

8. Ткаченко О. Спроба типології романтизму: доба, стиль, мова / О. Ткаченко // Слово і час. – 1999. – № 6. – С. 41–44.

Стаття надійшла до редакції 25.10.2013

O. V. Yevmenenko

GENRE AND STYLE FEATURES OF A. SOKOLOVSKY'S «POPULIST» PROSE

The paper is devoted to the genre and stylistic features of Alexander Sokolovsky's «populist» prose. The author focuses on traditions of classical literature presented by Alexander Sokolovsky's prose as well as writer's searching for the new artistic forms, the evolution to depict historical events due to his psychological disposition.

Keywords: «populist» series, a historical novel, composition, conflict.

УДК 82.09

О. А. Кравченко

ЭСТЕТИКО-РЕЛИГИОЗНЫЕ ОСНОВАНИЯ ВОЗВЫШЕННОГО В ТРАКТОВКЕ ВЯЧЕСЛАВА ИВАНОВА

Статья посвящена исследованию религиозного смысла возвышенного как богоборчества. В образе библейского патриарха Иакова-Израиля раскрывается антиномия неприятия мира и его утверждения. Понимание религиозности как «связи», «отношения» бытийных начал позволяют трактовать образ лестницы Иакова мифологически: как живое единство европейской души.

Ключевые слова: Вячеслав Иванов, возвышенное, восхождение, лестница Иакова, эстетическое, религиозное.

Сущность категории возвышенного, получившей первоначальное свое обоснование в трактате древнегреческого автора Псевдо-Лонгина, представляла особый интерес на протяжении всех этапов развития новоевропейской культуры, однако принципиально новые акценты в ее толкованиях обнаруживаются в XX веке. Осмысление указанной новизны с учетом ее разновекторной проблематики является генеральной целью нашей статьи.

Актуализация возвышенного в философских дискуссиях второй половины XX века обозначила еврейский «исток» этой категории и противостояние её античной системе эстетических ценностей. В книге французского философа Ж.-Ф. Лиотара «Хайдеггер и “еврей”» это противостояние вписано в контекст гуманитарной катастрофы «Освенцима» и осмысленно в категориях прекрасного (рационально-космического миропорядка) и возвышенного (внерациональной памяти о непредставимом). Сущность еврейства Лиотар описывает, обращаясь к «Аналитике возвышенного» Канта и фрейдовской теории «вторичного вытеснения». Теоретическим итогом рассуждений философа является утверждение о том, что проблематика возвышенного как анестетического: невыразимого и нерепрезентативного, – пришла в европейскую культуру «не от греков, а от евреев и христиан» [1, с. 59].

В традиции же российской эстетической мысли намечен принципиально иной подход: возвышенное предстаёт как сфера напряженного взаимодействия эллинского и еврейского миров. Так С. С. Аверинцев рассматривает трактат Псевдо-Лонгина «О возвышенном» как культурно-исторический парадокс, ознаменовавший «встречу» двух

творческих принципов. Апелляция древнегреческого автора к «Книге Бытия» есть попытка осмысления принципиально негреческой проблематики духовно-эмоционального напряжения и порыва. Возвышенное – «это та неимоверность жизненной стихии, те крутизны и бездны духовного мира, которые слишком высоки и глубоки, чтобы уместиться в пределы категории “прекрасного”» [2, с. 244].

Мы полагаем, что противостоящая Лиотару концепция Аверинцева вырастает на философской почве русского символизма и, в частности, проблематики эстетических начал Вяч. Иванова. Обращение к творчеству поэта-мыслителя ставит перед собой **задачи** прояснить эстетическое своеобразие возвышенного и диалогические тенденции в осмыслении культурных взаимодействий.

Статья Иванова «Символика эстетических начал» связывает возвышенное с духовной динамикой человеческого самоутверждения и стремления к «бытию высочайшему». Бахтин, комментируя ивановскую статью, пишет: «Восхождение – это гордость, жестокость, и не только к другим, но и к себе. И раз оно жестоко, оно страдательно. Это трагический путь к высоте, разрыв с землёй, гибель. Если восхождение не влечёт за собой нисхождения, оно бесплодно, потому что надмирно» [3, с. 395]. При этом исследователь упускает одну из важных составляющих восхождения: внутреннее торжество человеческого самоутверждения несёт в себе религиозный героизм богоборчества, воплощенный в образе библейского патриарха Иакова. В возвышенном-восхождении «скрыта символика теургической тайны и мистической антиномии, чья священная формула и таинственный иероглиф: богоносец-богоборец... Правое богоборство Израиля исторгает благословение» [4, с. 40].

Возвышенное, как отмечает Бахтин, «надмирно», однако, оно не «бесплодно». Постулируя неэстетическую природу возвышенного, Иванов тем самым закрепляет его значимость в сфере духа: «Возвышенное в эстетике, поскольку оно представлено восхождением, по существу своему выходит за пределы эстетики, как феномен религиозный» [4, с. 40]. Религиозность, таким образом, предстаёт как первоисток творчества «красоты собственно», реализуемого нисхождением. При этом порыв возвышения ценен и сам по себе, и ценность эта заложена именно в его религиозной природе с акцентом на понимании религиозности как связи¹, отношения человека с предстоящим ему Другим, с божественным Ты. Религиозность возвышенного сообщает ему смысл отношения, открывающегося в «мистическом энергетизме» еврейства. Иванов пишет, что евреям мир предстал «как форма взаимодействия воли дающей и воли принимающей, как взаимный долг и обязательство Творца и сотворенного» [4, с. 93].

Таким образом, неэстетическая проблематика возвышенного оказывается сферой, определяющей по отношению к искусству, полагающей не художественные, а онтологические его закономерности. В этой перспективе обретает значимость порыв неприятия мира как парадоксальная форма утверждения его должного состояния. Идеей возвышенного определяется восстание Прометея, Тантала и Ниобы, изгнание Каина и его потомства, «судьбище между Богом и Иовом» [4, с. 92], борение Иакова с Незримым, и в переделе – идеал «нового Иерусалима» Апокалипсиса и «Гармония» Достоевского. Богоборческий экстаз – это стремление увидеть «мир “преображенный”, т.е. мир, по отношению к которому наше свободное Нет обращается в свободное Да...» [4, с. 93].

¹ Актуализируя значение латинского глагола *religare* «связывать, соединять», Иванов утверждает глубинную родственность символического искусства и религиозности: «...истинное символическое искусство прикасается к области религии, поскольку религия есть прежде всего чувствование связи всего сущего и смысла всяческой жизни...» [5, с. 143].

Мы усматриваем единство философских мотивов «Символики эстетических начал» и статьи «О неприятии мира»; единство, скрепляемое образом Иакова-Израиля и проблематикой богоборчества-богопрятия. Такое расширение контекста позволяет осмыслить возвышенное как проявление той «настойчивости», с которой евреи «провозгласили право человека на свободное самоутверждение», поставив его «судьей над миром и истцом перед Богом» [4, с. 92]. И здесь важна не столько идея культурной избирательности, сколько проявляемый Ивановым универсализм мышления, позволяющий объединить в богоборческом почине и античный титанизм, и еврейский энергетизм, и «неприятие мира в душе и на устах Ивана Карамазова» [4, с. 93]. Возвышенное, претворённое идеей богоборчества, – это воплощение мистической жизни человека, той внутренней драмы, которая отличает динамическое религиозное творчество от «неподвижной преданности замкнутому в себе вероучению...» [4, с. 91].

Правое богоборство сохраняет в себе трагический компонент возвышенного, утверждая провозглашенный в «Символике эстетических начал» принцип: «Во всяком восхождении – “incipit Tragoedia”²» [4, с. 41]. Так Иаков, улучив благословение, остаётся хром; «Прометей побеждает. Но сколько других богоборцев сокрушено! Титаны, Гиганты, «богоравные» гордецы, дерзнувшие мериться с богами...» [4, с. 91]. Богоборческий почин окрашивает собою и трагический «лад русской души», «непрестанно слышащей в себе тайный голос, говорящий *да* жизни и её приемлющей, – и вместе другой голос, шепчущий *нет*» [5, с. 373] [здесь и далее курсив автора – О. К.]. Возвышенное, таким образом, конституировано антиномическим движением отвержения и прятия и приданием ему бытийной трагедийности, знаменующей «внешнюю гибель и внутреннее торжество человеческого самоутверждения» [4, с. 41].

Логический принцип движения от отрицания – к утверждению, от «Нет» – к «Да» проявляет себя во взаимодействии эстетических начал возвышенного и прекрасного. Возвышенное неэстетично, но вовлеченное в эстетическое становление, возвышенное в силу самой своей трагичности, жертвенности, религиозности, является залогом постижения прекрасного: «впечатление красоты достигнуто столь же примирением, сколь противоположением, небесного и дольного, улыбчивым сорадованием и содружеством разделённого и родного» [4, с. 41-42]. Возвышенное разрешается приемлющим «землю» нисхождением прекрасного³. Религиозность возвышенного раскрывается как связь особого порядка: неэстетического и эстетического. Таким образом, можно говорить о возвышенном как о начале всеобъемлющем, вбирающем в себя двойной импульс восхождения и нисхождения. Эта идея развивает положения Р. Фигута, утверждающего, что «мы вправе идентифицировать всю ивановскую теорию восхождения и нисхождения как теорию возвышенного» [6, с. 159]. В статье «О границах искусства» возвышенное утверждает Ивановым как некая предпосылка целого: «целостность жизни равно требует восхождения и нисхождения» [4, с. 408]. Помимо этого нам важно подчеркнуть, что консолидирующая энергия возвышенного предзадана уже в образном строе «Символики эстетических начал». Здесь богоборчество Израиля оттенено «лестницей Иакова», открывающей встречное движение духов: от земли к небу, и от неба – к земле. Возвышенное от идеи неприятия мира приходит через красоту к мистическому прозрению его гармонических основ: «Это восхождение и нисхождение – лестница, приснившаяся Иакову, и то взаимное тайнодеяние встречных духов, двигателей и живителей земной и горней сферы, обменивающихся водоносами мировой влаги – которое Фауст созерцает в сокровенном

² Начинается трагедия (лат).

³ Неразрывность связи восхождения и нисхождения Иванов иллюстрирует строками Вл. Соловьева: «Крылья души над Землей поднимаются, / но не покинут Земли» [4, с.43].

начертании Макрокосма...» [4, с. 44]. В этом фрагменте особенно важен момент связи возвышенного и прекрасного образами богоборцев: Иакова и Фауста. Через них «сверхличный» потенциал возвышенного наглядно трансформируется во «внеличную» красоту: «Дух подымается из граней личного, чтобы низойти в сферу того личного, которое лежит уже вне тесного я» [4, с. 43].

Видение Иакова обретает характеристики мифа в реалистическом символизме Иванова. В нем открывается «пафос мистического устремления к *Ens realissimum*⁴ [5, с. 156].

Мифологическая правда о реальнейшем как всеобщей макрокосмической связи предопределяет собой и реальную историческую позицию Иванова в обсуждении «еврейского вопроса». Поэт усматривает проявления «модной идеологии духовного антисемитизма» в тенденции культурных размежеваний и всеобщих разрывов: «Эта идеология хотела бы отнять у эллинизма Афродиту, которая пришла к эллинам от семитов, а у христианства – подрубить его срединный и глубочайший корень – веру в “трансцендентного”, или... живого Бога» [7, Т. 3, с. 308]. Утверждая «мистический энергетизм» еврейства, «ставший душою христианской культуры...», Иванов тем самым обозначает символизм христианской души. В этом смысле «мистический энергетизм» есть и энергетизм любви, поскольку, в логике Иванова, «я не символист, если... мои слова не движут в нём [в слушателе – О. К.] энергии любви к тому, что он дотоле не умел любить, потому что не знала его любовь, как много у неё обителей»⁵ [5, с. 194].

Исторический аспект темы «Иванов и еврейство» широко представлен в исследованиях С. С. Аверинцева [8], К. Лаппо-Данилевского [9], С. Маркиша [10]. Мы же избрали путь не от конкретики исторического факта, а от символистской мифологии Иванова, перерастающей в мифологию общекультурную. Своеобразным поэтическим манифестом ивановского мифологизма представляется нам седьмое майское стихотворение из «Римского дневника 1944 года»⁶:

«Кому речь Эллинов темна,
Услышьте в символах библейских
Ту весть, что Музой внушена
Раздумью струн пифагорейских.

Надейся! Видимый нестрой –
Свидетельство, что Некто строит
Хоть преисподняя игрой
Кромешных сил от взора кроет

Лик ангелов, какие встарь

⁴ Реальнейшему Сущему (лат.)

⁵ Экуменический пафос Иванова предопределил содержание его отзыва о Мартине Бубере, еврейском религиозном философе, авторе книги «Я и Ты» (1923г.). В письме детям от 27 марта 1927 года поэт рассказывает о встрече с ним: «... Он полон одной идеей, которая и составляет содержание умственного движения, им возглавляемого; эта идея – вера в живого Бога, Творца, и взгляд на мир и человека, как на творение Божие. На этом, прежде всего, должны объединиться, не делая в остальном никаких уступок друг другу, существующие в Европе исповедания». Как отмечает С. С. Аверинцев, уже после войны Бубер спрашивал своего европейского корреспондента: «Жив ли Иванов? Где он? Мне хочется написать ему» [цит. по: 10, с. 32].

⁶ На поэтическую разработку темы «мистического энергетизма еврейства» в данном стихотворении указал С. Маркиш, акцентировав при этом мотив утраты культурной памяти как забвения идеала Вефиля [8, с. 43-44].

Сходили к спящому в Вефиле
По лестнице небес, и тварь
Смыкая с небом, восходили.

А мы не знаем про Вефиль;
Мы видим, что царюет Ирод,
О чадах сетует Рахиль,
И ров у ног пред каждым вырыт»
17 мая.

[7, Т.3, с. 612].

На первый взгляд стихотворение иллюстрирует ивановскую концепцию возвышенного в универсальном его понимании как восхождения-нисхождения. Библейский образ лестницы Иакова усилен античным контекстом мировой гармонии («раздумье струн пифагорейских»). Мысль о взаимодополняемости эллинской речи и библейских символов рождает представление о преемственности культурной памяти вселенского строя. В первой строфе находят подтверждение наблюдения С. С. Аверинцева о пифагорейской основе творчества Иванова: «Пифагорейские образы мирового порядка перечувствованы поэтом сильнее, приняты к сердцу живее, выражены в слове оригинальнее, чем романтические образы мирового хаоса» [11, с. 169]. Пифагореизм поэта в данном случае поддержан библейской топикой. Пророчественные интонации призывов («Услышьте...», «Надейся!») реализуют стратегию иератической речи: поэтической вести о незыблемости мирового строя, претворенной, в частности, ритмической константой первой строфы (вариация четырёхстопного ямба с пропуском ударения в третьей стопе).

Разделяя мысль С. Маркиша о том, что «эпизод сновидения Иакова... воплощает главнейший философский концепт или символ: нисхождения и восхождения» [8, с. 44], мы в то же время хотим подчеркнуть, что этот символ претворяется не декларативно, а поэтически, так что само стихотворение выстраивается на противонаправленных энергиях богоборчества и богоприятія, являя собой событие их гармонического разрешения.

В стихотворении реализуется тот культурный масштаб, который был обозначен статьей «К идеологии еврейского вопроса». Античный и еврейский идеал вселенского строя здесь предстают как «движущие силы... христианской души» [4, с. 94]. Можно сказать, что лирический герой стихотворения предстаёт как богоборец, отрицающий и «раздумье пифагорейских струн», и «лик ангелов»: «А мы не знаем про Вефиль...». Однако неприятие божественного мирового строя, обернувшегося царством Ирода, носит не абсолютный характер. Ироду противостоит Рахиль, оплакивающая всех, стоящих у рва, как чад своих. Образ Рахили поэтически осуществляет взаимосвязь иудаизма и христианства. Рахиль – прародительница народа израильского – дочь Лавана, жена Иакова, мать Иосифа и Вениамина, есть в то же время образ пророческого видения Иеремии. В Евангелии от Матфея Рахиль предстаёт неутешной жертвой Ирода: «Вопль раздался в Раме, звуки рыданий и печали великой. Это плачет Рахиль о детях своих, не слушая утешений, ибо нет их больше в живых» [Матф., 2: 16-18].

В экзистенциальном трагизме человека у рва уже не вера в строй будет спасительным началом, а сетования неутешной Рахили, которая плачет не о «твари», а о «чадах». Слезами Рахили утверждается новый «Завет» любви и сыновства, неведомый ни Музам, ни Закону.

Поэтическая логика стихотворения родственна христианскому неприятию мира, выраженному в антиномической позиции Христа: он «велит “не любить мир, ни всего,

что в мире” – и сам любит мир в его конкретности, мир “ближних”, мир окружающий и непосредственно близкий...Он тоскует в мире, потому что “мир лежит во зле”; но каждое мгновение сам снимает это зло и восстанавливает мир истинный...» [4, с. 93-94]. В то же время образ Рахили не столько отрицает «пифагорейские струны» и ангелов Вефиля, сколько «вырастает» из них, творчески воссоздавая единство «европейской души» [4, с. 92]. Принцип этого единства Иванов высказал в статье «К идеологии еврейского вопроса»: «Кто в Церкви, любит Марию; кто любит Марию, любит, как мать, Израиля, имя которого, с именами ветхозаветных патриархов и пророков, торжественно звучит в богослужебных славословиях» [7, Т. 3, с. 309].

В разговоре с М. Альтманом Вяч. Иванов заметил: «Теперь все пошли “виртуозы”, а раньше были другие. Писатель был солью земли» [12, с. 312]. В статье о «еврейском вопросе» подобным образом негативно характеризуются «не помнящие родства христиане» и «атеисты из евреев, родства стыдящиеся и похожие на соль, потерявшую свою силу» [7, Т.3, с. 308]. Библейский образ «соли земли» проясняет ивановское понимание поэта-пророка, сохраняющего в поколениях идеал «лестницы Иакова» как вечный устав «завета соли» [см.: 13].

Таким образом, сущностной характеристикой ивановской эстетической системы является культурный универсализм. Эта перспектива позволяет мыслить возвышенное как синтезирующее культурное движение, лежащее в основе искусства. Мы приходим к выводу, что религиозный смысл ивановского возвышенного не исчерпывается «гордостью, жестокостью... не только к себе, но и другим» (М. Бахтин), но несет в себе антиномичность, претворённую «правым богоборством Израиля» и видением лестницы Иакова. Возвышенное сочетает в себе неприятие мира и утверждение порядка «бытия высочайшего». Иванов постулирует в возвышенном идею онтологической динамики (богоборческий почин) и утверждает гармоничность культуры как неизбежной жизненности ее сакральных начал. Этим символистская концепция возвышенного принципиально отличается от его постмодернистской трактовки. В отличие от Лиотара, Иванов постулирует «еврейское» содержание возвышенного как духовного корня, несущего в себе объединяющее, а не разделяющее начало.

Подобная трактовка открывает перспективы изучения возвышенного как категории, концентрирующейся на бытийных глубинах человеческого существования во всём богатстве их эстетической, антропологической, исторической, культурологической выявленности.

Список использованной литературы

1. Лиотар Ж. -Ф. (Liotard J.-F). Хайдеггер и «евреи» / Ж.-Ф. Лиотар; пер.с франц., послесл. и прим. В. Е. Лапицкого. – СПб.: Аксиома, 2001. – 187с. - (XX век. Критическая библиотека).
2. Аверинцев С. С. «Греческая «литература» и ближневосточная «словесность». (Противостояние и встреча двух творческих принципов)» / С. С. Аверинцев // Типология и взаимосвязи литератур древнего мира: сб. ст. – М.: Наука, 1971. – С. 206–266.
3. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества / М. М. Бахтин; сост. С. Г. Бочаров; текст подгот. Г.С.Бернштейн и Л.В.Дерюгина; примеч. С. С. Аверинцева и С. Г. Бочарова. – М.: Искусство, 1986. – 445с.
4. Иванов В. И. По звездам. Борозды и межи / В. И. Иванов, вступ.статья, сост. и примеч. В. В. Сапова. – М.: Астрель, 2007. – 1137с.
5. Иванов В. И. Родное и вселенское / В. И. Иванов, сост., вступ. ст. и прим. В. М. Толмачева. – М.: Республика, 1994. – 428с.
6. Фигут Р (Feiguth R.). К вопросу о категории «возвышенного» у Вячеслава

Иванова / Р. Фигут // Cahiers du Monde russe. - 1994. – XXXV (1-2), janvier-june. - P. 155–170.

7. Иванов В. Собр. соч. в 4-х т. / В. Иванов, под ред. Д. В. Иванова и О. Дешарт. – Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1971-1987.

8. Аверинцев С. С. «Скворещиц вольных граждан...» Вячеслав Иванов: путь поэта между мирами / С. С. Аверинцев. – СПб. : Алетейя, 2001. – 167 с.

9. Лаппо-Данилевский К. набросок Вяч. Иванова «Евреи и русские» / К. Лаппо-Данилевский // Новое литературное обозрение, 1996. – №24. – С. 182–190.

10. Markish S. Vjaceslav Ivanov et les Juifs / S. Markish // Cahiers du Monde russe et soviétique, 1984. – Vol. XXV (1). – P. 35–47.

11. Аверинцев С. С. Поэзия Вячеслава Иванова / С. С. Аверинцев // Вопросы литературы. – 1975. – № 8. – С. 145–192.

12. Альтман М. С. Из бесед с Вячеславом Ивановичем Ивановым (Баку, 1921г.) / М. С. Альтман // Ученые записки Тартуского государственного ун-та. – Тарту, 1968. – Вып. 209. – С. 321–328.

13. Сморгунова Е. «Соль» в Ветхом Завете и ее семантические трансформации / Е. Сморгунова // Еврейская цивилизация: проблемы и исследования: матер. конфер. – М.: Академическая серия, 1998. – С. 27–31.

Стаття надійшла до редакції 28.10.2013

О. А. Кравченко

ЕСТЕТИКО-РЕЛІГІЙНІ ПІДСТАВИ ПІДНЕСЕНОГО У ТРАКТУВАННІ В'ЯЧЕСЛАВА ІВАНОВА

Стаття присвячена дослідженню релігійного сенсу піднесеного як богоборства. В образі біблійного патріарха Якова-Ізраїля розкривається антиномія неприйняття світу і його ствердження. Розуміння релігійності як «зв'язки», «відносин» буттєвих начал дозволяють трактувати образ драбини Якова міфологічно: як живу єдність європейської душі.

Ключові слова: Вячеслав Иванов, піднесене, сходження, сходи Якова, естетичне, релігійне.

О. А. Kravchenko

AESTHETICAL AND RELIGIOUS BASIS OF THE SUBLIME INTERPRETED BY VJACHESLAV IVANOV

The article is devoted to investigation of religious meaning of the sublime as theomachy. In the image of the biblical patriarch Jacob-Israel the antinomy of rejection of the world and its approval is revealed. The understanding of religiousness as «connections» and «relationships» makes it possible to interpret the image of Jacob's ladder as a living integrity of the European soul.

Keywords: Vjacheslav Ivanov, sublime, ascension, Jacob's ladder, aesthetical, religious.