

Стефано Каприо, 04.05.2016
Папский Восточный Институт

Нелегко дать определение творчеству и личности такого многогранного и разностороннего автора как Вячеслав Иванов, жившего на рубеже двух веков и больших изменений в его стране и во всем мире, столь глубоко связанного со своей землей, и но и столько же генетически устремленного в сферы более широкие и универсальные, о чем неслучайно свидетельствует сама тема международной конференции в Папском Восточном институте, *Диалектика универсального / временного (исторического) у Вячеслава Иванова и его современников*. Мастер русского слова и полиглот как немногие, основатель философски фундированного символистского движения, способный в то же самое время дистанцироваться от символистов во имя самого абсолютного реализма, религиозный мыслитель на границе между схоластической догматикой и мифологическим синкретизмом, русский европеец каких мало, сторонник духовного единения христианских вероисповеданий востока и запада, древних и современных культур, самых разнообразных жанров искусства и выражения, Вячеслав «Великолепный», как называл его Гершензон в *Переписке из двух углов*, кому-то может казаться непонятым гением, другим незавершенным талантом, или же неслышанным пророком, по сей день хранящим многие тайны.

В интеллектуальной жизни русского поэта и мыслителя было много пройденных дорог и поворотных моментов. Ученик Владимира Соловьева, в юношеские годы, казалось, он хотел усвоить всю полноту гуманистических знаний, изучая прошлое под руководством Теодора Моммзена, "величайшего мастера исторического изложения", как указано в обосновании Нобелевской премии, присужденной ему за его «Историю Рима», имевшую большое значение и для самого Иванова. Его исследования греческой и римской античности, вероятно, является самым ценным его наследием, поскольку Иванов не ограничился комментариями и разъяснениями, но, но проникая как одно из главных действующих лиц внутрь архаического символа или мифа, мог показать универсальные, трансверсальные и вечно новые измерения и пространства. Иванов не пытался сохранить или усовершенствовать древние и благородные останки безвозвратно утраченных времен, но по личному почину принимал их формы и энергии, открывая, что под маской власти, религии и политики, культуры и войны, ангелов и демонов, от сотворения мира и даже раньше существуют пространства души, которые взаимодействуют с судьбами людей, народов и богов.

Рожденный в православной вере, он всю жизнь пребывал в непрестанном поиске истины других вероисповеданий, вплоть до провозглашения своим торжественным вступлением в Римскую Церковь высшей истины вселенской и поэтому «кафолической» веры, способной спасти, очистить и усовершенствовать всякое духовное устремление, завершить процесс созревания внутреннего организма человека и мира, дышать «обеими легкими», как он выразился экуменической формуле, получившей всемирное признание.

* Неавторизованный перевод; при цитировании следует сверять с итальянским оригиналом в изд.: «Историческое и надвременное у Вяч. Иванова», Salerno 2017, с. 79-88.

Иванов был современником религиозного эклектизма, который из гностических и масонских корней произвел «набожный атеизм» Фейербаха и марксистский эсхатологизм, экзистенциальный христомонизм Достоевского и ницшеанскую мистическую теорию сверхчеловека вплоть до толстовского популистского пацифизма, возможно самой распространенной сегодня религии в ее многообразных направлениях и новых формулировках.

Религиозно-исторические искания конца девятнадцатого века были спровоцированы радикальной критикой религии и христианства, берущей начало из эволюции иллюминистской философии и из самого гегелевского историзма. Эта критика была доведена до крайнего выражения Фейербахом в *Сущности христианства* 1841 года, и наконец яростным обличением Ницше в *Антихристе*, написанным в конце века. Именно это стало предпосылкой воинствующего атеизма последующих режимов, решительной антиклерикальной борьбы господствующих в Европе и в мире идеологий. Христианство, рассматриваемое как разложение подлинного человеческого духа, было представлено как главный враг, подлежащий уничтожению, как тормоз нравственного и интеллектуального прогресса, оправдание угнетающих режимов прошлого. Самый острый вызов нашел свою формулировку в начальном размышлении Фридриха Ницше о *Рождении трагедии*, задуманном на «вагнерианском» этапе 70-ых годов и неоднократно возвращавшемся в последующие годы, вплоть до вопля *Веселой науки* провозглашавшей «смерть Бога». В ницшеанском прочтении греческой культуры победа аполлонического «морализма» над дионисийским творчеством стала основополагающей категорией для обвинения христианства, виновного в усваивании диктатуры религиозного закона над человеческим духом. Сам философ заявлял о том, что цель его критики греческой античности как раз в этом и заключается:

“Быть может, всю глубину этой противоморальной склонности можно измерить по тому старательному и враждебно настроенному молчанию, с каким обходятся в этой книге с христианством – с христианством как наиболее не знающим меры многоголосным проведением моральной темы, какое только доводилось выслушивать человечеству... С самого начала, существенно-основательно, христианство было усталостью и омерзением – испытываемыми жизнью от жизни же, и только прикрывающимися, и прячущимися, и принаряжающимися верой в «иную», или же «лучшую» жизнь ”.

Преодоление христианства, по мнению Ницше, заключалось в возвращении к подлинным потенциальным возможностям природы человека, в той эстетической интуиции, которая приведет в конечном итоге к теории *Übermensch*:

“Так что тогда, со всем сомнительным вопрошанием этой книги, инстинкт мой, адвокат жизни, обратился против морали, тогда-то сочинил он для себя свое принципиальное противоучение, свое противооценивание жизни: чисто артистическое, антихристианское. Как назвать его? Будучи филологом, человеком слов, я не без известной вольности – ибо кому ведомо настоящее имя антихриста? – окрестил его во имя греческого бога: я назвал его дионисийским ”.

В дионисийском выражении человеческой воли, искусство является истинным измерением ее поиска реализации и самосознания, когда человек полагается скорее на риск самотрансцендентности, чем на этические и религиозные ответы:

*“Дионисийское... это тот колоссальный ужас, какой охватывает человека, когда вдруг случится ему усомниться в формах познания явлений, поскольку, как представляется ему, закон достаточного основания начинает претерпевать исключение в одном из своих обликов. Если же к ужасу мы прибавим еще и блаженство восхищения, поднимающееся из сокровеннейшей основы человека и даже всей природы при виде того же разрушения *principium individuationis*, то тем самым мы бросим взгляд вовнутрь сущности дионисийского, ближайшей аналогией которого оказывается похмелье. То под влиянием наркотического питья, о каком все первобытные люди и народы говорят гимнами, то с весною, могучая близость которой пронизывает своими радостями всю природу, дионисийские движения души просыпаются и с возрастанием их постепенно тает субъективное, достигая полнейшей самозабвенности... Неразумно отворачиваться от таких явлений словно от эпидемий в сознании собственного здоровья, - тем самым дают понять: они «здоровы», сидящие на опушке леса Музы с Дионисом посредине спасаются в чащобе, а то и в волнах морских, как только подобный «Мастер Основа» внезапно предстает перед ними”.*

Мы обратились к этим пламенным словам Ницше, восходящим к детским годам Иванова, поскольку они стали для русского поэта эпохальным вызовом, которому он посвятил свою жизнь и свои интеллектуальные силы. Как он сам пишет в своем *Автобиографическом письме* 1917 года к Венгеру, в подростковом возрасте он пережил кризис веры, во время которого

“Примечательно, что моя любовь ко Христу и мечты о Нем не угасли, а даже разгорелись в пору моего безбожия. Он был и главным героем моих первых поэм... Страсть к Достоевскому питала это мистическое влечение, которое я искал примирить с философским отрицанием религии.”.

Из юношеского кризиса Иванов вышел с жизненной миссией, состоящей как раз в «примирении» духа и разума. Он постиг глубинные основания ницшеанской критики, настолько пророческой, что и сегодня она откладывает свой отпечаток на общем сознании относительно религиозного феномена: вера не должна удушать свободу, современный человек больше не может смиряться с моралистическим принижением религиозного чувства. Страстная любовь к Христу, еще больше разжигаемая сомнениями и философской критикой, подсказала Иванову новое проявление христианства, не вопреки традиции или официальному богословию, но все же способное сочетать нигилистские тенденции с признанием присутствия божественного, более того с самим его воплощением.

После изучения и исследования классической античности Иванов взялся за описание *Эллинской религии страдающего бога*, той формулы, посредством которой он хотел найти связь между эллинским язычеством и христианством. Иванов в своей попытке обратить в положительное ницшеанскую ярость совершенно оригинален: “религия Диониса”, задуманная прусским философом как архетип анти-христианства, становится для Иванова

пророчеством христианства, более подлинного и католического, вселенского и гуманистического. В 1903 Иванов прочитал в Париже курс лекций, посвященный религиозному культу Диониса, опубликовав затем очерки по «*Эллинской религии страдающего бога*» в 1904 и по «*Религии Диониса*» в 1905, придя таким образом к написанию в 1921 году докторской диссертации «*Дионис и прадионисийство*», которая была опубликована в Баку в 1923. Таким образом дионисийская тема проходит через весь период успеха и трагедии, от литературных и философских кругов, заслуживших наименование «серебряного века», и породивших вихрь поэтического, философского и религиозного творчества, равных которому в истории духа было мало, вплоть до апокалиптической революции 1917-ого, самой серьезной попытки человека перечеркнуть Бога и всякую форму поклонения Ему.

Иванов унес с собой этот необыкновенный багаж и эту кровоточащую рану в свое добровольное римское изгнание, где он не только отдалился от революционной России, но и дистанцировался от всего русского художественного и культурного мира, на родине или в эмиграции. Несмотря на открытое общение со всеми, кто хотел получить от него ответы на мучительные вопросы тех ужасных и поразительных лет, он прожил четверть века в Италии, сначала в Павии и затем в Риме, в другой «башне» духа, в которой именно дух Диониса возносил его туда, где лишь немногие могли его достичь. Иванов, будучи историческим наставником русского спиритуализма, не пытался бороться с советским атеизмом посредством контрпропаганды, не поддержал он и попытки его друзей в Париже, Берлине или в Америке удержать флаг русской души в эмиграции; после принятия им католицизма он отнюдь не участвовал в римско-католических проектах «завоевания» России, как предлагал ему великий стратег д'Эрбиньи. Его путь выхода из мрака атеистического нигилизма невозможно было разделить, он проходил от мифологического преображения, от применения утраченных символов к той реальности, которая должна была полностью возродиться. Именно из этих чувств родился и постепенно развился его великий замысел: слить древнюю мифологию с русской душой, в архаичной форме выразить потребность в новой жизни, скрестить литературные стили и жанры, дабы породить новую модель вселенского христианства. И этот замысел реализовался в эпической форме *Повести о Светомире Царевиче*.

Поэма является последним произведением Вячеслава Иванова, которому он в основном посвятил себя в итальянский период его жизни, начиная с 1928 и, больше всего, в течение пятнадцати лет (1936-1949) своего окончательного пребывания в Риме, вплоть до своей смерти, наступившей 16 июля 1949 в его квартире на Авентине. Ощущение, что речь шла о пророческом произведении, подкрепляется еще и тем, что Папе Пию XI было подано прошение о финансировании труда философа, с тем чтобы позволить ему довести до конца свой последний великий замысел. В прошении к Папе, тогдашний ректор Руссикума о. Де Режис пояснял что

“Он [Иванов] хотел бы опубликовать произведение, в котором под видом повести или романа он выразил бы все свое представление о жизни и религии, и которое стало бы духовным завещанием, берущим начало из его автобиографии. Эта работа получила бы большой резонанс в истории русской мысли и была бы связана с книгой Владимира Соловьева Россия и Вселенская Церковь”.

Пий XI одобрил предоставление регулярной зарплаты, выделенной Иванову как преподавателю Руссикума и Папского Восточного Института, что позволило ему не беспокоиться о материальных нуждах и завершить свой амбициозный замысел. Мотивация прошения Де Режи поясняющая: Соловьев предпринял попытку толкования истории христианства и истории России, выведя отсюда некую программу «свободной теократии», соединяющую основательность римского примата с русской соборностью, общение, переживаемое в свободе. Принятие им католичества, вдохновившее Иванова на аналогичное решение, выражало смысл этого синтеза, ученик же в свою очередь пятьдесят лет спустя хотел попытаться представить тот путь вселенского единения, который позволил бы высвободить «дионисийскую» силу русской души на гранитном фундаменте «аполлонийского» католичества Рима.

Попытка Соловьева увяла, оставшись неслышанной ни Церковью Востока, ни Запада, даже если папа Лев XIII выказал свое одобрение намерений русского философа, и возможно почерпнул из них вдохновение, формулируя основы социального учения Католической Церкви. Стремление Соловьева к единству христиан было вознесено таким образом в последнем апокалиптическом видении знаменитой *Легенды об Антихристе*, где оставшиеся в живых представители церквей сопротивляются глобализирующим чарам ложной вселенской религии. Отдавая дань уважения своему учителю, Вячеслав Иванов решил обратиться в своей *Повести* к форме «легенды», которая к тому же является достаточно непривычной литературной формой, как признает сам автор в своем письме переводчику фон Гейзелеру: «Роман-легенда как по форме так и по содержанию – это что-то абсолютно новое, стилизованное под средневековье и жития святых... я хотел передать состаренный стиль повествования, в которое включается также некоторое количество мистических песен в народной манере». Цель этого заключалась в том, чтобы воссоздать силу дионисийского мифа, но в той форме, которая объединяет русский эпос со священной историей, трансверсальным языком, выражающим «границу между рукотворным и нерукотворным», как говорит С. Аверинцев в своем предисловии к изданию произведений Иванова, «соборная душа мира онтологически ниже Творца, но выше всех частных сил, отщепившихся от всеединства индивидов, каковые эти души домогаются, как ложные женихи, начиная с падших ангелов». Именно Аверинцев, истинный наследник Иванова, понял дух ивановской легенды, заключающейся в переписывании космогонических и сотериологических мифов эллинизма через совершенно оригинальную призму русской души.

На самом деле произведение Иванова вписывается в крупномасштабное литературное и философское направление конца девятнадцатого - начала двадцатого веков, начиная с собственно Ницше со его *Also sprach Zarathustra*, где он пытался выразить глубокие философские и духовные понятия в фантастической и повествовательной форме, обращаясь к греческой и персидской религиозной мифологии. Более общей системой отсчета вне всякого сомнения является вагнерианский цикл *Кольцо нибелунга*, вдохновивший легендарные истории *Властелина Колец* Толкиена и *Хроники Нарнии* Льюиса, а также библейское прочтение Томаса Манна *Иосиф и его братья*, авторов, связанных с Ивановым не только временной близостью, но и педагогико-повествовательной восприимчивостью. Впрочем персонажи Иванова – это открытая стилизация эпических героев русской истории,

древних летописей и ее былин. Вот так начинается Повесть, напоминая о событиях древней Киевской Руси:

I, I;1-7

1 Зачинается повесть о Светомире царевиче, сыне Владаря-царя:

2 В белом царстве, христианском государстве, держал власть царь Володарь.

3 В его руке утвердилось державство и возвеличилось, и простерлось владычество его на восток солнца и полдень и запад и полночь далече, и имя его наполнило вселенную;

4 а народ работал на державу, и несла земля тяготы царства.

5 А сел государить Володарь в разруху и разорение великое, и родину от супротивных целу отстоял, вскоре же и в вящей славе воздвиг,

6 не отчий в наследье прияв стол, но излюблен быв и показан и посажен Божию милостию, церкви благословением и всея земли соборным изволением,

7 при явленных от Святого Егория знаменях, яко восставший вождь в силе Егорьевой, от кореня прозябший Господня Воина; и не постыдило земли упование.

8 А допрежь того житие Володарево таково было.

Здесь также упоминаются конфликты между древними княжествами и неуверенное начало утверждения христианства на русских землях:

I, II, 1-2

1 Жива по миру память: было у Егория у Храброго шесть лесных сестер, их-же, во тьме неведения сидящих, брат по естеству светом Христовым просветил.

2 Сих водами крещения убеленных жен непорочных сыны и внуки, паче матерного наставления отцов и дедов безоугодию и чарованию привержиися и от святых веры отступивши, — опричь единого Христова исповедника, и того в юные лета замучена, — братогубительным одержимы неистовством, в междоусобной распре Друг друга мало не искоренили.

В этом легендарно-историческом контексте развивается богословско-мифический цикл Светомира, который проходит катафатический и снимающий покровы путь через этапы смерти и воскресения, революции и восстановления естественного порядка, всегда вокруг личности царевича и его женской души, воплощённой в фигуре женщины матери-дочери-святой и наконец в слиянии мужского и женского. Вся поэма выстраивается вокруг тройственной фигуры отца Лазаря, который преображается во Владаря и наконец порождает сына Светомира, в тринитарной аллегории Отца-Духа и Сына, сопровождаемой наложением двух женских фигур (соловьёвской Софии) Гориславы и Отрады, и наконец в синтезе самого

Светомира царя/девицы. Высшим образцом ивановской переработки пасхальной и крещальной тайны является смерть Гориславы, рождающей Отраду у «Егорьева ключа», что напоминает о Крещении Руси в Днепре:

I, XIX

1 Пошла Горислава на Егорьев ключ и молилась у креста над криницею.

2 И на молитве почувствовала, что наступает час ее, и обняла руками крест, на коленях стоячи; и схватили ее боли родильные, но не выпустила креста из рук, а как схватилась за него, все крепче держалась, доколе по муке недолгой не разрешилась от бремени.

3 И, родивши дочь, встала от креста через великую силу, и омыла младенца водою из кладезя, и труд непомерный подъявши, и не глядя на усталость смертельную, новорожденное дитя к Василисе донесла и на руки ей положила,

4 сама же слегла, телом изнурена до измождения последних сил, душою воскресшая. И, светло возрадованная, говорила, плоти изнеможение перемогаючи, о младенце: «Родилась отрада моя».

5 И нарекли дочь Симеона и Гориславы во святом крещении Евфросинией, что значит: отрада; прозывать же обыкли всегда Отрадою.

6 И когда окрестили Отраду, пришел ангел мирный к одру Гориславы и душу ее из уст вынул.

7 Родилась Отрада под Яблочный Спас, а под Успенев день хоронили Гориславу; и положили ее, по ее умолению, в заповедной дубраве Егорьевой.

Новое рождение вечно женственного – Софии, возрождающей в человеке образ Божий, близко к мистическим видениям Владимира Соловьева; в «легенде» Вячеслава Иванова оно становится новым пророчеством жизни и воскресения. Преодолевая «смертельную усталость», явление как никогда характерное для современности, поэт призывает провозгласить радость обретенной идентичности, единения человеческого с божественным, малой природы индивидуума со вселенским общением небесных сил.