

Есаулов И. А.

Эллинское и христианское в отечественной рецепции: случай Мандельштама

Типологическое сопоставление различных культур – и соответственно различных художественных принципов и традиций – неоднократно предпринимались в нашей филологической науке, в том числе, и автором этих строк[1]. Рассматривалась уже и рецепция этих различий в отечественной словесности[2]. Однако остаются некоторые спорные вопросы, касающиеся как самих принципов сопоставления, так и преломления этих принципов в художественных текстах. В предлагаемой работе рассмотрим некоторые ключевые проблемы, сознательно ограничившись материалом весьма малого объема, рассчитывая тем самым избежать голословности теоретических утверждений.

Напомним текст известнейшего стихотворения Мандельштама:

Бессонница. Гомер. Тугие паруса.

Я список кораблей прочел до середины:

Сей длинный выводок, сей поезд журавлиный,

Что над Элладю когда-то поднялся.

Как журавлиный клин в чужие рубежи –

На головах царей божественная пена –

Куда плывёте вы? Когда бы не Елена,

Что Троя вам, одна, ахейские мужи?

И море, и Гомер – всё движется любовью.

Кого же слушать мне? И вот, Гомер молчит,

И море черное, витийствуя, шумит

И с тяжким грохотом подходит к изголовью[3].

Приведенный текст представляет собою не что иное, как поэтическую рецепцию гомеровской эпопеи с культурных позиций человека двадцатого столетия. Уже в первой строке заявлено особое взаимодействие «своего», читательского, и «чужого», авторского; если «Бессонница» – это «свое», настоящее, жизненное, свидетельствующее о пребывании «здесь и сейчас» лирического героя, томимого бессонницей, то за словом «Гомер» мерцает «чужое», прошлое, книжное. Крайне важна нераспространенность предложений, границы которых в данном случае совпадают с отдельными рассмотренными нами

словами: читательское и авторское пока еще находятся в состоянии некоторой изолированности друг от друга, преодоление которой лишь угадывается в мандельштамовском завершении строки, где прилагательное уже самим фактом своего появления в тексте несколько размывает прежнюю изолированность двух предыдущих назывных предложений, состоящих из одного-единственного слова. Однако второе предложение, наряду с этим, является и своего рода посредником между актуальным читательским состоянием и относящимся уже к художественному миру Гомера, а стало быть, принадлежащими гомеровской же книжности «тугими парусами». Точнее же говоря, эти «тугие паруса», возникшие в воображении читателя, равным образом принадлежат и миру гомеровских героев и миру мучимого бессонницей лирического героя Мандельштама. Они, конечно, находятся «между» текстом Гомера и сознанием мандельштамовского читателя. Однако если для последнего это лишь «вторая» реальность, своего рода книжная иллюзия и «кажимость», «другая жизнь», то для героев Гомера мир «тугих парусов» – это именно жизненная (но их жизненная) сфера, их единственное и вечное настоящее. Вместе с тем, для того, чтобы межуточное «между» вполне реализовалось и получило характерную для этого произведения напряженно-активную форму присутствия (отсюда «Тугие паруса»), необходима особая встреча «своего» и «чужого». Собственно, последнее предложение строки и представляет собою пока еще предварительную результирующую предполагаемой эстетической встречи: именно поэтому этот своеобразный итог и находится в конце строки, а не буквально «между» читательской и авторской сферами присутствия.

Знаменитый «список кораблей» осмысляется его толкователем поочередно как «длинный выводок», «поезд журавлиный», «журавлиный клин». В этом истолковании соединяется не только книжное и жизненное, но человеческое и природное. Начальное «птичье» сравнение с «выводком» затем уточняется через соотнесение с человеческим («поезд»), чтобы затем завершиться «птичьим» уподоблением. В результате неповторимое событие человеческой истории – поход на Трои, оказывается, имеет не только «человеческие» аналоги, но и природные: ежегодно повторяющиеся сезонные миграции журавлей, так же движимые «любовью» («всё движется любовью»), как и поход греков.

Хотя историческое время похода ахейцев необратимо осталось в прошлом, он может быть осмыслен и понят как существенно важный именно для жизни современного Мандельштаму читателя, а не только как один из звеньев линейной истории, посредством помещения в иной (не линейный) контекст восприятия: это историческое событие сопоставлено и осознано настойчивым уподоблением его с природным явлением: журавлиным клином, то есть тем, что было и до похода, и во время похода, и после него.

Для Гомера поход ахейцев «в чужие рубежи» значим и существенен именно его уникальностью и принципиальной невозпроизводимостью: это то, что ни на что не похоже. Его эпическое величие, с этой позиции, неколебимо и устойчиво, сколько бы не прошло веков со времени Троянской войны. С этой «эпической» точки зрения, значительно (и достойно того, чтобы остаться в памяти потомков) лишь то, что уникально и невозпроизводимо: все остальное же теряет привилегию пережить века и не стоит того, чтобы его описывать. Это «остальное» словно бы не существует для эпического сознания (как для русского летописца имелись такие годы, в которых «не было ничего»). Оттого Гомер, сам уже отделенный от времени этого похода эпической дистанцией, и обращается именно к этому историческому событию, оттого он и пытается в своем описании героев «реконструировать» те или иные «точные» детали, относящиеся к участникам и героям войны с Троей.

Отсюда знаменитое описание кораблей, их перечень («список»), который, по словам И.Ф. Анненского, «был настоящей поэзией, пока он внушал (выделено автором. – И.Е.)»[4]. Этот «список» является словом Гомера, отправленном им потомкам. Как справедливо замечает русский поэт и прекрасный знаток античности, «имена навархов, плывших под Илион, теперь уже ничего не говорящие, самые звуки этих имен, навсегда умолкшие и погибшие, в торжественном кадансе строк, тоже более для нас не понятном, влекли за собой в воспоминаниях древнего Эллина живые цепи цветущих легенд, которые в наши дни стали поблекшим достоянием синих словарей, напечатанных в Лейпциге. Что же мудреного, если некогда даже символы имен (выделено автором. – И.Е.) под музыку стиха вызвали у слушателей целый мир ощущений и воспоминаний, где клики битвы мешались со звоном славы, а блеск золотых доспехов и пурпуровых парусов с шумом темных эгейских волн»[5].

Почему знаменитый «список кораблей» прочтен лишь «до середины»? Оттого ли, что современному читателю этот «перечень... кажется... довольно скучным»[6], ибо навеки потерян культурный код, а без него невозможно адекватно понять это слово Гомера? Если такое предположение правильно, то вектор прочтения мандельштамовского текста может быть таким: изначальная «бессонница» лирического героя так «преодолена» гомеровским каталогом, что при его чтении на середине этого бесконечного и скучного перечня герой, наконец, засыпает. Все остальное представляет собою область сна, где перемешиваются реалии «Илиады» и звуки моря, подступающего «к изголовью» заснувшего читателя...

Однако более адекватным представляется иное понимание. Возвращаясь к истолкованию смысла «птичьего» сравнения списка кораблей с журавлиным клином, заметим, что и сам гомеровский гекзаметр, которым написана «Илиада», также напоминает своего рода «клин»: повышение тона завершается цезурой после третьей стопы, а затем следует его понижение. Существовали и предания о происхождении гекзаметра как звукоподражания шуму набегавших и откатывающихся от берега морских волн. Из этого следует, что список кораблей (текст Гомера), шум моря и журавлиный клин имеют общую внутреннюю структуру[7], которая актуализирована в рассматриваемом произведении. Если это так, то «зеркальный» повтор первой части этой структуры ее вторым компонентом (будь то откатывающаяся волна, вторая половина журавлиного клина, либо же второе полустопище гекзаметра после цезуры) позволяет наблюдателю «угадать» этот повтор (и саму необходимость существования этого повтора) – без его непосредственного обязательного созерцания, вчитывания или вслушивания – уже после знакомства с первой частью этой двучленной структуры.

Если «список кораблей» представляет собой действительно обращенное к нам, как к читателям, слово Гомера, то мандельштамовский читатель, прочитавший этот список «до середины», а затем истолковывающий Гомера в собственном контексте восприятия, можно сказать, понимает его с полуслова: так по одной половине видимого наблюдателю журавлиного клина можно без труда восстановить, «угадать» другую его половину, даже не видя ее непосредственно. Достаточно лишь знать (понять), что это именно журавлиная стая.

Конечно же, в таком случае возникает проблема адекватности «современного» прочтения героической как-никак эпопеи Гомера в заданном контексте. Студент, не дочитавший до конца не только «Илиаду», но и даже «список кораблей», а затем, в сущности, утверждающий, что перед нами поэма «о любви» (во всяком случае, «движимая» любовью как первопричиной), вряд ли может рассчитывать на удовлетворительную оценку у профессора-античника... В самом деле, «согласился» ли бы создатель эпопеи с тем, что Елена («Когда бы не Елена») действительная причина (а не повод) для

исторического похода, без которого якобы обесмысливается и завоевание Трои («что Троя вам одна, ахейские мужи»)?

Не приводит ли подобное «своевольное» прочтение, как будто предвосхищающее позднейшие постмодернистские экстравагантные толкования классических текстов, к молчанию потрясенного автора, словно обиженного на недочитавшего его «список» потомка, в итоговой третьей строфе («И вот, Гомер молчит»)? Не случаен здесь и «провокативный» вопрос мандельштамовского читателя, обращенный к гомеровским героям и предполагающий расподобление авторских деклараций, совпадающих с убеждениями «царей», и некой потаенной – и для сознания самих героев и их автора! – цели: «Куда (т.е. на самом деле куда и зачем. – И.Е.) плывете вы?» Кажется, что равноправие книжного и природного вследствие этого читательского «недоверия» нарушается: шумящее «море черное» словно бы возносится над гомеровской книжностью.

На самом же деле это не так. Уже сказавшего свое слово, согласно рассматриваемой рецептивной логике, Гомера сменяет слово моря, единосущное, как мы уже намекнули, героическим гекзаметрам «Илиады». Оказывается, что это именно продолжение гомеровского высказывания (так сказать, вторая – после цезуры – половина строки гексаметра), а не опровержение его. Природная «вечность» «слова» моря не отвергает «историчности» слова Гомера, но навсегда укореняет его в мире человеческой культуры.

Этого «не понимает» ни Гомер, ни его герои, «ахейские мужи», поэтому вопросы мандельштамовского читателя, к ним адресованные, и остаются без ответа. С позиций эпической культуры, природному хаосу вечно изменяющегося моря как раз и должна быть противопоставлена организованная выстроенность боевого порядка кораблей, описанная Гомером. На уровне линейного восприятия не только герои Гомера, но и он сам противопоставлены морю, как «молчание» – «шуму». Можно вполне сказать, что на этом уровне конечные глаголы отдельных строк мандельштамовского текста («молчит»-«шумит») являются рифмованной парой, образующей типичную «бинарную оппозицию». Однако на более глубоком уровне понимания обнаруживается трансгredientный этой оппозиции момент – синтаксическое построение фразы, которая в избытке авторского видения и снимает противопоставленность этих мнимых «полюсов» (сама их противоположность, как и оппозиция «культуры» и «природы» не работает, точнее же, «отменяется» поэтикой произведения).

Гомер и море дважды связываются соединительным союзом «и». Например: «И вот, Гомер молчит, / И море черное, витийствуя, шумит». Налицо не безусловно противопоставляющее «а», но именно «и». Поэтому можно сказать, что читатель Мандельштама понимает героев Гомера (и самого Гомера) лучше их самих. Или же, во всяком случае, претендует на такое понимание. Является ли подобная читательская претензия выходом за пределы спектра адекватности[8] в истолковании гомеровского текста? Мы полагаем, что нет.

Конечно, собственно «гомеровское» в «Илиаде» и тот вектор понимания эпопеи, который намечен у Мандельштама, разительно не совпадают. Но подобное несовпадение является непременным и обязательным условием «диалога согласия» (М.М. Бахтин), без которого читательское сознание обрекается на ненужную и пустую тавтологичность авторскому «замыслу», хотя бы и содержащемуся в тексте, а филологическое истолкование в своем пределе в таком случае словно бы обречено стремиться к неплодотворному «клонированию» готовой авторской установки, воплощенной в «изучаемом» тексте (правда, никогда не достигая этого предела). В конечно же итоге, это буквалистское следование «букве», а не «духу» произведения, наследует готовый «закон»

текстопостроения и игнорирует незаместимую личностность читателя: тем самым авторский «закон» письма возносится над читательской (человеческой) свободой и потенциально лишь «консервирует» авторское же прошлое в настоящем читателя вместо существенного размыкания вектора этого прошлого в просторах незавершимого «большого времени».

«Модернизирует» ли Мандельштам гомеровский текст явным акцентированием роли Елены и, наряду с этим, решительным утверждением «всё движется любовью»? Это произошло бы в том случае, если «любовь» истолковывалась им в контексте понимания, принципиально отличном от античного. Однако обратим внимание на то, что у Мандельштама «любовью» движется действительно «всё»: не только античные персонажи, сами не ведая этого, но и журавли, и море, и воздушная сфера. Ведь «паруса» именно потому «тугие», что их также раздувает «любовь». Что означает в таком контексте само слово «любовь»? Ведь оно разительно отличается от новоевропейского (индивидуализирующего) значения этого слова. В нашем случае речь идет о любви-эросе, о том могучем Эросе, который действительно пронизывает собою всю античную культуру, и которому подвластны не только стихии мира, но и античные боги. Морская пена, также имеющая эротический – в античном значении – смысл, не локализуется в этом типе культуры лишь фигурой Афродиты, но и, определяемая как «божественная», находится «на головах царей», плывущих к Трое и жаждущих Елены. Это доличностная (в христианском контексте понимания) культура, пронизанная всеобъемлющей телесностью, так поражающей нас, например, в античной скульптуре, может восприниматься как целое лишь с позиции венаходимости по отношению к этой культуре: именно такая позиция и заявлена Мандельштамом.

Согласно старой гимназической шутке, древние греки не знали о себе самого главного: того, что они – древние. Несмотря на резкие, порой существеннейшие различия между древнегреческими литературными родами и жанрами, а также между позицией авторов, выражающих различные эстетические взгляды, все художественные тексты, принадлежащие античной культуре, все-таки так или иначе манифестируют доминанты этой культуры, ее культурные архетипы, ее установки. Мандельштам попытался понять и сформулировать именно такие архетипические установки, такое культурное бессознательное, в котором не отдавал и не мог отдавать себе отчета Гомер, находясь внутри этой культуры и определяясь по отношению к своему собственному литературному окружению – ближайшему прошлому, настоящему и ближайшему же будущему. Мандельштам же «разомкнул» эту сфокусированную на «античном настоящем» установку, благодаря чему голос Гомера, не утратив его собственной «самости», обрел скрытые смыслы, не навязанные ему актуальной для Мандельштама «современностью» XX века, однако хотя присущие гомеровскому тексту, но вполне проявившиеся именно в диалогической ситуации, когда интуиция телесности перестала быть господствующей в Европе, будучи «преодоленной» (но не отмененной) иным типом культуры: христианским. Однако же было бы ошибкой говорить на этом основании о «противоположности» эллинского и христианского в сознании Мандельштама: дело обстоит значительно сложнее!

О своеобразных культурологических воззрениях Мандельштама говорилось и писалось не раз. Конечно же, они не укладываются в упорядоченную «систему», как не укладывается в сциентистскую вульгарную систему, скажем, глубоко личностная филология Бахтина. По любопытному суждению С.С. Аверинцева, «...Мандельштам просто не был бы собой, если бы не был готов вдруг похвалить реварваризацию и “секуляризацию” русской речи у Хлебникова или Пастернака»[9]. Ключевое слово в этом высказывании – «вдруг». Конечно же, Аверинцев, не называя, имеет в виду мандельштамовские «Заметки о поэзии»,

где, в частности, уравниваются друг с другом «византийские монахи» и современные поэты «интеллигенты» – к тем и другим отношение недвусмысленно недружелюбное. Чего стоят хотя бы ядовитые строчки Мандельштама об «интеллигентской словесности».

Однако же хотелось бы поразмышлять о другой, более ранней, статье – «О природе слова», где наиболее отчетливо выражена идея «внутреннего эллинизма» русской культуры. В период послереволюционного декларирования разрыва с русским прошлым России (когда какой-нибудь Осип Бескин мог не без оснований поучать Сергея Есенина и других «русофильствующих», что «Октябрьская революция – не русская революция»[10]), Мандельштам в это самое время, напротив, поставил вопрос ни больше, ни меньше о единстве русской литературы, а также о самом принципе ее непрерывности. Именно эллинизм, по Мандельштаму, и является этим принципом.

Как известно, эта статья, помимо харьковского издания 1922 года, вышла также на следующий год в Берлине (в Литературном приложении к «Накануне»), где имела уже иное название, которое вполне передает ее концептуальное содержание: «О внутреннем эллинизме в русской литературе».

Нелишне напомнить, что для Мандельштама русский язык – «язык эллинистический». «Живые (именно – живые. – И.Е.) силы эллинской культуры, – согласно этой логике, – уступив Запад эллинским влияниям и надолго загощиваясь в бездетной Византии, устремились в лоно русской речи, сообщив ей самоуверенную тайну эллинистического мировоззрения, тайну свободного воплощения, и поэтому русский язык стал именно звучащей и говорящей плотью»[11].

Нигде, ни в одном предложении этой мандельштамовской статьи, речь не идет о религиозной составляющей этой «тайны» русского языка. Может даже показаться, что в известных строчках о «домашнем эллинизме» русского языка (где речь идет о печном горшке, ухвате, крынке с молоком, посуде, тепле очага) автор сознательно уклоняется от всякой сублимации, от любой символизации – в пользу вещности вещей). Тем более, что с неприязнью говорится о «профессиональном символизме» и «лжесимволизме». Однако же, обратим внимание и на то, что предметы, окружающие человека, втянуты в его «священный круг». Ссылаясь на Бергсона, Мандельштам говорит о «веере явлений, освобожденных от временной зависимости». Он настаивает не на «эллинизации» русского языка, а на том, что существует некий «внутренний эллинизм, адекватный дух русского языка». Но что тогда понимается под духом языка? И почему этот «дух» языка эллинистичен по своей природе?

Что означают, далее, суждения Мандельштама о бытийственности русского слова, которую «можно отождествлять» с его «эллинистической природой»? Что означает, наконец, следующее предложение из этой же статьи: «Слово в эллинистическом понимании есть плоть деятельная, разрешающаяся в событие»?

По-видимому, это слово, которое «есть плоть» и в то же время «событие», не что иное, как Бог, в котором «слово стало плотью». Речь идет о Христе. Именно этот вектор истолкования достаточно темных слов Мандельштама и задан эпиграфом к этой статье из стихотворения Гумилева «Слово», в котором противопоставлены мертвые «слова» (во множественном числе) и единое, как и единственное в своем роде во всей человеческой истории Слово:

«Но забыли мы, что осиянно

Только слово среди земных тревог.

И в Евангелии от Иоанна

Сказано, что Слово – это Бог».

Именно Бог, Христос, – и есть то самое Слово, которое стало «плотью». В черновом варианте стихотворения Гумилева, который вполне мог быть известен Мандельштаму (1919), «плоть» этого Слова особенно ясно выражена:

«... Но живем под голубым окном

Оттого-то и хотим мы Бога

Сделать нашим хлебом и вином».

Однако и те строки последнего варианта стихотворения Гумилева, которые звучат в эпиграфе к мандельштамовской статье, сами по себе знаменательны. Слово как греческий Логос, конечно же, вполне «освобождено от временной зависимости» и образует вокруг себя тот самый, говоря словами Мандельштама, «священный круг», который можно дешифровать, как христоцентризм.

Логос-слово в его новозаветном греческом (т.е. эллинском) смысле, разумеется, не может не нести в себе как раз ту самую «бытийственность», о которой и пишет Мандельштам. «Русский номинализм», о котором говорится в статье, как «представление о реальности слова», зиждется именно на Воплощении в Слове Бога, то есть Христа.

Но из этого вытекает и другое. По-видимому, «слово», о котором говорят и Гумилев и Мандельштам, и которое может быть в данном случае передано – согласно «обратному переводу» – именно и только как логос – и составляет основу той самой филологии, о которой с такой настойчивостью говорится у Мандельштама.

В таком случае, скажем, «филологическая природа души» Розанова, с любовью отмечаемая Мандельштамом, и в целом «филологическая культура», не даром противопоставляется им «литературе». Здесь еще нет позднейшего – из «Четвертой прозы» – выпада против «литературы», нет фраз о «литературном обрезании» и инвектив, направленных на современное ему «писательство», нет дерзких фраз об особой презренной писательской «расе», которая «езде и всюду близкая власти, которая ей отводит место в желтых кварталах, как проституткам». Эта самая «литература», по известным словам Мандельштама, «езде и всюду выполняет одно назначение: помогает начальникам держать в повиновении солдат и помогает судьям чинить расправу над обреченными»[12]. Почти исчерпывающая характеристика «литературы» наших «совписов», не постеснявшихся затем, когда это стало выгодно, создать миф о своей мнимой «оппозиционности» советской власти.

Хотя этих обвинений еще нет в статье «О природе слова», но все-таки уже имеется ценностная оппозиция «филологии» и «литературы». В аспекте нашей темы эта оппозиция может быть истолкована как противопоставление не только «дома» и «улицы», «семинария» и «лекции», но и «духа» и «буквы». Вряд ли будет слишком вызывающим предположение, что за этой непримиримой коллизией «филологии» и «литературы» мерцает как раз различие их «внутренних форм» или эйдосов, т.е. «логоса» как слова и «литеры» как «буквы». Это различие так же фундаментально, как и новозаветный вопрос

что для чего существует: суббота для человека или человек для субботы. В одном случае мы имеем дело с отчужденными, т.е. внешними человеку «правилами», в другом случае – с его «внутренней» свободой. Потому в статье Мандельштама так и акцентируется именно «внутренний эллинизм» русского языка, что в нем проявляет себя «свободное подражание Христу», которое, по Мандельштаму, и является «краеугольным камнем христианской эстетики». Отсюда и убеждение, высказанное в «Слове и культуре», что «...теперь всякий культурный человек – христианин»[13].

Еще один момент, как будто лежащий на поверхности, но по каким-то причинам не часто проговариваемый сегодня, хотелось бы подчеркнуть. Трудно не заметить особого рода надрывный протест против утилитарного подхода к языку. Обращает на себя внимание не теоретизирование о вредности утилитаризма по отношению к любому языку, вообще языку, языку как таковому. Нет, Мандельштам настаивает на том, что именно русский язык противится сведению его к чисто функциональному, как бы мы сказали сегодня, предназначению. «Ни один язык не противится сильнее русского назывательному и прикладному назначению»; «Всяческий утилитаризм есть смертельный грех против эллинистической природы, против русского языка»[14]. Конечно, с позиции столь ясно выраженной установки, говорить, например, о коммуникативной сущности языка как его – якобы – основной функции было бы почти непристойным...

Нельзя не поразиться насколько эти нетривиальные утверждения – равно как и представления о бытийственной природе русского языка – созвучны представлениям Вяч. Иванова о том же предмете. Как известно, сущность русской идеи, согласно Иванову, есть религиозная христианская идея Воскресения, а «уподобление Христу» – «энергия... энергий, живая душа... жизни»[15] народа. Однако русский язык, согласно Иванову, был «...облагодетельствован в своем младенчестве таинственным крещением в животворящих струях языка церковнославянского. Они частично претворили его плоть и духотворно преобразили его душу, его “внутреннюю форму”»[16]. Именно эта церковнославянская речь и стала «живым слепком... “божественной эллинской речи”»[17]. Именно через язык, по убеждению Иванова, русским «внутренне соприродна... мысль и красота эллинские»; «в нем (владеем мы. – И.Е.) преемством православного предания, оно же для нас – предание эллинства»[18]. Переключки поэтов здесь говорят сами за себя.

Вяч. Иванов с не меньшим мандельштамовскому возмущением писал о том, что русский «язык...хотят обеднить, свести к насущному, полезному, механически-целесообразному»; «Язык наш свободен: его оскопляют (ср. мандельштамовские строки о «литературном обрезании») и укрощают»; «как старательно подстригают ему крылья, как шарахаются в сторону от каждого вольного взмаха его памятливых крыл!»[19]. Как Мандельштам задумывался о принципе непрерывности и единства русской литературы, так и Вяч. Иванов говорит о культурной «преемственности» и о сомнительности творчества, которое первым условием ставит «разрыв». Культуру Иванов понимает «прежде всего как предание и преемство»[20], что весьма близко Мандельштаму.

Конечно, вспоминая отдельные положения статьи «Заметки о поэзии», слишком легко отвести это внутреннее родство двух русских поэтов суровыми и несправедливыми суждениями Мандельштама о реакционной Византии, о желательности «обмирщения» поэтической речи и т.п. Однако никто и не утверждает, что позиции Вяч. Иванова и Мандельштама совершенно совпадают. Представляется, что с позиций «большого времени» эти расхождения и несогласия следует понимать как продуктивный для русской культуры диалог двух различных «голосов». В этом контексте понимания, по слишком очевидным причинам, не вполне доступном самим свидетелям культурного слома XX века, суждения Мандельштама о «внутреннем эллинизме» русского языка и литературы

отнюдь не оппонируют христианскому пониманию русской идеи, а напротив, являются дополнительным – и весьма существенным! – аргументом в утверждении этой идеи. Или же, как это выразил в уже цитированном выше интервью Аверинцев, «греческий язык для нас, русских, все-таки прежде всего не рыдание Аонид и не отроги Пиерии, но церковный распев, бережно сохраненный дивящий разброс слов в виноградной кисти икоса или кондака»[21]. Тот же Аверинцев при этом мимоходом заметил, что сам Мандельштам «в изучении древнегреческого языка дальше воспетого им «пепайдевкос» не пошел, путал античную просодию, основанную на долготях и краткостях, с «тонической», вычитывал про сапожок Сапфо и все прочие эолийские чудеса из переводов Вяч. Иванова»[22]. Отнюдь не пытаюсь оспорить нашего замечательного филолога, хотелось лишь заметить, что задачей данной работы было показать, что не только в лирике Мандельштама, но и в некоторых его прозаических опытах мы все-таки можем угадать глубинное культурное родство их автора с христианским искусством, частью которого и является русская литература, а через нее – и с русской идеей, по крайней мере, как ее понимал Вяч. Иванов.

[1] См., например: Есаулов И.А. Категория соборности в русской литературе. Петрозаводск, 1995; Его же. Пасхальность русской словесности. М., 2004.

[2] См. в этой связи интереснейшую недавнюю работу: Мальчукова Т.Г. Античные и христианские традиции в поэзии А.С. Пушкина. Петрозаводск, 1997-2002. Кн. 1-3.

[3] Мандельштам О. Камень. М., 1990. С. 73.

[4] Анненский И. Книги отражений. М., 1979. С. 204.

[5] Там же.

[6] Там же.

[7] Мог же Мандельштам в другом своем тексте приблизительно этого же времени («Равноденствие») заявить: «Как бы цезурой зияет этот день».

[8] См.: Есаулов И.А. Спектр адекватности в истолковании литературного произведения. М., 1995.

[9] Аверинцев С. Одно дело – думать о Мандельштаме, другое – идя от Мандельштама, умствовать о знамениях времени // Сегодня. 1996. 20 марта. С. 10. [Интервью с Яной Свердлов]. Далее страницы на это издание указываются в скобках.

[10] Бескин О. Кулацкая художественная литература и оппортунистическая критика. М., 1930. С. 14.

[11] Мандельштам О. Собр. соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 176. Выделено автором. Далее текст Мандельштама цитируется по этому изданию.

[12] Там же. С. 96.

[13] Там же. С. 168.

[14] Там же. С. 176.

[15] Иванов Вяч. Родное и вселенское. М., 1994. С. 369.

[16] Там же. С. 396.

[17] Там же. С. 397.

[18] Там же.

[19] Там же. С. 398.

[20] Там же. С. 399.

[21] Аверинцев С. Указ. соч. С. 10.

[22] Там же.