

С. П. ПУРГИН

Философия
в кругу

Слова:

Вячеслав

Иванов

С. П. Пургин

**Философия в круге Слова:
Вячеслав Иванов**

Екатеринбург
«Сфера»
1997

ББК 87.3(2)

П 88

Издание осуществлено при поддержке Благотворительного фонда Олега Петрова.

Пургин С. П.

Философия в круге Слова: Вячеслав Иванов. Екатеринбург: Сфера, 1997. 110 с.

Книга — один из первых опытов исследования философского творчества выдающегося мыслителя и поэта русского символизма Вячеслава Ивановича Иванова (1866—1949).

Предназначается для преподавателей и студентов высших учебных заведений гуманитарных специальностей, а также всех, интересующихся историей мировой и отечественной философии XX века.

Издается в авторской редакции.

ISBN 5-861193-036-8

© Пургин С.П., 1997

© «Сфера», 1997

© обложка: Арс.Сергеев, 1997

*Татьяне и Юлии,
чьей душевной поддержке и деятельной помощи
бесконечно обязан автор этой книги*

ПРЕДИСЛОВИЕ

Вновь, как и в начале века, творчество Вячеслава Иванова находится в центре внимания. Возвращение его, за рубежом и у нас, началось в 70-е гг. и было связано, в первую очередь, с выходом в Брюсселе в 1971 г. первого тома собрания сочинений. В СССР в 1976 г. вышла книга «Стихотворения и поэмы», подготовленная Р.Е. Помирчим, со вступительной статьей С.С. Аверинцева. (Предыдущее издание стихов Иванова в России отдельным сборником относится к 1912 г. В 1918 г. в издательстве «Алконост» вышла автобиографическая поэма «Младенчество», в 1919 г. — трагедия «Прометей».)

В 1981 г. в Йельском университете, США, был проведен Первый международный симпозиум, посвященный творчеству Иванова, и было создано общество «Convivium», имеющее целью изучение и распространение его наследия¹. Спустя два года, в Риме, где прошли последние десятилетия жизни поэта, был проведен Второй международный симпозиум, на котором выступил глава католической церкви Иоанн Павел II (Его речь, обращенную к участникам симпозиума, см. в IV-м томе Собрания сочинений). Этот симпозиум не был последним.

Отмечая большой интерес к творческому наследию Иванова (об этом говорит рост переизданий его трудов и количество посвященных ему исследований), нельзя, при этом, не согласиться с Н.В. Котрелевым: это творчество (как поэтическое, так, надо полагать, и философское) остается еще закрытым для читателя. Мы не добавим по инерции: широкого читателя... Ибо не только т.н. «широкая читательская аудитория», но «аудитория ученая», в лице философов, историков философии, филологов, лите-

¹ См. Рудич В. Вячеслав Иванов (1866–1949)//История русской литературы: XX век: Серебряный век/Под ред. Жоржа Нива, Витторио Страды и Ефима Эткинда. — М.: Изд. группа «Прогресс» — «Литера», 1995.

ратуроведов, еще только ищет пути понимания и исследования такого творчества. Дело не в недоступности текстов — большинство текстов Иванова доступно сейчас даже в отечественных изданиях (качество этих изданий, впрочем, оставляет желать лучшего) — дело, как принято говорить, в причинах «содержательных».

Позволим себе привести мнение одного из ведущих исследователей творчества Иванова: «Творчество Вяч. Иванова трудно для понимания и усвоения. Исторические условия, в которых развивались наши научные и читательские представления о русской культуре его времени, были хуже неблагоприятных. Губительным образом их приноравливали не к забвению только о Вяч. Иванове, но — к уничтожению самой способности уразуметь его и сделать своим. Умственное, душевное и духовное развитие читательской аудитории огрублялось и вульгаризировалось, теряя структурные возможности, органы постижения таких созданий культуры, как Вяч. Иванов. Западный мир не давал принципиальных преимуществ своим любителям и профессиональным исследователям российской словесности: парадоксальным, на первый взгляд, образом его жизнь несла те же самые культурные плоды, что и советская...»²

Итак, одно дело — читательское внимание и исследовательский интерес, другое — действительная возможность «уразуметь» и «сделать своим» творчество Иванова. Но если предметом становится его философское наследие, здесь сталкиваешься не просто с невозделанностью необходимого для понимания Иванова «гуманитарного поля», — здесь налицо факторы, в научном отношении, самые простые. Всякий исследователь, который пожелал бы приблизиться к Иванову-мыслителю, войти в круг его философских идей, неизбежно должен был бы столкнуться — более, чем с неразрешенностью, — с непоставленностью принципиальнейших исходных вопросов. Мы называем Иванова философом — его, кто и в общем мнении современников, и в своем собственном суждении был, в первую очередь, — поэт. Какова философская позиция Иванова? Каким является метод его философствования? Каково отношение между поэтом и философом Ивановым? Что означает сама «дистанция» по отношению к философии, которую он неизменно сохранял в сво-

² Котрелев Н.В. От составителя. // Новое литературное обозрение. 1994. №10, С.6.

их трудах? Попросту: кто это — философ Вячеслав Иванов?³

Отсутствуют в отечественной историко-философской науке и исследования, посвященные содержательному анализу философских идей Вяч. Иванова.

В этой ситуации насущной представляется задача постановки тех самых «первых вопросов», о которых выше уже шла речь, и, прежде всего, вопроса о самой специфике философствования Вяч. Иванова и о его методе.

Исследовательская литература

Что, все-таки, сделано в интересующей нас области? Можно ответить (не в тон преждему): и мало, — и много. Достаточно веские слова об Иванове были сказаны уже в начале века, — в том числе, об Иванове как мыслителе. Из старых работ, в первую очередь, следует назвать статью Андрея Белого «Вячеслав Иванов»⁴, посвященную его поэзии, но дающую характеристику творческой личности Иванова в целом, ценную для историко-философского исследования.

В меньшей степени, пожалуй, работа Льва Шестова «Вячеслав Великолепный»⁵ может помочь историку философии. (Несмотря на то, что это, по сути, единственная работа, где прямо говорится о методе Вяч. Иванова.) Шестов, как это ему свойственно, стремится в первую очередь провести свою собственную «идею» — нет ничего удивительного, поэтому, что взгляды

³ Совершенно анекдотически выглядит следующее его «представление» в подписанном «От редакции» введении к изданию ивановского «Диониса и прадионисийства»: «Великолепный Вячеслав (так прозвал его Лев Шестов) (не так! — по аналогии с Lorenzo Magnifico — Лоренцо Великолепным — Шестов назвал Иванова — Вячеславом Великолепным — С.П.), — не герой, не мореплаватель, не плотник, ни даже академик. Зато — филолог, философ и филэллин. В эти три «ф» с трудом, но можно уместить его многочисленные таланты, призвания и склонности.» — См. Вячеслав Иванов. Дионис и прадионисийство. СПб.: «Алетейя», 1994. С.5. — К сожалению, приходится констатировать, что и отечественная историко-философская наука никуда дальше разнообразных вариантов этих «трех «ф»» (не весьма, впрочем, многочисленных) не пошла.

⁴ Белый А. Вячеслав Иванов. // Русская литература XX века. 1890 — 1910. Т.3. Вып.8. М., 1917.

⁵ Шестов Лев. Вячеслав Великолепный. // Шестов Лев. Сочинения в двух томах. М.: Наука, 1993. Т.1.

Иванова, его метод, сам образ его как мыслителя предстают у автора «Апофеоза беспочвенности» в искаженном виде. Как курьез приходится оценивать открытие Шестовым у Иванова «метода новейшей гносеологии» (неокантианства). Иванов-то, как соловьевец, всю жизнь спорил с кантианцами (ясно об этом — в позднейшей его работе «Il discorso sugli orientamenti dello spirito moderno»), да и вся атмосфера его мысли, ее общая тема чужда духу и проблемам «новейшей гносеологии».

Вероятно, необходимость не только ставить разнообразные вопросы, касающиеся философского творчества Иванова, но и тратить усилия на их разработку, отпала бы, если бы была написана книга А.Ф. Лосева об Иванове, вынашивавшаяся им в замысле, как об этом он сам говорит в своих «Беседах».⁶

Книги нет, но даже отдельные замечания Лосева (называвшего себя прямо учеником Вяч. Иванова) являются важным методологическим и содержательным ориентиром при подходе к этому последовательнейшему из русских символистов. Они представляют несомненную ценность для историка философии тем, что характеризуют Иванова не просто как «теоретика символизма» (или автора связанных с ним философско-эстетических учений) — но как Философа, создающего целостный образ мира, творящего уникальный синтез поэтического, философского, научного слова, сводящего все разошедшиеся пути человеческой мысли к исходному единству Логоса.

Невозможно исследователю творчества Иванова (в том числе — философского его наследия) пройти мимо опубликованного в 1979 г. конспекта лекции об Иванове другого, «тайного» его ученика — М.М. Бахтина⁷. Характеристики Бахтина, относясь прямо к поэзии, создают пространство понимания не только Иванова-поэта, но и Иванова-философа.

⁶ «Поговаривали о том, чтобы и меня привлечь для характеристики мировоззрения Иванова... Но я сейчас болен, так что быстро сделать я не смогу эту работу; а если не очень быстро, то, конечно, я бы ее с удовольствием сделал. Я бы там доказал, почему это есть и теория искусства, и теория философии, и теория человеческой жизни. Насколько это глубоко, разнообразно, в какой-то внутренней глубокой системе», — см. А.Ф. Лосев. Из последних воспоминаний о Вячеславе Иванове // Эсхил. Трагедии. Пер. Вяч. Иванова. М.: Наука, серия «Литературные памятники», 1989. С. 465.

⁷ Бахтин М.М. Из лекций по истории русской литературы. Вячеслав Иванов // М.М. Бахтин. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979.

Особое место среди писавших об Иванове принадлежит близкому его другу, философу Ольге Александровне Шор — О. Дешарт (1894-1978). Главное ее дело — Собрание сочинений Вячеслава Иванова, выходящее в издательстве «Foyer Oriental Chretien», Bruxelles. Написанное ею «Введение» к этому собранию⁸ (имеющее объем книги) содержит глубокие интерпретации и парафразы важнейших произведений Иванова и характеристики как отдельных периодов его творчества, так и всего его жизненного пути. Чаще всего они основываются на изустно переданных самим Ивановым оценках и отражают его взгляд на свое собственное творчество в поздние, «римские» годы. Третий том указанного Собрания содержит ее работу о влиянии философии В.С. Соловьева на творчество Иванова.⁹

В обобщающих работах по истории русской философии имя Иванова, конечно, появляется (у С.А. Левицкого¹⁰, у Э.Л. Радлова¹¹, у Г.Г. Шпета¹², у Н.О. Лосского¹³, в книге Г. Флоровского «Пути русского богословия»¹⁴, в «Русской идее» Н. Бердяева¹⁵), однако, определения Вяч. Иванова в этих работах являются слишком беглыми и общими, несмотря на точность некоторых характеристик. Интересно, что вовсе не включает Иванова в свою «Историю русской философии» В.В. Зеньковский.

Статьи «Вяч. Иванов» в двух последних вышедших друг за другом словарях по истории русской философии принадлежат

⁸ Дешарт О. Введение // Вячеслав Иванов. Собрание сочинений. Брюссель: Foyer Oriental Chretien, 1971. Т.1. С. 5-227.

⁹ Дешарт О. Комментарий к статье Вяч. Иванова «Религиозное дело Владимира Соловьева» // Вячеслав Иванов. Ук. Собр. соч., 1979. Т.3. С. 746-804.

¹⁰ Левицкий С.А. Очерки по истории русской философии. М.: Канон, 1976. Т.2. С. 287, 289.

¹¹ Радлов Э.Л. Очерк истории русской философии // Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г.: Очерки истории русской философии. Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991. С. 182.

¹² Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии // Там же, С. 303.

¹³ Лосский Н.О. История русской философии. М.: Изд. группа «Прогресс», 1994. С. 363, 364. Характерно, что Иванов появляется у Лосского в главе «Поэты — символисты».

¹⁴ Прот. Георгий Флоровский. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 458, 459.

¹⁵ Бердяев Н.А. Русская идея. // О России и русской философской культуре. М.: Наука, 1990. С. 237, 238, 245, 246, 249-251, 253, 254.

В.М. Толмачеву¹⁶. Он же является автором и вступительной статьи к сборнику философских работ Иванова, появившемуся в 1994 г. в серии «Мыслители XX века»¹⁷. Некоторые оценки этой статьи не могут не вызвать удивления своей научной (точнее, анти-научной) безответственностью: «Как лирик, Иванов вряд ли выдерживает сравнение с А. Блоком (М.М. Бахтин, А.Ф. Лосев, С.С. Аверинцев, Дж. Мальмстад... придерживаются на сей счет другого мнения. — С.П.), как стилист — бледен рядом с В.В. Розановым (сказано, видимо, для «красного слова», ибо сама идея сопоставления столь разных стилей выглядит просто абсурдной — С.П.), а по-философски эклектичен (об «эклектизме» Иванова — см. ниже, глава I, §1 настоящего исследования — С.П.), не обладая ни одержимостью идеей (большое ли значение имеет для философа собственно *одержимость* идеей?) — см. гоголевские «Записки сумасшедшего» — С.П.), что свойственно, например, для Н. Бердяева, ни богословской одаренностью о. П. Флоренского (сравнивать — так уж до конца! на самом деле такое механическое сравнение разрушает внутренние связи единого духовного организма, в котором о. Павла просто невозможно оторвать от Вяч. Иванова; содержательное, *научное* сравнение Флоренского и Иванова см. у А.Ф. Лосева¹⁸ — С.П.).»¹⁹ Понятна идея автора: показать «трудноуловимость Иванова в частностях» («саламандра в огне!»). Но сделано это как по отношению к частным проявлениям Иванова, так и применительно к характеристике его «целого», мягко говоря, не самым лучшим образом. Удручают и выводы этой статьи: в самой их скоропалительности слишком заметно желание «подвести итоги», поставить автора в определенный «ряд» (У.Б. Иейтс, П. Валери или Л. Блуа, С. Вейль) — и, тем самым, покончить с ним.

¹⁶ Русская философия. Малый энциклопедический словарь. М.: Наука, 1995. С.208-210. Русская философия: Словарь/Под общ. ред. М.А. Маслина. — М.: Республика, 1995. С. 165-167.

¹⁷ Толмачев В.М. Саламандра в огне. О творчестве Вяч. Иванова// Вячеслав Иванов. Родное и вселенское/Сост., вступ. ст. и прим. В.М. Толмачева. — М.: Республика, 1994. С. 3-15.

¹⁸ Лосев А.Ф. «Ведет тропа святая...»//Поэзия: Альманах. Вып. 53. — М.: Милумарти, 1989. С.169.

¹⁹ Толмачев В.М. Ук. соч., С.3.

Среди работ последних десятилетий, посвященных Иванову, работы «языкового», литературоведческого характера — на первом плане. Прежде всего, нам хотелось бы выделить исследования С.С. Аверинцева²⁰. Несмотря на то, что они посвящены поэзии Иванова, — общая методологическая основа их и отдельные замечания имеют значение для понимания Иванова-философа. Глубокие исследования поэтического мира автора «*Sog Argens*» принадлежат И.В. Корецкой²¹.

Из зарубежных исследователей назовем, в первую очередь, J. Malmstad'a, R.L. Jackson'a²², M. Wachtel'я, А.Б. Шишкина, В. Рудича. Усилиями зарубежных славистов подготовлены и материалы упоминавшихся выше Международных симпозиумов²³.

Специальному вопросу — учению Иванова о трагедии и ее истоках в религиозной жизни античной Греции — посвящена блистательная статья Н.В. Брагинской «Трагедия и ритуал у Вяч. Иванова»²⁴.

Особый круг исследовательской литературы представляют работы, посвященные русскому символизму, касающиеся влияния идей Вяч. Иванова на складывание его эстетической программы. Сюда относится старая работа В.Ф. Асмуса²⁵, книга J. West'a²⁶, исследования Э.Г. Минц²⁷, Е.Л. Белькинд, И. Машбиц-Верова и др. Особо следует отметить книгу оксфордского

²⁰ Аверинцев С.С. Вячеслав Иванов // Вячеслав Иванов. Стихотворения и поэмы. Л.: Советский писатель, 1976. Он же. Системность символов в поэзии Вячеслава Иванова // Контекст-1989. - М.: Наука, 1989. С. 42-57. Он же. «Скворещиц вольный гражданин!» Вячеслав Иванов: путь поэта между мирами // Русская мысль, 1995, №№ 4098, 4099.

²¹ Корецкая И.В. Вячеслав Иванов и Иннокентий Анненский // Контекст — 1989. - М.: Наука, 1989. Она же. О «солнечном» цикле Вячеслава Иванова // Изв. АН СССР. Сер. лит. и яз. 1978. Т. 37, № 1.

²² Jackson R.L. Vyacheslav Ivanov: an Introduction // V. Ivanov Poet, Critic and Philosopher / Ed. N. Lowry, jr. New Haven (Conn.), 1986.

²³ *Cultura e Memoria*. Firenze, 1988.

²⁴ См. в кн.: Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М.: Наука, 1988. С. 294-329.

²⁵ Асмус В.Ф. Философия и эстетика русского символизма // Литературное наследство, М.: 1937. Т. 27-28.

²⁶ West J. Russian symbolism. A study of Vyacheslav Ivanov and the Russian symbolists aesthetic. London, 1970.

²⁷ Например: Минц Э.Г. Блок и русский символизм // Литературное наследство, М.: 1980. Т. 92. кн. 1.

ученого Sir Maurice Bowra²⁸, известного, в первую очередь, своими блестящими «классическими» исследованиями (о Пиндаре, Эсхиле...), благодаря усилиям которого был издан последний поэтический сборник Иванова «Свет Вечерний».

Источники.

По причине «фрагментарности», разрозненности «теоретического свода» текстов Иванова, а также в силу существования важных внутренних связей с главным — поэтическим — «сводом», особое значение приобретает расположение, шире — организация материала при публикации его философских работ.

В имеющихся изданиях Иванова реализуются два подхода:

а) тематическая организация, учитывающая хронологию — таков принцип тех сборников, которые Иванов составлял сам («По звездам. Статьи и афоризмы.» СПб.: Оры, 1909; «Борозды и межи. Опыты эстетические и критические» М.: Мусагет, 1916; «Родное и вселенское. Статьи (1914-1916)» М.: Г.А. Леман и С.И. Сахаров, 1917.); этот принцип используется и в современном издании статей Вяч. Иванова: Вячеслав Иванов. Родное и вселенское/Сост., вступ. ст. и прим. В.М. Толмачева. — М.: Республика, 1994;

б) организация материала, ориентирующаяся на творимый поэтом миф²⁹ о самом себе — так построено брюссельское Собрание сочинений, подготовленное Д.В. Ивановым, О. Дешарт, А.Б. Шишкиным, где поэтические тексты «смешаны» с философскими, литературно-критическими, и хронологический принцип соблюдается не полностью.

Поскольку само расположение материала уже предполагает определенную концепцию творчества Иванова или, по крайней мере, определенный «угол зрения», мы использовали и наиболее полное брюссельское издание, и прижизненные сборники его теоретических и литературно-критических работ, наряду с книгой, вышедшей в серии «Мыслители XX века».

При прояснении философских взглядов Иванова, невозможно обойти его специальные работы, посвященные религии Диониса. В данном исследовании используются как журнальные

²⁸ Sir M. Bowra. The heritage of symbolism. London, 1943.

²⁹ Козрелев Н.В. От составителя // Новое литературное обозрение. 1994. № 10, С.6.

публикации «Эллинской религии страдающего бога» («Новый путь», №№ 1, 2, 3, 5, 8, 9, «Вопросы жизни», 1905 г., №№ 6, 7), так и современное персиздание книги «Дионис и прадионисийство» (см. выше).

В особый раздел необходимо выделить мемуарную литературу об Иванове: подготовленные Дж. Мальмстадом «Воспоминания» Л.В. Ивановой³⁰, фрагменты воспоминаний Д.В. Иванова³¹, и др.

Неоценимую помощь оказывают исследователю философской мысли Вяч. Иванова «Беседы с Вяч. Ивановым» М. Альтмана³².

³⁰ Иванова Лидия. Воспоминания. Книга об отце. М.: РИК «Культура», 1992.

³¹ Иванов Д.В. Из воспоминаний // Новое литературное обозрение. 1994. № 10. С. 297-310.

³² Альтман М.С. Разговоры с Вячеславом Ивановым. Составление и подготовка текстов В.А. Дымшица и К.Ю. Лаппо-Данилевского. Статья и комментарии К.Ю. Лаппо-Данилевского. — СПб.: ИНАГПРЕСС, 1995.

ГЛАВА I

ВЯЧЕСЛАВ ИВАНОВ КАК ФИЛОСОФ: ПРОБЛЕМА МЕТОДА

§1. ОСНОВНЫЕ ТРУДНОСТИ ТЕМЫ

Творчество Иванова (поэтическое, литературно-критическое, эссеистическое) постоянно характеризуемо так, как это обычно при разборе философских творений: поэмы, стихи — «глубокомысленные», «метафизически-темные», или просто — «философские»; идеи — «гностические» или «платоновские». Но при этом что-то удерживает нас сделать следующий шаг: поставив Иванова в один ряд с другими представителями религиозно-философского Ренессанса в России, назвать его философом — так же, как мы называем философами Бердяева, Булгакова и Флоренского. Что же, — возразят, — быть может, это препятствие именно сейчас и должно быть преодолено. Вот это чувство неловкости, что возникало при непосредственной близости к личности Вяч. Иванова (что возникает и у современного исследователя при слишком большом внимании к неповторимости его облика) — не должно ли оно отступить при взгляде с известной исторической дистанции — той, которой должен обладать и историк философии? Почему, в самом деле, нельзя говорить о «философии Вячеслава Иванова», — ведь ни у кого не вызывает сомнений, когда говорят о «философии Гете» или «философии Джакомо Леопарди»?

Вопрос этот не является простым, и, как мы увидим, даже если возможность положительного его решения будет найдена, ответ не сможет стать окончательным. Тема, по всей видимости, всегда останется открытой. При этом, во всем корпусе произведений Иванова можно легко найти тексты, которые приходится формально отнести к философским, даже просто пробежав их заглавия (так, к философским работам сразу могли бы быть отнесены: «Кризис индивидуализма», «О действии и действе», «Идея неприятия мира», «Кручи — о кризисе гуманизма», «Il discorso sugli orientamenti dello spirito moderno» и некоторые др.) Можно также заметить, что, как ни решай вопрос о наличии у Иванова общей философской концепции (в аристотелевском смысле — «первой философии»), он, во всяком случае, создатель учений *эстетических*, сыгравших важную роль при выработке теоретических позиций русского символизма. И если эстетика — часть философии, — вопрос об Иванове как философе решается автоматически.

Но дело состоит вовсе не в том, называть или не называть Вячеслава Иванова философом, включать или не включать его имя в историю русской философии начала XX века. (Совершенно ясно, что без этого имени история русской философии не может обойтись — в той же степени, в какой не может обойтись без этого имени история русской литературы.) Важно показать, в каком именно смысле является Иванов философом и каким именно философом; каковы, по содержанию и по методу, те философские учения, которые он создает. Но это невозможно сделать, не поставив вопрос более радикально: философ ли он вообще? Лишь столкнувшись с этой первой (почти «метафизической») трудностью, можно надеяться не голословно, но содержательно и конкретно ответить на все остальные вопросы, относящиеся к его творчеству.

Но что мешает нам назвать Вячеслава Иванова философом? Откуда появляется сама эта указанная выше неловкость при попытке применить к нему эту общую «катеґорию»? Первой, самой очевидной трудностью, является то, что и в общем признании, и в личной самооценке Вячеслав Иванов, прежде всего, — поэт. Пусть такой, какими поэты были когда-то, не сейчас (по меткому выражению Ольги Седаковой, в наше время «духовные труженики стихов не пишут»), все же — поэт. Разумеется, его стихи часто (как, например, сонеты Петрарки, которого он любил и переводил) по рефлексированности и детализованнос-

ти поэтического высказывания, разделенности частных мотивов и их прихотливой сплетенности напоминают аналитический период какого-либо философского или мистико-теологического трактата... Вместе с тем, все это «трезвое», аналитическое растворено здесь в лирической стихии и преобразовано в ней, становится полноценной поэзией, но особого, высокого, духовного пакала. (Об этом свойстве поэзии Вячеслава Иванова писали не раз, пишут и сегодня. Например, иронически тонкое замечание Н.С. Гумилева: «Если верно... что поэты — Конфуций и Магамет, Сократ и Ницше, то поэт — и Вяч. Иванов. Неизмеримая пропасть отделяет его от поэтов линий и красок, Пушкина или Брюсова, Лермонтова или Блока. Их поэзия — это озеро, отражающее в себе небо, поэзия Вячеслава Иванова — небо, отраженное в озере»³³. Ср. с этой оценкой характеристику поэзии Иванова, данную одним из ведущих современных исследователей: «Для Вячеслава Иванова... назначение поэзии — не столько в душевных переживаниях, сколько в поиске духовного откровения. Стихотворения Вяч. Иванова преимущественно надэмпирические, ибо сам процесс поэтического творчества нацелен на спокойное созерцание вневременного бытия.»³⁴).

Будучи в своей среде — поэтов, литераторов, музыкантов, связанных с символистским лагерем — и «учителем»³⁵, и «теоретиком», — Иванов всегда оставался именно по *эту* сторону, никогда не переходя в лагерь философов или богословов. На заседаниях Религиозно-философского общества Иванов был связующим звеном (и кому, как не ему, с его порывом к преодолению всяких границ, к тому же — могущему принимать участие в самых разных «полемиических столкновениях», было и играть такую роль?). Несомненно, что в созданном Мережковскими Религиозно-философском обществе, призванном установить связь и общение между различными кругами русского общества (художниками, философами, религиозными деятелями и священнослужителями), он был «первой скрипкой»... Тем не менее, он — «свой» именно среди поэтов и художников, что, не вдаваясь в

³³ Гумилев Н. Сочинения. В 3 т. М.: Худож. лит., 1991. Т. 3. С. 83.

³⁴ Крейд, Вадим. Поэзия первой эмиграции // Ковчег: Поэзия первой эмиграции. М.: Политиздат, 1991. С. 21.

³⁵ «Вячеслав? Ему внимали.» — пишет Марина Цветаева в очерке «Герой труда (Записи о Валерии Брюсове)» / Цветаева М. Проза. Нью-Йорк. Издательство имени Чехова, 1953. С. 209.

детали и стирая отдельные тонкости, отражает «коллективное сознание» этой эпохи и этой среды: Вячеслав Иванов — поэт.

Иванов был близко знаком с многими деятелями русского культурного Ренессанса начала века. Так, дружба связывала его с С.Н. Булгаковым. Николай Бердяев председательствовал на знаменитых ивановских «средах». Этот последний, давая характеристику Иванову на страницах своей философской автобиографии, пишет о нем, как о человеке широких духовных устремлений, не ограниченном какой-то одной определенной сферой деятельности. «Он — человек универсальный, поэт, ученый филолог, специалист по греческой религии, мыслитель, теолог и теософ, публицист, вмешивающийся в политику. С каждым он мог говорить по его специальности».³⁶ Но, вместе с тем, мы видим, что поэт Вячеслав Иванов стоит и у Бердяева на первом месте — в этом своеобразном перечне «титолов», ролей, в которых выступал Иванов в русской культуре начала XX века. В постановке именно «поэта» на первое место скрыта логика, указывающая на то, что и в его реализации в других областях — науке, теологии, публицистике — полностью присутствует и главенствует поэт Вяч. Иванов.

Да, если посмотреть на дело прямо и просто, как и чем мог ответить Иванов автору «Смысла творчества», неизменному председателю на его вечерах? Если оставить в стороне небольшую статью — реплику «Старая или новая вера», появившуюся в «Биржевых новостях», разве в первую очередь не великолепным сонетным циклом «Мистический триптих», вошедшим в «Сог арденс» и посвященным Бердяеву?

Небо — вверху, небо — внизу

Разверзнет Ночь горящий Макрокосм, —

И явственны небес иерархии.

Чу, дух поет, и хоровод стихии

Ведут, сплетаясь змеями звездных косм.

³⁶ Бердяев Н.А. Самопознание (Опыт философской автобиографии). М.: Книга, 1991. С. 155.

*И Микрокосм в ночи глухой нам внятен:
Мы слышим гул кружащих в нас стихий. —
И лицеэрим свой сонм иерархий
От близких солнц до тусклооких пятен.*

*Есть Млечный Путь в душе и в небесах;
Есть множество в обеих сих вселенных:
Один глагол двух книг запечатленных. —*

*И вес один на двойственных весах.
Есть некий Он в огнях глубин явленных;
Есть некий Я в глубинных чудесах.³⁷*

О том, что в Иванове, при всей его огромной учености, склонного даже в дружеском общении к отвлеченным «теоретическим» построениям (с какой досадой писал об этой его черте художник Сомов, входивший в круг друзей Иванова в петербургскую эпоху его жизни!), современники видели в первую очередь поэта, можно судить и по другим воспоминаниям. Так, в мемуарах М. Добужинского, знавшего Иванова в петербургский период мы читаем: «Как собеседник он обладал совершенно особым обаянием, и хотя я не забывал, что передо мной ученый-философ и глубокий поэт, но это не пугало — так он был внимателен даже к такому профану, как я...» Но далее, при описании внешности: «Вяч. Иванов тогда носил золотую бородку и золотую гриву волос... У него были маленькие, очень пристальные глаза... Его довольно высокий голос и легкий пафос подходили ко всему облику Поэта...» Комментируя же позднейшее сообщение о переселении Иванова в Рим, мемуарист пишет: «...То же, что он поселился в Риме на Тарпейской скале, не удивляло, а скорее радовало — как некий законченный штрих в образе Поэта».³⁸ Все маски, все личины Иванова — мыслителя, «ученого профессора», «дионисийски-веселого колдуна с Башни» (И. фон Гюнтер) — сливаются и «разоблачаются» (его

³⁷ Иванов, Вячеслав. Собрание сочинений. Bruxelles: Foyer Oriental Chretien. T.2. С.267. (Здесь и далее, кроме особо оговоренных случаев, тексты Вяч. Иванова цитируются по брюссельскому Собранию сочинений — С.П.)

³⁸ Добужинский М.В. Воспоминания. М.: Наука, серия «Литературные памятники», 1987. С. 272, 275.

собственное слово!) в одном *лице* — поэта, поэта, может быть, в некоем старинном вкусе (в черном ученом сюжете), но такого, чье влияние на русскую литературу начала века и место в ней не могли оспорить самые злые критики.³⁹

Иванов был поэтом и в особенном смысле — как *творец* (ποιητής) своей собственной жизни. Но если верно, что главное поэтическое создание Иванова — «его легенда о самом себе» (Н.В. Котрелев), то он творил ее именно как «легенду о Поэте». (Иванов любил рассказывать семейное предание о том, как его мать, А.Д. Преображенская, гадая о своем пятилетнем сыне по Псалтири, раскрыла место, где об отроке Давиде говорится: «Руки мои настроили Псалтирь»...» Быть тебе поэтом!» — решила она.) После десятилетий забвения Вяч. Иванова в России его творчество вновь возвращается к нам, его образ восстанавливается — в первую очередь, как образ Поэта. Такого мнения придерживается и современная наука о литературе: С.С. Аверинцев, первым начавший писать о Вячеславе Иванове в СССР в 70-ые годы, указывает на решающее значение поэтического творчества Иванова: «Некоторое время назад полагалось больше принимать всерьез Вяч. Иванова как теоретика, нежели как поэта; выражение этой точки зрения — известные слова Ахматовой: «Всеобъемлющий ум», но поэзия его уже не существует... Сейчас вспоминать эти слова несколько странно. Что заново становится живым, так это поэзия Вяч. Иванова с присущим ей кровным ощущением всечеловеческой культурной памяти, «анамнезиса», борющегося с забвением. Поэзия нужна;

³⁹ Можно ли представить себе «мемуариста» более иронического, более «двусмысленного», чем Георгий Иванов? Тем не менее, в «Петербургских зимах», этом театре теней, где литературно-художественная среда начала века представлена в искаженном, карикатурном виде, Вяч. Иванов — один из немногих, о ком автор пишет серьезно и с нескрываемым уважением: «Вначале Кузмин попал в блестящую среду... Он поселился в квартире Вячеслава Иванова, и все лучшее из написанного Кузминым — написано под «опекой» этого — может быть, единственного за всю историю русской литературы — знатока, ценителя, *друга* поэзии. Сам поэт холодный, тяжелый, книжный — чужие стихи, чужой дар В. Иванов понимал и умел направлять, как никто... И редко чье имя произносилось с большим вниманием и надеждой, чем тогда имя Кузмина. И не только читателями, но и людьми, чье одобрение вряд ли можно заслужить не по праву, — В. Ивановым, Иннокентием Анненским (характерна постановка Иванова рядом с Анненским, чье поэтическое влияние на Г. Иванова в его зрелые годы было решающим — С.П.).»

теория «интересна» или «поучительна» — другой иерархический уровень»⁴⁰.

Разумеется, в живом общении с Ивановым преобладание этого поэтического начала в нем, явно или подспудно, должно было ощущаться полнее. Очевидно оно и сейчас для всякого, кто не глух к поэтическому слову, но так же может вникать в исторический документ или свидетельства современника. Вот почему (возвращаясь к исходному вопросу) мы ощущаем известного рода неловкость, когда к Иванову применяется определение «философ», при том, что мы готовы допустить и объективную оправданность и неизбежность этого определения.

В заключение — небольшой исторический «анекдот», рассказанный А.Ф. Лосевым, дающий возможность «подсмотреть» живые связи, складывавшиеся в среде русской интеллектуальной элиты в начале века, и «роль», которую играл в них Вяч. Иванов. « — Я и сейчас вижу, как в середине сидит председатель (заседания религиозно-философского общества им. В. Соловьева) Г.А. Рачинский, рядом с ним докладчик Вяч. Ив. Иванов. Полевей — такая грузная мощная фигура Евгения Николаевича Трубецкого... Иванов читал блестяще. У него такой необычный язык, самостоятельный совершенно, язык такой мистический, но очень понятный и очень такой интимный...

Я и сейчас слышу одну из реплик Евгения Трубецкого: «Дорогой Вячеслав Иванович, вот Вы — поэт. Вы проповедуете поэтическое познание мира. А мне как же быть? Я не поэт. Да».

На это Иванов ему отвечает: «Дорогой князь! Вы больше поэт, чем настоящие поэты...»⁴¹

Не бросает ли этот рассказ А.Ф. Лосева неожиданный свет и на то, чем в своем творчестве хотел быть сам Вяч. Иванов — поэтом «большим, чем настоящие поэты (т.е. — «просто» пишущие стихи)», философом «большим, чем философы (в узком, исторически-ограниченном смысле этого слова)?

Вторая трудность состоит в том, что в работах Вяч. Иванова разных лет — тех, что были написаны в России в 1900-ые,

⁴⁰ Аверинцев С.С. Системность символов в поэзии Вячеслава Иванова // Контекст. 1989. М.: Наука, 1989. С. 52, 53.

⁴¹ Лосев А.Ф. Из последних воспоминаний о Вячеславе Иванове // Эсхил: Трагедии. Пер. Вяч. Иванова. М.: Наука, Серия «Литературные памятники», 1989. С. 464.

10-ые годы и поздних, «итальянских» — мы находим более или менее явное, но всегда сознательное и продуманное, соблюдение дистанции по отношению к философии как специфически-замкнутой форме человеческого духа, — насколько, конечно, для Иванова с его «сыновним почтением к истории» и ко всем узаконенным ею формам какая-либо дистанция была возможна.

Поскольку, как нам известно, ни в отечественной, ни в зарубежной литературе об Иванове нет работ, где бы отчетливо был поставлен вопрос о его отношении к философии и различным ее историческим проявлениям, попробуем, не претендуя на полноту материала и окончательность выводов, выделить некоторые важнейшие теоретические высказывания Иванова на этот счет.

Одно из таких высказываний мы находим в статье «Поэт и Чернь», появившейся в 1904 году в журнале «Весы» и позднее вошедшей в сборник статей «По звездам». Эта статья по-своему злободневна (не случайно и ее появление в брюсовских «Весах» — боевом печатном органе русского символизма): в ней Иванов пытается обосновать программу символизма как искусства изначально общественного, обращенного (сейчас лишь тайно и подспудно) к сознанию массы. Раскрывая вопрос в его исторической перспективе, Иванов обращается к эпохе народного, «большого» искусства, к античности. Здесь его, так же, как и Ницше (или, точнее говоря, — вслед за Ницше), прежде всего, занимает Сократ — роль Сократа в отношении к народному духу, «духу музыки и духу мифа», соборному сознанию эллинства классической эпохи. Красиво преломляясь в этой исторической перспективе, образы пушкинского стихотворения «Поэт и Чернь» раскрываются по-новому и обретают в мысли Иванова символический смысл. Пушкинский Поэт теперь — Сократ, с его вызовом афинскому обществу (явному уже в платоновской «Апологии» в знаменитом $\mu\eta\ \theta\omicron\rho\upsilon\beta\epsilon\iota\tau\epsilon\ ,\ \rho\omicron\lambda\iota\tau\alpha\ \text{\textcircled{A}}\theta\eta\nu\alpha\iota\omicron\iota$) и тому, что было, по Иванову, самой его основой — бессознательному религиозному творчеству; «чернь» — те самые «граждане афиняне» в речи Сократа у Платона, а также — обвинители, которые, как считает Иванов, являются выразителями народной стихии. Он как бы пытается досказать то, что скупобронил Ницше в одной из своих поздних работ: «...и не заслужил ли он (Сократ) своей чаши с ядом?».⁴² Из приводимых ниже фраг-

⁴² Ницше Ф. Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 240.

ментов статьи становится ясно, что Сократ — пренебрегающий внушениями своих снов, скептически равнодушный по отношению к мифам и народной религиозной фантазии — есть для Иванова именно Сократ — философ.

«Если бы Сократ предупредил всею жизнью тайный голос, повелевший ему — слишком поздно! — заниматься музыкой, — он стал бы впрямь и вполне «сподвижником лебедей в священстве Аполлона», как означает он в Платоновом «Федоне» свое божественное посланничество, — и чаша с ядом народной мести не была бы им выпита. Ища осмыслить смутно прозренную измену его стихии народной, духу музыки и духу мифа, — сограждане обвинили его в упразднении старых и введении новых божеств: они говорили на своем языке, который уже не был языком Сократа, и не находили в слове средства осознать и исчерпать всю великую, трагическую и творческую вину пророка, который был топором, подсекавшим мифородные корни эллинской души. Он именно бессилён был ввести новые богопочитания; он не был подобен древнему Эпимениду. Если бы мифотворческая сила Греции не иссякла в Сократе, если бы она еще дышала в нем, как она снова дышит в Платоне, срок эллинского цветения был бы продлен — и, быть может, лучом более стало бы в спектре человеческого духа.

«Гомер и Гесиод научили элинов богам», говорит «отец истории»; и Гомера же с Гесиодом обвиняет в лжеучении о богах странствующий рапсод — «философ» Ксенофан...»⁴³

Ксенофан, с которого ведет свое начало элейская школа философии, школа, впервые разграничившая опыт и рефлексию, поэтическую фантазию и логически правильное рассуждение, закономерно поставлен здесь, как бы по правилам сценического агона, против «отца истории», Геродота. Не с него ли и начинается философия в собственном смысле слова? Не от него ли ведет свою родословную и Сократ? И то, в чем повинен вольнодумный Ксенофан, не является ли это также виной Сократа? Вина Сократа, однако, признается и бессознательной, и «творческой»: в Сократе, рожденном для пророчества, иссякла мифотворческая сила Греции — и он, в отличие от Эпименида-критянина, пророка и религиозного законодателя, не был способен ввести новое богопочитание.

⁴³ Иванов В. Т. 1. С. 710.

Так или иначе, философия оказывается в опасной близости религиозному скептицизму (Сократ — учитель Еврипида!). Иванов замечает в ней тенденцию, ведущую к измене целостной природе народного духа, и также, — особую «гордость и властолюбие», ведущую ее к выделению из «лона целостного духовного знания».

Но то, что в этом блестящем, но слишком беглом «классическом» экскурсе лишь намечено и скорее прочитывается между строк, чем выражено явно, становится предметом строгой разработки в докторской диссертации Иванова, защищенной в Баку в 1923 году. (Она была издана отдельной книгой «Дионис и прадионисийство»). Правда, и здесь философия является лишь косвенно предметом обсуждения, так что внимательно прочитав и изучив соответствующие разделы этого исследования, мы не можем сказать, что располагаем значительным материалом в отношении занимающего нас вопроса. Главное, что интересует Иванова, это культ и связанное с древнейшим культовым действием переживание, по отношению к которому не только та или иная философия (например, учение пифагорейцев или неоплатоников), но даже и древний миф, является более поздней (и потому — искаженной) интерпретацией. Сам «вопрос о философии» появляется в этом исследовании Иванова лишь как грань общей методологической проблемы — возможности пробиться к адекватной интерпретации *пра-мифа*.

Вместе с тем, поскольку философия оказывается поздней и производной по отношению к мифологическому преданию формой (ее роль — «передвижение» опыта экстагических состояний от центра сознания к его периферии — рационализация опыта), можно сказать, что то «отстранение» философии, о котором говорилось выше, скрыто здесь уже в самом этом беглом, хотя и принципиальном, ее определении. Философия сводится к мифологеме (как «точная экзегеза мифологемы»), та же, в свою очередь, по Иванову, сама постепенно развивается из некоего *пра-мифа*.⁴⁴ Отсюда — краткий, но нам кажущийся достаточно характерным вывод: и в Индии, и в Греции философия

⁴⁴ «Поздняя философия оказывается старинной мифологемой: изменилась форма, тождественными остались и содержание, и психологическая окраска мысли. Неоплатоники, описывая то, что в средние века было означено термином «*principium individuationis*», говорят о Дионисе как о владыке «*передвиженного мироздания*» (μεριστή δημιουργία); орфики VI века — о космическом расчленении (διαμελισμός) Диониса...». Иванов В. Дионис и прадионисийство. СПб.: Алетейя, 1994. С. 266.

является «секуляризацией и свободным развитием отдельных частей космогонического религиозного предания, отчасти явно отмеченного характером эзотерическим.»⁴⁵

Развернутую характеристику философских школ начала XX века (косвенно также — и самой философии как определенной установки человеческого духа) дает Иванов в своей итальянской работе «Il discorso sugli orientamenti dello spirito moderno» (есть русский перевод О. Дешарт). Первоначально, это — речь, которая была произнесена на одном из заседаний общества «Lunedì letterari»; позднее Иванов записал эту речь для номера журнала «Il Convegno» за 1933/34 гг.

Нет ничего удивительного, что местами пафос этой публично произнесенной речи (в особенности, в начале, где говорится о «праздничном культе жизни» и « щедро одаряющем солнце») кажется натянутым.

Вероятно, «нажим» в интонации был вызван необходимостью хоть в какой-то степени «соответствовать» политической атмосфере в Италии в это время, хотя нельзя сказать, чтобы Иванов как-то значительно изменял здесь самому себе: образ солнца — центральный в его стихах (в «Il discorso...» этот образ мог вызывать ассоциации и с «Гимном Солнцу» Св. Франциска), что же касается слишком бодрого, пожалуй, «жизнепрития», возможно, это и было уступкой времени, но надо сказать, что неизменный оптимизм был общеизвестной чертой, присущей автору «Cor Ardens».

В итальянской статье Иванов приветствует сам простой, побуждающий в современных европейцах (в отличие от «намуренных детей XIX века»), жизненный инстинкт, что укрепляет нас в жизни и проявляется, по его мнению, в первую очередь, в блестящих победах современной техники. Этот непосредственный инстинкт имеет большую ценность для жизни, чем разлагающая рефлексия и все, порожденные ею, «рациональные» системы. Впрочем, и эти последние, как показывает развитие философии со времен Гегеля, ограничивая права разума (Иванов имеет в виду в первую очередь неокантианство, прагматизм и феноменологию), также приходят к утверждению «конкретного, в сущности иррационального факта самой жизни».⁴⁶ Сам наш культ жизни, по мнению Иванова, в значительной степени был подго-

⁴⁵ Иванов В. Дионис и прадионисийство. СПб.: Алетейя, 1994. С. 267.

⁴⁶ Иванов В. Т. 3. С. 457.

товлен этим, начавшимся «на вершинах отрешенного созерцания», движением.

Впрочем, для нас в этом обзоре современных философских школ в большей степени характерной и симптоматической кажется одна беглая оговорка. Именно: говоря о мыслителе, который для Иванова наиболее полно выражает этот «культ жизни» — о Ницше, он поправляет себя: «Chi non era per davvero un filosofo»⁴⁷ («который не был на самом деле философом»). Ницше был для Иванова одним из главных интеллектуальных ориентиров, именно поэтому эта оговорка звучит как выражение и авторской «дистанции» по отношению к философии как частной установке человеческого духа.

Таковы наиболее принципиальные — или, может быть, лучше сказать — наиболее пространные — высказывания Вяч. Иванова о философии, появляющиеся в его работах. Подчеркнем, что речь идет о философии как общей форме человеческого духа: именно к ней относится упомянутое выше «отстранение». Что же касается действительного богатства идей, то излишне и говорить о том, что Вяч. Иванов захвачен им и живет в нем, постоянно цитируя философов прошлого — настоящих творцов этого богатства, с восхищением отзываясь о философах настоящего — своих современниках (Соловьеве, Эрне, Булгакове, Флоренском).

На основании этих высказываний можно сделать вывод о причинах самого «отстранения», которое в последней работе, в оценке современных философских школ, становится в особенности очевидным, доходящим до того, что современные философские авторитеты именуется — «sensali dello spirito al mercato d'opinione»⁴⁸ («маклеры духа на рынке мнений»).

Философское размышление связано с отделением от той полноты жизни, которая достигается в религиозно-экстатическом состоянии.

Философия, возникая, сразу находит себя на периферии этого исходного для человеческого сознания опыта⁴⁹: она — лишь средство удержания и оживления его в попытках понимания и истолкования. Утрачивая связь с полнотой религиозного пере-

⁴⁷ Иванов В. Г. 3. С. 456.

⁴⁸ Там же, С. 458.

⁴⁹ Из беседы Иванова с М. Волошиным: «Да, я признаю обезьяну. Обезьяна — а потом неожиданный подъем: утренний заряд, рай, божественность человека. Совершается единственное в истории: животное, охваченное

живания, философия вступает в конфликт с формами, в которых выражается единство духа и творческой направленности в ранние эпохи истории.

Все вместе, это становится проявлением того неизбежного поворота истории, в последствиях своих закономерно ведущего к кризису, который Иванов называет поворотом к «гуманизму» или возникновением «индивидуализма». Философия есть знамение и выявление духа гуманистической эпохи, начавшейся еще в античности и идущей к своему завершению в наше время.

Факторы, определившие отношение Вяч. Иванова к философии — отдельная тема. Анализ их должен быть связан с изучением влияний и всего пути его ученичества и творческого роста. Мы вовсе не ставим перед собой таких задач. Для нас было бы вполне достаточно подчеркнуть, во-первых, значение античных исследований и, в первую очередь, исследований по истории античных религий; во-вторых, влияние идей Ницше и самого *стиля* философствования немецкого мыслителя (постоянным образом такого художественно-интеллектуального творчества был для Иванова Платон — Платон-мыслитель и Платон-мифотворец, так же, как Данте и Гете); в-третьих, влияние философии В. Соловьева, в первую очередь, обосновываемой в «Философских основах цельного знания» идеи единства теологии, философии и науки в свободной *теософии*. Кажется, этот идеал органического синтеза человеческого духа был особенно значим для Иванова как в его теоретических размышлениях, так и в самой практике писательства, в стилевой организации поэтического и интеллектуального творчества.

Третья трудность состоит в том, что если для Соловьева его идеал «свободного органического знания» (теософии) был, в свою очередь, результатом философского размышления, — для Иванова органическое единство духа было не столько отвлеченным философским постулатом, сколько непосредственным жизненным требованием и творческим принципом. Он не столько *говорит* о необходимости такого единства, сколько прямо его *осуществляет*.

Отсюда — вопрос о видовой природе его текстов: статей, выступлений, эссе. Если не останавливаться на внешних при-

безумием, обезьяна сошла с ума. Рождается высшее — трагедия. Надо, чтобы это было так было (sic!).» Волошин М.А. Автобиографическая проза. Дневники. М.: Книга, 1991. С.200.

знаках этих текстов, но перейти к внутреннему их строению и содержанию — в них обнаруживаются такие особенности, которые заставляют дополнить общую формальную характеристику их как философских весьма существенными ограничивающими замечаниями. (Так же, впрочем, и с поэзией! Что это такое — «мелопея» Вячеслава Иванова «Человек», к которой Флоренский — «Боюсь, Вас не поймут...» — хотел было написать философский комментарий?!)

Возьмем в качестве примера известную статью Иванова «О двух стихиях в современном символизме» (она впервые появилась в 1908 году в «Золотом руне»). Несмотря на то, что эта статья связана с литературной «злостью дня», отвлеченно-философский характер ее, кажется, сомнений вызвать не может, ибо именно в этой работе Иванов дает свое знаменитое — отвлеченное, «метафизическое» — понимание символа.

«Символ есть знак, или ознаменование. То, что он означает, или знаменует, не есть какая-либо определенная идея. Нельзя сказать, что змея, как символ, значит только «мудрость», а крест, как символ, только: «жертва искупительного страдания».

Подобно солнечному лучу, символ прорезывает все планы бытия и все сферы сознания и знаменует в каждом плане иные сущности, исполняет в каждой сфере иное назначение... В каждой точке пересечение символа, как луча нисходящего, со сферой сознания, он является знаменем, смысл которого образно и полно раскрывается в соответствующем мифе. Оттого змея в одном мифе представляет одну, в другом — другую сущность. Но то, что связывает всю символику змеи, все значения змеино-го символа, есть великий космогонический миф, в котором каждый аспект змеи-символа находит свое место в иерархии планов божественного всеединства.»⁵⁰

Несомненно, здесь — в этом определении символа, построенном на внутренней, невысказанной, но всюду подразумеваемой связи символа и логоса — автор достигает предельных метафизических высот. Великолепное по философской отчетливости и глубине (при этом, выстроенное как блестящий риторический зачин), это определение заставляет вспомнить и учение о Логосе Максима Исповедника, и западноевропейский средневековый реализм и мистицизм.

⁵⁰ Иванов В. Т. 2. С. 537.

Однако, в полном соответствии с самим этим авторским учением о символе, метафизический (или теологический) план статьи сразу же вступает в область конкретной эстетики и теории искусства: «Символика — система символов; символизм — искусство, основанное на символах. Оно вполне утверждает свой принцип, когда разоблачает сознанию вещи как символы, а символы как мифы».⁵¹

В свою очередь, эстетическая проблема приводит читающего, после подробного экскурса в историю искусства, к насущным вопросам современной художественной практики, поставленным, в первую очередь, французским символизмом во второй половине 19 в.: «Итак, с одной стороны, канон Возрождения и классицизма, новый Парнас, древняя античная преемственность и глубокое, но самодовольное сознание поры упадка и одряхления благородной генеалогии этой преемственности, чисто латинское самоопределение новейшего искусства, как искусства поздних потомков и царственных эпигонов...; с другой стороны, ушедшие под землю ключи средневековой мистики и прислушивание к их глубокому рокоту, предчувствие нового откровения явной тайны о внутренней жизни мира и смысле ее, реализм, романтизм и прерафаэлитское братство — оба эти потока влились в жилы современного символизма и сделали его явление гибридным, двуликим...»⁵²

Общее оказывается связанным с конкретным, надвременное — с исторически-насущным; философия переходит в художественную практику, искусство — указывает путь разрешения метафизических вопросов.

Дело, впрочем, не в том, что отдельные сферы мысли: теология, философия, эстетика, история искусства, — смешиваются здесь, так что род и жанр этого сочинения становится неопределимым (смешения — о чем мы будем подробнее говорить дальше — здесь нет — есть *связь*, причем такая, что каждая сторона единства сохраняет свою особенность, а целое, при этом, утверждается во всей своей архитектурной стройности). В связь вступают не только отдельные «жанры мысли» — диалог с мыслью ведет само «знание сердца». Высокий метафизический тон внезапно прорывается пророческими интонациями: «Но как может

⁵¹ Иванов В. Т. 2. С. 537-538.

⁵² Там же, С. 551, 552.

человек способствовать своим творчеством вселенскому преображению⁵³. Он утончит слух, и будет слышать, «что говорят вещи»; изощрит зрение, и научится понимать смысл форм и видеть разум явлений. Нежными и вещими станут его творческие прикосновения. Глина сама будет слагаться под его перстами в образ, которого она ждала, и слова в созвучия, предуставленные стихией языка. Только эта открытость духа сделает художника носителем божественного откровения».⁵³

Что же касается «художественности языка», то здесь нужно решительно сказать, что для Иванова эта «художественность» вовсе не является лишь внешним украшением. *Красота есть внутреннее требование мысли, в мысли обращенное к ней самой.* Если угодно, можно сказать, что Иванов и мыслит так, чтобы слова, в устном выступлении или статье, складывались в прихотливый и изысканный период. Полнозвучие и емкость образов-символов делают эту статью Иванова настоящей художественной прозой: «... Как некая тонкая мгла, носилось над античную древностью дыхание еще не умершего Пана; и в этой космической сонности постепенно наполняемого солнцем утреннего тумана человек еще не вполне принадлежал себе, не видел до глубины своих внутренних противоречий и противочувствий, еще был атомом вселенского целого...»⁵⁴

Достаточно присмотреться к наугад выбранному фрагменту этой статьи, чтобы убедиться в том, что она представляет собой тончайшее полотно, сознательно вытканное из различных нитей. Назвать это просто философской статьёй — какое это, действительно, сухое и убогое определение! Задача Иванова заведомо шире, и при этом она остается еще задачей практической, творческой, т.е. требованием осуществить единство сознания здесь и сейчас, в ходе самого творческого акта.

Разумеется, это делалось не без ориентации на определенные традиции. Было бы несложно указать и источники. Помимо платоновских диалогов, все созданные в эпоху поздней античности, Возрождения или романтизма свободные жанры слова и мысли являлись предпосылкой и образцом для такого рода «интеллектуальной прозы». Мифотворчество Платона, Петрарка, говоривший о единстве теологии и поэзии («теология — поэзия о

⁵³ Иванов В. Т. 2. С. 542, 543.

⁵⁴ Там же, С. 538, 539.

Боге»), роман Новалиса «Ученики в Саисе», построенный как хор голосов, где каждый голос представляет собой не только философскую позицию («голос мысли»), но и живой голос души — все это, несомненно, влияло на Иванова.

Вместе с тем, характерной чертой философской прозы Иванова является, наряду с ее «лаконизмом» (все это, большей частью, небольшие по объему статьи и эссе), теоретическая и научная вескость и сжатость. При всем богатстве интонаций и архаизирующем строе речи, Иванов никогда не забывает о теоретической строгости. Интеллектуальная ясность и четкость, педантическая выверенность мысли всегда у него на первом плане.

Именно поэтому, констатируя определенную «дистанцию» по отношению к строго философскому жанру, мы видим, что ни одна из работ Иванова не отделяется от него настолько, чтобы вообще потерять право называться «философской», «эстетической» («критико-литературоведческой» и т.д.) работой. Пока приходится ограничиться таким, по видимости, неопределенным (незавершенным) выводом: статьи Иванова и философские, и не-философские по жанру. Они философские, поскольку в них, несомненно, захватывается тема философская и разрабатывается по-философски. Они — нефилософские, поскольку философская разработка темы дает начало размаху мысли, пробуждает и вызывает иной интонационный строй духа. При этом, философское и собственно теоретическое никогда не отстраняется окончательно, но всегда возвращается (и в самом движении текста, и в выводах), присутствует в каждом слове, придавая работе завершенность и теоретическую весомость.

Такой синтетический жанр интеллектуальной прозы был свойственен и другим символистам, в частности, «близкому» Андрею Белому («близость» эта при более внимательном рассмотрении оказывается не столь существенной). Есть, однако, особенность, которая принадлежит исключительно Иванову и выделяет его из среды современников. В ней — его особое положение, даже если, перейдя узкие временные границы (конец XIX — начало XX в.), мы выходим на простор истории — в прошлое — или окидываем единым взглядом уже уходящее «настоящее» — весь XX век. Раскрываясь, эта четвертая черта вплотную подводит нас к вопросу о специфике философского творчества Иванова и его своеобразного метода.

Следует начать с очевидного. Ясно, что любой мыслитель, будь-то систематик, стремящийся к последовательной («науч-

ной») разработке мысли или философский эссеист, не только не видящий в этом необходимости, но даже считающий такую разработку пагубной для живой экспрессии мысли, всегда, во всяком случае, подчиняет свою творческую работу простому требованию: необходимости прояснения и выражения одной определенной точки зрения. Можно сказать об этом и иначе: любое философское учение следует определенной традиции или, иногда, объединяет различные традиции в одну, раскрывая общее основание внешне не совпадающих философских взглядов. Обнаружение единства и связности в философском учении, а также и единой традиции, которой оно следует, есть, таким образом, необходимое условие понимания самого учения. Но вот мы начинаем читать Иванова и — странное дело — видим не объединяющий: уходящий, возвращающийся, охватывающий нас, — горизонт мысли, но всегда — лишь бесконечно удаляющуюся смысловую перспективу. Странность, кажется, находится где-то рядом с самим этим первым требованием: уж не покушается ли Вяч. Иванов на простой императив однозначности смысла и его единства?

Напомним сперва общеизвестное. Вяч. Иванов, несомненно, один из самых ученых людей России в начале нашего века. При этом, его ученость — не просто широкая образованность (тем более, не дилетантская «эрудиция»), но — ученость академическая, отличающаяся основательностью и глубиной знаний. Каждая из исторических эпох была ему по-своему близкой и знакомой, причем, не только как историку и исследователю древних религий, но и как филологу. Архаика и ранняя классика, эпоха Платона и Софокла, эллинизм, средневековые и Возрождение, Новая Европа и романтизм — все это равным образом лежит перед его взглядом, открыто ему. Еще до возвращения в Россию он изучает санскрит у Соссюра... Средневековый мистик Бернард Клервоский (как известно из дневников Иванова) — «домашнее чтение», автор «для души». Об этом, впрочем, пишут все мемуаристы; что же касается поэзии Иванова, то упрек в книжности является общим местом рецензий, критических обзоров и даже исследований вплоть до настоящего времени (см. выше реплику Г. Иванова). Нам представляется (возвращаясь к исходному вопросу), что эта многообразная ученость Иванова, не внешне сказалась и на его философском творчестве.

Это именно то, что «брезжит» в самих основаниях его «мыслестроения», его своеобразной методологии. С опасностью быть понятыми превратно, все же скажем: в Иванове, несмотря на

несомненную углубленность и даже отрешенность поэта и мистика, невероятно мало профессиональной «замкнутости» ученого и духовной сосредоточенности мыслителя — сосредоточенности его *мысли*, что (по Гуссерлю), заражая окружающих, становится особой, уже душевной, атмосферой среды и школы. Есть в самой личности Иванова какая-то широта и экспрессия, что распространяется на творчество и начисто лишает его характера сосредоточенной, «центростремительной» замкнутости. (Об этой черте — преимущественно, конечно, как черте личности — пишут, например, Бердяев и Андрей Белый. Первый в «Самопознании» пишет: «Он (т.е. Иванов) производил впечатление человека, который приспособляется и постоянно меняет свои взгляды... Он всегда поэтизировал окружающую жизнь, и этические нормы с трудом к нему применимы. Он был всем: консерваторм и анархистом, националистом и коммунистом, он стал фаннистом в Италии, был православным и католиком-окультистом и защитником религиозной ортодоксии, мистиком и позитивным ученым... Меня это всегда отталкивало и привело к конфликту с В. Ивановым».⁵⁵ Андрей Белый в воспоминаниях «Начало века»: «Называли идейной кокеткой его; раз я вскричал с озлоблением: «А Вячеслав снял квартиру себе в православии с тою же легкостью, с какой на Крите квартиру снимал, в лабиринте, дружа с Минотавром». Неправда: он всюду жилал с той же легкостью не бытовою... Три Вячеслава я попытался здесь изобразить... — так, как обличия эти во мне отразились...; все фазы в нем, интерферируясь, жили; сидит перед тобою какой-то Христос самозванный; глядь — нос в табаке: старый провинциальный немецкий учитель, педант, поглядел из личины. Беседуем с этим «педантом», придирчивым к слову; и — вдруг, как туман, разлетается все и — спокойная ясность наследника Гете; повесил в него, и — опять все зазыбилось».⁵⁶

Хотя прямо этот «личный аспект» не может нас здесь занимать, все же нельзя не отметить, что разнонаправленность самой его личности, игра масками в жизни — была ли она сознательной или безотчетной — также отзывается в том замешательстве, которое сопровождает нас, когда мы пытаемся «идентифицировать» его творческую личность: кто он — «философ», «фи-

⁵⁵ Бердяев Н.А. Самопознание. М.: Книга, 1991. С. 155.

⁵⁶ Белый А. Начало века. Воспоминания. В 3-х кн. Кн.2. М.: Худож. лит., 1990. С. 360, 361.

лог-классик», «историк религии», «просто» — «поэт».³ Слишком уж образ человека сосредоточенного на своей теме, не подходит к Вяч. Иванову; вероятно, в истории науки не было ученого, в столь малой мере производящего впечатление «погруженного в свои исследования» и «занятого своим научным делом», как Иванов.)

Но то, что выше говорилось в отношении к «дням» Вяч. Иванова, больше интересует нас в связи с его «трудами». Здесь мы и сталкиваемся с основной сложностью: идеи и учения, высказанные в этих трудах, при внимательном взгляде, обнаруживают совершенно особую разомкнутость, «плюрализм». Они выражают не одну, а одновременно несколько «точек зрения»; они связаны не с одной, а сразу с несколькими традициями, причем, эти традиции не «консолидируются» самим учением в одно мировоззренческое целое, но остаются существовать порознь — так что мы вправе толковать учение Иванова и в одном, и в другом смысле.

За примерами не нужно ходить далеко. Вот — учение о символе, разработанное в уже цитированной выше статье «Две стихии в современном символизме». Первый абзац статьи — первый концептуальный шаг — вводит нас в круг средневековых споров о том, чем являются *universalia* — реальностями или именами вещей. Кажется, что учение о символе Вяч. Иванов разрабатывает, опираясь на традиции средневекового реализма. Позволим себе еще раз привести этот фрагмент: «Символ есть знак или означенное.» — Провоцирующее начало благодаря употреблению «номиналистической» терминологии!. «То, что он означает, или знаменует, не есть какая-либо определенная идея.» — По смыслу — антитеза. Кажется, что в начале фразы звучит противительный союз... Так «номиналистический приступ» преобразуется в реалистический зачин.

«Нельзя сказать, что змея, как символ, значит только «мудрость», а крест, как символ, только: «жертва искупительного страдания». Иначе, символ — простой иероглиф, и сочетание нескольких символов — образное иносказание, шифрованное сообщение, подлежащее прочтению при помощи найденного ключа.» — Окончательное утверждение реалистической позиции: а) указание на многозначность символа выводит «символизацию» за рамки указывания как субъективно-человеческого жеста; б) речь идет не об образах, «концептах» или субъективных знаках, но именно о *самых вещах* — змее, кресте.

«Если символ — иероглиф, то иероглиф таинственный, ибо многозначный, многосмысленный. В разных сферах сознания один и тот же символ приобретает разные значения. Так, змея имеет ознаменовательное отношение одновременно к земле и воплощению, полу и смерти, зрению и познанию, соблазну и освящению.»⁵⁷ — Кажется, единство позиции Иванова (реализм) в учении о символе раскрылось уже в достаточной степени? Но далее в статье мы читаем: «В каждой точке пересечения символа, как луча нисходящего, со сферой сознания, он является знаменем, смысл которого образно и полно раскрывается в соответствующем мифе. Оттого змея в одном мифе представляет одну, в другом — другую сущность. Но то, что связывает всю символику змеи, все значения змеиногo символа, есть великий космогонический миф, в котором каждый аспект змеи-символа находит свое место в иерархии планов божественного всеединства».⁵⁸ — Учение о символе, таким образом, переходит здесь в учение о мифе. Может показаться, что в этой статье Иванов остается на реалистических, объективных позициях. Но в действительности само введение понятия «миф» уже несет с собой такой историко-философский контекст, что, будучи преобразованным в текст, неизбежно дал бы невыносимый диссонанс к основной теме. Иванову, впрочем, вовсе не было нужды все договаривать: вышеупомянутый контекст был совершенно ясен для «знающего читателя». Это, во-первых, Ницше с его учением о «духе музыки», как бессознательной стихии, лежащей по ту сторону Добра и Зла, психическом дионисийском хаосе, а также мифотворческое искусство Рихарда Вагнера; во-вторых, несколько «подправленная» в славянофильском духе психология древних культов, что была предметом его научных интересов. Так или иначе, объективная «иерархия планов божественного всеединства» с введением понятия «миф» начинает опасно сквозить «глубинами души», «подсознательным», шире — психологической, субъективно-волевой стихией. Реализм возвращается вновь в номинализм?

Ему не было нужды все проговаривать еще и потому, что он писал об этом в других своих работах. Например, в «Поэте и черни» мы читаем: «Символы — переживания забытого и утраченного достояния народной души. Но они органически срос-

⁵⁷ Иванов В. Т. 2. С. 537.

⁵⁸ Там же.

лись с нею в ее росте и своих перерождениях: психологически необходимые, они метафизически истинны. И если мы поддаемся их внушению, если наша душа еще дрожит созвучно их эоловой арфе, — они живы и живут.»⁵⁹

Представим себе, что мы подходим к этому учению о символе с самыми традиционными требованиями: однозначности смысла и единства «точки зрения». Что мы должны тогда сказать о нем? Должны ли мы интерпретировать это учение как неоплатоническое (учитывая, что неоплатонизм как универсальное философское мировоззрение может давать синтез элементов материальных, субъективно-психологических и элементов чисто духовных)? Было бы правильным наблюдением, что со временем доля этого психологически-субъективного момента в творчестве Иванова становится менее значительной, духовный план выделяется резче, строже. Уже в статье «Две стихии...» «психологизма», может быть, меньше, чем в цитированной статье «Поэт и чернь». Тем не менее, это субъективно-психологическое начало, пусть выраженное и в строго-духовной, охлажденной манере, все же никогда не может быть окончательно исключено из концепции Иванова. Все дело в том, что оно, не по форме, а по сути, так же, как и «реализм», составляет ядро учения. Следует ли из этого, что учение о символе изначально расколото, представляет собой связь принципиально противоположных элементов и, следовательно, является философской эклектикой? Такой вывод будет неверным. Мы здесь сталкиваемся не с заурядной и дилетантской эклектикой (такой упрек был бы более уместен по адресу Георгия Чулкова, лично близкого Вяч. Иванову, но по учености и глубине бесконечно уступающего ему). Мы имеем дело здесь с *принципиально иной направленностью философской задачи* и, соответственно, с иным *стилем* философствования. Философское учение заранее ориентировано на то, чтобы раскрыть целый спектр различных «точек зрения»; оно оказывается в равной мере близким и самым разным — в том числе и противоположным — мировоззренческим традициям.

Задачей, способом осуществления, самой «плотью и кровью» мысли становится связывание различных позиций и структурирование известного культурного или мыслительного поля. Не будем, однако, забегать вперед: наша цель пока — лишь разбор трудностей в подходе к Иванову как к философу. Приведенные

⁵⁹ Иванов В. Т. 1. С. 713

выше наблюдения над его текстами позволяют нам выделить, пожалуй, одну из самых существенных.

Любое учение Вяч. Иванова «зыблется»: двоится, троятся; любая идея его «сквозит» самыми разными «точками зрения». Так, если взять пример более локальный, нежели центральное для Иванова учение о символе, — в работе «Символика эстетических начал», раскрывая «эстетическое начало» прекрасного и определяя категорию красоты как «нисхождение», Иванов: 1) цитирует Ницше: «... когда *могущество* (выделено мной — С.П.) становится милостивым и нисходит в зримое, — Красотой зову я такое нисхождение»; 2) прослеживает гетевский образ радуги из второй части «Фауста» (*Am farbigen Abglanz haben wir das Leben*) до его библейских истоков: радуга — знак союза Бога с людьми, знак милости; подчеркивает христианские мотивы: «...красота христианства — красота нисхождения. Христианская идея дала человеку прекраснейшие слезы: слезы человека над Богом. Прекрасен плач мироносиц...»⁶⁰; 3) использует платоновские, птоломеевские, дионисийские мотивы в их собственном античном звучании... И дело вовсе не в том, что Иванов находит такое учение о красоте (как милости могущественного — к слабому, нисхождению божественного — к земному, явлению высшего, незримого — в низшем, чувственно-воспринимаемом) и там, и здесь. Само учение направлено на то, чтобы, уловив эту связь, развернуть спектр различных, но при определенной постановке взгляда сближающихся, становящихся в один общий ряд представлений о прекрасном.

Характерно, что современники Иванова, часто гневаясь на дву- и много-смысленность его идей (как, например, А. Белый в статье «Вячеслав Иванов», посвященной разбору и поэтического, и теоретического творчества Иванова), никогда не упрекают его в эклектике, по всей видимости, хорошо чувствуя «особенность» этой мысли и ее задач.

В качестве сопутствующего замечания, укажем на ту легкость, с какой Вяч. Иванов цитирует в своих работах мыслителей самых разных эпох, и самое главное — разных по духу и строю мысли. Это также никак не вяжется с обычной сосредоточенностью философа и его прикрепленностью к «своему» материалу. И дело опять не в беспринципности (или в пресловутой «эрудиции») — легкость эта кажущаяся, а планы подоб-

⁶⁰ Иванов В. Т. 1. С.827.

раны очень тщательно. Дело в иных философских установках Иванова, о которых речь пойдет в следующем разделе нашего исследования.

Попробуем кратко подвести некоторые итоги нашего критического разбора.

Обратившись к текстам теоретических работ Вяч. Иванова, мы видели, что эти тексты: а) принадлежат автору, который в общей и личной оценке является, в первую очередь, поэтом, содержат скрытую полемику с установкой на завершенность и замкнутость «философского учения», выделяющей и обособляющей философствование по отношению к целостному духовному опыту; б) являются результатом осуществления практической задачи — воссоздать в творческом акте целостность человеческого духовного опыта; в) в содержательном своем аспекте обнаруживают уникальную черту многослойности и многоплановости смысла, плюрализма «точек зрения» и мировоззренческих традиций.

Эти трудности, будучи раскрытыми, позволяют нам теперь вплотную подойти к вопросу о специфике философствования Вячеслава Иванова.

§2. ОСОБЕННОСТИ ФИЛОСОФСКОГО МЕТОДА ВЯЧЕСЛАВА ИВАНОВА

Есть философы, которые, о чем бы они не говорили, всегда твердят только об одном, только о «своем». (Из современников Иванова к таким нужно отнести Льва Шестова, а также, пожалуй, и Николая Бердяева...) Есть иные философы, которые, будучи сосредоточенными на одной конкретной теме, умеют и в ней сказать сразу о многом. (Из классиков философской мысли к таким нужно отнести, в первую очередь, Гегеля, но также и всякого философа систематического стиля, ибо у всякого «систематика» в любом его слове присутствует вся его система, — так что, говоря об одном, он говорит сразу и о многом другом.)

Если, приняв такое разделение, спросить теперь, к какому типу философов следует отнести Вяч. Иванова — ответ должен последовать незамедлительно: конечно, ко второму. Но почему? Неужели потому, что Иванов также создатель системы и, вооб-

це, философ систематического стиля мысли? Разумеется, нет. Нет — и по «внутренним показателям» мысли, и по внешнему ее оформлению. Работы Иванова, входящие в «философский корпус» его сочинений, — по преимуществу, статьи, многие из которых первоначально были лекциями или речами, произнесенными перед аудиторией, и вызванными той или другой художественной или интеллектуальной «злостью дня». Даже одно из самых знаменитых философских произведений Иванова — «Переписка из двух углов» — было вызвано простым стечением обстоятельств: два старых знакомых, два друга-спорщика, Иванов и Гершензон, оказались в московской здравнице в одной палате... Можно сказать, что творчество Иванова — уникальный пример «философской прозы на случай». Так, значит, даже если ограничиться этой «внешней», жанровой стороной дела, становится ясно — ни о каком систематизме (в обычном смысле слова) здесь не может быть и речи.

Тем не менее, философская проза Иванова очень резко отмечена указанной выше чертой: говоря об одном, уметь сразу сказать о многом. Что стоит за этим?.. Каковы причины такой многосмысленности? Какова та своеобразная философская методология, что порождает эту мысль? (О концептуальной «неуловимости» Иванова, при всей напряженной яркости его творчества и духовной заразительности, — мало кто из людей его эпохи остался вне влияния его теоретических идей — говорят многие. Краткий отзыв И.Ф. Анненского из письма к Маковскому, где речь идет о только что вышедшей книге статей Иванова «По звездам»: «Прочитали Вячеслава сплошь? Ох, труден... А в пригоршнях мало остается, по крайней мере, от первого всплеска. Удосужусь, так прочту еще раз. Вероятно, буду счастливей.»⁶¹) Кажется, что статьи Иванова по-своему обнаруживают ту особенность, которую он считал главной в *символе*: «многоликость», «многосмысленность»... Далее мы увидим, что это сравнение не является просто внешним, имея под собой твердые основания.

Но, быть может, «многосмысленность» работ Вяч. Иванова (и идей, которые в них высказываются) есть проявление поэтического начала в его личности? Быть может, таким образом в самом философском творчестве обнаруживает себя Иванов-поэт? Однако, это не так. Принять такое предположение в качестве мето-

⁶¹ Анненский И. Книги отражений. М.: Наука, серия «Литературные памятники», 1979. С. 490.

дологической гипотезы, значило бы совершить серьезную ошибку, еще только намечая различные пути и подходы к изучению творчества Вяч. Иванова. Ибо Иванов, ставя перед собой единые творческие задачи, всегда помнил о «границах искусства», как и о «границах теории», и никогда эти границы не нарушал. (О границах между теорией поэзии и самой поэтической практикой у Иванова см. в статье С.С. Аверинцева «Системность символов в поэзии Вячеслава Иванова».) Ясную формулу и императив разделения Иванов, как обычно, находит у Платона. В платоновском «Федоне» Сократ (вспоминая сны, что в продолжение всей его жизни велели ему трудиться на «поприще Муз», и рассказывая ученикам о своих сомнениях: не было ли его истинным призванием именно поэтическое творчество?), говорит, что поэту, если он хочет остаться именно поэтом, необходимо создавать вымыслы (μύθοι), а не рассуждения (λόγοι). (Эти платоновские слова Иванов поставил эпиграфом к статье «О веселом ремесле и умном веселии».) Сам Иванов строго следовал этому разграничительному принципу. Его стихи — это именно «мифы», а не «рассуждения» (несмотря на отвлеченность их тем или «метафизический» характер символики, невзирая на присутствие в них явного или угадываемого философского контекста); статьи же, самое большее, — рациональное толкование творимых в поэтическом творчестве мифов, но чаще — *рассуждение*, т.е. цепь последовательно раскрываемых теоретических положений.

Таким образом, «многозначность» — свойство *логоса* Вячеслава Иванова; мы должны понять это свойство как свойство его философии — поэзия здесь «не при чем». Может ли чем-то помочь нам здесь сам Иванов?

Поскольку тема слова (*логоса*) является одной из важнейших в его творчестве (присутствуя всюду, она косвенно становится предметом теоретического разбора в цикле статей о символизме в начале 10-х гг.), нельзя ли найти определение *логоса* как *человеческого рассуждения о вещах* (теоретического, философского и т.д.) в его собственных работах? Здесь мы сразу же обнаруживаем, что у Иванова вовсе нет какого-либо определения *логоса* (не только в смысле рассуждения, но и в смысле более широком), да и вообще это принципиальное, направляющее мысль, учение выражено в его работах лишь фрагментарно, остается в

контексте, и нигде не найдем мы развернутого его формулирования.

Но если у Иванова нет теоретического определения слова-логоса, — в его стихах мы находим миф о слове. Этот миф, в первом разделе поэтического сборника «Свет Вечерний» звучит как завершение, как последний итог мысли.

Острова

*«Нас в гости плыть к богам зовет Заря
За синие широкие моря,
Но прочные нас держат якоря.*

*«Мы, вольные когда-то корабли,
Как паруса созвездий тех вдали,
Вкоренены недвижно в глубь Земли.*

*«И влажную мы помним плену,
Что в ласковом лелеет нас плену,
Как тонкую воздушную волну.*

*«Отяжелел небесный океан,
Где, изнутри когда-то просиян,
Плыл сонмом звезд наш самоцветный стан...»*

*Так пленные тоскуют Острова...
Вы ту же быль запомнили, Слова,
Под игом дней живые божества.*

*Сошедшие на грудь Земли сырой
С небес, где встарь вы тешились игрой
Живых лучей, как звезд крылатый рой.⁶²*

Разумеется, чтобы глубже понять это стихотворение, не худо бы знать стоическое (принимаемое и некоторыми платониками, например — Платином) учение о «семенных логосах» (λόγοι σπέρματικοί) — смысловых принципах органического развития земного. Тем не менее, это стихотворение, как пример тво-

⁶² Иванов В. Т. 3. С. 487, 488.

римого живого мифа, вовсе не дает нам формального определения слова. Этот миф, конечно, необычайно важен, в том числе, и в теоретическом отношении, поскольку обозначает границы того поля, в котором разворачивается и философская мысль Иванова. Но... оставаясь мифом (универсальным, охватывающим), он не может помочь нам рационально, исследовательски осветить особенности *философского логоса* Вячеслава Иванова.

Поскольку сам автор нам здесь не помогает, нам остается самим, присмотревшись к тому, как строятся у Иванова его «рассуждения», описать и определить особенности его философского дискурса.

В первую очередь, любое его высказывание никогда не является только высказыванием о предмете, но всегда и *высказыванием о высказывании*. Если «логос», в этимологической глубине понятия, означает (поскольку греч. λέγω — не только «говорю», но и «собираю») единство смысла в правильно «собранной», организованной речи, — логос Иванова собирает не только различные отношения предмета, в которых он «рассеян» в мире, среди вещей — он собирает, в первую очередь, различные иные «логосы», т.е., мысли, идеи, в которых данный предмет уже явил себя в истории культуры, философии и науки.

Разумеется, любой предмет, поскольку он выделен как предмет мысли, дан всегда в контексте разнообразных взглядов и точек зрения. Но Иванова в любом взятом им для обсуждения вопросе едва ли не больше интересует именно эта интеллектуальная и культурная среда его обращения. Точнее сказать, различные исторические — древние, современные — решения вопроса являются для него не только предпосылкой его собственной позиции, — они сливаются с предметом и *сами начинают выступать как предмет высказывания*, так что разговор идет одновременно и о реальности, и о преломляющем ее культурном контексте, и о людях, разбиравших ту же проблему. Предмет своеобразно двоится, но именно это «просвечивание» одного через другое позволяет Иванову, говоря о каком-либо частном вопросе (иногда, по видимости, очень конкретном, например: об особенностях творчества Микалоюса Чюрлениса), говорить всегда о культуре в целом, о ее состоянии, тенденциях развития и т.д.

В результате, на поверхности мы сталкиваемся с той особенностью концепции, о которой уже говорилось выше: «точка зрения» Иванова оказывается странно многозначной, двоящейся,

как бы «призрачной». Она связывает различные традиции и, кажется, может быть интерпретирована как в духе одной, так и в духе другой — противоположной.

Но дело состоит в том, что размышление и строилось изначально как логос, конкретно ориентированный на эти различные мировоззренческие позиции и духовные движения. Логос захватывает предмет и вместе с ним принимает в себя широчайший культурный материал. Как? и с какой целью? Не так и не затем, чтобы установить жесткую схему исторического в движении предмета «сквозь» этот материал. Размышление, свободно отдавая себя богатству исторического, и сливается с этим горизонтом, подчиняет себя ему, и охватывает его. Итог — в логосе раскрывается не жесткая внешняя связь, но, в прихотливой игре, широкая внутренняя структура — то, что объективно ближе предмету, чем любая, показанная традиционными методами, внешняя закономерность.

Что значит, что логос обращен не просто к своему предмету, но и к иным логосам, в которых этот предмет уже был ранее раскрыт? Не стоит ли за этим, помимо широкой отдачи себя историческому контексту, и диалогическая установка по отношению ко всем иным «точкам зрения» (позиция Иванова, выраженная дельфийской формулой $E\bar{\Gamma}$ — по Иванову, «ты еси» — оказалась плодотворной для Бахтина, которого, как это становится ясным хотя бы из первой главы книги «Проблемы поэтики Достоевского», в этом конкретном учении о диалогической форме культуры следует считать последователем Иванова.⁶³)?

Знаменитая «Переписка из двух углов» — диалог между Ивановым и Гершензоном о культуре и человеке — является ярким примером такого рода философской ориентации.

Характерна сама форма этого произведения: это не просто диалог разных точек зрения (выражаемых различными, создан-

⁶³ Этот вывод подтверждают следующие «личные» высказывания Бахтина об Иванове:

Б. Ну, тут у меня был поэт любимый такой, пожалуй, и остался моим самым любимым поэтом — это Вячеслав Иванов... (...)

Д. Вы его и как поэта очень высоко цените?

Б. И как поэта очень высоко... Да, пожалуй, больше всего я именно как поэта его ценю. Но и как ученого. Его книги статей прежде всего очень интересны. Некоторые статьи у него просто замечательны...» — Беседы В.Д. Дувакина с М.М. Бахтиным. М.: Изд. группа «Прогресс», 1996. С.44, 79, 80.

ными одним автором, литературными персонажами) — здесь действительно два автора, два собеседника. При этом, мы знаем из воспоминаний М.О. Гершензона, что инициатором этой переписки «из двух углов одной комнаты» был именно Иванов.

Каждый из собеседников убежден в своей правоте и по своему неуступчив. Но неуступчивость обоих не является одинаковой. Неуступчивость Иванова — неуступчивость открытой позиции: невозможно замкнуться только на своем, — такое обращенное лишь на себя утверждение становится тотальным отрицанием, ведущим к культурному нигилизму. Неуступчивость Гершензона — именно отрицательна. Разумеется, позиция Иванова также активна, но эта «наступательность» заранее видит себя в широком культурном поле, среди разнообразных его движений. Она открыта и «нигилизму» Гершензона. В сущности, Иванов только и делает, что соглашается со своим собеседником: Гершензон говорит о тяжести «обветшавших одежд» культуры, — да, это так, — отвечает Иванов — но культура стала «тяжестью», поскольку стремилась стать и стала «системой тончайших принуждений»; речь идет не о принуждениях, — подхватывает и поправляет Гершензон — но о культуре как о соблазнах, растлевающих живую творческую кровь; это правильно, — соглашается Иванов — но соблазн есть лишь следствие утраты человеком свободы в отношении к созданным им же самим ценностям — культура утратила вертикаль веры... Каждый ответ Иванова пытается перенести позицию оппонента в более широкое и свободное пространство — хотя тот упрямо (и с глубокой экзистенциальной правотой) продолжает стоять на своем.

Непосредственным предметом этого диалога является, конечно, взгляд на культуру и попытка определить, что есть культура для создающего ее человека. Вне всякой принудительности и логической систематичности («истина не может быть принудительной», — считает Иванов) в спор вовлекаются различные мыслители, — те, чья позиция близка Иванову (Гете, Ницше, Достоевский), и те, кто близок Гершензону (Руссо, Толстой...). Их «точки зрения» тоже вступают в диалог и располагаются в смысловом поле произведения, отображающем само пространство культуры. В результате, содержание диалога, широта материала, богатство идейных позиций, игра сопоставлений, наконец — напряженное восхождение мысли *реально* начинает отвечать тому, что Иванов и говорит о культуре: «Для меня же она (культура

— С.П.) лестница Эроса и иерархия благоговений. И так много вокруг меня вещей и лиц, внушающих мне благоговение... что мне сладостно тонуть в этом море — тонуть в Боге. Ибо благоговения мои свободны, — ни одно не обязательно, и каждое открыто и доступно, и каждое осчастлиливает мой дух».⁶⁴

«Сладостно мне тонуть в этом море» (*naufagar mi 'e dolce in questo mare*) — этот стих Леопарди ясно определяет «логические» особенности философствования Иванова — причем, не только в работах, посвященных проблемам культуры.

Но если философский логос Иванова — это, прежде всего, логос о логосе — объединение различных художественных, философских, религиозных систем в свободно развертывающемся рассуждении — каким является сам принцип этого объединения?

Здесь, на наш взгляд, один из важнейших моментов в определении характера его мысли. Нужно решительно сказать: «связывая» различные течения мысли, глубокомысленные поэтические образы, «следы» религиозных узрений мистиков, Иванов вовсе не создает новой концепции, соединяющей и преодолевающей (теоретически «снимающей») их многообразное содержание. Логос Иванова не создается как новое понятийное построение, принимающее в себя и перерабатывающее пестрый материал. Если бы это было так, вовсе невозможно было бы говорить о всепревосходящем значении логоса у Иванова, о первичности самой речевой (логосной) стихии, ибо логос как понятие всегда подчиняется другому логосу, входит в иную, более широкую, понятийную систему.

Связь составляющих в том или ином тексте, в том или ином учении Иванова элементов не является, в тесном смысле, концептуальной связью. Это, по преимуществу, *связь символическая*. Логос в своем верховном значении, не зависящий от всего того, что может быть условно выделено в нем как его «материал» (то, о чем он «сказывается»), раскрывается как внутренняя форма *символа* и действительно живет у Вяч. Иванова как *символ*. Речевая, логосная стихия есть стихия символа, процесс нарастающей символизации.

Попробуем раскрыть этот общий тезис.

1. То, что логос есть внутренняя форма символа, значит, что любой теоретический вывод в текстах Иванова не есть «искус-

⁶⁴ Иванов В. Т. 3. С. 386.

ственная» — самим автором обретенная, прослеженная — связь. (Мы настолько привыкли к понятийному, «концептуальному» мышлению, что просто не можем представить себе ничего иного.) Тексты Вяч. Иванова, иной раз, могут показаться очень свободной по манере, далекой от всякой научной строгости, философской «эссеистикой». Но достаточно лишь немного вчитаться в его работы, чтобы заметить строгость иную — иной метод. Иванов ничего не «прослеживает» и сам ничего не «связывает». Он лишь раскрывает те связи, что действительно уже существуют в культуре, или, точнее, он лишь *указывает* на них. Связи эти, конечно, не прямые связи причинно-следственного типа — это связи символические. Попросту говоря, Иванов *называет* символ, давно существовавший в мистической практике или искусстве различных народов, теоретическими отображениями которого являются созданные в более позднее время философские учения, художественными «слепокми» — поэтические образы, и т.д. Особые «магнетические» силы этого символа как бы собирают вокруг себя этот материал, «намечают» в нем различные фигуры и, тем самым, организуют и структурируют охваченное философским дискурсом поле культуры.

Специально искать у Вяч. Иванова примеры такого рода символизации было бы излишним делом. Неправильно было бы сказать даже, что эти примеры у него «на каждом шагу»: символизацией пронизан весь ход его мысли, само живое течение его речи. Это — субстанция его логоса, нечто столь же естественное для него, как дыхание для живого существа. Попробуем все же показать то, о чем мы говорим, в текстах Вяч. Иванова. Вот фрагмент «Переписки из двух углов» (Иванов говорит, что верой одной — не разрушением культурного богатства и не руссоистским отказом от него — преодолевается рабствование человека культуре): «Мечта-Руссо проистекала из его безверия. Напротив, жить в Боге значит уже не жить всецело в относительной человеческой культуре, но некою частью существа вырастать из нее наружу, на волю. Жизнь в Боге — воистину жизнь, т.е. движение; это духовное возрастание, лестница небесная, нагорный путь...»⁶⁵ Центральный символ этого фрагмента (как и всей работы) — лестница как вертикаль духовного восхождения, названная в ином месте «Переписки...» *лестница Иакова, Вефиль*. Этот символ выполняет здесь «концептуаль-

⁶⁵ Иванов В. Т. 3. С. 391.

ную» роль: роль символической организации всего вошедшего в этот диалог философского и художественного материала, а также — прояснения имманентной самому материалу идеи культуры. Логический пунктир может быть таким: мечта Руссо об освобождении от культурного наследства вступившего на порочный путь человечества (платоновское «изгнание Муз») — стирание письмен с доски, достижение состояния «*tabula rasa*» (ср. у Иванова в «Переписке...»: «*tabula rasa* человеческой души») — движение в *этой именно плоскости*, т.е. лишь по горизонтали, подобное моисееву бегству из Египта, «страны письмен, страны памяти», т.е. культуры — идея Гершензона о тотальном освобождении от культуры: «В ваших словах столько отчаяния, а между строк, во внутреннем тоне и ритме слов, как и в свойственной вам жизненности действия, столько молодой бодрости, столько жажды испытать еще неизведанное, побродить по неслаженным тропам... Может быть, последнее из Фаустовых оболщений должно было стать для вас первым: каналы, и Новый свет, и иллюзия свободной земли для освобожденного народа. Мало ли сколько планометрических чертежей и узоров возможно начертать на *горизонтальной плоскости* (выделено мной — С.П.).»⁶⁶

С другой стороны, символ лестницы связывает в рассуждении библейский Вифиль и с поэтическими образами Гете, и с темой восхождения у Ницше, противопоставляясь и сочетаясь с образом «движения по плоскости» — символом «горизонтального» распространения человеческой цивилизации.

Важно подчеркнуть, что такого рода логика — она, конечно, намечена здесь бледным пунктиром — вовсе не подчинена лишь прихоти художественной фантазии. Это и есть *учение* — рассуждение, движущееся путями непривычными, но неуклонно охватывающими свой материал и проявляющими в материале вполне завершенную идею культуры.

Такова символическая организация мысли в произведениях Вячеслава Иванова.

Следует подчеркнуть, что то, что в философских текстах Иванова проявляется как логика (логос) символа, развертывающаяся по своим собственным законам структура, в поэтических произведениях выражается иначе: здесь символ имеет тенденцию являться во всей своей «земной» плотности и эмпирической

⁶⁶ Иванов В. Т. 3. С. 395.

конкретности — т.е., как *миф*. (Надо признать при этом, что некоторые поэтические произведения Иванова имеют и обратную тенденцию: сжиматься в умозрительную формулу, своего рода «геральдическую эмблему» символа. Такова, например, поэма «Человек» или цикл сонетов «Материнство».)

2. Другой чертой рассуждения, что строится в пространстве символа, является его принципиальная незавершенность и многозначность. Притом, поскольку это, как мы подчеркиваем, не есть только «логос о вещи», но «логос о логосе», любая идея, любая концепция, также приобретает свойство незавершенности, становится многозначной. Ибо символ, в понимании Иванова, не есть элементарная цельность или простая «единица» — символ есть сверх-цельность и «монада» в лейбницевском смысле («отображение божественного всеединства»).

Поэтому и он сам, и то, в чем он выражается в культуре, должно обнаруживать некую высшую многозначительность и многогранность, как особого рода духовный кристалл. Любое учение, попадая в поле символа, теряет свои догматические («концептуальные») границы, обретает иные грани, становится по-новому перспективным, *пророческим*.

Чтобы представить себе яснее задачи такого дискурса, отметим важнейшее: символ всегда говорит об ином, он всегда *указывает* («знаменует в каждом плане иные сущности, выполняет иное назначение»). Отсюда — пророческая направленность мысли Иванова, когда она касается человеческой истории (что, может быть, не вполне точно называют его «утопизмом», понимая как легковесную и сибаритскую склонность строить различного рода «проекты» будущего: «художественные», «общественные» и т.д.; в этих случаях речь, как водится, заходит о пресловутых оркестрах, «которые должны покрыть пространства России...», — мы полагаем, что Иванов, во всяком случае, не был сумасшедшим, чтобы всерьез мечтать о чем-либо подобном — скорее всего, здесь нужно говорить об особом, причем — принципиальном, качестве его мысли — ее историософском характере, ее «профетичности», наличии у нее «иного плана — духа и пророчества, абсолютных мер и конечных идеалов»⁶⁷. Пророческая обращенность мысли присуща Иванову и в работах начала века,

⁶⁷ Из письма Вяч. Иванова — Брюсову.: Валерий Брюсов. Переписка с Вячеславом Ивановым // Литературное наследство. Т. 85. М.: Наука, 1976. С. 487.

и в более поздних (когда опыт истории уже показал неосуществимость его утопий — если только действительно они у него были), разве что голос пророка становится тише... Черта эта, мы видим, является постоянной, проистекая из самых основ ивановского «символизма». Своеобразно сказывается она в композиционном построении работ Иванова: собственно пророческий тон — после экспозиции, исторического экскурса и разбора — нарастает в последних разделах: см. статьи «Поэт и чернь», «Кошье Афины», в особенности — «Кризис индивидуализма»; из более поздних работ отметим «О кризисе гуманизма», где пророчество о новом сознании и мироощущении — Иванов называет это «монотропизм» — звучит именно в последней части работы. Втянутые в контекст такого, исполненного профетическим пафосом, историзма, — любое мнение, любой взгляд, любой эпизод также становятся по-своему симптоматическими, свидетельствуют о чем-то большем, нежели они непосредственно являют.⁶⁸ Так, глубоко чуждый Иванову культурный нигилизм Гершензона (как и пекангианство в «Il discorso...») включается в рассуждение на равных правах с авторским взглядом, начиная играть некую символическую роль — в обосновании взгляда Иванова.

Впрочем, историзм у Иванова имеет тенденцию быть преодоленным трагедией. Любая духовная позиция (мировоззренческая, философская, художественная), становясь в пространстве символа, в свою очередь, символической, тут же раскрывает ограниченность своей непосредственно-исторической формы и сама начинает свидетельствовать о неизбежности собственной гибели. Подчеркиваем: речь идет не о неизбежности исторической смены одной формы — другой, но именно о *гибели*, «огненной смерти», в которой сама форма обнаруживает и свою относительность, и свою абсолютную правду. Это раскрытие совершается не в историческом («гегелевском») пространстве, но в сфере вневременной, внеисторической... Неоплатоники или Гете имеют

⁶⁸ Эпизод, с серьезным юмором замеченный Ивановым в обстоятельствах отнюдь не «юмористических»: «Величава и прекрасна была «вечная память» на Певском к вечеру 18-го октября (во время манифестаций по поводу манифеста 17 октября — С.11). И было чудо: при полном отсутствии полиции не только пешая толпа, но и экипажи двигались, при массовом стечении, в непонятно-стройном порядке; более того, извозчики дружелюбно и «вежливо» объяснялись между собою, сдвигаясь и вышутываясь, они не хотели ругаться, хотя руготня — красивый лиризм ремесла» (Из письма Иванова Брюсову от 24 октября 1905.: АИ. Т. 85. С. 487.)

здесь для Иванова большее значение, нежели Гегель. Символическая «заряженность» той или иной позиции, таким образом, есть свидетельство об ее ограниченности, «гибельности» и, вместе, особая жизнь ее в гибели, в самом «огненном» перерождении — абсолютное духовное раскрытие. «... Каждое благоговение, — говорит Иванов в «Переписке...» о своем отношении к историческим духовным ценностям — переходя в любовь, открывает зорким взглядом любви внутреннюю трагедию и вину трагическую во всем, отлучившемся от источников бытия и в себе обособившемся: под каждой розой жизни вырисовывается крест, из которого она процвела. Но это уже тоска по Боге — влечение бабочки-души к огненной смерти. Кто не знает этого основного влечения, тот, по правдивому слову Гете, другою, постылою тоскою болен... Не стряхнет он с плеч ненавистного ига мертвящей преемственности, отменив ее насильственно, потому что она вырастет на нем сама собою снова, — как горб неразлучен с верблюдом и тогда, когда он скинул со спины выючный груз, — но освобождается от этого ига дух — только взяв на себя иное, «легкое иго». Право говорите вы поработанному собственными богатствами человеку: «стань (werde)», но, кажется, забываете Гетево условие: «сначала умри — (stirb und werde)...»⁶⁹ Все эти наблюдения и соображения собираются к единому итогу.

Логос Вяч. Иванова как символическое (в символе осуществляемое) связывание иных «логосов» возможно, поскольку опирается на веру в неизреченный, нетварный Логос. К этому Логосу как высшему Символу мироздания генетически восходят все символы, что обнаруживают себя в человеческой истории. Иванов нечасто говорит об этом, и если говорит, говорит скупю, в духе многозначительного намека. Такое краткое, но очень важное, высказывание мы находим в статье «Две стихии...»: «Поистине, как все нисходящее из божественного дона, и символ, — по слову Симеона о Младенце Иисусе, — σημεῖον ἀντιλεγόμενον, «знак противоречивый», «предмет пререканий»...»⁷⁰ В сущности, это — определение высшего миросвязующего Символа. Высший Символ или Логос собирает в себе все расходящееся, все крайнее, все предельно противоположное и враждующее друг с другом — как к Христу (в Синодальном переводе σημεῖον

⁶⁹ Иванов В. Т. 3. С. 386, 387.

⁷⁰ Иванов В. Т. 2. С. 537.

ἀντιλεγόμενον — «предмет разногласий») были обращены самые разные, враждующие речи: Его учеников, народа, согладатаев-фарисеев.

Таким образом, Вяч. Иванов не просто: символист — с одной стороны, религиозный мыслитель — с другой (тенденция как-то разделять эти две его природы иногда проявляется). Сам метод его философствования — символический — не был бы возможен вне теологической обращенности к высшему Слову, без этого постоянного стремления не утратить нить связи человеческого логоса с Логосом предвечным, рассуждения «профанного» — со Священным Писанием и Преданием (что говорить, иногда эта связующая «ведущая нить», особенно в работах 1900-х гг., становилась слишком тонкой, почти неуловимой). В этом же следует видеть принципиальное отличие пророческой позиции Иванова от «прожектерства» и любого «утопизма» (что ему приписывают), ибо он всегда готов смирить самые смелые свои «провидения» трезвым замечанием о невозможности предрешать ход исторических свершений: «об этом судить не нам».

3. Есть еще одна — уже не типологическая, но индивидуально-характеристическая — черта философского метода Иванова, сразу выделяющая его из среды всех русских авторов этого времени, делающая узнаваемым его стиль в толпе самых разных творческих манер и стилей. Может показаться, что определение этой черты не касается существа нашего вопроса — вопроса об особенностях философствования Иванова. Но на самом деле эта черта *стиля* есть завершающая черта самого *метода*, без которой он даже не может быть до конца понят и раскрыт в исследовании.

Мы имеем в виду *риторический характер* философского логоса Иванова, — риторический, впрочем, в особенном смысле. То, что Иванов блестящий «ритор» — в аттическом, флорентийском или веймарском вкусе⁷¹ — не требует доказательств. Но какое отношение это имеет к философскому логосу? Оказывается, самое прямое — риторический характер, как мы увидим, является *внутренним* определением его философствования (при том, что само философствование оказывается неразрывно связанным со стихией речи во *всех* ее проявлениях). Характерна следующая оговорка Иванова: «Но, если прав Мефистофель, за-

⁷¹ Аверинцев С.С. Вячеслав Иванов // Вячеслав Иванов. Стихотворения и поэмы. Л.: Сов. писатель, 1976. С. 22.

мечая, что там, где есть недочет в понятии, нас выручает, становясь на его место, услужливое слово («denn eben, wo Begriffe fehlen, da stellt das Wort zur rechten Zeit sich ein»), — нельзя все же забывать и того, что слово само по себе уже энергия. Не филологическому ли недоразумению обязаны мы обретением слова и понятия «метафизика»? — или истолкованием «религии» в смысле «связи»?...»⁷²

В чем же, действительно, состоит «риторизм» Иванова? Попробуем вчитаться в некоторые его риторические пассажи, взяв для примера, впрочем, не речи его и не статьи (многие статьи его, мы помним, были первоначально устными выступлениями), но письма... Возьмем протасис «Переписки из двух углов» и другой — из «Автобиографического письма» Венгерову.

«Знаю, дорогой друг мой и сосед по углу нашей общей комнаты, что вы усомнились в личном бессмертии и в личном Боге. И не мне, казалось бы, отстаивать перед вами права личности на ее метафизическое признание и возвеличение. Ибо, по истине, я не чувствую в себе самом ничего, могущего притязать на вечную жизнь. Ничего, кроме того, что уже во всяком случае не я, кроме того всеобщего и вселенского во мне, что связует и духовно осмысливает, как некий светлый гость, мое ограниченное и неизбежно-временное существование во всей сложности его причудливого и случайного состава. Но мне кажется все же, что этот гость не даром посетил меня и во мне «обитель сотворил». Цель его, думается мне, одарить гостеприимца непонятным моему рассудку бессмертием. Моя личность бессмертна не потому, что она уже есть, но потому, что призвана к возникновению».⁷³

«Вот Вам, наконец, когда Вы уже изверились в силу моего обещания, досточтимый и долготерпеливый Семен Афанасьевич, не простая отписка, а добросовестная, — и, быть может, даже слишком пространный, — в прозе, которой Вы разрешили болтливость, и в стихах, законодателем не предусмотренных, — автобиографическая запись о том, как жизнь меня слагала; о том же, что мне удалось сложить из жизни, пусть судят другие, если им видна неконечная стройка из-за неснятых лесов.»⁷⁴

⁷² Иванов В. Т. 3. С. 112.

⁷³ Там же, С. 384.

⁷⁴ Иванов В. Т. 2. С. 7.

С содержательной и логической стороны фрагменты эти отличаются не столь существенно, как может показаться на первый взгляд (принципиально отличие жанровое: первое письмо — интимное, личное, — интонация, поэтому, — доверительная, как в обращении к старинному знакомому; второе письмо — «литературное», почти официальное, — интонация любезной предупредительности и готовности к разговору). Не только в письме к Гершензону, но и к Венгерову, в приветствии и в вопросе уже возникает главная мысль и намечается стремительный ее ход (ход повествования) в основной части. И здесь и там зачин подчиняется единым логическим законам. Присмотревшись, мы увидим, на чем держится сама риторическая и художественная форма этих «фрагментов». Это — диалектическое столкновение различных суждений, позиций, ожиданий и чувств. В обращении «Автобиографического письма» это увидеть легче: несмотря на то, что адресат «уже изверился в силу обещания» — «вот оно», — письмо; письмо называется «отпиской» — но не простой — «добросовестной» (или даже «слишком пространной»); оно включает не только прозу («разрешенную законодателем»), но и стихи (им «не предусмотренные»); эта «отписка» — «о том, как жизнь меня *слагала*» (основная тема и идея автобиографии Иванова: интересно, что свой поэтический труд Иванов обыкновенно сравнивал с трудом строителя — «Кто геометр, кому быть зодчим», — пишет он о Пушкине — и о себе) — о том же, что в результате удалось сложить (постройка еще не завершена!) — «пусть судят другие».

Теперь нетрудно заметить, что риторическая форма обращения к Гершензону строится по такому же принципу смыслового контрапункта — противоположения друг другу и тонкого диалектического сведения различных утверждений и личностных позиций. Мы избавим самих себя и читателя от текстовой аргументации этого тезиса.

Таким образом, «риторика», поставленная рядом с «диалектикой» первой фразой знаменитого аристотелева сочинения, оказывается в этих фрагментах выражением не какой-либо иной, но именно диалектической изощренности мысли Иванова, и, следовательно, характеристикой самого его философского логоса. Кажется, что именно диалектический (в платоновском более, чем гегелевском, смысле) склад мысли Иванова является внутренне-формальной основой «эллинского плетения словес».

Но существенное значение имеет еще и другое обстоятельство. Вот эти пышные ризы и барочные складки (пусть они и держатся на каркасах логики) — имеют ли они, со своей стороны, отношение к самому *существо* этого логоса? Нам кажется, что яркость, звучность, изощренность речи излучаются из самой мысли Иванова. Эти общеупотребимые характеристики есть поверхностное впечатление от некоего особого внутреннего ее свойства, которое мы хотели бы назвать *развертыванием и осуществлением в мысли интуиции мировой целостности*. Философский логос Иванова держится на образе гармонии небесного и земного, духовного и плотского, бытийного и житейского. Поэтому столь важна для Иванова и в поэзии, и в философской прозе звуковая сторона речи (пусть это «молчащий», лишь записанный звук⁷⁵); поэтому он так «по-эллиински» славит в статье «Наш язык» звуковой, морфологический строй русского языка. «Велик и прекрасен дар, уготованный Провидением народу нашему в его языке. Достойны удивления богатство этого языка, его гибкость, величавость, благозвучие, его звуковая и ритмическая пластика, его прямая, многоместительная, мощная краткость и художественная выразительность, его свобода в сочетании и расположении слов, его многострунность в ладе и строе речи, отражающей неуловимые оттенки душевности. Не менее, чем формы целостного организма, достойны удивления ткани, его образующие, — присущие самому словесному составу свойства и особенности, каковы: стройность и выпуклость морфологического сложения, прозрачность первозаданных корней, обилие и тонкость суффиксов и приставок, древнее роскошество флексий, различие видов глагола, неведомая другим живым языкам энергия глагольного аориста.»⁷⁶

⁷⁵ Мы не считаем, что «звуковая техника» Вяч. Иванова «не является самостоятельным фактором эстетического впечатления», как полагает М.М. Бахтин (см. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979. С. 77.) (как согласовать это утверждение с другим, рядом идущим, тезисом того же автора: «Звуковая техника у Вяч. Иванова очень значительна...»?). Но мы согласны с тем, что «звук у него не шумит и не звенит: он скрыт, остается за границами нашего восприятия (физического! — С.П.)» — когда мы читаем Иванова, в нас появляется внутренний образ (как бы живущий в душе платиновский эйдос) звука.

⁷⁶ Иванов В. Т. 4. С. 675.

Красота — внутреннее определение философской мысли Иванова. С узрения мира как целостности, — красоты в платоновском понимании, — начинается и его поэзия: первый раздел первого сборника Вяч. Иванова «Кормчие звезды» открывается стихотворением, посвященным Владимиру Соловьеву:

Красота

*Вижу вас, божественные дали,
Умбрских гор синевший кристалл!
Ах! там сон мой боги оправдали:
Въяве там он путнику предстал...
 «Дочь ли ты земли
 Иль небес. — внемли:
Твой я! Вечно мне твой лик блистал».*

*— «Тайна мне самой и тайна миру,
Я, в моей обители земной,
Се, грядущу по светлому эфиру:
Путник, зреть отныне будешь мной!
 Кто мой лик узрел,
 Тот навек прозрел —
Дольный мир навек пред ним иной.*

*«Радостно по цветоносной Гее
Я иду, не ведая — куда.
Я служу с улыбкой Адрастее,
Благосклонно — девственно — чужда.
 Я ношу кольцо,
 И мое лицо —
Кроткий луч таинственного Да».⁷⁷*

Присмотримся внимательнее к тому, как строится эта форма, как ткется у Иванова сама материя его теоретических периодов. В каждом сочетании, каждом интонационном повороте уже присутствует уверенность в согласуемости самого несогласуемого,

⁷⁷ Иванов В. Т. 1. С. 517.

примиримости враждебного — как отражение образа изначальной целостности мира и гармонии земного и небесного. Велеречивость слога и пышность метафоры — лишь наше искаженное и поверхностное впечатление той красоты, что, соединяя горнее и дальнее («... в обители земной, Се, гряди по светлому эфиру»), изнутри правит всем строем речи. «Нить основы» текста — именно красота. Именно ею, а не риторической эмфазой соединяются в рассуждении Иванова различные — и полярные — мировоззренческие позиции. Символически связующий противоположности логос есть логос художественной речи.

Мы хотим сказать, что мысль — такая мысль — может существовать лишь постольку, поскольку ее первым, теоретически не выявленным, шагом, становится интуиция целого и обретение той прозрачной среды, в которой сдвигаются отдельные грани бытия. Они оказываются гранями единого кристалла. Мысль существует, наполненная этим видением целостности, словно в родной стихии. Стихия зримости является стихией этой мысли. Это, может быть, одна из центральных поэтично-философских тем в лирике Иванова. Один из его сборников так и называется — «Прозрачность». Пейзаж «Кормчих звезд» — отчетливый и ясный, как «геральдическая эмблема» (Аверинцев), ландшафт.

La Superba

*Тень реет. В глубине, за роццей горных пиний,
Залива гневный блеск под грозовым крылом,
И зыбкой чешуи изменчивым стеклом --
Туч отраженный мрак, и волн отлив павлиний...*

*А на краю земли, в красе надменных линий,
Восточный стражник — мыс подъекает свой*
[шлом,

*И синие хребты властительным челом
Из влажной бирюзы встают до тучи синей.*

*Лазурный дух морей, безвестных гость дорог —
Вдали корабль; пред ним — серп лунный, вождь*
[эфирный...

Уж день переступил предельных скал порог.

*Но горном тлеющим, в излучине сафирной,
В уступах, на чертог нагромоздив чертог,
Все рлсет Генуи амфитеатр порфирный.*⁷⁸

Можно обнаружить, что и в философской прозе эта интуиция иногда хочет подняться из глубины на поверхность, выступить в рассуждении тем или иным своим отображением.

В статье «Нищие и Дионис» Иванов так описывает пробужденное гением Нищие в «поздних поколениях» дионисовское видение мира: «Дрогнули глухие чары наваждения душного — колдовской полон душ потусклых.

Зазеленели дуга под весенним веянием бога; сердца разгорелись; напряглись мышцы высокой воли. Значительным и вещим стал миг мимолетный, и каждое дыхание улегченным и полным, и усиленным каждое биение сердца. Ярче, глубже, изобильнее, проникновеннее глянула в душу жизнь. Вселенная задрожала отгулами, как готические столпы трубных ствольных связок и устремительные стрельчатые сплетения от вздохов невидимого органа. Мы почувствовали себя и наше солнце восхищенными вихрем мировой пляски (— «the Earth dancing about the Sun», как пел Шелли). Мы хлебнули божественного вина, и стали сновидцами.»⁷⁹

Мысль, ища решения мучительных и неотвязных вопросов, сталкиваясь с чьей-либо опасной неуступчивостью, стремится вновь обрести или проявить живущее в ней видение гармонии. В «Переписке из двух углов», имея дело с упрямым отрицанием «культуры» (в сущности, отрицанием самой возможности философского, умозрительного завершения и соединения разрозненных «фрагментов» жизни), воображение Иванова рождает внезапный образ влажной, прохладной среды — нужно помнить, что этот диалог создавался Гершензоном и Ивановым в душное и голодное московское лето, в здравнице, которая хотя по тем временам и могла показаться «райским местом», по сути, таковым не была — среды обитания человека, «аквариума культуры». «Дорогой друг мой, мы пребываем в одной культурной среде, как обитаем в одной комнате, где есть у каждого свой угол, но широкое окно одно, и одна дверь... Пребывание в одной среде

⁷⁸ Иванов В. Т. 1. С. 617, 618.

⁷⁹ Там же, С. 716.

не одинаково для всех жильцов ее и гостей. В одной стихии плавают растворимое вещество и жидкое масло, растут водоросль, коралл и жемчужина, движутся рыба, и кит, и летучая рыба, дельфин и амфибия, и ловец жемчужин — водолаз. Мне кажется... вы не мыслите пребывания в культуре без существенного с нею слияния. Мне же думается, что сознание может быть всецело имманентным культуре, но может быть и частью лишь имманентным ей, частью же трансцендентным...»⁸⁰ Этот внезапный образ, на самом деле, — преломление (применительно к основному вопросу полемики Иванова и Гершензона) старой темы «прозрачности». Он, несомненно, имеет символическую природу. Но нам хотелось бы подчеркнуть и эстетический характер этого символа: он указывает на единое поле культуры, в котором существуют самые разные «реальности».

Как философское размышление может строиться как связь различных культурных позиций? Оно должно отдать себя культуре, но прежде — оно должно увидеть эту стихию средою, которой возможна разнообразная жизнь — и «водоросли», «дельфина», и «водолаза», — оно должно увидеть культуру целиком, которое может слагаться из разных и даже «непримиримых» частей.

§3. ИСТОКИ МЕТОДА

Определение основных особенностей философского метода Вяч. Иванова необходимо дополнить пояснением тех традиций, которым он следует в истории мысли, и указанием места, которое он хотел бы занять (или действительно занимает) среди духовных движений прошлого и современности. Это было бы необходимым итогом и закономерным выводом из всего рассмотренного выше.

Главное в свое время уже было сказано М.М. Бахтиным при оценке культурной позиции Иванова в русском символизме. Хотя оценка Бахтина непосредственно относится к Иванову-поэту, мы полагаем, что ее можно отнести также и к Иванову-мыслителю. «Говоря о Вячеславе Иванове как о поэте, сразу приходится констатировать, что он одинок. Бальмонга, Брюссон

⁸⁰ Иванов В. Т. 3. С. 390, 391.

определил французский, немецкий, английский символизм; Вяч. Иванов миновал все эти течения. Истоки его поэзии — античность, средние века и эпоха Возрождения. Ими он действительно овладел, и они оказали грандиозное влияние, определившее основные корни его творчества... Он менее модернизован, в нем меньше отголосков современности, поэтому так трудно к нему подойти, поэтому его так мало знают, так мало понимают.»⁸¹

На самом деле, решить общую формальную задачу — связать Иванова с той или иной конкретной философской школой его времени — не представляется возможным. Назвать его «символистом» — значит еще ничего не сказать. В русском символизме, как сказано Бахтиным, «он одинок».

Влияние идей Иванова на «второе поколение» символистов, их распространение в атмосфере «начала века», должны изучаться особо, поскольку сами-то идеи вызревали в значительном временном (и пространственном) отдалении от этой среды, имея существенно иные истоки. С другой стороны, продолжая традиции Вл. Соловьева (по оценке Н.В. Котрелева, он его «наиболее близкий преемник и бережный наследник»⁸²), Иванов менее всего связан и с кем-либо из мыслителей русского «религиозно-философского Ренессанса». Он вообще не находится в какой-либо определенной общественной и интеллектуальной среде. Быть может, он так же сказал бы о своих современниках, как сказал в «Переписке...» о Льве Шестове: «У меня нет с ними общего культа.» Он сам прекрасно сознавал это свое культурное одиночество, как мы видим в его поздних стихах, написанных в Риме в 1928 г., когда с известной дистанции он мог трезво оценивать свою роль в духовной жизни начала столетия:

*Повсюду гость и чужанин,
И с Музой века безземлен,
Скворещицу вольный гражданин,
Беспочвенно я заперделен.*

Но склоняясь к тому, чтобы решить вопрос об одном определенном месте Вячеслава Иванова в интеллектуальной жизни

⁸¹ Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. С. 374.

⁸² Котрелев Н.В. Послесловие // Соловьев В.С. Стихотворения. Эстетика. Литературная критика. М.: Книга, 1990. С. 493.

начала века отрицательно, мы не можем так же решить и вопрос о традициях. Каким традициям следует Иванов и как в своеобразии его метода отражается следование именно этим традициям? Ответ на этот вопрос может быть завершением рассмотрения той проблемы, что была основной в этой части нашего исследования.

Три названных Бахтиным эпохи: античность, средние века, Возрождение, — и в философском творчестве Иванова являются определяющими. Различные уточнения кажутся здесь необходимыми, поскольку заметную роль сыграл в его творчестве немецкий романтизм, Гете («наш гетеанец», — называла его М. Цветаева), и конечно — собственно русские традиции: корни славянства (язык, сказка, народные христианские предания, духовные стихи...), Пушкин, Достоевский, славянофилы, Соловьев. Но если мы хотим проследить «методологию» Иванова до самых ее истоков и отыскать действительные «начала» его мысли, опасаясь, при этом, затеряться среди многообразия тех культурно-исторических сил, что находят у него отклик — мы должны, вслед за Бахтиным, решительно указать именно эти три области.

Мы видели, что философский метод Иванова выдвигает на первый план само произносимое, живое, вызывающее на ответ слово. Слово Иванова — его философский логос — всегда диалог с другой позицией, иной мировоззренческой системой. Причем, диалог еще не стал у него условным философско-литературным жанром (точнее, уже не является — характерная в отношении к ретроспективизму Иванова оговорка!).

Диалог есть здесь именно живое собеседование: диалог в античном, платоновском понимании, которое в XX веке стало вновь столь важно для философов герменевтической школы. Интересной параллелью методологической версии платонизма у Иванова кажутся нам следующие размышления главы этой школы Г.-Г. Гадамера: «На примере Платона и Аристотеля стало возможным учиться тому, что любое философское мышление есть дальнейшее продумывание изначального опыта мира, что оно стремится додумать до конца энергию понятий и созерцаний того языка, в каком мы пребываем.

В особенности платоновский диалог ставил задачи, которые и не возникали ни перед марбургским неокантианским Платоном, ни тем улучшенным Платоном, какого пыталась создать английская логика.... В них (в диалогах — С.П.) была распознана истина: не все обязаны думать и говорить одно и то же,

«прекрасный ответ» не говорит ровным счетом ничего, диалог обретает свою экзистенциальную напряженность лишь при условии, что мы не забудем об «экзистирующем мыслителе», который, говоря, безмолвствуя, спрашивая, несет на себе движение мысли».⁸³

Разумеется, Платон стоит у истоков «логоса о логосе» Вячеслава Иванова. Не выражаясь прямо в жанре диалога («Переписка из двух углов» — единственное исключение, которое, как бы своей собственной силой и логикой, вызвала Жизнь), мысль Иванова насквозь диалогична, погружена в стихию собеседующей речи. (Общеизвестна и любовь Иванова к такой форме дружеского общения, как платоновский «симпосион».)

Но есть и важное отличие. Платоновский диалог всегда ограничен определенной культурной средой и традициями (если можно хоть в каком-то смысле говорить об «ограниченности» того, что оказалось столь исторически продуктивным). Он есть в самом существенном — способ «искания истины». И мысль Иванова, конечно, обращена к истине, но при этом имеет еще ретроспективную обращенность ко всем наследственным для Европы традициям этого «искания» в прошлом: «Истина давно обретена и соединила высокую общину духовных умов. Ее ищи себе усвоить, эту древнюю истину», — часто повторяет Иванов эти слова Гете. Отсюда следует, что «диалог» у Иванова не столько способ философствования («искания истины» в точном этимологическом значении), сколько способ «мета-философского» связывания различных «философий». Это наблюдение имеет еще другую сторону: часто остается неясным, что перевешивает у него — «любовь к мудрости» или — «сыновнее почтение к истории», т.е. ко всему свершившемуся, освященному древностью и записанному в книгах. (Само прямое наследование Платону, его «исканию истины» — как оно было бы возможно, не имей мысль Иванова такой своеобразной ретроспективной, «ренессансной» направленности?)

Метод Иванова имеет целью обретение и сохранение прошлого духовного опыта. Причем, этот опыт полагается ценным сам по себе. Все его частные исторические особенности понимаются как различные грани некоего «классического» образца. Здесь мы встречаемся с другой — «возрожденческой» или «гу-

⁸³ Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991. С. 11, 12.

манистической» — характеристикой мысли Иванова. Он чувствует себя гуманистом, возвращающим современности драгоценное культурное достояние прошлого. Он строит свое суждение так, чтобы оно повторяло тот глубинный синтез, который, божественным произволением, всегда осуществляет история.

Это сравнение с итальянскими гуманистами эпохи Возрождения вовсе не является косвенным или внешним, ибо сама «риторическая окраска» мысли Иванова связана, на наш взгляд, именно с этой эпохой. Петрарка для Иванова важен не только как поэт, но и как мыслитель, вновь и по-новому подчеркнувший значение выразительного слова и литературы. (Вспомним знаменитое письмо Фоме Мессинскому «Об искусстве слова»: «Забота о душе требует философа, совершенство языка свойственно оратору; ни душою, ни словом мы не должны пренебрегать, если намерены «от земли вознестись и крылатою сделаться речью». ⁸⁴)

Риторический характер логоса, мы видели, позволяет Иванову символически связывать различные позиции и воссоздавать «синтез истории». Даже самые жанры его философской прозы ближе напоминают жанры Возрождения: в первую очередь, необыкновенно гибкий жанр *письма* («Переписка из двух углов» — это ведь именно *письма*; письмо к Шарлю дю Босу, Алессандро Пелегрини, Карлу Муту...); построенное как *речь*, выступление перед аудиторией и т.д. В этих жанрах, непосредственно ориентированных на «коммуникацию», связь свободных сознаний, Иванов — гуманист проявляет себя в полной мере.

Но многогранность и сложность его метода вовсе не определяется только гуманистической позицией. Прежде всего, мы знаем, что и по отношению к таким динамичным переходным эпохам, как Возрождение, всегда необходимо учитывать саму их *тенденцию*. Вне этой тенденции, например, совершенно невозможно понять Петрарку — личность, во многом, еще средневековую. Здесь мы на каждом шагу спрашиваем себя: как это следует понимать? какой акцент в действительности преобладает у автора? какая именно из двух противоположных сторон его личности здесь проявилась? (Кажется, что у Петрарки каждая фраза наделена такой двусмысленностью. Например, как следует понимать обращение знаменитого «Письма к потомкам»: «Коль ты услышишь что-либо обо мне — хотя и сомнительно, чтобы мое

⁸⁴ Петрарка Ф. Эстетические фрагменты. М.: Искусство, 1982. С. 81.

ничтожное и темное имя проникло далеко сквозь пространство и время — то тогда, быть может, ты пожелаешь узнать, что за человек я был... Был же я один из вашего стада, жалкий смертный человек (ит. *omicciatolo* — собственно, «человечишка»), ни слишком высокого, ни слишком низкого происхождения...»⁸⁵ Следует ли видеть здесь дух средневекового смирения и подчинения индивидуального вселенскому или здесь слышится уже возрожденческое утверждение и возвеличение индивидуального?)

Подобным образом дело обстоит и с такой многогранной личностью, как Иванов. Здесь также важно выделить саму *тенденцию* многогранности. Эта тенденция имеет *противоположную направленность*, по сравнению с той, что преобладает у итальянских гуманистов. Если гуманизм в Италии — все более и более явное, растущее буквально от десятилетия к десятилетию, утверждение индивидуального и субъективного начала (что можно было бы назвать тенденцией *нисходящей*), — творчество Иванова — *восхождение* от обретенного и исторически оправданного, по его мнению, индивидуализма к соборности, «сверхчеловечности» и религиозности средневекового типа.

Как не важен был для итальянцев эпохи Возрождения (не только для гуманистов в тесном смысле слова) Данте, — его творчество было для них как вершина, которая возвышается за спиною путника — он видит ее, оборачиваясь на пройденный уже путь. Недалеко было и то время, когда должен был встать вопрос о выборе ориентации: Петрарка или Данте? (Классицисты, как известно, решили этот вопрос в пользу Петрарки.) Для Иванова, в некотором смысле, Данте — впереди. Он и в эпохе *fin de siècle* видит предвестие (или начало) иной, мистической, «ночной» эпохи. «День истории сменяется ночью; и кажется, что ночи ее длиннее дней. Так, средневековье было долгою ночью, — не в том смысле, в каком утверждается ночная природа этой эпохи мыслителями, видящими в ней только мрак варварства, — но в ином смысле, открытом тому, кто знает, как знал Тютчев, ночную душу. Но уже в XIV веке кончается четвертая стража ночи, и в XV-м солнце стоит высоко. Притин солнечный перейден к XVII столетию, а в XIX-м веет вещею прохладою

⁸⁵ Петрарка Ф. Сonetты; Канцона, секстины, баллады, мадригалы, автобиографическая проза. М.: Правда, 1984. С.394.

сумерек. Первые звезды зажглись над нами. Яснее слышатся первые откровения вновь объемлющей свой мир души ночной»⁸⁶.

Как эта *тенденция* Иванова реализовалась в его творчестве? На этот вопрос можно ответить кратко: Иванов — *символист*. Он — символист, который на деле, а не на словах, использует опыт такой символической эпохи, какой было средневековье. Можно сказать, что в своем поэтическом творчестве он движется «от Петрарки к Данте» (движение это — по смыслу самого понятия «тенденция» — не отрицает свой исходный пункт, но, напротив, захватывает и держит его в себе). Если у Петрарки дантовский *символ* уже становится по-античному земной и ясной *картиной* (часто дополняемой в коде аллегорией, восстанавливающей сквозной любовный сюжет), — Иванов и в наиболее «объективных» своих произведениях, — например, «пейзажных» сонетах из «итальянского» цикла — пресуществляет античный пластицизм в дантовский символизм.

Вот два сонета:

*Quando 'l pianeta che distingue l'ore
ad albergar col Tauro si ritorna,
cade vertù da l'infiammate corna
che veste il mondo di novel colore;
e non pur quel che s'apre a noi di fore,
le rive e i colli di fioretti adorna,
ma dentro dove gia mai non s'aggiorna
gravidò fa di se il terrestre umore,
onde tal frutto e simile si colga:
così costei ch'è tra le donne un sole
in me movendo de'begli occhi i rai
cria d'amor pensieri, atti e parole;
ma come ch'ella gli governi o volga
primavera per me pur non è mai.*⁸⁷

⁸⁶ Иванов В. Т. 3. С. 131,132.

⁸⁷ Francesco Petrarca. Rime. Milano: Rizzoli Editore, 1976. P. 97.

«Когда планета, что делит часы,
вновь возвращается в жилище [что делит] с Тельцом,
падает сила из пламенного рога,
которая мир одевает в новый цвет;

Увлечение

Где цепью розовой, в сияющей дали,
Тянулись облака и в море отражались,
Лазурные валы, горя, преображались
И ризу пурпура прозрачного влекли.

Мы ж к пламенным волнам — стремясь — не
[приближались:

Они бежали нас; чем дале мы гребли,
Пространства бледные за нами умножались,
Где тень и отблеск волн ночной узор плели.

Мы тень с собой несли — и гнались за светом...
Но вдруг опомнились: исчез лукавый сон, —
Внезапно день потух, и потемнело море.

Вставал далекий берег суровым силуэтом,
И безразличен был поблекший небосклон, -
И сердце — гордое свое ласкало горе.⁸⁸

Сама ясность и простота лексики⁸⁹ IX сонета Петрарки — «книжная», несомненно! — утверждает ясно-зримую, «объективную» картину весеннего пробуждения природы — от звездных

и не только то, что открыто нам вовне, — берега и холмы украшает цветочками, но и внутри, где никогда не рассветает, плодовитым [букв. «тяжелым»] делает собою земной сок отчего собираются такие плоды и подобные им: так та, что между доннами — солнце, ко мне обращая лучи прекрасных глаз, творит любовные помыслы, поступки и слова, но как ни правит она ими [т.е., «лучами глаз»] и не обращает, весна для меня все же не наступает никогда.»

Буквальный перевод — наш — С.П.

⁸⁸ Иванов В. Т. 1. С. 610.

⁸⁹ Характерно, что Иванов в своих собственных переводах архаизировал, утяжелял лексику «Сонетов к Лауре», — чем вызвал гнев другого переводчика — Бунина. См. об этом в «Предисловии» Н. Томашевского к книге: Франческо Петрарка. Сонеты; избранные канцоны, секстины, баллады, мадригалы, автобиографическая проза. — М.: «Правда», —1984.

сфер до самых недр земли. Аллегорическая параллель земному цветению — мир влюбленной души (исток ее — весенние запевы в кансонах трубадуров) вовсе не лишает картину ее ясной пластичности, но, несмотря на резкое противопоставление, «дописывает» природу человеческим планом.

Иначе у Иванова. Если у Петрарки мы видим трансформацию символа в образ (известную роль в этом процессе играет и использование астрологической символики), — у Иванова образ развивается в символ.

Сама «живописность» картины, ее краски (цветовые эпитеты: «цепь розовая», «лазурные валы», «риза пурпура прозрачного», «пламенные волны», наконец — «пространства бледные») как бы застывают и превращаются в знаки внутреннего состояния; рассказ о реальном морском путешествии становится рассказом о душевном переживании, о жизни как искании.

Где-то за строками мы как бы вновь начинаем слышать знакомое: «Nel mezzo del cammin di nostra vita Mi ritrovai per una selva oscura, Chè la diritta via era smarrita...» Аллегорический план не вынесен в терцет, как у Петрарки — символически проработан весь текст: картина «сквозит» вторым планом с первых строк стихотворения. Стихотворение все насквозь многозначительно и таинственно.

Для Иванова свойственно балансирование на этой зыбкой грани: образ (картина) — маска (символ). Аллегоризм, при этом, ему совершенно чужд, ибо аллегория не знает взаимоперехода внутреннего и внешнего планов. Но также и в философской прозе Иванова образ универсальной гармонии мира, который изнутри направляет поток рассуждения, как бы растет в глубину, обретает иной план — в нем теперь отразится все земное, — об этом говорит сам Иванов в стихах, программных по отношению ко всему, и философскому, и поэтическому его творчеству:

Альпийский рог

*Средь гор глухих я встретил пастуха,
Трубившего в альпийский длинный рог.
Приятно песнь его лилась; но, зычный,
Был лишь орудьем рог, дабы в горах
Пленительное эхо пробуждать.
И всякий раз, когда переждал*

Его пастух, извлекиши мало звуков,
Оно носилось меж теснин таким
Неизреченно-сладостным созвучьем,
Что мнилось: незримый духов хор.
На неземных орудьях, переводит
Наречием небес язык земли.

И думал я: «О, гений! как сей рог,
Петь песнь земли ты должен, чтоб в сердцах
Будить иную песнь. Блажен, кто слышит».
И из-за гор звучал отзывный глас:
«Природа — символ, как сей рог. Она
Звучит для отзвука; и отзвук — Бог.
Блажен, кто слышит песнь, и слышит отзвук».⁹⁰

Петрарка и в своей философской прозе прибегает к аллегории (вспомним его рассказ о восхождении на гору Ванту). Проза Иванова, при ее диалектической виртуозности и четкости⁹¹, с самого начала призвана рождать эхо, «множить» смысл. Ее логика развергивается в символическом пространстве, является, по существу, логикой символа. Ни о какой «категориальной точности» не может быть и речи: в системе Иванова категория, скорее, — метафизический «вектор», не фиксирующий смысл, но длящийся смысловую перспективу.

Мы видим, что собственно античное и возрожденческое в методе Вяч. Иванова существенно изменяют свое значение, находясь в

⁹⁰ Иванов В. Т. 1. С. 606.

⁹¹ Не эта ли черта ввела в заблуждение Льва Шестова, написавшего в своем «Вячеславе Великолепном»: «В. Иванов излагает свои мысли с той ясностью и отчетливостью, которые, по Декарту, являются всегда спутниками и признаками истины. Когда он говорит о греческой трагедии, о Достоевском, о русской жизни и русской неустроенности, он всегда точно и определенно находит и вину, и виновников, и все скрытые причины самых сложных явлений... (далее идет цитата из Иванова — С.П.) Сказано превосходно: догадка тонкая и выражена очень художественно. Но, с другой стороны, точно гвоздями прибито. Будет стоять и стоять пред тобой, как черная рука и надпись на перекрестке с указанием направления.» ? Общий вывод: Вяч. Иванов — сторонник «магометанской гносеологии» (т.е., кантианской), и для него в жизни «все ясно». Шестов Лев. Сочинение в 2-х тт. Т. 1. М.: Наука, 1993. С. 271.

поле действия тенденции, ведущей к утверждению мистического реализма в духе почти средневековом.

Подведем итоги.

Философский метод Иванова связан с символом, есть метод символического творчества.

Символ в философском мышлении есть тот же самый символ, что в поэтическом творчестве.

Символ не изобретается, но обретается автором — открывается им в человеческой культуре.

Философское рассуждение (логос) есть обживание смыслового пространства этого символа, его логическое обслеживание. Философский логос есть, поэтому, логическая структура символа, его внутренняя форма.

Целью метода является собирание того, что уже находится в культурном поле — собирание философских, художественных, религиозно-мистических преданий — отображений центрального символа.

Можно говорить, что философский логос В. Иванова есть «логос о логосе». Цель его — структурирование культурного, интеллектуального поля. Эти задачи могут быть осуществлены, поскольку метод ориентирован на полноту *логосной жизни* человека, человеческой культуры. Философский логос должен вобрать в себя эту полноту, что мы видим у В. Иванова. Его рассуждение есть: а) слово о...; б) диалектический период; в) риторический период; г) развертывание исходного до-логосного («до-теоретического») образа мирового единства, который... и есть символ.

Источниками философского метода В. Иванова являются: а) платоновский диалог и платоновская диалектика; б) гуманистическая ориентация на классический идеал с его равновесием внутреннего и внешнего; «риторический» характер философского творчества Возрождения; в) средневековый реализм и символизм (в особенности — Данте).

ГЛАВА 2

ПРОЕКЦИИ МЕТОДА

Как широко ни понимать философию, но представить себе философа без учения все же невозможно. Если мы говорим об Иванове как философе, то ясно, что мы должны говорить и о философском его учении.

Иванов, несомненно, — создатель учения. Но нас в данной работе занимает не только (и не столько) само это учение, сколько *отражение в нем метода философствования Вячеслава Иванова*.

Что такое философия Вяч. Иванова как проекция метода (творческой направленности логоса)?

§1. ОСОБЕННОСТИ ФИЛОСОФСКОЙ СИСТЕМЫ ИВАНОВА КАК ПРОЕКЦИЯ МЕТОДА

Что делать, если при несомненных признаках наличия единства и системы во взглядах, мы встречаемся у мыслителя не только с отсутствием *выстроенности* этой системы, но также и с отсутствием сознательной задачи самого ее *выражения* в слове? Когда логика мысли не только не хочет быть сказанной связно-последовательно, но даже вовсе не хочет быть сказанной (или, во всяком случае, вполне «равнодушна» к этому)? Не стал-

квиваемся ли мы здесь уже — с невыраженным и — невыразимым?»

Плодотворной будет иная постановка вопроса: если учение, действительно, *имеется*, какова его собственная внутренняя связность, каков *тип* его системности?»

Решение вопроса о системе в философских взглядах Иванова позволит нам наметить и методологию рассмотрения самих этих взглядов, их описания.

В первую очередь, конечно, системность этого учения не является системой в классическом гегелевском понимании, ибо у Гегеля выдвигается понятие: «стихия истинного есть понятие и его истинная форма — научная система», — развертывающееся в дискурсивном движении мысли, отчетливо выделяющем каждый шаг, но (тем самым) и ограничивающем его. Системность Иванова есть системность *иного рода* — она имеет *свой* историко-философский исток. (Любопытно, что система символов в поэзии Вяч. Иванова, с ее завершенностью и сквозной связностью, естественным образом приводит исследователей к сопоставлению ее с гегелевской или шеллинговской диалектикой.)

Прежде всего, системность у Иванова есть внутреннее качество или *качество внутреннего*. Вместо последовательной внешней связи, здесь — цельность, опирающаяся на живую непосредственность сознания, втянутого в «логосную» стихию, становящегося мышлением, так сказать, по ходу самого существования. Тип единства ориентирован на отдаленные образцы: Платона и неоплатонизм. Например, у Плотина, в 4-м трактате VI-й Эннеады, мы встречаем сопоставление единства теоретических знаний в душе с *единством самой души*. Плотин раскрывает положение, что «все души суть одна душа»: «διεστήσαν γὰρ (sc. αἱ ψυχαί) οὐ διεστώσαι καὶ παρῆσιν ἀλλήλαις οὐκ ἄλλοτριωθεῖσαι. οὐ γὰρ περὰ σὶν εἰσὶ διωρισμέναι ὡσπερ οὐδὲ ἐπιστήμαι αἱ πολλαὶ ἐν ψυχῇ μίᾳ».⁹² Ясно уже из этого высказывания, равно как из всего контекста платиновской мысли, что *такое* единство знания (подобное единству Мировой Души) вовсе не нуждается в дискурсивном развертывании и

⁹² Plotini opera. Paris — Bruxelles, 1951. / Ed. P. Henry et H.-R. Schwyzer. Tomus II. P. 216.

«И отделились [души] неотделяемо и присутствуют друг в друге неотчуждаемо. Ибо не границами они разделены — так же, как множество знаний в одной душе.» (Здесь и далее Плотин дается в нашем переводе — С.П.)

даже просто *не может* стать предметом понятийного мышления: на этой границе дискурсивный разум остается позади, уступая свое место созерцательному. И, далее, само-то это *знание* сливается здесь с *жизнью* души, входящей в логосную стихию, т.е. — обращенной к Уму.

Наиболее адекватной — соответствующей *такой* системе — формой выражения знания становится здесь внешне бессистемный, лишенный обязательной последовательности, «ряд» высказываний, в которых (как по праву — если принять именно эту правоту — гневался Гегель) говорится «все об одном и том же» — «так что достаточно прочесть лишь один трактат, чтобы прекрасно схватить суть дела». (Сравнение Платина с Ивановым не лишено оснований так же и во внешнем биографическом плане: по всей видимости, именно Иванов привлек внимание русской интеллектуальной среды, в частности, Льва Шестова⁹³, к философии Платина.)

Мы знаем из порфириевской «Жизни Платина», что тот первоначально не хотел записывать свои мысли и позже лишь стал делать это по требованию своих учеников... Нам уже приходилось говорить выше, что теоретические работы Иванова по преимуществу написаны по поводу конкретной — интеллектуальной, художественной, иногда даже — политической — «злобы дня». Не должно ли свидетельствовать это не только об отсутствии внешней, но и об отсутствии внутренней системы? Вопрос праздный. Философское творчество Иванова не имеет и тени сходства с т.н. «философской публицистикой». На самом деле, здесь полное типологическое сходство с Платином, для которого случайный фактор — вопросы учеников — был толчком к выражению — конечно, частичному, требующему дополнений и развития — внутренней полноты и тотальной продуманности взглядов. Пожалуй, этому античному образцу Иванов даже ближе, чем романтикам — Шлегелю, любимому им Новалису — которые сознательно и целенаправленно «разбивали» свою систему, добиваясь фрагментарного звучания. Некоторые «реплики» Иванова со стороны мотивации самого высказывания — совершенно случайны: запрос журнала «*Mercur de France*»,

⁹³ Современный исследователь Шестова А.В. Ахутин пишет в комментариях к «Нестовым речам (Об экстазах Платина)»: «Платином Шестов заинтересовался еще в России, возможно, под влиянием Вяч. Иванова.» — Шестов Лев. Сочинения в 2-х тт. Т. 2. М.: Наука, 1993. С. 542.

необходимость написать статью в очередной № «Весов» и т.д. Но этой случайности и не могло не быть, внутренняя же система неизбежно проявлялась в лекциях, разговорах (пример таких бесед — великолепные «Разговоры с Вячеславом Ивановым» Моисея Альтмана), просто в повседневном общении — во всей целокупности его стихийно-«логического» осуществления.

Но ограничиться сказанным недостаточно. Ибо для системы Иванова имеет значение не только то глубинное единство, которое сознание обретает, постигая свои основания в основаниях самого бытия. Мы должны вновь, как в предыдущей главе, указать на несравнимо-*логосный* характер всего его творчества. На наш взгляд, связность учений и пророчеств Вяч. Иванова есть отражение *целого* почти безбрежного словесного поведения и опыта этого мыслителя. Мы знаем по разным его высказываниям, какое значение в жизни придавал он уверению, обоснованию, исповеданию, шире — говорению или *глаголанию*. «Я не зодчий систем... но не принадлежу и к тем запуганным, которые все изреченное мнят ложью. Я привык бродить в «лесу символов», и мне понятен символизм в слове не менее, чем в поцелуе любви. Есть внутреннему опыту словесное знаменование, и он ищет его, и без него тоскует, ибо от избытка сердца глаголят уста. Ничем лучшим не могут одарять друг друга люди, чем уверяющим исповеданием своих хотя бы только предчувствий или начатков высшего, духовнейшего сознания. Одного надлежит остерегаться: как бы не придать этим сообщениям, этим признаниям характер принудительности, т.е. не обратить их в достояние рассудка. Последний принудителен по своей природе; дух же дышит, где хочет...»⁹⁴

Мысль и речь сливаются в высшем единстве: мысль — начало речи, но и речь также движет мысль, не давая ей застыть в своей рассудочной ограниченности. Вот эта «логосная стихия» есть ни что иное, как единство «речи внутренней» и «речи внешней», двунаправленное, динамическое единство идеи и ее подобия. У Плотина мы читаем: «Ὡς γὰρ ὁ ἐν φωνῇ λόγος μίμημα τοῦ ἐν ψυχῇ. οὕτως καὶ ὁ ἐν ψυχῇ μίμημα τοῦ ἐν ἑτέρῳ. Ὡς οὖν μεμερισμένος ὁ ἐν προφορᾷ πρὸς ἐν ψυχῇ, οὕτω καὶ ὁ ἐν ψυχῇ ἑρμηνεύς τῶν ἐκείνου πρὸς τὸ προ αὐτοῦ.»⁹⁵

⁹⁴ Иванов В. Т. 3. С. 386.

⁹⁵ Plotini opera. Paris — Bruxelles./ Ed. P. Henry et H.-R. Schwyzer. Tomus I. P. 67.

Итак, можно сказать, что в этом «безокружном круге» речи и существует единство философской системы Вячеслава Иванова. Но тут необходимо сделать и поправку: Иванов в духе гуманистической ориентированности своей мысли (на целостный образ мира/человека, в котором уравновешены внутреннее и внешнее) большое значение придает именно выразительной стороне речи (риторический аспект, или $\delta \lambda \omicron \gamma \omicron \varsigma \delta \epsilon \nu \pi \rho \omicron \phi \omicron \rho \epsilon \tilde{\iota}$ Плотина), так что сам этот круг для него — поле взаимообращающихся словесных энергий, уравновешенность нисходящих и восходящих сил. Любимый образ из «Фауста» Гете:

*Wie Himmelskräfte auf- und wiedersteigen
Und sie die goldnen Eimer reichen!
Mit segenduftenden Schwingen
Vom Himmel durch die Erde dringen.
Harmonisch all das All durchklingen!*⁹⁶

Пребывание в этой стихии неизбежно означает символизм: в поэтическом творчестве, в философской мысли, даже в повседневном речевом поведении. Почему? Дело в упомянутом выше взаимообращении словесных энергий, т.е. во взаимоотражении внутреннего и внешнего. С одной стороны, мы действительно здесь сталкиваемся с невыразимым. Но ориентация на полноту логоса означает, что об этом невыразимом постоянно, настойчиво *идет речь*, к нему неотвязно, неотступно обращено *слово*. Что же такое это сказывающее — несказывающее слово? (Ср. в стихах Иванова: «зрящие незрящие очи».) Не есть ли это символ в его аспекте человеческого говорения?

Значит ли это, что в таком философском творчестве категория становится символом? В первом приближении, такой тезис может быть принят, но он нуждается в проработке и уточнениях. Что, собственно говоря, может стоять за предполагаемым обращением категории в символ? Остается ли, при этом, она (категория) еще и понятием? Если нет, в чем ее отличие от символов в поэтической речи и фантазии?

• Как звучащая речь есть подражание той, что в душе, так и та, что в душе, подражание той, что в ином [т.е., в Уме]. И как раздельна произносимая по отношению к той, что в душе, так и та, что в душе, будущ. истолкованием того [Ума]. [раздельна] по сравнению с тем, что прежде все.»

⁹⁶ Goethe J. W. Faust. Berlin: Verlag Neues Leben, 1966. S. 30.

Подойдем к этому вопросу с другой стороны. Что происходит с поэтическим изображением, если оно попадает в такую, заряженную бесконечной смысловой энергией, «логосную среду»? Образ, по всей видимости, перестает быть изображением этой конкретной вещи (или *этих вещей*), но наполняется более широким значением или становится *обобщением вещи*⁹⁷. Образ, иными словами, перевоплощается в символ. В русской лирике XIX в., у поэтов, чье «родное созвездие», по Иванову, указывало путь творцам символизма (Жуковский, Тютчев, Фет, Вл. Соловьев), можно найти сколько угодно таких перевоплощений картины или изображения в многозначный символ. В стихах самого Иванова образ уже не живет вне символической среды, растворен в этой глубине, так что говорить о каком-либо перевоплощении образа в символ невозможно (исключение, быть может, составляют лишь некоторые стихотворения из «Света Вечернего»: «Серебряный бор» и т.д.)

Что станет с философским понятием, если оно, со своей стороны, также войдет в эту среду? Разумеется, и оно преобразится, но это преобразование будет для него иным. Оно также углубится и станет многозначным, но его многозначность будет иного рода. Понятие ведь и с самого начала есть и «закон вещи», и ее «структура», «не уединенная и изолированная, а заряженная конечным или бесконечным рядом соответствующих единичных проявлений этой структуры»⁹⁸. Если понятие и должно стать многозначным, то так, что *сама смысловая структура, заложенная в понятии, будет трансформироваться и переходить в иную структуру*. Понятие тогда — в пределах одного текста или в разных текстах — будет менять свое содержание, становиться

⁹⁷ «Тройка у Гоголя, изображающая Россию, есть ее символ. Но это — только потому, что она вскрывает обобщенный смысл России, как он представлялся Гоголю, а не потому, что тут давалась картина самой этой тройки как таковой... Здесь — обобщение целого множества психологических и социальных моментов, которые даже трудно и перечислить и которые историк литературы может перечислить в результате только кропотливого анализа. Если символ вещи не есть ее обобщение, зовущее за пределы этой вещи и намечающее огромный ряд ее разнородных перевоплощений, — словом, если в символе нет обобщения, создающего бесконечную смысловую перспективу, тогда не стоит говорить специально о символе, а вполне достаточно будет и традиционных, школьных категорий литературы.» — Лосев А.Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. — М.: Искусство, 1976. С. 40.

⁹⁸ Лосев А.Ф. Проблема символа... С. 66.

иним. В такой системе оно будет изначально ориентировано на выход вовне, являться указанием — следовательно, символом? (Таковыми символическими понятиями являются у Иванова понятия «слово», «идея», «энергия», «теургия» — попытка схватить их, определить и разграничить — *definitio est negatio!* — неизбежно сталкивается с той трудностью, что границы нет у них с самого начала.)

Вместе с тем, попадая в эту среду, понятие должно стать, в известном отношении, картиной, или — обрести некую зрительную силу.

Видеть понятием?.. Действительно, мы замечаем, что философские категории у Иванова становятся своего рода органами зрения, теми *gli spiriti del viso* («духами зрения»), о которых он сам писал. Это — также свидетельство превращения понятия в символ. Ибо символ — и картина, и взгляд. Тайное и невыразимое символ не оставляет «в стороне», но дает-таки проникнуть взглядом в эту глубину, послышать тайное. Символ, используя любимый поэтический образ Иванова, — прозрачный кристалл, драгоценный камень, преломляющий лучи. В философской прозе Иванова таким кристаллом становится категория.

Наконец — и это самое существенное — символ в пределе акта символизации предполагает свое собственное тождество с символизируемым⁹⁹. Здесь можно видеть главное отличие понятия и символа, ибо понятие, будучи законом и смысловой структурой вещи, никогда не является самой вещью, но лишь отображением ее. Вещь может преобразиться и превратиться в другую вещь — понятие вещи остается неизменным; вещь обладает своей стихийной жизнью — понятие этой жизни лишено, или эта жизнь разложена в нем на отдельные фиксированные элементы. Понятие в дисциплинированном, правильном мышлении мы должны употреблять отчетливо, в его собственном значении, иначе оно не будет обладать никакой означающей силой. Но в реалистической позиции Иванова слово первоначально является вещью, и в человеческом говорении оно также не ограничивается условиями договора о том, что обозначает. Методологически, это ведет к тому, что если Иванов говорит об идее, то это слово у него не только указывает на высшую идею вещей, но и есть *сама эта идея* или — ее «эманация», «энергия». Но отсюда следует

⁹⁹ «Символ вещи есть тождество, взаимопронизанность означаемой вещи и означающей ее идейной образности...» — Лосев А.Ф. Проблема символа... С. 66.

и иной методологический вывод: термин не должен употребляться только в одном контексте, и в этом контексте — в одном фиксированном значении. Такое употребление термина неизбежно ограничивало бы его условиями договора в круге субъективного человеческого сознания.

Категория, трансформируясь в символ, своей преодоленной стороной является лишь внешней логической оболочкой, своего рода тенью мысли. Если в диалектическом движении или конструировании категория фиксирует определенный этап движения и, следовательно, раскрывает его, здесь движение уже ушло вперед, уже всегда совершилось — понятие как понятие не могло бы поспеть за ним. Категория, слившаяся с самим движением, несущая в себе трансформацию одной структуры в другую («многозначная» в указанном выше смысле) — является осью всего движения, логическим вектором или подвижным пунктиром.

Она обладает зрительной силой, ибо, как *само* движение, охватывает, обегает вещь, «снимая» ее цельный образ. Она является в последнем пределе, поэтому, и самой *вещью*.

Поскольку необходимы уточнения (ибо, хотя категория — символ, она все-таки не художественный символ), назовем такое преобразованное в символ философское понятие логической формы символа или *понятием-символом*.

Все важнейшие категории Иванова связаны с теми или иными символами, погружены в культурную символическую среду. Их реальное содержание неисследимо и рассудочно неопределяемо, как содержание тех мифов, мистических созерцаний, художественных фантазий, что эту среду наполняют. Но они являются, как говорилось выше, подвижным пунктиром, прочерченным в этом содержании, следом внутренней его структуры. Такие понятия, как «идея», «логос», «восхождение», «нисхождение» связаны с центральным образом страстей Дионисовых (не дерзая касаться предания христианского); вопрос о культуре, зависимости от нее и свободе (в «Переписке из двух углов») оказывается имманентным гетевскому образу «огненной смерти», бабочки-психеи, летящей к опаляющему огню; даже строго конкретные эстетические темы: стиль, манера, *лицо*, — решаются Ивановым как бы «внутри» мифа об Аполлоне, хтонического символа змеи¹⁰⁰ — и вне этого символического круга *не существуют*.

¹⁰⁰ Иванов В.И. Манера, лицо и стиль//Иванов В. Собрание сочинений. Т. 2. С.616 — 626.

Сказанное определяет, каким образом мы могли бы «приступить» к содержанию такой мысли. У нас не остается другого выхода, как последовать за ее «логическим пунктиром». Если философский логос Вяч. Иванова есть кружение над его собственной глубиной, нужно и очертить, и разметить траекторию этого кружения. Эта «разметка» — выделение важнейших его понятий — символов. Мы должны при этом помнить, что каждое такое понятие не только предполагает другое, но — уже является другим: идея *есть* созерцание, созерцание — слово (логос) и т.д. Важны не отдельные понятия, важно движение, скрытое в них, важна сама *среда*, воздух мысли, прохождение света через кристалл. Поэтому, при разоблачении содержания понятий-символов, привлечение поэтических текстов Иванова не только допустимо — оно необходимо. Будучи разграниченными в пределах единой творческой сверхзадачи, поэтическое и теоретическое творчество Иванова, тем не менее, с необходимостью дополняют и проясняют друг друга. Потому часто идеи философских статей появляются у него в стихах, его собственные стихи — становятся предметом истолкования в статьях. Повторяем, всего важнее здесь — сам *воздух*...

§2. ОНТОЛОГИЯ СЛОВА ВЯЧЕСЛАВА ИВАНОВА КАК ПРОЕКЦИЯ МЕТОДА

1) Идея.

Такое начало, в известном смысле, произвольно. Мы могли бы повести логический пунктир и из любой другой «точки» онтологической системы Иванова, подчиняясь внутреннему принципу ее роста, ее созидания — восхождение может начаться из любого места. Но «идея» выбрана исходным моментом не без оснований.

Дело не только в платоновских ориентациях Вяч. Иванова: выдвижение идеи позволяет скорее охватить то, что свойственно всему его творчеству.

Главным, если сказать об этом кратко, является реалистический взгляд на вещи (реалистический, конечно, в том смысле, какой вкладывал в это слово сам Иванов). Иванов не устает

подчеркивать, что *вещи* — это то, что интересует его в первую очередь. Мы видим это в его поэзии. «В его лучших стихах, — пишет С.С. Аверинцев, — чаще всего стоит ясная, сухая погода, небо прозрачно, как стекло, и час суток — либо полуденный, либо утренний, рассветный, а уж если наступает вечер или ночь, то на небе обозначаются крупные, отчетливые звезды».¹⁰¹ В статье «Две стихии...» Иванов выдвигает принцип «верности вещам, каковы они суть в явлении и в существе своем»¹⁰², и в его словах звучит не только непреклонная уверенность мыслителя или энтузиазм мистика, но и просто трезвая опытность художника, мастера стиха.

Конечно, ивановский принцип «верности вещам» — религиозный, философский, художественный — уже в силу своей широты иное, нежели известный феноменологический девиз Гуссерля. Но если говорить о том, как философски утверждается этот принцип, — именно платоновская идея, эта *res realissima*, является адекватным выражением всего не только мировоззренческого, но и, можно сказать, «зрительного» опыта Вяч. Иванова. Конечно, как у Платона, так и у Иванова, идея — мистическая высшая реальность (часто, не говоря об «идеях», он пользуется выражениями: «более реальное» (*realiora*), «реальнейшее», «высочайшее бытие» (*Höchste Dasein* из «Фауста» Гете), просто — «высшая реальность»). Тем не менее, идея в его понимании максимально приближена к вещи, составляя ее смысл. Здесь — философское обоснование той наивной похвалы миру, которая является в его поэзии как «здоровая способность радоваться тому, что время суток и времена года по порядку сменяют друг друга, что небо вверху, а земля внизу, и что в языке живет общий опыт прежде живших людей» (С.С. Аверинцев)¹⁰³ Искусство создавать в стихах цельные и пластические образы вещей зиждется именно на этом основании. Иванов изображает вещи так, чтобы сквозь них была видна их сущность (идея); но идея изначально есть то, что может быть *увидено* («прозрено» — Иванов) в вещи или то, что само позволяет увидеть вещь.

¹⁰¹ Вячеслав Иванов. Стихотворения и поэмы. — Л.: Сов. писатель, 1976. С. 33.

¹⁰² Иванов В. Т. 2. С. 539.

¹⁰³ Вячеслав Иванов. Стихотворения и поэмы. С. 34, 35.

Ясно, поэтому, что для Иванова оказываются глубоко чуждыми попытки неокантианцев истолковать эти платоновские начала (ἄρχαι) как принципы методологические. Для него Платон, в первую очередь, «философ-реалист», и для него неприемлемы попытки обратиться к идеям «в «понятия» (Begriffe) в формально-логическом или гносеологическом смысле», так же, как в рамках эстетической науки увидеть в Платоне «поборника идеалистического искусства... избавившего себя от счетов с данными как наблюдаемой, так и прозреваемой действительности, от долга верности вещам, познаваемым опытом, равно внешним или внутренним»¹⁰⁴.

Конечно, символизм, по расхожему определению (ставшему общим местом, в значительной степени, благодаря Иванову), весь — об «иных мирах», весь — в мистических прозрениях «иной реальности».

Но — и здесь общее представление не соответствует тому, что на самом деле пытался сделать крупнейший мастер русского символизма — видение «иных миров» не означает слепоты по отношению к миру, данному нашим чувствам. То, что имеют в виду, говоря об «иных мирах», не то же самое, что «высшая реальность» Вяч. Иванова. «Не мни: мы в небе, тая, С землей разлучены...» — пророчествует он в стихах. «Мы хотим... быть верными назначению искусства, которое представляет малое и творит его великим, а не наоборот»¹⁰⁵, — разъясняет он в «Заветах символизма». И даже: «Истинному символизму свойственнее изображать земное, нежели небесное...»¹⁰⁶.

Вряд ли нужно говорить о том, что основой связи земного и небесного являются у Иванова идеи — ведь и у самого Платона учение об идеях возникает как ответ на вопрос: как возможно мыслить эти земные вещи? Аберрация образа этой сочетаемости в общем представлении о философских позициях символизма происходит из искаженного (упрощенного и отвлекающегося от реальной мыслительной задачи) понимания смысла самих платоновских идей.

¹⁰⁴ Иванов В. Т. 2. С. 542.

¹⁰⁵ Там же, С. 611.

¹⁰⁶ Там же, С. 611.

По всей видимости, насколько мы можем об этом судить, не располагая материалами о ранних годах Иванова как мыслителя, само понятие-символ «идея» прошло у него определенный путь развития. Можно предположить, — хотя это предположение держится лишь на косвенных свидетельствах, — сначала платоновский контекст, в его первоизданной античной наивности, присутствовал у Иванова как-то ярче. Происходило как бы пронизательное обживание того философского материала, который станет для Иванова в дальнейшем образцом генерации новых идей и гипотез. Такое «наивное» (в шиллеровском смысле) отображение учения об идеях (причем, в прямой связи с тем, что является его гносеологическим коррелятом) мы видим в раннем стихотворении «Воспоминание»:

*Когда Харит наперсник дерзновенный
Вдруг обнажит лик вечной Красоты, —
Его мечте не веря вдохновенной,
Нежданный лик смущенно видишь ты...*

*Но побежден спор косной слепоты,
И вот — слеза, и трепет вдруг мгновенный,
И памяти ты внемлешь сокровенной:
«Художник прав: я зрел сии черты!»...¹⁰⁷*

Несмотря на «буквальность» цитирования Платона, стихотворение вырастает из непосредственного опыта восприятия произведения искусства и обладает психологической достоверностью. Художник создал на полотне аллегорию: Милосердия, Добродетели или Красоты... В первый момент, при взгляде на картину, мы не «узнаем» лика, отшатываемся от него: какое же это Милосердие?.. — говорим мы.

Но, если проникновение в реальность было подлинным, «видение» мастера неотвратимо нас настигает: спустя некоторое время, мы начинаем ощущать убедительность изображения, и само чувство это похоже на припоминание.

Со временем, очерк собственно платоновского учения отступает на задний план, становится своего рода интеллектуальным

¹⁰⁷ Иванов В. Т. 1. С. 608, 609.

фоном — отнюдь не нейтральным, — учение Иванова об идеях все более и более христианизируется. В этом не было ничего нового: мысль Иванова повторяет тот же путь развития, что когда-то прошла христианская мысль — наследница греческой «софий». Идеи Платона трансформируются в «логосы»: мысли Бога о мире, Его промысел о вещах.¹⁰⁸ Невозможно не признать наличие у Вяч. Иванова (в особенности, в его лирике) мотива предсуществования *самых* душ, но, наш взгляд, со временем мировоззренчески весомее становится для него мотив существующей в Боге *идеи* человека как замысла его. Прямых свидетельств здесь, правда, также немного, но некоторые слова были произнесены отчетливо, и касались обстоятельств даже вовсе не «литературных». Находясь уже в Риме, в 1924 г. Вяч. Иванов получает весть о смерти Брюсова. Через некоторое время, отвечая на просьбу вдовы, Иоанны Матвеевны Брюсовой, он пишет стихотворную молитву в память о том, кто некогда был его близким другом. Именно здесь, в этой «молитве», которая, по слову самого Иванова, «не хочет быть «современной», но кажется... трагически своевременной», — появляется трансформированный платоновский мотив:

*Как листья ветр, -- у Вечности преддверий
Срывает Смерть, что украшало нас;
И в строгий, нелицеприятный час
Я о душе твоей молюсь, Валерий.*

*О вечной памяти — не здесь, в молве,
На поколений столбовой дорожке, —
Но в ждущей нас недвижимой синеве,
Но в искони помыслившем нас Боге.¹⁰⁹*

¹⁰⁸ См. характеристику взглядов Максима Исповедника у прот. И. Мейсндорфа: «...Исповедник снова ввел в употребление концепцию Слова, очистив ее от неоплатонической идеи вечного предсуществования мира, согласно которой не только идеальные образы тварного мира, но и самый мир предвечно существуют в божественном сознании. Для преп. Максима такое представление об устройстве мира невозможно: Бог сотворил мир, как видимый, так и невидимый, из ничего. В отличие от неоплатоников, у Максима идеи тварного мира от века коренятся в бытии самого Бога, не будучи, однако, Его сущностью...» Прот. И. Мейсндорф. Введение в святоотеческое богословие. Вильнюс, 1992. С. 305.

¹⁰⁹ Литературное наследство. — М.: Наука, 1976. Т. 85. С. 545.

Можно предположить, что именно в связи с этим, христиански переосмысленным, мотивом находится у Вяч. Иванова учение о высшей гармонии и всепобеждающем «строе» («Надейся: видимый нестрой — Свидетельство, что Некто строит...»). Ибо в Боге замысел об одном не отделен от замысла обо всем остальном; спасая отдельного человека, Он спасает мир, спасая мир, спасает отдельного человека. Идеи (мысли Бога) просвечивают одна в другой, создавая основу гармонии, которая, будучи скрытой, затемненной на путях истории «игрой кромешных сил», явится в конце времен в своей полной ослепительной ясности. Но именно потому, все, что происходит, — должно происходить: «*Quod non est debet esse; quod est debet fieri; quod fit erit* (Чего нет, то должно быть; и то, что есть, должно становиться; и становящееся будет)»¹¹⁰, — слова, послышавшиеся Иванову сквозь голоса окружавших его людей и шум прибоя во время путешествия на побережье Черного моря.

Но в первую очередь «логический пунктир» идеи размечает содержание раздумий Иванова о судьбе России. Ибо если Бог помыслил каждого человека, Он помыслил и народ: в Нем должна существовать «идея России». В «Автобиографическом письме», вспоминая момент своего отъезда за границу, Иванов замечает: «Как только я очутился за рубежом, забродили во мне искания мистические, и пробудилась потребность сознать Россию в ее идее. Я принялся изучать Вл. Соловьева и Хомякова...»¹¹¹ Нельзя считать, что слово «идея» является здесь случайным или сводится у Иванова к значению понятия «национальная идея». (Как мы увидим, спустя два десятилетия, описывая то же «начало странствий» в письме к Ш. дю Босу, он вновь употребит слово «идея», и вновь — по отношению к судьбе России, настоящему ее и будущему.) Что бы значило в ином случае упоминание в этом контексте пробуждения «мистических исканий», а также имени Вл. Соловьева, у которого «русская идея» имеет отчетливо платоновский оттенок?

Постижение России в ее идее — сквозная тема мысли Иванова. Конечно, ему хотелось быть на месте событий, быть свидетелем (он возвращается в Россию, в Петербург в 1905 году, и, как можно понять по его письмам Брюсову, желание видеть

¹¹⁰ Иванов В. Т. 3. С. 647.

¹¹¹ Иванов В. Т. 2. С. 18.

«как прорастает великий росток»¹¹² было одним из мотивов возвращения), — главным для него была все же не погруженность в грозную атмосферу времени, но — созерцание, глубинное духовное постижение. «Среду, меня окружающую, даже самую обычную — писал он дю Босу — я способен был видеть реально, т.е. в связи с реальностью Идеи (sic!), не иначе, как извне и на некотором расстоянии от круга непосредственных впечатлений, которые своей насильственно вторгающейся суестью оттесняют, приводя ее в состояние инерции, ту отрешенную прозрачную сферу, где в нас образуются синтетические узрения, интегральные понимания, которые (они одни) показывают нам подлинную сущность вещей, ранее нами наблюдаемых лишь в их аспекте случайном и преходящем: впрочем, многим умозрачительно мыслящим знаком такой опыт, и только смерть в свой час озабочится удостоверить его истинную ценность. И вот: переход от относительной слепоты эмпирического состояния к относительному ясновидению трансцендентного созерцания ощущался мною особенно остро, потрясал меня до самых глубин именно тогда, когда телесно разлученный с моею родиной, я пытался издали всматриваться в ее загадочный облик».¹¹³

Конечно, Иванов не был таким аполитичным мыслителем, как иногда считают (свидетельство — и статьи его, и письма, и стихи), но он всегда полагал, что помимо исторического плана есть иной план — «духа и пророчеств» (см. выше), в котором созерцание, $\theta\epsilon\omega\rho\iota\alpha$, ведет нас к прямому постижению сути исторических свершений.

Можем ли мы, впрочем, говорить здесь об идее как понятии философского учения? Ведь все, что было сказано до сих пор, скорее, обозначает некую жизненную интуицию или мировоззренческую черту.

Все же, глубокая *продуманность* «идеи» у Иванова не может вызвать сомнений. Одно лишь (приведенное выше) место из письма дю Босу свидетельствует о *полной* отчетливости и определенности этого понятия в его мысли. Другое дело — экстенсивное, «рассудочное» его выражение: здесь, действительно, мы сталкиваемся лишь со следами внутренней продуманности, фрагментами и намеками. Но не сталкиваемся ли мы, поскольку дело

¹¹² Литературное наследство. Т. 85. С. 445, 446.

¹¹³ Иванов В. Т. 3. С. 421.

касается учения об идеях, с намеками и фрагментами, невыраженным и невыразимым... также у самого Платона?

2) Созерцание.

Идея, в платоновской традиции, не существует вне особой зрительной среды, будучи по самому своему буквальному значению («идея» — «вид») тем, что «видимо». Учение об идеях, следовательно, само в себе уже предполагает учение о созерцании. У Иванова «созерцание» играет первостепенную роль, указывая на ускользающие, но исключительно важные аспекты духовного опыта.

Само учение может быть изложено не в многих словах. Идея, мы знаем, есть то, благодаря чему единственно вещь может быть постигнута, осмыслена и даже просто — увидена. Это, собственно, полная смысловая *ясность* вещи. Онтологически, идеи составляют некую световую среду, вне которой вещи и не могут существовать. У Платона область идей непременно светоносна, противостоя темничности или тусклости чувственно-воспринимаемого мира. Разумеется, идею и свет ее невозможно узреть чувственным оком, поэтому то, что представляет собой *сущность* вещи (идею), дальше всего отстоит от ее земного существа. Вместе с тем, что может быть ближе вещи, чем то, *чем* она является? Идея же и есть то, *что* вещь именно есть: «сама по себе вещь», «сущность вещи», ее «образец» и т.д. Идея, поэтому, как световая среда мира во внутреннем плане оказывается ближе ему, чем любая самая близкая эмпирическая близь.

Символ света и символ прозрачности — на первом плане в творчестве Иванова. Мир погружен в световую среду, утверждает-ся в своей бытийной ясности. Поскольку просвечивание идеи сквозь вещь есть красота, мир — богоявление (эпифания) красоты.

Интересный поворот получает этот мотив в беседе Вяч. Иванова с М. Альтманом. Альтман как-то заметил, что Иванов любит одно слово — «слава»: « — Вот вы правильно отметили, — сказал В., — что я люблю слово «Слава». Но почему? Вот Пушкин пишет: «Что есть слава?..» Для меня же слава не есть нечто слышимое, некая молва, слух и раз говор. Нет, слава для меня — нечто зримое, некий ореол (*aureola*), некий нимб лучей вокруг головы, некий свет... Я все вещи вижу в славе. И по-моему, Поэт и есть тот, кто славословит (не Творцу только, а всем вещам).

— Здесь, — сказал я, — однако, лежит начало Вашего ложноклассицизма.

— Почему ложного? Истинного... Ложноклассики же, воспевавшие Фелицу, были ложноклассиками именно потому, что

они не понимали истинной славы, т.е. онтологической сущности вещей...»¹¹⁴

Отметим и некоторые характерные для Иванова черты в решении этой платоновской темы. На наш взгляд, он в большой степени склонен реабилитировать чувственное созерцание. Во всяком случае, роль, которую он отводит чувствам, гораздо важнее, нежели в истоках традиции — у Платона и неоплатоников. Например, он использует дантовский образ «духов зрения»:

*Есть духи глаз. С куста не каждый цвет
Они вплетут в венки своих избраний;
И сорванный с их памятью ранней
Сплетается. И суд их: Да, иль: Нет.*

*Хоть преломлен в их зрящих чашах свет,
Но чист кристалл эфиросных граней.
Они — глядят: молчанье — их завет.
Но в глубях дали грезят даль пространней.*

*Они — как горный вокруг души туман.
В их снах правдив явления обман.
И мне вестят их арфы у порога,*

*Что радостен в росах и солнце луг;
Что звездный свод — созвучье всех разлук;
Что мир — обличье страждущего Бога.¹¹⁵*

Это стихотворение — поэтическая феноменология реального чувственного зрения. «Духи глаз» — это духи обычных, «земных» глаз. Их дар душе — формы этого самого, обставшего нас, мира. Вместе с тем, они — и «не от мира сего». Сама красота, их приношение, возможна для нас, поскольку с ними в этот мир проникает то, что было за гранью самой дальней дали. Они окунаются в стихию, объемлющую мир, и наполняющую вещи правдой. (Заметим любопытный штрих: как у Данте в «Новой жизни», где к духам зрения обращается Дух Животный,

¹¹⁴ Альтман М.С. Разговоры с Вячеславом Ивановым. СПб.: ИНА-ПРЕСС, 1995. С. 52, 53.

¹¹⁵ Иванов В. Т. 1. С. 785.

— духи Иванова — молчат, сохраняя обет безмолвия. Им незачем говорить, прибегать к знакам. Они погружены в спокойную прозрачную среду. Их дело — зрение, они — *видят*.)

При всей прихотливости поэтической разработки, этот мотив (в философском истоке своем, несомненно, — аристотелевский) нам представляется средневеково-христианским по духу, связанным с мыслью о духовном очищении и восстановлении плоти, об осуществлении небесного мира в земном.

Чин Пасхального богослужения: «Очистим чувства, и узрим непреступным светом воскресения Христа блистающая и, радуйтесь рекуща, ясно да услышим, победную поюще».

3) Слово.

Общая логическая линия закономерно привела нас к этому центральному понятию. Вместе с тем, оно подробно разбиралось в иных разделах нашего исследования, так что нам остается, дополнив лишь некоторые существенные детали, установить место этого понятия в общей динамике развертывания системы.

Решающим является то, что всякое слово есть энергия — в исходном значении этого греческого философского термина: *ἐνέργεια* и деятельность, и активность. Нужно помнить, что у неоплатоников энергийным — деятельным — выражением Ума, так же, как и Души, являются логосы — т.е., слова. Своими энергиями Ум порождает Душу, Душа — чувственный космос. Но как это следует понимать, если энергии и есть логосы? — Ум и Душа *говорят!*

В подтексте многих произведений Иванова легко угадывается то, что было его исповеданием христианина: мир сотворен Словом, что «стало плотию»; мир — дело Бога и забота Его; он наполнен творческими энергиями и управляется божественным промыслом. Все это, как и положено, редко выходит на поверхность, но нужно думать, что в споре между исихастами и Варлаамом Калабрийским Иванов был на стороне исихастов, признававших существование у Бога нетварных энергий. Для Вяч.Иванова это — логосные энергии, творческий Глагол, с первого дня творения неслышно и неумолчно звучащий в мире.

Но чаще у Иванова речь идет о встречаемых, «восходящих» энергиях — тех, что из области реального направлены к более реальному (*a realia ad realiora*). Эта человеческая деятельность также есть словесная по-преимуществу, и, в первую очередь, — труд поэта. В нем должно быть завершено творение Бога, пре-

одолена косность материи и преображен мир. Эту древнюю задачу искусства Иванов (во многом, вслед за Соловьевым¹¹⁶) называет *теургией*.

Ибо нисходящая нетварная энергия требует ответа — высшее творчество вызывает сотворчество, свободное соучастие человека в божеской заботе о мире. Любопытный комментарий к идее творения и творчества мы находим в беседах с Альтманом: «... вот я расскажу Вам, как я понимаю акт творения Отца. Бывает, горшечник горшок создает, но что такое горшок перед горшечником — ничего, почти что нуль перед единицей. Но бывает и другое творение: так, когда мы творим художественное произведение, это уже высшая фаза творения, творимое имеет уже некую отдельную жизнь, но однако, что бы человек ни сотворил, оно ограничено творящим, так сын, каков бы он ни был, всегда ограничен своим отцом, хоть акт рождения есть высшая ступень творения. И Небесный Отец Сына не творит, а родит. Но, будучи абсолютным, так родит, что Собой не ограничивает рожденное...»¹¹⁷ Отсюда, и человек, сотворенный высшим творчеством — творец, способный свободно участвовать в божьем деле. Таков труд поэта.

Слово поэта обладает особой силой, ибо в нем осуществляются возможности, издревле присущие языку. Сила эта сродни магической энергии древних заклинаний (сам стих, первоначально, был не чем иным, как заклинанием) или преображающей силе молитвы. Ведь и поэзия обладает непосредственно онтологической природой: когда поэт творит, что-то преображается в нем, что-то изменяется в самом мире. Поэтическое творчество есть *делание* в религиозном смысле, сопряженное молитвенному труду. (Не случайно, по аналогии с «кедейной молитвой» — определением из монашеской практики, — Иванов называет наиболее близкий ему мистический символизм *кедейным* творчеством.) В отличие от Вл. Соловьева, видевшего теургическую задачу искусства в будущем, Иванов, напротив, утверждает, что теургия совершается всякий раз, когда кто-либо творит и творит подлинно символически: «Его (художника-символиста — СП.) психология — психология молитвенного делания, родная созерцаниям браманов, знавших, что из энергии молитвенной таинствен-

¹¹⁶ См. Соловьев Вл. Общий смысл искусства // Соловьев В.С. Стихотворения. Эстетика. Литературная критика. М.: Книга, 1990.

¹¹⁷ Альтман М.С. Разговоры с Вячеславом Ивановым. С. 46.

но и действительно возникает, доколе она длится, божество молитвы. Брахманаспати.»¹¹⁸

Творческая сила, впрочем, принадлежит не столько поэту, сколько самому языку. Поэт черпает из его источников. Человеческий язык — тайнопись божественного Слова. В работах разных лет, Иванов развивает тему «священного языка», языка жрецов и волхвов, который, не будучи прямо связан с эмпирическим планом, формировал, тем не менее, и обиходный, общечеловеческий язык. «Символизм в новой поэзии кажется первым и смутным воспоминанием о священном языке жрецов и волхвов, усвоивших некогда словам всенародного языка особенное, таинственное значение, им одним открытое, в силу ведомых им одним соответствий между миром сокровенного и пределами общедоступного опыта. Они знали другие имена богов и демонов, людей и вещей, чем те, какими называл их народ, и в знании истинных имен полагали основу своей власти над природой. Они учили народ умилоствивлять страшные силы призывами ласкательными и льстивыми, именовать левую сторону «лучшею», фурий — «благими богинями», подземных владык — «подателями богатств и всякого изобилия»...»¹¹⁹ Иванов, соглашаясь с предположением «новейших гносеологов», что в каждом суждении, кроме субъекта и предиката, неявно присутствует третий, нормативный элемент — «да» или «да будет так», выдвигает гипотезу о том, что появление глагольной связки в естественном языке было также результатом активной обработки слова. «Слова первобытной естественной речи прилегли одно к другому вплотную, как циклопические глыбы... И так как глагол «быть» имел в древнейшие времена священный смысл бытия божественного, то позволительно предположить, что мудрецы и теурги тех дней ввели этот символ в каждое изрекаемое суждение, чтобы освятить им всякое будущее познание и воспитать — или только посеять — в людях ощущение истины, как религиозной и нравственной нормы.»¹²⁰

Таковы теоретические предположения Иванова. В поэзии, следуя платоновскому императиву, он творит миф. Замысел был невольно подсказан Брюсовым, который познакомил Иванова с

¹¹⁸ Иванов В. Т.1. С.730.

¹¹⁹ Иванов В. Т.2. С.593.

¹²⁰ Там же, С.594.

окультным учением Агриппы Неттесгеймского о семи небесных владыках. По этому учению всем миром правят, один вслед за другим, семь планетных духов, каждый из которых владычествует по четыреста девяносто лет. С 1900-го года, по расчетам Агриппы, должен править новый, шестой дух, который зовется Офисель («правитель вещей, принадлежащих Меркурию», покровитель искусств). В стихах Иванова¹²¹ учение Агриппы становится мифом о «тонком яде небесном», который, нисходя со звезд, наполняет «кристаллы вечных форм» — сосуды поэзии. Дело поэзии, таким образом, — живое тайное влияние, «преображающее плоть и претворяющее кровь» людских поколений и проводящее задачу времени. Планетный дух действует через поэта: такова теургия.

Учение о логосе у Иванова есть одновременно учение о *символе*: логос как универсальная связь мироздания и есть символ. Вместе с тем, нам уже приходилось выше подробно разбирать это учение. Сейчас, учитывая, что сказанное о логосе по-своему завершает эту сквозную тему, сформулируем основные выводы:

а) логос есть смысловое единство и раздельность мироздания, структура бытия, в которой каждая вещь раскрывается в своем окончательном значении;

б) логос есть творческая энергия жизни, цепь созидательных актов, в которой каждый, по закону преемственности и сыновства, требует своего продолжения и вызывает преемственный акт;

в) логос есть единство двух противоположенных «зрительных перспектив» космоса: божественного нисхождения и человеческого восхождения, милости и дерзания; как взаимопроникновение этих перспектив, логос — мистическая реальность, само существо *мистики*.

4) Воля.

Любая творческая деятельность, в том числе — деятельность словесная, есть для Иванова непосредственное излучение *воли*.

Имеющая важнейшее значение для него неоплатоническая диалектика получает волевою интерпретацию: она — диалектика царящей над миром единой божественной воли и множества «титанических» волей. Можно сказать, конечно, что этот волевой аспект всегда присутствовал в неоплатонизме. Но у Иванова все оттенки человеческой субъективности выдают автора «поздней-

¹²¹ Иванов В. Т.2. С.286,287.

него», последователя Шопенгауэра и Ницше и читателя бодлеровских «Correspondances».

Дело в том, что если у прежних неоплатоников стремление может быть направлено лишь к тому, что заведомо осмыслено как благо, у Иванова, в духе Шопенгауэра, воля, в ее субъективном напряжении, «пламенении» и экзистенциальной самодостаточности, изначально захлестывает всякий объективно предпосланный смысл. Уже не идея блага (как *causa finalis*) определяет волю, — воля определяет идею блага. Не так важно, к чему стремится человек, — важно само стремление.

Конечно, нельзя отрицать, что такой волевой акцент у Иванова мог быть вызван и влиянием Августина. Вместе с тем, и Василий Розанов — каким бы чуждым не казался он Иванову — в своих словах о «слезах молящегося», которые для него «важнее самой молитвы» (ясно читается: и Того, к кому она обращена) в каком-то существенном отношении оказывается все же очень похожим на него.

В стихотворении «Хвала Солнцу», открывающем первый раздел «Сог Ardens», Иванов рисует грандиозную картину мировой гармонии, ведомыми и ведущими силами которой являются, соответственно, темные (и потому — зрящие) планеты и пламенеющие (и слепые) солнца.

*О Солнце! вожатый ангел Божий,
С расплавленным сердцем в разверстой груди!
Куда нас влечешь ты, на нас непохожий,
Пути не видящий пред собой впереди?*

*Предвечный солнца сотворил и планеты,
Ты — средь ангелов-солнц! Мы — средь темных
[планет...
Первозданным светом вы, как схимой, одеты:
Вам не светят светы, — вам солнца нет!*

*Слепы Любви, вы однажды воззрели,
И влечет вас, приливом напухая в груди,
Притяженный пламень к первоизбранной цели, —
И пути вам незримы в небесах впереди.*

*И в расплавленном лоне, пока не иссякла
Вихревой пучины круговратная печь, —
Нас, зрящих и темных, к созвездью Геракла,
Вожатый слепец, ты будешь влечь!*

*Любовью ты будешь истекать неисчерпной
К созвездью родному, — и влечь, — и влечь!
В веках ты поволлил венец страстотерпный
Христа-Геракла своим наречь!¹²²*

Очевидны и античные, и христианские корни символики в этом произведении. Созданная Ивановым картина мировой гармонии имеет прообразы в средневековой поэзии и у Данте. Вместе с тем, главный символ — Солнца — входит в это стихотворение, преломляясь в поэтической фантазии Ницше («Ночная песнь» из второй части «Так говорил Заратустра»): «Свет я: ах, быть бы мне ночью! Но в том одиночество мое, что я опоясан светом. Ах, вот бы мне быть темным и ночным! О как хотел бы я присосаться к грудям света!.. Но я живу в своем собственном свете, я впиваю в себя то пламя, что вырывается из меня... Много солнц кружится в пустынном пространстве: ко всему темному говорят они своим светом, — для меня молчат они...»¹²³

Сам образ мировой гармонии меркнет, отступает на задний план перед ярким светом этого титанического «пламенения». Кто указывает солнцам их путь в небесах, кто создает этот космический строй и порядок? Слепцы Любви сами в себе, в клокочущей субстанции их воли (это и есть — Эрос-Любовь) черпают свое знание. Оно растет в них, «приливом напухая в груди...». Гармония оборачивается титаническим пожаром и индивидуалистическим становлением, отдаленно напоминающим пожар Вальгаллы в финале вагнеровского «Кольца Нибелунга».

Связью объективного и субъективного (волевого) начала является у Иванова Дионис. Но здесь возможна, если пользоваться терминами самого Иванова, и «восходящая», и «нисходящая» интерпретация учения: единый объективный смысл дро-

¹²² Иванов В. Т.2. С.230.

¹²³ Ницше Ф. Так говорил Заратустра: Пер. с нем. Голосовкера Я.Э. — М.: Изд. Группа «Прогресс», 1994. С. 135, 136.

бится и низводится к субъективно-волевому (как в мифе о растерзании Диониса, когда дионисов огонь «расходится» по вселенной, проявляясь в каждом пламени желания, в каждом движении воли); индивидуально-волевое может быть возведено к общему принципу (возрождение дионисово, «восстановление» его Аполлоном из растерзанных частей). В последнем случае, философия Иванова может быть интерпретирована как реализм; в первом случае — как религиозно-мистический вариант философии жизни. Но ни та, ни другая «концепция», в своей односторонности, не может считаться окончательным вариантом. Философия Иванова включает в себя и тот, и другой аспект, несмотря на их взаимоисключающий характер.

За этой «диалектикой» скрыта ориентация на полноту и безбрежность человеческой речи, охватывающей разные (и противоположные) мировоззренческие позиции, но не сводимой к голой человеческой субъективности, имеющей глубокие трансцендентные корни — они также принадлежат этой речи! К исходу XIX столетия стала очевидной относительность и историческая ограниченность всех возможных теоретических «постановок» человека в этом поле. Вместе, обнаружилась непреходящая ценность самой речи как логоса, лежащего в основе культуры. Не был ли невиданный расцвет искусства, философии, науки в России в начале XX века (включающий в себя и так называемый «серебряный век», и «ренессанс религиозно-философской мысли»), как во времена Возрождения, вызван невиданным поворотом к слову?.. По своему, несмотря на ограниченность исторической перспективы (цитируемая ниже статья писалась не позднее 1907 г.), понимал это сам Вяч.Иванов. «Так всякий раз вновь наступающее «возрождение» составляет для нас, варваров, потребность жизненную, как ритм дыхания, как те кризисы душевного роста, подобные роковым годам страстной любви в индивидуальной жизни, когда необходимость наша и свобода наша вступают в союз и заговор для исполнения неизбежного и опасными путями сомнамбулических дерзновений ведут нас, согласных, туда, куда несогласных они повели бы насильственно. Не то же ли видим мы теперь и у нас в России? Классицизм как тип школы и как норма эстетическая, не прививается у нас; но никогда, быть может, мы не прислушивались с такую жадностью к отголоскам эллинского миропостижения и мировосприятия...

Мы вызываем Ареса: ему сопутствует влюбленная Афродита. Узники в тюрьмах лобомудрствуют о ритме светил, и приговоренные к смерти слагают стихи. «Под свод темниц сойди с напевом звездной Музы»... Радуги реют над облачными гневками. Накануне, быть может, тех катаклизм и омрачений духа, в годину которых «мудрецы и поэты, хранители тайны и веры, унесут зажженные светлы в катакомбы, в пустыни, в пещеры», мы как бы торопимся сеять в духе народном грядущие всходы изящного просвещения и отстаивать в башенных кельях таинственные яды, долженствующие преобразить плоть и претворить кровь иных поколений.»¹²⁴

При этом, сам Иванов объективно становится наиболее значительным выразителем духа эпохи: близкий разным кругам и разным движениям (в том числе, противоположным символизму: известна история о том, как он придумал для Гумилева программу и само название «акмеизма»), вместе с тем, неуловимый — как само слово, о котором невозможно сказать много, ибо все, что будет сказано, будет уже самим словом!

Нет ничего удивительного, что, следуя подвижному пунктиру онтологического учения Иванова и переходя от идеи и слова (объективный план) к человеческой речи и, далее, — волевому аспекту, мы внезапно обнаруживаем, что смысл учения становится амбивалентным, т.е., как говорилось выше, допускает толкование как в духе дионисийского разрыва («нисхождения»), так и в духе воссоединения («восхождения»), синтеза и возведения к единому принципу.

Это лишь одно из следствий той общей философской методологии Иванова, о которой говорилось в гл.1 нашего исследования. Было бы, вместе с тем, искажающей прямолинейностью понимать эти особенности Иванова как тенденции, ведущие к новейшим направлениям плюрализма и скептицизма («постмодернизм»). Эти направления, погружая душу в гибкую, волнующуюся стихию дискурса, неизбежно ведут к устранению порядка мысли и, в сущности, разрушению самого слова. Но, как писал С.С.Аверинцев, «кем бы ни был мистик и «дионисиец» Вяч.Иванов — солипсистом, пессимистом и циником он не был никогда.»¹²⁵ Амбивалентность «восхождения» — «нисхождения» есть, на самом деле, лишь углубленный до интимного само-чувствия

¹²⁴ Иванов В.Т.З.С.71,72.

¹²⁵ Вячеслав Иванов. Стихотворения и поэмы.Л.:Сов.писатель,1976.С.12.

ноевропейского человека (и в особенности, человека XX века) «прометеев огонь» платоновской диалектики, плодотворная попытка такого расширения человеческого слова, которая, держась за объективный Логос, как за корни, тем не менее, стремится вместить в речь все богатство, тонкость и детализованность современной чувствительности. Невозможно, утратив духовную вертикаль, не сбиться с пути и в горизонтальной плоскости опыта.

В теме человеческой души и отношения ее к трансцендентной высшей воле (одной из важнейших в творчестве Иванова) наиболее выразительно его решение вопроса о воле отобразилось, пожалуй, в следующем эпизоде биографического характера, который сохранился в памяти дочери поэта Лидии Вячеславовны Ивановой: «Однажды случилось раз, что у меня возникла проблема, сильно меня смущавшая, которую мне не удавалось одной разрешить. В гимназии как-то одна девочка отвела меня с подружкой в сторону и говорит:

— Слушайте! Бог всемогущий?»

Мы в ответ:

— Да.

— А может ли он создать такой камень, какого он сам не сумел бы поднять?»

Мы не смогли ответить. Я пришла домой, и этот вопрос меня все больше и больше беспокоил. Настолько, что я набралась храбрости и как-то, уловив момент, сказала Вячеславу:

— Можно ли мне иметь у тебя аудиенцию?..

В сильном волнении я явилась в назначенный час в комнату Вячеслава. Он любезно принял меня, предложил мне сесть в важное черное кресло (Ренессанс) и спросил, в чем дело. Выслушав внимательно вопрос гимназистки, он сразу дал ответ, по моему мнению, достойный Соломона. — Бог не только может, он уже создал такой камень. Это есть человек с его свободной волей. После этого Вячеслав подробно начал объяснять мне что значит свободная воля, и я ушла от него счастливая и с легкой душой.»¹²⁶

В этом рассказе о блестящем разрешении знаменитого парадокса, на самом деле, скрывается целое учение о человеческой воле которая способна не только подчиняться, но свободно

¹²⁶ Иванова Лидия. Воспоминания. Книга об отце. М.:РИК «Культура», 1992. С. 42, 43

отвечать и даже право противостоять божественной воле. «Без противления Божеству — говорится в статье «О неприятии мира» — нет мистической жизни в человеке, нет внутренней драмы, нет действия и события, которые отличают религиозное творчество и религиозность динамическую (имя ей — мистика) от неподвижной преданности замкнутому в себе вероучению с его скрижалями нравственных заповедей и обрядовых установлений.»¹²⁷ Богоборство, как и безумие (ὄρθωσι μαῆνοι) может по Иванову, быть правым и неправым, но характерно, что он признает это различие более поздним плодом религиозной жизни. Человек *сущностно* свободен. Бог помыслил его свободным, следовательно...любой ответ человека Ему не может не быть, поскольку это именно *ответ*, а не пассивное послушание высшей воле, в той или иной степени противлением, вызовом, богоборством. Иванов подчеркивает, что корни богоборства скрыты в экстатических состояниях, из которых происходит религия. Как таковое, оно представляет собой ископный и существеннейший факт человеческого бытия.

Разумеется, богоборство как свободное проявление человеческой воли, вовсе не нарушает status quo в отношении между Творцом и творением. Но в подчеркивании «субъективно-все-ленской ипостаси» мирового закона в мысль, быющую над высшими вопросами, уже входит все напряжение и интимное самочувствование личности, стоящей на почве новоевропейского индивидуализма. Мир у Иванова увиден как бы одновременно и «извне», и «изнутри», и из его объективной «созданности», «промысленности» (стало быть — «решенности» всех человеческих вопросов), и — из всего субъективного хаоса существования, из жизни в никогда не разрешенных до конца мыслях, никогда не «дочувствованных» до конца переживаниях. Теоретически, субъективный план наиболее явственно, пожалуй, проступает в статье «Кризис индивидуализма» — в поэзии он заметен всюду: в густой, эмоционально насыщенной, лирической фактуре стиха, в частозности общей поэтической манеры, в трактовке и отдельных тем. Ориентируясь в решении мистической темы снов на Данте, Иванов, вместе с тем, «выпускает» в свои «сны» (хотя, конечно, и не так, как его младшие современники — сюрреалисты) тревожные и смутные глубины бессознательного. Он уравнивает ясновидения неразрешеннос-

¹²⁷ Иванов В. Т.3. С.80.

тью ожиданий. В «Cor Ardens» это более всего относится к циклу «Руны прибоя»: нас окружают знаки — Вечность пишет руны прибоя на нашем берегу, — но кто и когда раскрыл нам смысл этих знаков, кто расшифрует эти письмена? «Томления души» у Иванова — вовсе не банальная поэтическая фигура. Здесь, в этом мире, еще ничто не досказано, и нам остается только ждать. Предвидение дополняется экзистенциальной тоской, и иногда неуверенность заполняет все вокруг, превращая мир в субъективный мираж.

Отзывы

Тайный!» — звала моя сила: «Откликнись, если ты сущий!»

Некто: «Откликнись, коль ты — сущий!» —

[ответствовал мне.

И повторил мне: «Ты — сущий!..» И звал я, радостный:

[«Вот я!»

Радостный, кто-то воззвал: «Вот я!» — и смолкнул.

[Я ждал.

Гнев мой вскричал: «Тебя нет!» — «Тебя нет!» прогремел

[мне незримый

И презреньем отзыв запечатлел: «Тебя нет!..»

«Маску сними!» — мой вызов кричал; и требовал кто-то:

«Маску сними!» — от меня. Полночь ждала. Я немел.

«Горе! я кличу себя!» — обрело отчаянье голос:

И, безнадежный, сказал кто-то: «Я кличу себя!..»¹²⁸

Шопенгауэр, по всей видимости, был из тех авторов, что наиболее сильно влияли на Иванова в пору его творческой молодости. «... С любовью углублялся в Шопенгауэра»¹²⁹, — пишет он сам, вспоминая годы своей учебы в Германии. «Воля» с чертами прямо шопенгауэровскими постоянно появляется в его, входящих в «Кормчие звезды», ранних стихах («... нет воле вне себя преграды...», «Воля, хищницею нищей...», «... несказанная воля мне сердце зажгла...» — «шопенгауэровские» характеристики выделены нами — С.П.). На Шопенгауэра он часто ссылается в своих теоретических работах. Есть, вместе с тем, в его образе воли и специфически особенные, индивидуаль-

¹²⁸ Иванов В. Т.1. С.742.

¹²⁹ Иванов В. Т.2. С.18.

ные черты. При всей алогичности воли, логос у Иванова достаточно глубоко проникает в нее. Достаточно просто вчитаться в его работы, чтобы увидеть это: дело не только в том, что отдельные эпохальные «решения» (плотиновские *ἐπιστροφῆι* — «повороты») европейской «воли» раскрываются у автора «Кризиса индивидуализма» в литературных персонажах (Гамлет, Дон-Кихот, Фауст, Иван Карамазов), — всюду говорится о «заповедях», «старых и новых письменах» на скрижалях Закона, мыслевоплощениях и словоизъявлениях воли... И, в отличие от Ницше, для которого воля также является эстетически самоценной и способной в самой себе определяться и устанавливать законы, — логосные «скрижали» у Иванова не есть только «скрижали» велений воли, «команд» (*Wille zur Macht!*). Для него — существеннейшее! — воля *рождается* в слове. Само ее изъяснение («изволение») логосно по своей природе. В пламенеющей субстанции воли растворен смысл; эта огненная пучина сближается с образом умного огня в философии стоиков. И даже если нам не удастся найти в сочинениях Иванова прямой формулировки этого своеобразного «принципа тождества» (логос = воля), — все, что он говорит, указывает на это глубочайшее единство: логос пронизан волей, обладает субъективными интенциями и жизненной силой, воля в своей хаотической природе осмысленна, проникнута логосом, входит в мировую гармонию и поддерживает мировой строй.

Осмысленнейшим («логическим в превосходной степени») выражением волевого порыва является у Вячеслава Иванова Эрос — любовь. Многие пришли здесь от Владимира Соловьева: любовь как волевой «поворот» в самом бытийном средоточии человеческого существа, живая сила, преодолевающая эгоцентрическую замкнутость через утверждение бытия другого; любовь как космическая сила, которая готовит преобразование бытия... Есть, вместе с тем, и в этой теме специфически ивановские черты. Это не только сгущенный натурализм, «язычество» в изображении любовной страсти, — но и (парадоксальное совмещение!) самый последовательный «логицизм». Эрос у Вяч.Иванова (например, в поэме «Человек», которая, по нашему мнению, входит в корпус его *философских* произведений Иванова и еще ждет своего комментатора) говорит на языке изощренной метафизики, — таком, который мог возникнуть лишь в «постшеллинговскую», «постфихтеанскую» эпоху. Эрос также погружен в стихию логоса. В поэме «Человек», где раскрыва-

ются — в философском и теологическом ключе — отношения Отца и рожденного Им Сына, Творца и твари, вечности, Промысла — и истории, сила любви, воссоединяющая расколотое мироздание, — одна из главных тем. Поскольку мы хотим в этом разделе исследования лишь проследить тот пунктир, что связывает основные идеи (понятия-символы) Вячеслава Иванова в целое единой системы, будет достаточно для наших целей просто привести здесь два важнейших фрагмента этой поэмы (практически неизвестной еще отечественному читателю):

Часть первая. β II

*Кто «Есмь» изрек, нарекишь «Аз», —
Свой, с начертанием глагола
И тайной Имени, алмаз
Судил наследнику престола.*

*А сам сокрылся в глубь небес.
Но лишь прочел «Аз есмь» Денница
В луче от перстня, луч исчез,
И стало сердце — как темница.*

*Почто «Отец и я одно»
Ты не сказал, украв, надменный,
Сей луч, расплавивший звено
И цепь рассыпавший вселенной.*

Часть вторая, ζ нисходящая

*Встретив брата, возгласи:
Ты еси!»*

*Как себя его возлюбишь, —
Свой ему, с печатью «Аз»,
Дашь алмаз:*

Сберегая клад, — погубишь.

*«Ты еси» — звучит в ответ
Чей привет?»*

*Кто в обмен тебе дарует
Свой, светлейший из камней?..*

Гименей

Несказанный нас связует.

Братья, вам не назову,

Кем живу.

*Вверен всем алмаз сыновний,
Вспыхнет каждому в свой час*

В том из нас,

Кто всех ближе, всех любовней.

Лишь в подвале погребен,

Темен он.

В каждом таинственно целен,

Он один в тебе навек,

Человек,

Божий сын, — и неразделен...

Видел Алеф, видел Бет —

Страшный свет! —

Я над бровью Исполина —

И не смел прочесть до Тав

Свиток слав

Человеческого сына.¹³⁰

5) Бессознательная Душа.

Оговоримся сразу: Иванов редко говорит так. Чаще он говорит или просто — «душа», или — «народная душа»... Но, как правило, во всех таких случаях он имеет в виду именно «спящую душу», т.е. связующее многих людей бессознательное начало, то, что лежит в каждом глубже уровня индивидуального.

Бессознательная душа, будучи закономерно связанной с тайной рождения и смерти, явлена у него в символах колыбели и могилы. В ней — пребывает все отжившее; в ней — тайна прорастания будущего. Она — та «таинственная жизнетворче-

¹³⁰ Иванов В. Т.3. С.202, 216.

ская глубь», «материнские недра мироздания», о которых писал ученик Иванова П. А. Флоренский.¹³¹ Это — ночное, материнское начало, сам образ которого возникает у Иванова не без влияния трудов знаменитого швейцарского историка древних культов И. Бахофена.

После пережитого в 1907 году потрясения — смерти жены, Лидии Дмитриевны Зиновьевой-Аннибал — этот мотив, на некоторое время, становится преобладающим в творчестве Иванова. Именно в эти годы он погружается в ночную стихию немецкого поэта-романтика Фридриха фон Харденберга (Новалиса) и переводит его «Гимны к ночи», единственный в своем роде пример верности «отошедшей» (невесте Софи фон Кюн) и служения самой смерти.¹³²

Христианское ясное и трезвое отношение к смерти, конечно, дальше всего от этого, смешанного с глухой любовной тоской, упоения ночным миром, которое мы видим в «Гимнах к ночи» и стихах Иванова этой поры... Вот: поэт приходит на полуденный берег и спрашивает волны: как, в разлуке с любимой, расколотому — быть единым? Играющие волны зовут его на берег в вечерний час: тогда они смогут дать ответ. Придя с наступлением сумерек, он видит — вся волнуемая морская стихия до глубины пронизана лунным светом. Свет живет в ней, а волны — живут «двойною жизнью», — чувствуя тягу луны, и касание ее лучей, они тоскуют и мнутся в разлуке с ней. Прилив нарастает, символически «повторяя» состояние души поэта: она и расколота, и слита с возлюбленной в этом, напоенном тоской, прозрачном ночном воздухе («*Cog Ardens*», том 2, канцона третья).

Диалогический характер мысли Иванова, сопрягающей здесь с христианским чувством мотивы или слишком древней — или новой души (не разоблачается ли в этом сопряжении, пусть и в некоем опасном уклоне, и существеннейшая черта души христианской?), обнаруживает себя в этот период как нельзя более ярко. Яснее всего видим мы здесь отмеченное выше взаимопроникновение логосного и алогического. Ибо эта объемлющая мир

¹³¹ Священник Павел Флоренский. Детям моим. Воспоминания прошлых дней. Генеалогические исследования. Из соловецких писем. Завещание. М.: Московский рабочий, 1992. С.50.

¹³² Петрарку, как мы знаем из его «Письма к потомкам», смерть возлюбленной скорее излечила от любовной страсти.

ночная душа есть *связь* всех существ. Она проявленный как бы со дна мироздания, из темных недр материи лик Логоса. Конечно, это плотское томление, эта греховная сладость ночного сумрака, смерти... И все же, нам кажется — логосный пафос преобладает у Иванова повсюду. Он как-то мировоззренчески весомее, устойчивее. Он соответствует самой *тенденции* его мысли, ведущей к победе ясности христианского чувства в поздних его произведениях. В замечательном стихотворении «Ночные голоса» ночной мир (мир бессознательной души) — грандиозный орган, дивное со-гласие, в котором думам живых отвечают голоса природы — и голоса умерших.

Ночные голоса

*Дальний лай — глубокой,
Теплой ночью летней...
Что звучит ответней
Думе одинокой?*

*Гулкий всхлип совиный —
Вспомнилось родное
Кладбище ночное
С церковью старинной...*

*Чу, орган налажен!
Лишь коснись перстами,
Лишь дохни устами
У послушных скважин:*

*Музыкальный шорох
Матери откроет
Все, что Ночь покоит
В сумрачных просторах.*

*Наше сердце глухо,
Наши персты грубы,
И забыли губы
Дуновенье духа.*

*Гости неземные,
Чьи бесплотны пальцы,
Вам будить, скитальцы,
Голоса ночные!*

*Шелест. роц умильный,
Рокот волн унылых —
Все доносит милых
Шепот замогильный.*

*И, как стон, протяжен,
И томит загадкой
Зов, волшебнo-сладкий,
Многоустых скважин.¹³³*

Это стихотворение было написано в ночь на 17 июля 1912 года, когда у Иванова родился сын Димитрий...

Несомненно, понятие «души» у Иванова есть трансформация Мировой Души неоплатоников, наделение ее чертами бессознательности и стихийной жизни. Но, как душа, она остается источником движения в мире и принципом смыслового оформления явлений. Символы — эти связующие начала мироздания — пребывают в ее глубине.

В качестве «народной души», она является основанием и скрытой творческой силой всякой самобытной культуры. Символы в ней — прообразы любого созидания. Поэт, по Иванову, «копит в себе запас живой старины»¹³⁴, творчески подчиняет свои стремления этим живущим в его душе «формам».

Все творчески-созидательное, все связующее, все животворное есть, таким образом, объективирование этой внеразумной стихии. Здесь, пожалуй, амбивалентность мысли Иванова нарастает до предела, — но здесь же она и разрешается (мистически — а значит, логосно), ибо оба полюса бытия сливаются в этой безотчетной и сознающей мировой душе в напряженный и яркий фокус. Дух освящает материю, — материя разоблачается

¹³³ Иванов В. Т.3. С.17,18.

¹³⁴ Иванов В. Т.1 С.713

как «Творящая Мать» («Кормчие звезды»), начало всякого движения и порождения.

Долгие годы символом этого единства и разрешением загадки мироздания был для Иванова Дионис, но постепенно дионисов огонь потухает, свет его становится мягче, сам образ Диониса приобретает черты глубоко личного воспоминания, — тем ярче начинает светить высший принцип и собственный Лик мирового единства... «... Вы, которым светит Лик, Не возвращайтесь в ночь Личины.»

б) Человек.

Удивительно, как иногда простая фраза, как бы вскользь оброненная автором — мыслителем или, может быть, поэтом — бросает резкий свет на то, к чему он стремился, что он пытался сделать... «The poetry does not matter...», — говорит в своих «Квартетах» Т.-С. Элиот, и мы понимаем: действительно, дело не в этих безошибочно точных «попаданиях» в стиль метафизических поэтов XVII века (не праздных, конечно, забавах, но интеллектуально-насущенных прозрениях для автора века XX).

Дело — не в поэзии... — Иванов об этом знал всегда. Дело также не в искусстве, философии и всех «мифологемах» богоискательства, которые в избытке были созданы в России в начале нашего столетия. «Символизм связан с целостностью личности, как самого художника, так и переживающего художественное откровение... Символизм имеет дело с человеком», — писал Иванов еще в 1910 году.¹³⁵

Мало, впрочем, об этом знать. Все мы, так или иначе, догадываемся («знаем»), что дело идет о человеке. Но поистине *знает* тот, кто активно подчиняет этому знанию свое *действие*.

В таком именно смысле мы и говорим здесь: Иванов об этом *знал*. Он знал это, поскольку его идея символизма (и ее реализация в его творчестве), как бы ни преломлялась, и не искажалась она в атмосфере времени, основывается на представлении о целостности личности, о такой глубине человеческого существа, в которой все разошедшиеся отдельные функции его вновь сливаются в мощном единстве.

Символизм как особое состояние поэтического (словесного) искусства выражается, по Иванову, в следующих принципах:

«1) в подсказанном новыми запросами личности новом обретении символической энергии слова, непоработанного долги-

¹³⁵ Иванов В. Т.2. С.609

ми веками служения внешнему опыту, благодаря религиозному преданию и охранительной мощи народной души;

2) в представлении о поэзии как об источнике интуитивного познания, и о символах как о средствах реализации этого познания;

3) в намечающемся самоопределении поэта не как художника только, но и как личности — носителя внутреннего слова, органа мировой души, озаменователя сокровенной связи существа, тайновидца и тайнотворца жизни.»¹³⁶

В поздние годы мысль о единстве человека уходит из сферы эстетической и становится религиозно-философским учением по преимуществу. Оно уже не облекается в тяжелые одеяния, нужные для того, чтобы скрыть его от взгляда «непосвященных», но выражается со строгой простотой.

«Человек — един!» — вот его основное формулирование, краткостью и весомостью напоминающее дельфийский девиз («познай себя» — или не менее важный для Иванова — Εἶ — «ты еси»). Греческий вариант этой фразы (μόνος ὁ ἀνθρώπος) дает название всей системе «поздних взглядов» Вячеслава Иванова: «монантропизм». И в ней же в неразвернутом виде содержится важная для философа критика традиционного европейского гуманизма — с его представлением о мере сущности человека, ограничивающей его рамками индивидуального.

Гуманизм — «змеиная кожа» человечества, которую оно сейчас именно пытается сбросить. Рамки прежней меры человеческого стали узки для него, и человечество бьется в них, пытаясь сломать их и раздвинуть свое самосознание в новую и более широкую меру. Какими бы разрушительными и стихийными не казались катаклизмы XX столетия, они все, по Иванову, есть историческое проявление «воли Адама», глубоко позитивной в своей основе, как надежда осуществить всечеловечность человека во все новых и новых попытках построения «платонова Града». Наиболее ясно об этом — в следующем фрагменте статьи «О кризисе гуманизма»: «Но та же самая историческая действительность «градостроительного животного» ныне, по видимому, мстит за себя. И как бы много элементов старинного революционного предания, идущего от XVIII века и красного культуртрегерства ни примешивалось к составу того мелинита, взрывы которого так перевернули вокруг нас вверх дном все,

¹³⁶ Иванов В. Т. 2. С. 596.

чего доселе еще не разрушили, — не на гуманистической закваске поднялось это тесто, и не напечешь из него опресноков, потребных для обоготворения «гордого человека», для ереси «человекобожия», соблазн коей усмотрели в нем некоторые религиозно-мнительные наши современники. Ибо есть в нем живая закваска, и имя этой закваске — воля Адама, — не благая и не злая сама по себе, скорее — благая и злая вместе, — к реализации своего единства, — тот же, стало быть, древний импульс, что сказывался еще в Платоновых прозрениях антигуманистического Града.»¹³⁷

Идея монантропизма имеет и свое «субъективное измерение», уходящее в глубину индивидуального опыта личности. Как это ни удивительно, но мысль о «единстве человека» вызревала и крепла у Иванова в годы Первой Мировой войны и гражданских междоусобиц в России.

Ее интимным личным ядром является мысль о том, что *каждый конкретный человек* должен понять и пережить другого не просто как близкого, родного человека, или своего «собрата», но именно как *самого себя* в ином образе. Только так и может осуществиться христианская заповедь: «возлюби ближнего как самого себя».

Субъективное личное измерение идеи монантропизма наиболее ясно проступает в стихотворении из поэмы «Человек», которое уместно привести со следующим фрагментом воспоминаний Лидии Ивановой: «Жизнь стала быстро ухудшаться. Продовольствие исчезало. Стало все труднее отапливать дома. К соседям, живущим против нашей квартиры, приехала родственница, старушка-скелет. Не знаю, из какой губернии, очевидно, где уж был настоящий голод. Она недолго болела — организм не поддавался лечению. После ее смерти мы ходили к соседям на панихиду. Она лежала: кости, обтянутые кожей, желтая под желтым светом свечей.

*Отголодавшая старуха,
Под белым саваном лежу.
Священник, филлиамом Духа
Над желтой мушкетерской кашей.*

¹³⁷ Иванов В. Т.З. С.376.

*И свечку, чуженин захожий,
В перстах рассеянных держу;
На кости под иссохшей кожей
В недоумении гляжу.*

*Но «Память Вечная» пропета.
Черед — Забвенью... За межу
Троих зовет тройная Лета, —
И малый дом свой нахожу.»¹³⁸*

(Трудно, пожалуй, во всей истории религиозного развития личности найти эпизод, в котором мистическое переживание единства сопровождалось такими же пронзительными, поистине страшными в своей бытовой достоверности, деталями.)

Пытаясь проследить истоки монантропизма Иванова, в связи с нашей общей темой, мы замечаем, что та основа его философского метода, которую мы выше определили как ориентацию на всю полноту человеческого слова, неизбежно должна была привести к формулированию такого (или типически-подобного ему) учения о человеке. Действительно, что иное может свидетельствовать о превосходящем всякую относительную меру единстве человека, о всечеловечности его, если не *слово*? В забытых ныне «Педагогических письмах» И.Ф. Анненского есть одно скупое замечание, которое (быть может, на фоне «барочного» стиля Вячеслава Иванова) кажется нам весьма характерным и резко-отчетливым. Филолог Анненский пишет о *сложности слова*: «... ни один из предметов науки, даже сам человек, не может быть наблюдаем и изучаем со стольких различных точек зрения: язык исследуют со стороны физической, анатомо-физиологической, психологической, логической, грамматической, этнографической, философской, историко-литературной, эстетической...»¹³⁹

Мы видим здесь, как «тайный» (и наиболее влиятельный, как позднее оказалось) литературный оппонент Иванова ближе всего подходит к его философской позиции. Но если у Анненского слово богаче и *самого человека* (ту же «презрительную» мысль

¹³⁸ Иванова Лидия. Воспоминания... С.77

¹³⁹ Анненский И.Ф. Педагогические письма//Русская школа. Общепедагогический журнал для школы и семьи. СПб, 1892, №7,8. С.148.)

выражает и его герой Фамира в одноименной драме), для Иванова слово — обретение реальности человека и свидетельство его достоинства. Оно равновесно-равновелико, сущностно-соприродно человеку как выражение его трансцендентной полноты. Так или иначе, мощь слова должна была в конце концов принести эту последнюю мысль: о единстве Человека.

Итак, онтология слова Вячеслава Иванова есть:

учение об универсальной связи идеального мира, которая является связью и самих вещей;

учение о теургической энергии поэтического слова, свободно отвечающей энергии Слова предвечного;

учение о человеческой воле, которая в слове живет и в слове себя осуществляет;

учение о бессознательной душе, «семянной пучине» жизни, что несет в себе и смысловые семена всех вещей — символы.

Это учение о слове является точным содержательным отображением философского метода Вячеслава Иванова, метода, помещающего рассуждение в круг слова во всей полноте его внутренних и внешних (выразительных) характеристик, во всем богатстве его сущностных человеческих проявлений.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Изучение мыслительных форм, что под оболочкой завершенности скрывают жизнь и движение, приходит к выводам, имеющим характер ответных шагов, попыток направить исследование этой жизни в нужное русло.

1) Незаработанность подходов к теме «Вячеслав Иванов как философ» заставляет формулировать основные методологические и содержательные трудности темы:

а) «философия Иванова» — с трудом выделяемый аспект большого целого, главную роль в котором играет поэзия; как Гете, неизменный ориентир Иванова, он, в первую очередь, — поэт (этот вывод, как ни странно, вовсе не очевиден для исследователей: в современной литературе об Иванове есть тенденция, подчеркивая «многосторонность» нашего автора, оставлять его в результате — ни с чем...);

б) Вяч. Иванов сохраняет по отношению к философии вытекающую из особенностей его мировоззренческой и творческой позиции «дистанцию»: философия — такая «специализация» человеческого духа, которая, выходя из органического единства жизни, граничит со скептическим, разрушительным отрицанием ее бытийных — религиозных — корней;

в) в своих собственных теоретических работах Иванов, следуя заветам Вл. Соловьева, пытается осуществить органический синтез искусства, философии, науки; тексты, в которых можно выделить философскую проблему вместе с философским способом ее решения, несут у него также мистико-религиозный и литературно-художественный характер;

г) собственно философский аспект, будучи выделенным, обнаруживает особую черту: оригинальное учение оказывается сжатием или полифонической записью других учений (иных эпох, иных традиций); его смысл, таким образом, оказывается

амбивалентным — оно может пониматься и толковаться как в одном, так и в другом (противоположном) направлении.

2) Философский корпус Вячеслава Иванова включает все без исключения теоретические его высказывания: не только те произведения, которые он готовил к публикации или действительно опубликовал (статьи, эссе, сочинения в жанре философских писем или диалогов). В него входит и то, что не может быть отнесено собственно к «произведению» (фрагменты его личной переписки, дневники, «беседы»...). Это обусловлено характером его философского метода, спецификой самого его философствования, ставящего себя в содержательную и «жанровую» зависимость от всей полноты речевого (логосного) поведения человека.

Поэтические произведения (за исключением некоторых, — в первую очередь, поэмы — «мелопеи» — «Человек») не входят в свод философских текстов. Тем не менее, соединенные логосной сферой с философским творчеством, они отражаются в нем и не могут не использоваться при характеристике философских взглядов Иванова. Философские и поэтические тексты Иванова — часть единого метатекста. Обладая содержательной и функциональной самостоятельностью, они, тем не менее, не могут рассматриваться вне сквозных связей этой сверхсистемы.

3) Философский метод Иванова обладает следующими чертами:

а) «двойное зрение» — предмет рассуждения не только тот или иной вопрос, но и само историческое интеллектуальное поле, в котором этот вопрос проявляется, обсуждается, существует; за каждым предметом проступает «взгляд», «точка зрения», «концепция», в которых он уже был раскрыт в истории мысли; философский итог рассуждения, поэтому, — не просто «ответ на вопрос», но структурирование упомянутого интеллектуального поля;

б) развертывание рассуждения в пространстве символа — рассуждение опирается на символ, не измышленный, но обретенный в исторической памяти поколений; в силовом поле символа само рассуждение преобразуется в «знак» — становится символическим, «указывающим»; касаясь истории, оно становится профетическим, по-новому многозначным и многозначительным;

в) «риторическое» или художническое внимание к выразительному слову, которое, в свою очередь, опирается на живущий в

самой мысли и предваряющий ее теоретическое развертывание образ мировой целостности.

Все эти черты философского метода Вячеслава Иванова являются следствием одной, субстанциальной черты его мысли: она изначально видит себя внутри словесного круга, методологически мыслит самое себя погруженной в безбрежную логосную стихию. Полновесный цельный логос, в цельности своей преодолевающий разделение на внутреннее и внешнее — центр философии Вячеслава Иванова. Именно поэтому она и является, по выражению Лосева, «и теорией искусства, и теорией философии, и теорией истории, и теорией человеческой жизни».

4) Основными источниками формирования философского метода Иванова являются:

а) платоновская диалектика и платоновский диалог как живое собеседование об истине;

б) возрожденческая обращенность к древнему, «классическому» идеалу как идеалу жизненной полноты и гармоничной уравновешенности всех сил в человеке;

в) платоновский идеализм, переработанный в духе средневекового реализма.

Это наиболее «широкие» влияния, т.е. такие, что задали поле для иных формирующих воздействий (создали форму, что могла конкретно-пластически изменяться от импульсов иных традиций). Из этих «иных воздействий», в первую очередь, необходимо назвать — влияние Вл. Соловьева, Гете, немецкого романтизма, философии жизни (Шопенгауэр, Ницше).

Преломляющим, «окрашивающим» фактором во всей этой совокупности (или системе) традиций, которым следовал Вячеслав Иванов в своем творчестве, была, вне сомнения, религия Диониса, предмет его научных интересов, вместе со всеми ее интерпретациями (Ницше, Роде...)...

5) Философские взгляды Вячеслава Иванова не столько складываются в систему, сколько являются результатом «системы»: непрестанно продумываемой и проговариваемой полноты духовного опыта. Результат, конечно, также обладает своей последовательностью и связностью, и, следовательно, также является системой, но эта система — отношение понятий-символов, каждое из которых ведет «динамический пунктир» и в своей обособленности является лишь условным знаком внутренней полноты.

б) Онтология слова Иванова — центр его философского учения — есть представление о всеобщей связи, творческой энергии бытия и мистическом взаимопроникновении божественного Слова и слова человеческого. Онтология слова есть то же самое учение о символе. От него зависит учение о поэте (художнике) и, следовательно, условно выделяемая «эстетика» Иванова.

Поздним (наиболее глубоким и последовательным) вариантом учения о слове у Иванова является «монантропизм» — учение о единстве человека (поэма «Человек», «О кризисе гуманизма», «Переписка из двух углов» и некоторые др.).

Методологические ориентации Иванова идеально отобразены как в содержании, так и в своеобразной логической структуре его учения.

«Как» и «что» его философии сходятся в одной точке: потенциальной мощи человеческого слова. В причастности этой мощи — правота и прямота не всегда простой и не всегда идущей лишь кратчайшими путями мысли Вячеслава Иванова.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие	4
Глава 1. Вячеслав Иванов как философ: проблема метода. ...	13
§1. Основные трудности темы.	13
§2. Особенности философского метода Вячеслава Иванова.	36
§3. Истоки метода.	56
Глава 2. Проекция метода.	67
§1. Особенности философской системы Иванова как проекция метода.	67
§2. Онтология слова Вячеслава Иванова как проекция метода.	75
Заключение.	106

Пургин Сергей Петрович

ФИЛОСОФИЯ В КРУГЕ СЛОВА: ВЯЧЕСЛАВ ИВАНОВ

Компьютерная верстка А.Н. Свенцыцкий, Т.Н. Стерхова, Ю.А. Чуркина

ЛР № 062045 от 19.01.93

Сдано в набор 01.07.97. Подписано в печать 01.08.97.

Формат 60x84 1/16. Бумага писчая №1.

Гарнитура «Академическая». Печать офсетная.

Усл. печ. л. 6,87. Заказ 320. Тираж 1000 экз.

Отпечатано в типолаборатории УрГУ,

г. Екатеринбург, пр. Ленина, 51.

