобразования воспринимаемого предмета. Речь идет об откровении его *внутренней формы* (внутренней сущности), а значит, о таком познавательном процессе (художественном и читательском), когда явление (действительность) вступает «как бы в брак с нашим внутренним существом», возвращаясь обогащенным «душевной переработкой» (Иванов 1979/3, с. 369–370; курсив мой. — М. Ц.-Л.). Думается, подобный принцип у Иванова определяет *форму присвоения* евангельского сакрального послания, благой вести. Здесь нет места, чтобы сосредоточиться на других «брачных» метафорах, имеющих библейскую родословную, которые использует поэт для выражения способов общения человека с Божественным, — на метафорах Жениха и Невесты, Каны душ, Свадьбы Агнца, Гостя, Пришельца и др. (ср. стихотворение «Притча о Девах»). На одну метафору все же хочется обратить внимание, так как она отражает ту же диалогическую установку поэта. Метафора «Кроткий луч Таинственного Да» (курсив Иванова) из «Кормчих звезд», появляющаяся в статье «Символика эстетических начал» (Иванов 1971/1, с. 827) и относящаяся к Христу, имеет два источника: Второе послание апостола Павла к Коринфянам (2 Кор. 1: 19–20) и трактат Блаженного Августина «Об Учителе» («De Magistro»).

Приведем сначала фрагмент послания апостола, у которого Иванов (как и его предшественник Блаженный Августин) заимствует близкое ему учение о внешнем и внутреннем человеке: «Ибо Сын Божий, Иисус Христос <...> не был “да” и “нет”; но в Нем было “да”, — ибо все обетования Божии в Нем “да” и в Нем “аминь”, — в славу Божию...» (2 Кор. 1: 19–20).

Опираясь на авторитет апостола Павла, цитируя и комментируя его слова, в диалоге «Об Учителе» Августин говорит: «...апостол, сказав “в Нем было “да”, сделал не что иное, как словом “да” назвал то, что было [есть] в Иисусе Христе...» (Августин Блаженный 2000/1, с. 280). Путем изысканных диалогических рассуждений и лингвистической аргументации Августин подтверждает истинность слов апостола язычников (там же, с. 282). Отталкиваясь от его учения о внешнем и внутреннем человеке¹⁴ (на котором держится

14 «...Да даст вам, по богатству славы Своей, крепко утвердиться Духом Его во внутреннем человеке, верою вселиться Христу в сердца ваши...» (Еф. 3: 16–17).

антропологическая мысль Иванова), Августин вторую часть своего диалога посвящает Христу как внутреннему Учителю человека: «Тот же, у кого мы спрашиваем и кто нас учит, есть обитающий во внутреннем человеке Христос (Еф. III, 16–17), т. е. непреложная Божья сила и вечная премудрость...» (Августин Блаженный 2000/1, с. 305). Дальше же богослов из Гиппоны говорит о Христе в связи с созерцанием умопостигаемых предметов, «присущих во внутреннем свете истины, — свете, коим просвещается и услаждается так называемый внутренний человек...» (там же, с. 306).

Эпистемологические метафоры внутреннего света, огня (горения), светильника, елеса, столь существенные и частотные в поэзии Иванова (ср. с образом разбитой лампы, тлеющей без елеса в финале параболы «Психея-Скиталица»), в контексте интерпретации Августина и его комментария к Новому Завету приобретают семантическую глубину. Также и вышеотмеченная метафора Солнца Эммауса (Вождя в вечерний Эммаус) при учете герменевтического принципа соотношения части и целого обогащается дополнительным смыслом той интериоризации, о которой шла речь выше. Сопричастность человека «внутреннему свету истины», думается, — это очередное осуществление принципа *imitatio Christi*, о котором во Втором послании к Коринфянам говорит апостол Павел: «Мы же все открытым лицом, как в зеркале, взирая на славу Господню, преобразуемся в тот же образ от славы в славу, как от Господня Духа» (2 Кор. 3: 18; курсив мой. — М. Ц.-Л.).

Трактат Августина, питаемый новозаветным текстом (посланиями, Евангелиями), содержит мысль, которая посредством метафор пронизывает творчество Иванова: человек — это возрастающий в мудрости ученик, *discipulus* (Ricœur 2010, p. 118), который благодаря внутреннему Учителю открывает истину в себе¹⁵ («Солнцем Эммауса озолотились дни мои»). По Иванову, это и есть христианский, евангельский смысл заповеди «Познай самого себя», означающей для человека задачу постижения *святого святых*, «божественного средоточия микрокосма» (Иванов 1979/3, с. 129). Постулат «самопознания» понимается поэтом как сокровенный завет христианства (Иванов 1971/1, с. 724).

15 «...Дабы мы не только верили, но и понимали, насколько истинно сказано в божественном писании, чтобы мы не называли на земле учителем никого, поелику один есть Учитель всех на небесах (Мф. XXIII, 8–10). А что такое — на небесах, этому научит нас Он сам, который и чрез людей напоминает нам внешним образом, знаками, дабы, обращаясь к Нему, мы учились внутренне» (Августин Блаженный 2000/1, с. 311).

ЛИТЕРАТУРА

- Августин Блаженный 1992 — *Августин Блаженный*. Исповедь / Пер. с лат. М.Е. Сергеенко. М., 1992.
- Августин Блаженный 2000/1–4 — *Августин Блаженный*. Творения: В 4 т. Киев, 2000. Т. 1–4.
- Аверинцев 2002 — *Аверинцев С.* «Скворешниц вольных граждан...»: Вячеслав Иванов. Путь поэта между мирами. СПб., 2002.
- Аверинцев 2003 — *Аверинцев С.* Единство общечеловеческого культурного предания как тема поэзии и мысли Вячеслава Иванова // Вячеслав Иванов — Петербург — мировая культура. Томск; М., 2003. С. 5–14.
- Волошин 1989 — *Волошин М.* Лики творчества. Л., 1989.
- Гессен 2016 — *Гессен С.* «Для меня культура — становление духовной феократии...» — неизвестное письмо Вяч. Иванова к С.И. Гессену / Вступ. ст., подгот. текста, прим. А.А. Резниченко // Вячеслав Иванов. Исследования и материалы. Вып. 2 / Отв. ред. Н.Ю. Грыкалова, А.Б. Шишкин. СПб., 2016. С. 386–398.
- Данте Алигьери 1982 — *Данте Алигьери*. Божественная комедия / Пер. М. Лозинского. М., 1982.
- Дешарт 1971 — *Дешарт О.* Введение // Иванов Вяч. Собр. соч.: В 4 т. Брюссель, 1971. Т. 1. С. 7–227.
- Достоевский 1970 — *Достоевский Ф.* Братья Карамазовы. Л., 1970.
- Евангельский текст 2011 — Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX веков: цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр. Вып. 6. (Проблемы исторической поэтики; вып. 9). Петрозаводск, 2011.
- Иванов 1971–1987/1–4 — *Иванов Вяч.* Собр. соч.: В 4 т. Брюссель, 1971–1987. Т. 1–4.
- Иванов 2014 — *Иванов Вяч.* Эллинская религия страдающего бога // Символ. 2014. № 64. С. 7–221.
- Иванов 2016 — Вячеслав Иванов и Валерий Брюсов. Неизданная переписка / Вступ. ст., подгот. текста и примеч. А.А. Соболева // Вячеслав Иванов. Исследования и материалы. Вып. 2. СПб., 2016. С. 277–385.
- Кошемчук 2006 — *Кошемчук Т.* Русская поэзия в контексте православной культуры. СПб., 2006.
- Кузмин 1912 — *Кузмин М.* «Сог Ardens» Вячеслава Иванова // Труды и дни. 1912. № 1. С. 49–51.
- Лосев 2002/1–2 — *Лосев А.* «Я сослан в XX век...». Т. 1–2. М., 2002.
- Сковорода 2010 — *Сковорода Г.* Повна академічна збірка творів. Харків, 2010.
- Сливинская 2006 — *Сливинская О.* Библия в жизни и творчестве Андре Мальро // Поэт и Библия. Le poète et la Bible. СПб., 2006. С. 51–56.

- Цимборска-Лебода 2008 — *Цимборска-Лебода М.* «Каинов ответ Богу», или Ответственность (Я-для-Другого): от Достоевского до Левинаса // *Русская словесность в мировом культурном контексте.* М., 2008. С. 214-222.
- Cymborska-Leboda 1998 — *Cymborska-Leboda М.* “Biały kamyk” z Apokalipsy św. Jana w misterium Wiaczesława Iwanowa “Czełowiek”. Intertekstualność i dialogika // *Biblia w literaturze i folklorze narodów wschodniosłowiańskich.* Kraków, 1998. S. 293-304.
- Harrington 1984 — *Harrington W.J.* Klucz do Biblii / Przeł. J. Marzęcki. Warszawa, 1984.
- LaCocque, Ricœur 2003 — *LaCocque A., Ricœur P.* Myśleć biblijnie / przeł. E. Mukoid, M. Tarnowska. Kraków, 2003.
- Lévinas 1982 — *Lévinas E.* Éthique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo. Paris, 1982.
- Lévinas 1991 — *Lévinas E.* Entre nous. Essai sur le penser-à-l'autre. Paris, 1991.
- Lévinas 1998 — *Lévinas E.* De Dieu qui vient à l'idée. Paris, 1998.
- Łużny 1998 — *Łużny R.* Biblia w literaturze i folklorze narodów wschodniosłowiańskich. Kraków, 1998.
- Ricœur 2000 — *Ricœur P.* La mémoire, l'histoire, l'oubli. Paris, 2000.
- Ricœur 2010 — *Ricœur P.* Miłość i sprawiedliwość / Przeł. M. Drwięga. Kraków, 2010.
- Ricœur 2013 — *Ricœur P.* Cinq études herméneutiques. Paris, 2013.
- Sawicki 1986 — *Sawicki S.* Biblia a literatura. Wprowadzenie do obrad // *Biblia a literatura.* Lublin, 1986. S. 7-17.
- Stawinoga 2012 — *Stawinoga E.* Symbolika biblijna w poezji Wiaczesława Iwanowa. Lublin, 2012.

Евангельский текст и антропология Вячеслава Иванова (сокровенный смысл и художественная инновация)

Учитывая рефлексию Э. Левинаса о соотношении литературы и Библии, а также слова Достоевского о Священном Писании, автор статьи сосредоточивает внимание на полифонической художественной стратегии Вяч. Иванова — способах осмысления в его творчестве библейского текста, диалогически сопоставляемого с литературными источниками, имеющими собственные аксиологические позиции. Предлагается интерпретация основных топов ивановского символического мышления, укорененных в новозаветной тринитарной теологии (фигуры Отца и Сына, концепты богосыновства, Отчей воли и др.). Предметом пристального анализа становятся стихотворения, в которых актуализируется сюжет пути в Эммаус. Выявляются истоки и семантический подтекст «брачных» метафор в поэзии Иванова, прочитываемых в свете посланий ап. Павла и трактата Блаженного Августина «Об Учителе».

Ключевые слова: полифоническая стратегия Вяч. Иванова, евангельский текст, библейские ценности, путь в Эммаус, концепт «внутреннего Учителя», Блаженный Августин.

Gospel Text and the Anthropology of Vyacheslav Ivanov (Epiphanic Sense and Artistic Innovation)

Starting from E. Levinas' reflections on literature versus Bible and from the words of Dostoyevsky on the Holy Scripture, the author examines the polyphonic writing strategy of Vyacheslav Ivanov — the ways of creative reception of the biblical text dialogically juxtaposed with literary sources having their own poetic axiology. The article interprets the main topoi of Ivanov's symbolic thought (the figures of the Father and the Son, the idea of godly sonship, etc.) enrooted in biblical Trinitarian theology that defines the foundations of Ivanov's poetic anthropology. The object of detailed analysis constitute Ivanov's works where the motif of meeting Christ on the road to Emmaus appears. The sources and the semantics of the "metaphors of the nuptials" in Ivanov's poetry are revealed, and those metaphors are interpreted in the context of St. Paul's letters and St. Augustine's "De Magistro".

Keywords: poliphonic strategy of Vyach. Ivanov, Gospel text, biblical axiology, road to Emmaus, the concept of the "inner Teacher", St. Augustine.