

ROMAN MNICH
Drohobycz – Ukraina

БИБЛЕЙСКАЯ СИМВОЛИКА В ПОЭЗИИ XX ВЕКА *

Вопрос о библейской символике в культуре нашего столетия во многом может показаться слишком традиционным, особенно на фоне все возрастающего числа исследований на эту тему. Однако тот же тотальный интерес к Священному Писанию со стороны всевозможных наук и дисциплин (от археологии и антропологии – через лингвистику – к философии) всякий раз ставит нас перед банальным вопросом: почему так происходит? Почему в конце XX столетия распад могущественнейшей тоталитарной системы происходит одновременно с повсеместным возрождением религиозных традиций, с возрождением слова Библии?

Как бы отвечая на эти вопросы, в данном сообщении я хочу остановиться на некоторых, на мой взгляд, самых существенных, библейских ориентациях русской и украинской поэзии XX века. А поскольку речь будет идти о библейской символике, то вначале несколько замечаний, касающихся проблемы символа в культурной парадигме нашего столетия.

Герменевтический процесс, который начался в эллинистическую эпоху и который „сосредоточился” на толковании библейских текстов, свидетельствует, что именно символическая сторона Священного Писания больше всего привлекала человеческие умы. Священность Библии можно интерпретировать только с помощью мира символов, отталкивающегося от реальности земной и стремящегося к реальности недостижимой, небесной (неземной) и уже поэтому – символической. Так в самом начале события христианизации евро-

* Badania, wykorzystane przy przygotowaniu tekstu, przeprowadzone zostały dzięki pomocy Kasy im. J. Mianowskiego (Warszawa, Fundacja Popierania Nauki).

пейской культуры складывался взгляд на Библию как на Книгу символическую и Книгу символов¹. И если официальная теология традиционно определяла при толковании Священного Писания три значения текста (плотское – буквальное, душевное – моральное, мистическое – духовное), то „собственная” жизнь Библии в еропейской культуре „осуществлялась” преимущественно на уровне текста символического, охватывающего всю полноту человеческого бытия и одновременно приоткрывающего перспективу бытия Божественного. Отсюда традиционное для раннего средневековья название Библии как *universum symbolicum*².

Понятно, что каждая отдельно взятая эпоха актуализировала при рецепции Библии ту сторону библейской символики, которая наиболее адекватно репрезентировала общие идейно-эстетические тенденции данного времени. Для средневековья – это стремление к постижению внутреннего, духовного мира человека, для барокко – это тема человеческой скорби и человеческого страдания, для романтизма – это тема богоборчества, тема мессианства³. и т. п. В XX веке, на мой взгляд, в свете таких мыслей особо актуальными становятся четыре проблемы:

1. Проблема *sacrum*, символика сакрального, ориентированного на библейские источники; при этом очень часто именно библейская символика „помогает” сакрализировать национальную историю, служит средством и источником национальной мессианской идеи (этот аспект особо актуален для украинской и польской литератур).

2. Метафизические идеи, связанные с экзистенциальной библейской проблематикой, когда библейское *sacrum* „прорывается” в собственно философию (вспомним в этой связи поэзию Б. Пастернака, Л. Костенко, В. Стуса, Б.-И. Антонича).

¹ См.: С. А в е р и н ц е в, *Поэтика ранневизантийской литературы*, Москва, 1977. Материал, касающийся рецепции и интерпретации Библии в Древнем мире, собран в книге: Ks. S. W i e l g u s, *Badania nad Biblią w starożytności i średniowieczu*, Lublin 1990.

² С. А в е р и н ц е в, *Поэтика ранневизантийской литературы*, Москва 1977, с. 141.

³ Об особенностях романтической лектуры Библии см. раздел „Романтики и Библия” в книге: A. M e r d a s R S C J, *Luk przymierza. Biblia w poezji Norwida* („Romantycy a Biblia”, s. 9-28); о романтическом мессианизме см.: S. P i e r ó g, *Mesjanizm*, w: *Słownik literatury polskiej XIX wieku*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1994.

3. Широко в культуре XX века представлены и эсхатологические идеи, ориентированные на Апокалипсис и библейский образ Антихриста.

4. Наконец, в нашем столетии актуализируется и мистическая традиция (достаточно вспомнить русский символизм или творчество Даниила Андреева). Конечно, библейская символика в мистической поэзии представляет только одну из тенденций, но это тенденция особо значима в рамках европейской христианской культуры.

Отмеченные четыре аспекта по-разному проявились в национальных культурах; с разными проблемами мы сталкиваемся при литературоведческих интерпретациях этих вопросов. Очевидно, основная трудность состоит в том, чтобы при рецепции библейской символики в художественном произведении выдерживать собственно литературоведческую дистанцию и не переходить в область философии, теологии, истории. Об этом справедливо пишет Ст. Савицкий, касаясь интерпретации сакрального в литературе: „... нужно помнить, что художественное произведение обладает четкой обособленностью в отношении ко всему контексту, и эта его обособленность – под угрозой утраты того, чем оно является – всегда должна быть принята во внимание... часто литературоведческая интерпретация *sacrum* не учитывает знаний религиозных догматов, мистических учений; и наоборот, есть случаи, когда литературный анализ переходит в сферы чисто теологические”⁴.

Функционирование библейской символики в поэзии нашего столетия имеет одну очень тенденциозную черту: в XX веке особо актуализируется амбивалентность художественной семантики символа. В европейской культуре отправной точкой в этом отношении можно считать эпоху романтизма, именно тогда начинается радикальное переосмысление образа Каина, его „символической наполненности”, переосмысление библейских этических норм и в этой связи новый взгляд на Люцифера, взгляд, который как бы возвращал первоначальное (этимологическое) „светоносное” начало восставшему Ангелу. Вспомним хотя бы лермонтовского Демона или героев Байрона. Но при всех отмечаемых тенденциях романтическое искусство ни-

⁴ „*Metafizyczne*” w literaturze *współczesnej*. Materiały z II Tygodnia Polonistów, red. A. Koss, Lublin 1992, s. 31, 38. О проблемах *sacrum* в литературе см. отдельно: *Sacrum w literaturze*. „Roczniki Humanistyczne KUL” 28(1980), z. 1.

когда не доходило до атеистической профанации. Существование двух начал, двух идей, двух миров было как бы необходимым принципом романтического мироздания. Может быть, лучшей иллюстрацией этой мысли будут афористические слова гетевского Фауста о том, что две души живут в нем, и живут в вечном противостоянии (одна хочет отделиться от другой):

„Zwei Seelen wohnen, ach! in meiner Brust,
Die eine will sich von der andern trennen“.

В начале XX века амбивалентность библейской символики особо актуализируется в связи с распространением ницшеанских идей. Откровенная антихристианская позиция Ницше, с одной стороны, усиливает интерес к Библии, а с другой стороны, Библия начинает быть почти что единственной „солонинкой спасения” в борьбе с ницшеанством, дионисийским разгулом страстей, в борьбе с телесным началом в человеке за правду и свет начала духовного. На арену культурных споров выходит идея „сверхчеловека”, и что особенно важно – амбивалентно переосмысленная⁵.

Возможно, наиболее очевидный пример амбивалентного переосмысления библейской символики в поэзии XX века – это образ пророка, особенно в литературе оппозиционного коммунистическому режиму. В русской и украинской классике XIX века библейский пророк символизировал обычно поэта, который „глаголом жёг сердца людей”, или своего рода борца за общественное благо, обладающего даром предвидения и тем самым репрезентирующего архетипическую ситуацию: пророка никто не понимает и ему никто не верит (вспомним классический в этом смысле образ Кассандры). Об актуальности „пророческого” идейно-тематического комплекса в XIX веке свидетельствует то, что три классика – Шевченко, Пушкин, Лермонтов – обращаются к образу пророка и создают одноименные

⁵ О первоначальном употреблении слова „сверхчеловек” по отношению к личности Иисуса Христа пишет С. А в е р и н ц е в в упомянутой книге (с. 78), см. также: В. С о л о в ь е в, *Идея сверхчеловека*, в: В. С о л о в ь е в, *Сочинения в двух томах*, т. 2, Москва 1989, с. 610-619; и не потерявшую своей актуальности статью Э. Бенца: E. B e n z, *Der dreifache Aspekt des Übermenschen*, in: Eranos-Jahrbuch, 1959. Zürich 1960. Из более современных работ см.: А. Г а н г н у с, *На руинах позитивной эстетики. Из истории одного термина*, в: „Новый мир”, 1988, № 9.

произведения. А на исходе XIX века появляется монументальный *Мойсей* Ивана Франко – грандиозный и по замыслу и по воплощению синтез „пророческой” тематики и „пророческих” идей в культуре этого времени. И во всех отмечаемых случаях образ пророка дан в глубоко позитивном смысле, в прямом контексте библейской святости, выражающем романтические чаяния справедливости.

Общественно-политическая ситуация XX века создала живых, реальных „пророков” своего народа и своего отечества (а в случае с Лениным – всего человечества). И поскольку тоталитарный режим предполагал наличие только одного человека – вождя, который единственный знает, куда вести и как вести, постольку в культуре сама собою происходила трансформация вождя в образ пророка, и последний приобретал явно отрицательные черты. Яркий пример такой ситуации – образ пророка в *Поэме про Сталина* А. Галича:

„Не бойтесь золы, не бойтесь хулы,
Не бойтесь пекла и ада,
А бойтесь единственно только того,
Кто скажет: „Я знаю, как надо!”
Кто скажет: „Всем, кто пойдет за мной,
Рай на земле – награда”⁶.

Отмечу, что амбивалентность библейской символики в поэзии XX века проявляются и на уровне менее глобальных проблем. Вот другой показательный пример – образ терна, венчающего чело Иисуса Христа в стихах украинского поэта Б.-И. Антонича. В двух стихотворениях *Жалоба терна (Скарга терну)* и *Терн поет (Терен співає)* лирическое повествование ведется от имени терна. В первом случае терн терзается угрызениями совести, так как он причастен к мучениям Христа на Голгофе:

Щоночі скаржитися рослинним болем терен,
що мусів він колись чоло Христа колоти”⁷.

Во втором стихотворении, наоборот, терном овладевает чувство радости, ликования по поводу своей избранности: именно он, терн,

⁶ А. Г а л и ч, *Генеральная репетиция*, Москва 1991, с. 134.

⁷ Б.-І. А н т о н и ч, *Поетії*, Київ 1989, с. 147.

а не какое-нибудь другое растение причастен к судьбе Христа, и поэтому он является уже не символом страданий Иисуса, но символом его (Иисуса) высокой миссии, искупления грехов и спасения человечества:

„Проте не ви: цвітучі, славлені рослин вельможі
а я – покірний терен, покруч дерева приземний,
нелюблений, погорджуваний, сірий і буденний,
азнав найвищої із ласк – чоло вінчати Боже”⁸.

Как видим, библейский символ терна предстает в амбивалентной ситуации, в двух противоположных значениях – „жалобы” и „ликования”.

В аспекте сакральной семантики библейской символики особый интерес вызывает творчество Марины Цветаевой. Свое „равнодушие” к христианской религии Цветаева неоднократно подчеркивала в общении, в письмах, в стихах. Так, в письме к В. Розанову она признается: „Я совсем не верю в существование Бога и загробной жизни”⁹. Подобные признания находим и в стихах Цветаевой:

- а) „Заповедей не блюла, не ходила к причастию”;
- в) „Нежной рукой отведя нецелованный крест”;
- с) „Душа хлыста и изувера,
душа достойная костра” и т. п.

Конечно же, нельзя ставить знак равенства между лирической героиней и живым поэтом; но Цветаева принадлежала к тому поколению, которое, по словам В. Ходасевича, „не хотело отделять писателя от человека, литературную биографию от личной”¹⁰, и в её лирике „жизнь и поэзия сливаются воедино”. Итак, несмотря на такие „атеистические” признания, именно библейская символика становится главным „художественным средством” при желании поэта сакрализировать в стихах две самые важные в цветаевской концепции вещи:

- а) любовь, земное человеческое чувство, которое Цветаева делает чувством божественным, и уже „неземным”, небесным;

⁸ Там же, с. 148.

⁹ М. Цветаева, *Сочинения в двух томах*, т. 2, Москва 1988, с. 451.

¹⁰ В. Ходасевич, *Некрополь*, Москва 1991, с. 7.

в) поэтическое ремесло, поэтическое слово¹¹.

Вот яркий пример такой сакрализации в стихах, посвященных А. Блоку и А. Ахматовой:

- 1) „Други его – не тревожьте его!
Слуги его – не тревожьте его!
Было так ясно на лике его:
Царство мое не от мира сего”.
- 2) „Что делала в тумане дней?
Ждала и пела...
Так много вздоха было в ней,
Так мало – тела”.
- 3) „Златоустой Анне – всея Руси
Искупительному глаголу, -
Ветер голос мой донеси
И вот этот мой вздох тяжелый”¹².

Во всех приведенных примерах благодаря контексту библейской символики слово Поэта предстает как слово Иисуса Христа, искупителя, и сам поэт приобретает явные черты Спасителя (“Царство мое не от мира сего”).

В любовной лирике Марины Цветаевой библейская символика „сакрализирует” чувство любви и этим возносит его на небывалую высоту, усиливая аксеологический аспект рецепции. Поэт обращается к самым значимым моментам священной истории, и лирическая ситуация стихотворения попадает при этом в контекст библейских ценностей:

- 1) „Как живется вам с подобием -
Вам, поправшему Синай”;
- 2) „- Завтра с западу встанет солнце!
- С Иеговой порвет Давид!
- Что мы делаем? – Расстаемся.
- Ничего мне не говорит
Сверхбессмысленнейшее слово...”¹³

¹¹ О библейской стилизации в поэзии М. Цветаевой см. отдельно: А. Д у к м а н, *Biblical Motifs in the Poetry of Marina Tsvetaeva*, in: *Jews and Slavs*, vol 2, Jerusalem 1994, p. 235-246.

¹² М. Ц в е т а е в а, *Сочинения в двух томах*, т. 1, Москва 1988, с. 70, 76, 79.

¹³ Там же, с. 248, 432.

Первый отрывок как бы воспроизводит ситуацию у горы Синай, когда иудеи отвергли Бога и предпочли ему подобие – золотого тельца, а во втором отрывке невозможность расставания влюбленных равна невозможности события в священной истории (“С Иеговой порвет Давид”). У Марины Цветаевой есть и явно религиозные стихи, в которых несмотря на атеистический дух поэта (а, может быть, вопреки ему) отразилась определенная теологическая концепция. Это прежде всего цикл стихотворений *Бог*. Вот первое стихотворение цикла:

„Лицо без обличия.
Строгость. – Прелесть.
Все ризы делившие
В тебе спелись.

Листою опавшею,
Щебнем рыхлым.
Все криком кричавшие
В тебе стихли.

Победа над ржавчиной -
Кровью – сталью.
Все навзничь лежавшие
В тебе встали”¹⁴.

Как видим, Цветаева предлагает свою концепцию единения людей („всё”), которая начинается своеобразным „портретом” и аллюзией к эпизоду деления риз у подножья распятия (предвещаемом еще псалмами) и заканчивается фактом воскресения („Все навзничь лежавшие // В тебе встали”).

Особо, очевидно, следует сказать об эсхатологических мотивах в русской поэзии, так как образ Антихриста и конца мира постоянно „сопровождает” Россию и её культуру со времени Петра I. В литературе отмечаемые тенденции находят свое выражение в *Бесах* А. Пушкина, в *Бесах* Ф. Достоевского, в прозе Дм. Мережковского (*Христос и Антихрист*), в *Трех разговорах* Вл. Соловьева, в поэзии А. Блока (*Скифы*) и т. д.¹⁵ В этом контексте обнаруживает себя

¹⁴ М. Цветаева, *Стихотворения и поэмы*, Москва 1991, с. 229.

¹⁵ Эсхатологические идеи, апокалипсис в России начала XX века были настоль-

странный парадокс: революционно-большевистские события 1905-1917 годов в парадигме русской культуры воспринимались единовременно и как апокалиптические (приход Антихриста), и как „новозаветные” (и в этом смысле – „христианские”). С одной стороны, религиозный философ С. Булгаков в статье о духовных корнях большевизма прямо связывал большевиков с антихристом: „... духовные корни (большевизма – Р. М.) уходят в глубокую историю – в рационалистические настроения иерусалимских большевиков 2000 лет тому назад; специально в русском обществе идейные родоначальники большевизма – вожди радикальной и социалистической интеллигенции XIX века – Белинский, Герцен, Добролюбов, Чернышевский, во многом – Толстой; им противоположны те, кто не отходил от Бога – Пушкин, Лермонтов, Тютчев, Достоевский, славянофилы, Соловьев; с этими людьми мы и должны идти. Все больше и больше намечается в современной жизни борьба Христа и Антихриста. Надо выбирать, с кем идти”¹⁶. А с другой стороны, новая жизнь во многих художественных произведениях ассоциировалась с Новым Заветом, с учением Христа о торжестве справедливости. Вспомним роман Максима Горького *Мать*; апостольское имя главного героя – Павел, целый пласт христианских контекстов этого произведения – все пронизано новозаветным духом. А в поэме А. Блока *Двенадцать* матросы-большевики прямо „преобразились” в апостолов, и впереди революционных событий – образ Иисуса Христа (хотя „блоковская” концепция революции гораздо сложнее). Еще дальше в плане выражения библейской символикой новой социалистичес-

ко актуальными, что отразились даже в личных отношениях интеллигенции этого времени. Так, Вл. Соловьев в письме к В. Величко от 3 июня 1897 года цитировал свое стихотворение и писал:

„Есть бестолковица,
Сон уж не тот,
Что-то готовится,
Кто-то идет.

Ты догадываешься, что под „кто-то” я разумею самого антихриста. Наступающий конец мира веет мне в лицо каким-то явственным, хоть неуловимым дуновением, – как путник, приближающийся к морю, чувствует морской воздух прежде, чем увидит море” (Письма В. С. С о л о в ь е в а, т. 1, СПб 1908, с. 232). Вспомним и известную статью А. Б е л о г о, *Апокалипсис в русской поэзии* („Весы”, 1905, № 4).

¹⁶ Цит. по: *Вехи. Из глубин*, Москва 1991, с. 560.

кой действительности идет Б. Пастернак. В стихотворении *Русская революция* (1918) страшным событиям Кронштадского мятежа 1917 года, когда матросы сжигали офицеров в топках кораблей, поэт противопоставил образ „вымечтанного” „социализма Христа”:

„Казалось, ночь свята, как копоть в катакомбах
В глубокой тишине последних дней поста.
Был слышен дерн и дром, но не был слышен Зомбарт.
И грудью всей дышал Социализм Христа”¹⁷.

Новозаветные катакомбы только подчеркивают ассоциативность ситуации (Вернер Зомбарт (1863-1941) немецкий экономист, социолог, историк культуры, представитель так называемой теории организованного капитализма и противник пролетарской революции).

В тридцатые годы в русской и украинской советской поэзии начинается сакрализация вещей совершенно иного порядка, и происходит подмена библейских ценностей ценностями идеологическими. Поется осанна новому вождю, мавзолей предстает как своего рода гроб господний, Советский Союз – как земля обетованная, праздник Октябрьской революции – как христианская пасха (искупление старых грехов и начало новой жизни) и т. п. Такая сакрализация происходит очень легко, так как на уровне культурологических архетипов все отмечаемые символы жили в сознании людей веками, только были наполнены религиозно-христианским содержанием. И конечно же отмечаемые символы нашли свое отражение в поэзии, вспомним стихи о Ленине и революции В. Маяковского, Э. Багрицкого, М. Рыльского, П. Тычины.

Размышляя над сущностью символического мира Библии, А. Мень писал: „Может вызвать удивление, что в Библии нет единого религиозно-этического кодекса. Но этот кажущийся плюрализм обусловлен тем, что в Библии показан рост человеческого духа перед лицом постепенно открывающейся ему высшей тайны бытия”¹⁸. Думается, что библейская поэтическая символика XX века и репре-

¹⁷ Б. П а с т е р н а к, *Стихотворения и поэмы в двух томах*, т. 2, Ленинград 1990, с. 230.

¹⁸ А. М е н ь, *Библия*, в: „Наше наследие”, 1990, № 1, с. 135.

зентрирует стремление Поэта постичь эту „высшую тайну человеческого бытия”.

SYMBOLIKA BIBLIJNA W POEZJI SŁOWIAŃSKIEJ XX WIEKU

S t r e s z c z e n i e

Po wstępnym przypomnieniu okoliczności i przyczyn, dla których sfera *sacrum* chrześcijańskiego stała się w literaturze europejskiej wieku XX czynnikiem o doniosłym znaczeniu i źródłem ważnej inspiracji twórczej, autor precyzuje swoje rozumienie kategorii symboliczności w sztuce, zwłaszcza w literaturze–poezji, a następnie rozpatruje tytułową kwestię na materiale – materii poetyckiej takich twórców wschodniosłowiańskich naszego stulecia, jak Iwan Franko, Aleksander Galicz, Bohdan Ihor Antonycz, a także Marina Cwietajewa i Borys Pasternak.

Streścił Ryszard Luźny