

ДИСКУРС ОПРАВДАНИЯ: ВЛ. СОЛОВЬЕВ И ВЯЧ. ИВАНОВ

В постнеклассическом сознании дискурс оправдания не является актуальным. Оправдание Бога, мира и человека воспринимается как метафизические и ригористические метанаррации, расплывающиеся по всем швам под жесткой критикой деконструктивизма. Само слово «оправдание» потеряло в современном узусе свою многозначность, и стало общепонятным практически только в одном значении «доказательства невиновности, снятия вины», т. е. только в юридическом ключе. А ведь нюансов у этого слова достаточно много. Толковый словарь Ушакова определяет оправдание как 1) *признание правым, поступившим правильно*; 2) *признание невиновным, не заслуживающим наказания, кары*; 3) *признание при известных условиях допустимым, возможным, извинительным, заслуживающим снисходительного отношения*; 4) *подтверждение на деле, доказательство правильности, пригодности, истинности чего-нибудь и др.*¹

Эти общезыковые значения восходят к библейскому контексту, где одним из самых известных молитвословий является стих из 17-ой кафизмы Псалтири (псалом 118:12): «Благословен еси Господи: научи мя оправданием Твоим» (гр.: *εὐλογητός εἰ κύριε διδάξόν με τὰ δικαίωμάτά σου*). В Новом Завете «оправдание» — одно из ключевых понятий у апостола Павла: «... Иисуса Христа, Господа нашего, Который предан за грехи наши и воскрес для оправдания нашего» (Рим. 4:25), «... если законом оправдание, то Христос напрасно умер» (Гал. 2:21), «Ибо если служение осуждения славно, то тем паче изобилует славою служение оправдания» (2 Кор. 3:9) и др.).

В греческом языке значения интересующего нас понятия более прозрачны в связке однокоренных слов. Так, используемое в вышеприведенном фрагменте *τὸ δικαίωμα* с семантикой законченности означает: 1) *справедливое установление (требование)*; 2) *постановление, заповедь*; 3) *праведное деяние*; 5) *оправдание*. А однокоренное слово с семантикой процессуальности (*ἡ δικαιοσύνη*) означает: 1) *примирение (с Богом)*; 2) *оправдание, освобождение*. Еще несколько смысловых нюансов появляется в лексеме с семантикой абстрактного обобщения (*ἡ δικαιοσύνη*): 1) *исполнение Божьей воли*; 2) *то, чего требует Бог*; 3) *справедливость*; 4) *праведность, благочестие*; 5) *законность, правосудие*; 6) *оправдание (Богом человека)*; *приведение Богом человека в должные отношения с собой*; *примирение (человека с Богом)*; 7) *дела благочестия*².

В истории Церкви разное понимание «оправдания» стало одним из краеугольных камней разделения католицизма и протестантизма. Спор между реформаторами (в лице Лютера прежде всего) и католиками (Тридентский собор) заключался в различном решении вопроса: как человек может быть оправдан? И что такое оправдание - *провозглашение правед-*

ным, вынесение оправдательного приговора (протестантизм) или содеявание реально и фактически праведным (католицизм)?

Потом из лютеранского богословия это любопытное словечко перекочевало в немецкую философию. После «Опытов теодицеи о благодати божией, свободе человека и первопричине зла» Лейбница оно прочно обосновалось в философском дискурсе: достаточно упомянуть только главную задачу всей критической, трансцендентальной философии Канта, в том числе и его моральной философии, которую он формулирует еще в «Критике чистого разума» — оправдание «веры в Бога», создание «моральной теологии» (в русском переводе «*этикотеология*»), которая заканчивается моральным «доказательством» (постулатами чистого практического разума) бытия Бога и бессмертия души³. При этом в понятии оправдания постепенно приглушались собственно религиозные смыслы, а выдвигались на первый план значения *рациональной доказательности, правильности, истинности и справедливости, убедительной для разума*, хотя, несомненно, само рациональное оправдание осуществлялось в рамках метафизической системы мысли. Так, обратившись к знаменитому трактату А. Шопенгауэра «Мир как воля и представление», можно среди разнообразных употреблений слова в указанном смысле найти особо показательный фрагмент об *образе вечной справедливости*: «Мир именно таков потому, что такова воля, что так хочет воля, проявлением которой он выступает. Оправданием страданий служит то, что воля и в этом явлении утверждает себя самое, и это утверждение оправдывается и уравнивается тем, что она же переносит страдания»⁴.

В том же секуляризованном направлении движется и дискурс Ницше. Речь идет даже не о его знаменитом *язвительном положении, что существование мира может быть оправдано лишь как эстетический феномен*⁵, которое решительно переводит волюнтаривную метафизику Шопенгауэра в плоскость феноменологии. Здесь значение «оправдания» балансирует на стыке философского и пародийно-религиозного дискурса, как и при объяснении бытия греческих богов по аналогии с искусством: «Тот же инстинкт, который вызывает к жизни искусство, как дополнение и завершение бытия, соблазняющее на дальнейшую жизнь, — создал и олимпийский мир, как преображающее зеркало, поставленное перед собой эллинской «волей». Так боги оправдывают человеческую жизнь, сами живя этой жизнью, — единственная удовлетворительная теодицея!»⁶. Показательно также рационалистическое обоснование аскетических идеалов, которые Ницше — в духе иван-карамазовской легенды о Великом инквизиторе — считает внушением священников, реализацией их «воли к власти», возможной только на фоне ледяющей душу фигуры *отсутствия*, «чудовищного пробела, обстающего человека, — оправдать, объяснить, утвердить самого себя было выше его сил, он страдал проблемой своего же смысла»⁷. Ниспровергатель всех авторитетов, Ницше дистанцируется в первую очередь от проблемы религиозного оправдания человека. Не слу-

чайню это слово выделено как *чужое* в «Опыте самокритики», где Ницше заявляет, что несмотря на всю *сомнительность*, очевидную для него спустя 16 лет, «Рождение трагедии из духа музыки» все-таки — «*оправдавшая себя* книга, я хочу сказать, такая, которая во всяком случае удовлетворила «лучших своего времени»»⁸. Речь идет не о религиозном и даже не о собственно философском, а о социокультурном оправдании — в смысле признания читателями *истинности* размышлений автора, адекватности их понимания, обусловленного эпохальными установками сознания.

Тут самое время вывести на авансцену одного из героев нашей статьи, Вячеслава Иванова (1860-1949): он оказался одним из тех, кого имел в виду Ницше, когда характеризовал «Рождение трагедии из духа музыки» как «...книгу для художников, обладающих попутно аналитическими и ретроспективными способностями (т. е. для исключительного сорта художников, которых надо поискать, да и искать-то не хочется...)»⁹. Иванов и был таким *исключительного сорта* начинающим художником, к тому же еще и филолог-классик по образованию, т. е. по всем параметрам предельно близкий для немецкого мыслителя «*идеальный читатель*», а в скором времени продолжатель в области теоретического исследования и практического освоения дионисийского экстаза. В «Автобиографическом письме» (1917) Вячеслав Иванов открыто признавал в авторе «Рождения трагедии...» *властителя своих дум*¹⁰, хотя, вопреки *зачуравшемуся от всякой метафизики Ницше* (III, 653), в поэзии и особенно в эссеистике русского поэта-символиста понятие оправдания — одно из самых постоянных, что и позволяет говорить о наличии оправдательного дискурса в его творчестве.

Понимание этого дискурса невозможно без второго героя нашего сюжета — Вл. Соловьева, которого Иванов в том же «Автобиографическом письме» называет *покровителем своей музы и исповедником своего сердца* (II, 20). Там же лаконично излагается история личного знакомства с философом, подчеркиваются самые главные, судьбоносные моменты: обнаружение Соловьевым в стихах неизвестного ему автора «безусловной самобытности»; его горячее участие в журнальных публикациях Иванова в России; редкие, но *важные свидания*, во время одного из них Соловьев предрек поэту недолговечность его увлечения «ницшеанством», на другом — произошло знаменитое благословение философом названия первого ивановского сборника «Кормчие звезды» (Там же).

Гораздо более прозрачно роль Соловьева в собственной судьбе осмыслялась Ивановым в автобиографической заметке, приложенной к письму С.А. Венгеру от 14/27 декабря 1904 г. Приведем из нее один фрагмент, параллельный «Автобиографическому письму»:

«С детства я писал стихи, и влечение отдаться полностью поэзии спорило с необходимостью закончить начатое в науке. Осенью 1898 и весной 1899 г. впервые были напечатаны стихи в «Вестнике Европы» и «Космополисе». Заботился об них Вл. Соловьев, с которым я познакомился в 1895

году, когда на суд его были даны мои ранние стихотворения. В мой берлинский период его сочинения, наравне с творениями Достоевского и Шопенгауэра, могущественно влияли на мое слагавшееся мирозозерцание, как, под конец того периода, повлиял на меня особенно Ницше. Мое знакомство с Вл. Соловьевым продолжалось, прерываемое моими постоянными долгими отлучками за границу (во Францию и Англию), до его смерти. Он был первым судьей моего подготавливавшегося сборника, который был назван «Кормчие звезды» с его благословения. Каждый раз свидание с ним воспитывало душу»¹¹.

Как видим, Вл. Соловьев среди других авторитетов в этой ранней версии характеризуется с позиций *могущественного влияния на слагавшееся мирозозерцание* автора. В канонической же автобиографии, заметно обусловленной общественно-политическим контекстом: (войной с Германией прежде всего) учительная роль Соловьева аттестуется как более частная, связываясь исключительно с осознанием национальной идеи:

«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. По отношению же к германству сразу и навсегда определились мои притяжения и отталкивания, грани любви и ненависти. Я упивался многотомным Гете, с любовью углублялся в Шопенгауэра» (II, 18).

Оценка Соловьева в контексте проблемы национального самосознания, как и появление имени Хомякова, не упоминавшегося в автобиографии 1904 г., очевидно, связана с кругом идей, которые интересовали Иванова в московский период и которые воплотились в ряде статей: «О русской идее» (1909), «Живое предание» (1915), «Два лада русской души» (1916), «Революция и народное самоопределение» (1917).

Тем не менее можно с уверенностью говорить о том, что влияние философии Соловьева было гораздо шире и глубже, чем это представлено в «Автобиографическом письме». Но даже в нем есть пунктиры, по которым можно реконструировать основную линию этого воздействия. Речь идет о взаимосвязи двух признаний Иванова. Одно уже упоминалось, однако стоит повторить его в изображении биографа О. Дешарт, где оно выглядит провиденциально и явно интертекстуально: «В первую свою встречу с Владимиром Соловьевым В.И. из дерзкой честности заявил известному ученому, что ни с одной мыслию его он не согласен. Соловьев ласково улыбнулся, встал, молча обнял и поцеловал своего гостя. И, глядя на него своими сивиллинскими глазами, сказал: «На ницшеанстве Вы не остановитесь» (I, 34). Как тут не вспомнить о *литературном воровстве* — поцелуе Алешей Карамазовым брата Ивана, описавшем в *Легенде о Великом инквизиторе* поцелуй Христа? Второе признание касается изучения религии Диониса, которое «было подсказано настойчивою внутреннею потребностью: преодолеть Ницше в сфере вопросов религиозного сознания» (II, 21). Од-

нако сами *вопросы религиозного сознания*, с огромной долей вероятности, были инициированы именно Соловьевым.

Таким образом, коллизия «Ницше — Соловьев» даже сквозь недоговоренности «Автобиографического письма» выступает в идейном становлении Иванова определяющей. Не случайно во введении Дешарт подробно описывает несостоявшееся свидание Иванова с Соловьевым, точнее тот внутренний диалог, который поэт вел с философом, безуспешно пытаясь найти его «пустыньку». Реконструируя этот гипотетический разговор, биограф контаминирует высказывания из нескольких статей Иванова: «Ницше и Дионис», «Религиозное дело Вл. Соловьева», выявляя главную проблему, которая мучила Иванова — проблему сопоставления концепций Ницше и Соловьева. «Ход мысли таков: «Ницше не прав в дарвинистском определении сущности Сверхчеловека. «Соловьев прав: проблема сверхчеловечества есть проблема грядущего богочеловечества. Критерием истинного сверхчеловечества является для него победа над смертью» (I. 38-40). И дальше биограф излагает ивановскую гносеологию, вытекающую из учений Ницше и Соловьева, построенную на уподоблении человека зеркалу, *speculum speculi*, с явным предпочтением соловьевской религиозной метафизики: «Истина оправдывается только будучи созерцаемой в другом. Где двое или трое вместе во имя Христово, там среди них Сам Христос. Итак, адекватное познание тайны бытия возможно лишь в общении мистическом, т.е. в Церкви» (Там же).

Описывая эту несостоявшуюся беседу, биограф сразу берет быка за рога и объясняет самую проблемную точку в философских предпочтениях Иванова, а именно противоречивое поклонение как Ницше, так и Соловьеву¹². Схема, просвечивающая в реконструкции Дешарт, такова: Соловьев теоретически убедил Иванова во всеединстве божественного бытия, Ницше же открыл для него путь к переживанию реальности божественного через дионисийский экстаз. Опыт такого личного переживания появляется благодаря любви к Л.Д. Зиновьевой-Аннибал. Отсюда пассаж о «зеркале зеркал», в подтексте которого — знаменитая ивановская концепция «Ты еси», утверждающая реальность любящего через реальность любимого, что опять возвращает нас в соловьевский контекст («Смысл человеческой любви вообще есть оправдание и спасение индивидуальности чрез жертву эгоизма»¹³). С некоторой вольностью можно назвать это осуществленным синтезом тезиса Соловьева и антитезиса Ницше — такой ход биографа кажется психологически и логически убедительным. Любопытно, что к этому эпизоду О. Дешарт дает примечание: «Сообщение о «пустыньке» воспроизводит рассказ самого В. И. Запись его рассказа была сделана еще при жизни В. И. и ему показана автором «Введения». В. И. признал записи этой верность. В своей речи о Соловьеве на заседании религиозно-философского Общества он систематизировал и сформулировал то «солилоквию» в пустыньке» (I, 845). Иными словами, важность и аутентичность этого фрагмента подтверждены предельно требовательным к

смысловой точности Ивановым, что позволяет нам двигаться в выбранном направлении дальше, опосредованно получив на то санкцию самого поэта.

Не ставя перед собой цели сопоставлять учения немецкого и русского философов в целом, остановимся на их очевидном принципиальном различии. Оно «состоит в том, что Соловьев формирует религиозную концепцию с ее центральным замыслом оправдания добра, тогда как Ницше, противник христианства, обрушивается на все традиционные и современные ему теории, «оправдывающие» добро в христианском или квазихристианском смысле»¹⁴.

Действительно, в философии Соловьева дискурс оправдания охватывает собой практически все уровни и сферы жизни, что и понятно для метафизики положительного всеединства. Как писал Вяч. Иванов в статье «Религиозное дело Вл. Соловьева»: «Соловьев определяет условия универсального оправдания всех аспектов истины, в исторической последовательности которых он усматривает вехи пройденного человечеством пути божественного воспитания и естественного откровения <...>. Соловьев ищет выявить безусловное в относительном; и где не находит истинного соотношения условного с безусловным, там неумолимо отвергает условное. Так попытка *всеоправдания* обращается, в свою очередь, в универсальный суд отвлеченных начал» (III, 300).

Начиная с анализа того, «что, собственно, есть ненормальное или несовершенное в природном мире, что в нем требует объяснения или оправдания с религиозной точки зрения»¹⁵, Соловьев приходит к «Оправданию добра», первой части из задуманной, но так и не осуществленной до конца трилогии из трех оправданий — Добра, Истины и Красоты, своего рода грандиозной теодицеи. Основная цель этого произведения - «*показать добро как правду*, то есть как единственный правый, верный себе путь жизни во всем и до конца — для всех, кто решится предпочесть его»¹⁶. Когда автор подчеркивает, что он понимает «Добро *по существу*; оно и только оно оправдывает себя и оправдывает доверие к нему», он понимает оправдание в библейском смысле. Не случайно он в первых строках предисловия ко 2-му изданию книги раскрывает религиозный контекст оправдания человека, вспоминая уже упоминавшийся псалом 118: «И не напрасно перед открытым гробом, когда все другое *очевидно* не оправдалось, мы слышим обращение к этому существовавшему Добру: «Благословен еси, Господи, научи мя *оправданием* Твоим» (Там же).

Реализуя замысел религиозно-философского оправдания жизни, Соловьев в подавляющем большинстве случаев употребления слова использует его в значении *самодоказательности и самоявленности смысла, его справедливости и правды, очевидных для разума*. Ср., напр., такие высказывания: «...признание за исходную точку исключительного единства и исключительной множественности и есть произвольная мысль, разумом не оправдываемая»¹⁷ или «При настоящем положении человеческого созна-

ния даже те немногие, которые уже владеют твердым и окончательным решением жизненного вопроса *для себя*, должны оправдать его *для других*: ум, одолевший собственные сомнения, не делает сердце равнодушным к чужим заблуждениям»¹⁸.

При этом, вполне рационально-этическом смысле оправдания, есть несомненно и момент мистический, когда, напр., философ утверждает, что «для того чтобы индивидуальное существо нашло в истине — всеединстве — свое оправдание и утверждение, недостаточно с его стороны одного сознания истины — оно должно быть в истине...»¹⁹. Рассматривая всю жизнь человека в перспективе посмертного предстояния «окончательному суду той высшей инстанции, которая указана Св. Писанием: «от своего слова человек оправдается и от своего слова осудится»», и считая, что «этот суд есть не только самый правильный, но и самый интересный»²⁰, так как он один выявляет подлинный смысл человеческих деяний, Соловьев использует и юридические коннотации понятия оправдания. В целом и общем можно утверждать, что центральное задание всей метафизики всеединства Соловьева — это «оправдать веру наших отцов, возведя ее на новую ступень разумного сознания»²¹. В этом философско-религиозном дискурсе оправдания бытия и человека заключается известный феномен «нового религиозного сознания», являющийся одной из наиболее глубоких характеристик эпохи Серебряного века.

Вяч. Иванову как яркому ее представителю этот дискурс оказался очень близок: и по всеохватности и универсальности задач, перед ним стоящих, и по пафосу жизнеутверждения — *слепительное Да!* (II, 243) миру — на удивление устойчивая интонация в творчестве поэта, которую он пронес через всю жизнь вопреки всем пародиям и насмешкам и которую, как видится, он воспринял от Соловьева, переборов тем самым не только пессимизм Шопенгауэра, но и эстетический нигилизм Ницше, о котором он позже скажет: «На его примере *оправдывается* опасность последних выводов для торжества отвлеченных начал» (III, 127). Не случайно Иванов осознавал себя как *славослова*: «Поэт и есть тот, кто славословит (не Творцу только, а всем вещам)»²². Дискурс оправдания бытия в целом, т.е. выявления истинности различных явлений в области искусства, культуры, антропологии, религии и историософии составляет основу его «поражающего масштабом религиозно-художественного проекта»²³.

Попытаемся как-то классифицировать огромное количество случаев употребления лексемы «оправдание» и ее однокоренных слов (следуя, метафорически выражаясь, *букве писанного закона* и намеренно не уделяя внимания синонимическим рядам, парафразам и смысловому оправданию через другие понятия). Для начала рискнем составить некий единый метатекст из ивановских высказываний, который может дать представление о плотности и продуманности дискурса оправдания в его эссеистике.

В мировоззрении Иванова высокий статус искусства в культурной деятельности человека определялся не только его соловьевским — теурги-

ческим — пониманием, но и Платоном, «величайшим представителем символического *оправдания* культуры в древности» (IV, 602). «Платон, производящий тщательный отбор положительного от отрицательного в художественном творчестве, — свое *оправдание* положительного искусства всецело строит на веровании в чудесное «вдохновение» или «безумие», ниспосылаемое людям богами и делающее их орудиями непрестанно животворного откровения божественных сущностей» (III, 178). В силу того, что именно поэты более восприимчивы к посылаемому богами вдохновению, они выступают в роли пророков и учителей, хранящих и транслирующих божественную мудрость: «Что познание — воспоминание, как учит Платон, *оправдывается* на поэте, поскольку он, будучи органом народного самосознания, есть вместе с тем и тем самым — орган народного воспоминания» (I, 713).

Но золотые времена единства поэта и народа прошли. В современном состоянии раскола всего со всем «уединение художника — основной факт новейшей истории духа» (I, 711). Он характеризуется прежде всего тем, что поэты перестали верить в действительность своего слова, а читатели перестали понимать их метафизические намеки. Однако «те из певцов, которые не убоились лжи слова, стали изменниками духа и не удовлетворили толпы, как не *оправдались* они и пред своим внутренним судом. Верны своей святине остались дерзнувшие творить свое отрешенное слово» (I, 712). Внутренний суд поэта и верность его своему высшему призванию, с одной стороны, и критическое понимание того, что само понятие единой Правды и Красоты исчезает из современного сознания — с другой, порождает, по мысли Иванова, «спор о назначении искусства, — о том, *оправдывается* ли оно внутренне собою самим, как «искусство для искусства», или же нуждается в *оправдании* жизнью, как «искусство для жизни», — этот, провозглашаемый решенным и все же не решенный в глубине нашей души спор» (III, 62).

Как бы ни решался этот спор и «какова бы ни была роль художника в обществе и его теоретическое самоутверждение или *самооправдание*, он всегда неизменно хорошо справляется со своей задачей при единственном условии — наличности таланта» (III, 64). Талант как проявление божественного присутствия в творчестве человека и есть подлинная жизнь искусства: «... не-живая поэзия — не поэзия вовсе, а в живой все живо и тем *оправдано*» (IV, 341). Однако подлинная жизненность поэзии, по Иванову, не может быть просто стихийна или психологично-эмпирична; она достигается только тогда, когда у художника есть «внутренний канон», который вполне по-соловьевски поэт понимает как данное «в переживании художника — свободное и цельное признание иерархического порядка реальных ценностей, образующих в своем согласии божественное всеединство последней Реальности, в творчестве — живую связь соответственно соподчиненных символов» (II, 601). Истинное искусство — это «символика единого бытия, где каждая клеточка живой благоухающей ткани творит и славит

свой лепесток, и каждый лепесток излучает и славит сияющее средоточие неисповедимого цветка — символа символов, Плоти Слово», поэтому очевиден единый онтологический источник творчества как такового: «в символике последних достижений, путь к которым ведет через «внутренний канон», нет больше символических форм; есть одна форма, один образ, как символ, и в нем *оправдание* всех форм (II, 601).

Рассматривая феноменологию творчества и разные типы художественного овладения жизненным материалом в самом широком смысле этого слова, Иванов акцентирует, что только искусство завершено творческого акта — искусство классическое, — ища все подсознательное одолеть и *оправдать* сознанием, разрешает задачу труднейшую: найти точку равновесия между бесформенною расплавленностью стремящейся к своему предельному выражению жизни и бездушною застылостью омертвелой формы» (IV, 344-345). Заметим, что это признание для Иванова-символиста очень важно, т. к. оно приоткрывает сложный процесс поэтической самоидентификации, объясняя несомненное тяготение его к классическим формам стиха. Невольно по этому поводу вспоминаются слова С.С. Аверинцева о ритме как теодицее²⁴. Такова ивановская апологетика и оправдание искусства у Вяч. Иванова.

Она логично продолжается в его теории и морфологии культуры. Подходя к феномену культуры с точки зрения религиозно-нравственной, он выделяет три доминирующих типа сознательного отношения к ней художника: *релятивистический*, *аскетический* и *символический*. Третий, по убеждению поэта, «единственно здравый и правильный», но «трудный и соблазнительный, вследствие постоянных наносов хаотического прибора жизни на основания строящегося храма и постоянной опасности искажений и лжи со стороны самих строителей. Это — героический и трагический путь освобождения мировой души» (IV, 601). Опять перед нами соловьевская тема, которую Иванов последовательно развивал всю жизнь в собственном творчестве. Личностно-убежденно звучит характеристика тех художников, «которые знают этот путь, присягнули в верности знамени, означаящему решимость превратить преемственными усилиями поколений человеческую культуру в соподчиненную символику духовных ценностей, соотносительную иерархиям мира божественного, и *оправдать* все человечески относительное творчество из его символических соотношений к абсолютному» (IV, 602). Ближе всех, как видится, здесь «работает» значение оправдания как «приведения Богом человека в должные отношения с собой; примирение (человека с Богом)».

Синтезируя *родное и вселенское*, Вяч. Иванов подходил к осмыслению культуры России, к феномену национального самосознания, парадоксально соединяющему в себе вершины святости и бездны греховности, с позиции символического миропонимания: «Русь святая и церковь невидимая не отделимы от видимой и грехом оскверненной Руси» (III, 342). Оспаривая бердяевскую оценку такого культурологического взгляда как «эпи-

гонско-славянофильского» и противопоставляя ей «истинно русское мироощущение», Иванов опять же совершенно по-соловьевски утверждает: «Не иначе чувствует это соотношение между умопостигаемой сущностью и явлением живая любовь: на вечное в любимом устремляет свой взор истинная любовь, но это вечное провидит в самом временном, малом и смертном, и все *оправдывает* в последнем, кроме греха, как чего-то чужого и не принадлежащего к его подлинной сущности; зато все, от греха очищенное, как бы ни казалось оно случайным, принимает и утверждает, и этим приятием, *оправданием* и утверждением приобщает к бессмертию» (III, 342-343). Здесь оправдание — это «признание невиновным, не заслуживающим наказания, кары». Выразителями этого «истинно русского мироощущения, которое всецело зиждется на предварении в сердце тайны всеобщего воскресения» (III, 343) называются «наши славянофилы», Хомяков и Достоевский, не случайно отмеченные наряду с Соловьевым в «Автобиографическом письме» как мыслители, которые помогли Иванову «сознать Россию в ее идее», — они «возвышались до правды вселенской в своем чаянии вселенского *оправдания* русских святых» (IV, 663), т.е. признания их «справедности пред Богом», а значит, «законности» в высшем смысле, выдерживающей Божественное «правосудие».

Оказавшись в 1924 г. в Италии, поэт обнаруживает «духовную тупость буржуазного мира, противоположного и в то же время, — не знаю по какому дьявольскому контрапункту, — созвучного революционному неистовству» (III, 426). И в этой атмосфере тотального отвержения религиозного оправдания жизни, он делает свой выбор — присоединяется к католичеству восточного обряда, объясняя это зовом души, «знакомым, постоянно повторяющимся с молодых лет», когда началось его «духовное общение с большим и святым человеком каким был Владимир Соловьев, медленно, но неуклонно ведшим меня к соединению с католической церковью» (Там же). Противопоставляя свой шаг русским эмигрантам, сохраняющим православное вероисповедание в окружении католического мира, Иванов обвиняет их в «пристрастия к старой ошибке разделения, которая никак не может быть *оправдана* внутренними причинами, которая пагубна для христианства, и, главное, становится роковой для самой Церкви, сделавшейся «национальной», т.е. подчиненной государству до полного обессиленья» (III, 427-428). Свой конфессиональный выбор Иванов осознает не только как *выполнение своего личного долга*, но и как *долга своего народа*. При всей неоднозначности и самого решения, и его мотивации, трудно разделить уверенность Иванова, что *он поступил согласно воле народа*, «которую тогда ясно увидел созревшей для Единения, что остался верен его последнему завету: требованию забыть его и принести в жертву вселенскому делу Соборности». Но поразительно, что, описывая свое духовное состояние после присоединения, поэт говорит о народе: «... я мгновенно почувствовал его, в духе возвращенным мне рукою Христа: вчера я присутствовал на его похоронах, сегодня я вновь был соединен с ним, воскресшим и

оправданным...» (III, 429), очевидно, понимая в данном случае под оправданием «исполнение Божьей воли», высшей правды и, соответственно, «невиновности» перед Богом.

Воцерковленность Вяч. Иванова выявила до конца и оформила все его антропологические идеи, которые он развивал на протяжении всего творчества, но особенно в московский период, когда создавалась мелопея «Человек» (1915-1919), своего рода опыт поэтической антропологии, отчасти сравнимой с антропологией о. Павла Флоренского. В 1934 г. в известном Письме к Александру Пеллегрини о «Docta Pietas» в противовес гуманистической вере в человека в духе оптимизма Руссо он выдвигает гуманизм, который строится «на христианской вере, которая (она одна) учит меня познать человека, каков он действительно есть и, открывая мне вину его и подвиги, очищает, *оправдывает* (т. е. «доказывает его истинность» — С.Ф.) мой непосредственный гуманизм обращением его в культ человеческого достоинства» (III, 439).

Несмотря на то, что *установки современного духа* Вяч. Иванов оценивал крайне критически, полагая, что определяющими являются духовная лень и инерция мысли, в силу которых «мы инертно отдаемся потоку, который нас увлакивает, и не находим мы в себе высшего критерия, способного *оправдывать* наше общее поведение» (III, 455), он не переставал верить, что мир телеологичен, что «Природа в будущем воскресении спасется вся, целиком, вместе с прославленной плотью целого человека, потому что природа есть тело человека, а Человек, являющийся единением множества отдельных бессмертных личностей, в которых он воплощается, есть как *единство* («да будут все едино») мистическое тело Христа» (III, 467). Достижение этой единой цели, восстановление целокупного Адама (это одна из ведущих тем мелопеи «Человек») и есть то окончательное оправдание человека, всего человечества в целом, которое Иванов не устает вдохновенно описывать: «Что за чудесное здание, построенное из антиномий, и именно поэтому нерушимое как свод небесный, недвижно парящий над нами, — новый небосвод и все тот же, освобожденный, *оправданный*, согласно обещанию «Бог будет все во всем», обнимающий, соединяющий трагическое становление и блаженное бытие, множество и единство, дух и преображенную материю!» (Там же). И здесь вполне очевидно выступает значение «исполнения Божьей воли», «того, чего требует Бог».

На этом, пожалуй, можно остановить дайджест ивановских цитат, репрезентирующих его дискурс оправдания. Как и Вл. Соловьев, в своем творчестве он стремился раскрыть «возможности абсолютного *оправдания* алканий человеческой воли, тоски ее в узах разлуки по вселенскому соединению в Боге» (IV, 421). Как и учитель оправдания «веры наших отцов на новой ступени разумного сознания», Иванов понимал под оправданием, прежде всего, его истинность, его доказательность и законную справедливость для разума. Но не меньше случаев употребления понятия оправдания исключительно в религиозных смыслах, зафиксированных в греческом

языке. Поэтому истинность для разума для него неразрывна с такой религиозной волей, которая является отличительным «признаком христианского новозаветного самоопределения» — воли «к благодатному и преображающему нисхождению из Бога в мир, к восстановлению и *оправданию* земли в Боге, к воскресению плоти, к мистическому браку небесного Жениха с его земною Невестой», христианской Церковью, «понятой не в смысле вероисповедной общины, а в смысле таинственно осуществляемого собирания душ во Христе в единое богочеловеческое Тело» (IV, 596).

Именно такой интеллектуально-волевой дискурс определяет ивановский «религиозно-художественный проект» — оправдать Бога, мир и человека, раскрыть в творчестве «должные отношения» — «примирение человека с Богом», через достижение человечеством изначальной цели своего бытия — богочеловечества. Здесь он также предельно близок Соловьеву и, говоря о философии положительного всеединства, он как будто проецирует ее на собственное творчество: «Учение о правом соподчинении отвлеченных начал, или об их универсальном *оправдании*, есть не только гносеологическое, но и мистагогическое введение в учение о богочеловечестве, или, что то же, в учение о восстановлении человека и природы в их божественности посредством свободного воссоединения всех движущих мировых сил в живой целокупности Тела Христова» (III, 301).

Не случайно в достаточно шуточной форме и по не очень серьезному поводу бакинский ученик Вяч. Иванова заметил: «О, В. И., я вижу, как Вы продолжаете линию и даже терминологию Соловьева. Ведь Вы сейчас производите не более не менее как критику отвлеченных начал»²⁵.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Толковый словарь русского языка: В 4 т. / Под ред. Д.Н. Ушакова. М., 2000 // <http://slovari.yandex.ru/>.
2. Греческо-русский словарь Нового Завета: Пер. краткого греческо-английского словаря Нового Завета Баркли М. Ньюмана / Рус. перевод и редактирование В.Н. Кузнецовой при участии Е.Б. Смагиной и И.С. Козырева. М., 1997. С.61.
3. *Перов В.Ю.* Кант и Ницше: свет и тень? // Homo philosophans: Сборник к 60-летию профессора К.А. Сергеева. Серия «Мыслители». Вып. 12. СПб., 2002. С.175-184. С.176.
4. *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление // http://az.lib.ru/s/shopengauer_a/text_0040.shtml.
5. *Ницше Ф.* Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм // Ницше Ф. Сочинения в 2 тт. Т.1. М., 1990. С.52.
6. Там же. С.67.
7. *Ницше Ф.* К генеалогии морали // Там же. Т.2. С.524..
8. Там же. С.49.
9. Там же.
10. *Иванов В.И.* Автобиографическое письмо // *Иванов В.И.* Собр. соч.: в 4 тт. Брюссель, 1971-1987. Т.II. С.19 (далее ссылки на это издание будут приводиться в тексте, с указанием в скобках номера тома и страниц).
11. Переписка Вяч. Иванова с С.А. Венгеровым / Публ. О.А. Кузнецовой Ежегодник Рукописного отдела Пушкинского Дома на 1990 год. СПб., 1993. С.83. Отметим, что черновик этой автобиографической заметки хранится в: НИОР РГБ. Ф.109. К.8. Ед.хр.10. Подробное описание роли Соловьева как *покровителя* музыки Иванова дано в: *Котрелев Н.В.* К истории

«Кормчих звезд» // Русская мысль. 1989. № 3793. 15 сент., а также в: *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., 1995. С.96-97, 201-203.

12. См. по этому поводу: *Фридман И.Н.* Щит Персея и зеркало Диониса: учение Вяч. Иванова о трагедии // Вячеслав Иванов. Архивные материалы и исследования. М., 1999. С.250-285.

13. *Соловьев В.С.* Смысл любви // Собр. соч. В.С. Соловьева: В 12 тт. / Под ред. и с прим. С.М. Соловьева и Э.Л. Радлова. Изд. 2-е / Фототипическое изд. Т. VII. Брюссель, 1966. С.16.

14. *Мотрошилова Н.В.* Поиск новых философских парадигм в России и на Западе на рубеже XIX - XX и XX - XXI веков // <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000258/>.

15. *Соловьев В.С.* Чтения о богочеловечестве // Собр. соч. В.С. Соловьева. Т. III. С.129.

16. *Соловьев В.С.* Оправдание добра. Нравственная философия // Собр. соч. В.С. Соловьева. Т.VIII. С.3.

17. *Соловьев В.С.* Чтения о богочеловечестве // Собр. соч. В.С. Соловьева. Т. III. С.61.

18. *Соловьев В.С.* Оправдание добра. Нравственная философия // Собр. соч. В.С. Соловьева. Т.VIII. С.8

19. *Соловьев В.С.* Смысл любви // Собр. соч. В.С. Соловьева. Т.VII. С.15.

20. *Соловьев В.С.* Византизм и Россия // Собр. соч. В.С. Соловьева. Т. VII. С.293.

21. *Соловьев В.С.* История и будущность теократии // Собр. соч. В.С. Соловьева. Т. IV. С.243.

22. *Альтман М.С.* Разговоры с Вячеславом Ивановым. С.53.

23. *Лаппо-Данилевский К.Ю.* Вячеслав Иванов о наследии Ульриха фон Виламовица-Мёллендорфа // Античность и культура Серебряного века: К 85-летию А.А. Тахо-Годи / [отв. ред., сост. Е.А. Тахо-Годи]. М., 2010. С.135.

24. *Аверинцев С.С.* Ритм как теодицея // http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Literat/aver/ritm.php.

25. *Альтман М.С.* Разговоры с Вячеславом Ивановым. С.76.