

Б. Ф. Егоров

ВЯЧ. ИВАНОВ И РУССКИЕ СЛАВЯНОФИЛЫ

Хотя тема как будто лежит на поверхности — ведь современники неоднократно называли Иванова «славянофилом» или «неславянофилом», — мне неизвестны специальные исследования этого вопроса; правда, во многих статьях упоминается своеобразное славянофильство Иванова, но не более того. А при более внимательном рассмотрении материалов оказывается, что его славянофильство было непростым, как и многое другое у этого замечательного человека, и неодинаковым в разные периоды его жизни.

Воспитание в детстве предвещало именно славянофильское будущее: глубокая религиозность матери, патриотический дух в семейном окружении, воздействие идей и лозунгов славянского братства во время русско-турецкой войны 1877-1878 годов — все это достаточно прочно запечатлелось в душе ребенка и подростка. Впрочем, в гимназические годы у Иванова возникали и радикальные, революционные, бунтарски индивидуалистические настроения, так что никогда им не отстраненный от себя Иисус в одноименной поэме, созданной Ивановым в последнем классе гимназии, произносит совсем не христианскую декларацию: «Да будет горд и волен человек» (I, 14)¹.

Однако уже в цикле «Парижские эпиграммы» (1891) близко к славянофильскому противопоставление Парижа как центра «обузданной» европейской культуры и — вольных скифов (из этого зародыша вырастут затем блоковские «Скифы»)². Да и в последующих стихотворениях поэта, особенно в 1904-1905 гг., можно найти славянофильские мотивы, но скорее в духе Тютчева, чем Хомякова или Аксаковых («Месть мечная», «Озимь», «Цусима»).

Путь Вяч. Иванова к символизму, к пафосу своеобразно понятого ницшеанства и дионисийства (статья «Ницше и Дионис», 1904), казалось,

должен бы далеко увести его от соприкосновения со славянофильским кругом идей и чувств. Однако реальность мировоззренческой эволюции была сложнее. Это А.Блок в период революции 1905 г. воспринимал культ Диониса как торжество стихии и всеобщих ломок (разрушение общественно-политического строя, старой морали, старой семьи). Иванов же, очевидно, и по христианским глубинам своей натуры, и по генетическому психологическому складу не доходил до разрушительных крайностей. Даже в проповедуемом им в те годы (вместе с Г.Чулковым) «мистическом анархизме» он акцентировал первое слово, анархизм его мало затронул. И семью Иванов старался не разрушать, а, наоборот, расширять (это, разумеется, совсем не по-славянофильски!), и даже пытался практически устроить жизнь втроем, только не во французском варианте *ménage à trois*, а в более оригинальных формах (см. I, 98-105).

В отличие от Ницше, противопоставлявшего Диониса и Христа, Иванов их соединяет, в смерти и воскрешении христианского Бога он усматривает связь с античным культом Диониса³; в главенстве православного праздника Пасхи (у католиков и протестантов главное — Рождество) Иванов видит дионисийское начало в русском народе, наряду с христианским.

Вот здесь и возникает одно из главных сближений Иванова со старшими русскими славянофилами: пафос христианской соборности. Правда, у старших славянофилов не было еще этого понятия (и в словаре Даля оно еще не отражено), оно — более позднего происхождения, и Иванов — один из укоренителей этого слова в русском языке, но оно соответствовало славянофильским понятиям «единство», «общность», «общинность». В статьях Иванова «соборность» появилась перед революцией 1905 г., но особенно подробно он истолковывал ее в период первой мировой войны. В этом понятии воплотилась — сходная со славянофильской — мечта поэта и мыслителя о будущем единстве всех людей под эгидой христианских заветов.

Иванов со вниманием и энтузиазмом следит за возникновением и развитием подобных идей в искусстве (Скрябин), в философии (готов был даже Ницше истолковать в своем духе), считает, что русский символизм устремлен к соборности; проповедует театральную реформу и реформу сцены, ликвидацию рампы и слияние актеров (точнее — хора) со зрителем, введение «круглой оркестры» — места для античного хора,

выражающего народное мнение. Дочь поэта Лидия, воплощая в 1918 г. утопические идеи работников Наркомпроса, возможно, ориентировалась и на утопии отца: «Наше творчество, как тогда говорилось, было рассчитано не на всероссийский, а на всемирный масштаб. Нужно было добиться, чтобы все дети с колыбели распевали „правильные“ старинные русские песни; чтобы в школах они их изучали, любили; а после школы, уже будучи взрослыми, собирались бы по вечерам, пели их хором и вели о них дискуссии»⁴.

Культивирование соборности тесно связано у Иванова с открытостью миру, людям, с вниманием к другому. Ф.Степун в статье об Иванове подчеркивал, что он «умел слушать чужие мысли» (Л.Иванова, с.375). Задолго до М.Бубера (позднее, в 1927 г., Бубер посетил мэтра в Италии — см. Л.Иванова, с.173) и М.Бахтина Иванов развивал идеи диалогизма, важности для человека понятия «ты» и «Ты» (диалог с Богом). Еще в 1907 г. он опубликовал программную на этот счет статью «Ты еси», а в 1920 по его инициативе возникла в Москве «Переписка из двух углов» — диалогический обмен письмами с М.Гершензоном.

Известный принцип зеркальности своеобразно истолкован Ивановым в статье «Религиозное дело Вл.Соловьева» (1911) — тоже в духе соборности и формулы «ты еси»: человек зеркально отображает внешний мир, но так как мир не вполне симметричен, то отражение получается перевернутым, и, чтобы восстановить истинный образ мира, необходимо еще одно зеркало, возвращающее подлинную первоизданность, а это зеркало — другой человек, общение с ним; общение же нескольких лиц во имя Христова создает соборность, создает Церковь (см. III, 303).

Все эти выводы являются несравненно более сложными, глобальными, «двадцативечными», чем принцип общности и общинности у старших славянофилов, хотя в зародышевой форме идеи соборности искусства и двойной зеркальности можно при желании найти в трудах Хомякова. Главное же, что бесспорно сближает мировоззрение и мироощущение Иванова после 1905 г. со старым славянофильством. — это общая аксиологическая схема, где христианская вера становится главной человеческой ценностью, главной святыней, а общехристианская вера соединяется с верой в Россию, «в святую Русь» (III, 340). И наоборот, такое именно определение сущности славянофильства (вера в святую Русь), какое дает сам Иванов в статье «Живое предание» (1915).

переводится им в общечеловеческий, во вселенский масштаб, ибо, как он подчеркивает в той же статье, в вере славянофилов «нет национального надмения. Она не исключает чужих святынь, не отрицает иных святых ликом и народных ангелов в многосвещнике всемирной церкви, в соборности вселенского богочеловеческого тела» (III, 341). В самом деле, у старших славянофилов не было «надмения», Хомяков, например, в письме к гр. А.П.Толстому (июнь 1857 г.) сочувственно излагает убеждения тульского архиерея Димитрия: «...не должно допускать совершенного преобладания одной народности над другой, ибо такое порабощение в делах духовных было бы полным торжеством провинциализма, совершенно противного Христианству и Вселенству»⁵.

И справедливо в некоторых поздних славянофилах, особенно в Н.Данилевском, Иванов видит «отступников», «поскольку в своем забвении церковного и вселенского смысла русской идеи становятся на почву национализма биологического и усматривают в русском деле борьбу за историческое преобладание определенного „культурного типа“» (III, 344).

Подобно старшим славянофилам, Иванов весьма настороженно относился к гегелевскому историзму и к понятию культуры. Светская западноевропейская и особенно русская культура после Петра I воспринималась им как безбожная, позитивистская, эмпирическая, далекая от онтологической глубины народного духа. Это воистину западническая культура, а к западникам Иванов, подобно славянофилам, относился со сдержанным уважением и терпимостью (так как, считал он, они тоже по-своему любили Россию и желали ей свободы и благоденствия — см. III, 341), но все-таки на шкале ценностей ставил их ниже славянофилов и определял их культуру как «люциферианскую», «мефистофельскую», зараженную Дьяволом, поэтому, полагал он, бесплодны попытки русской западнической интеллигенции сблизиться с народом, неважно, опускаясь ли до народного уровня, или пытаясь «приподнять» народ до «высот» своей культуры — вне Христа. Эти идеи Иванов подробно развивал в своих статьях, наиболее полно — «О русской идее» (1909) и «Лик и личности России» (1916).

По-славянофильски же Иванов противопоставляет западническому либеральному понятию юридического закона христианскую благодать (см. IV, 660); следует учесть, что старшие славянофилы предпочитали употреблять не церковный, а общественно-бытовой эквивалент понятию

«анти-закон»: народный обычай); никакие науки, государственные установления, моральные «категорические императивы» (Иванов не любил Канта!) не могут заменить веры, лишь соборность во Христе «едино» осуществляет царство благодати — свободу» (IV, 476). Иванов утопически мечтал, что в будущем теократическом государстве суды будут вообще отменены. Здесь он тоже смыкается с утопическими анти-юридическими идеями Хомякова.

В статье «Живое предание» немало и других смыканий Иванова с кругом Хомякова. Так, он полностью соглашается со славянофилами относительно народного суверенитета и истолкования идеального самодержавия как «монархически определившегося народоправства» (III, 346). Конечно, к реальному монархическому строю славянофилы относились значительно терпимее Иванова.

В некоторых построениях Иванов «подтягивал» славянофилов к своей системе мышления. Особенно это относится к мистической стороне православия, столь характерной для мыслителей Серебряного века (возможно, мистика является необходимым элементом любой религии, в том числе и православия, но ее роль и «пропорциональное представительство» у разных верующих людей весьма различны).

Иванов считал и славянофилов, отличая их от западников, убежденными мистиками. В статье «Лев Толстой и культура» (1911) он отметил эту особенность как главную «тезу» славянофилов: «...утверждение национальной души нашей, как мистической сущности» (IV, 596). В действительности мистические черты можно найти лишь в концепциях и мироощущении Ивана Киреевского; Константин и Иван Аксаковы были далеки от мистических толкований, их эта сторона мало волновала, а Хомяков даже решительно высказывался против мистики и в православии, и в Западной Европе, осуждая, например, мистицизм позднего Шеллинга (Хомяков достаточно сдержанно относился и к понятию чуда).

В целом же Иванов, несравненно сильнее славянофилов отталкиваясь от церковной «организации», от реальных церковных структур России, значительно интенсивнее ратовал за идеальную Церковь «как существо мистическое» (III, 298). Впрочем, он не проводил непреходимой грани между идеалом, «душой» и реальностью, как бы соглашаясь с мнением большинства русских людей, которое, считал он, «твердо верило, что <...> Русь святая и Церковь невидимая не отделены от видимой и

грехом оскверненной Руси: они — ее душа, корень, глубь» (III, 342) ⁶. В утверждении мистического аспекта невидимой Церкви Иванов опирался в первую очередь на концепции своего учителя Владимира Соловьева, и у него же он воспринял идею пути от признания мистической сущности Церкви к проповеди «кафолического» единства, т.е. стирания границ между христианскими конфессиями Запада и Востока (см. статью Иванова «Религиозное дело Вл. Соловьева»).

Отсюда возникает, задолго до своеобразного католического «крещения» Иванова в 1926 г., его пристальное внимание к западному христианству. Дочь вспоминает, что еще в 1912 г. в Риме велись ежедневные дискуссии Иванова с его другом В.Эрном на конфессиональные темы, где первый защищал католичество, а Эрн — православие (см. Л.Иванова, с.51). Конечно, этот крен не имел ничего общего с теорией и практикой славянофилов, убежденных сторонников православия.

Однако начавшаяся мировая война значительно ослабила наметившиеся тенденции и интенции Иванова и стимулировала некоторые славянофильские. Вместо обобщенного Запада теперь почти всегда фигурирует «германство», в котором фокусируются негативные начала. В статье «Вселенское дело» (1914) история Германии с 1870 г. рассматривается как путь отмирания творческих сил и усиления деспотизма. В статье «Легион и соборность» (1916) Иванов отмечает в германстве главенство «признака национальности» и «государственной принудительности» (III, 256; эти пассажи можно воспринимать как своеобразное пророчество — предвидение будущего гитлеризма).

Более того, начала расшатываться терпимость и даже симпатия Иванова к западным христианским конфессиям, особенно к протестантизму. В примечании 1917 г. к статье «Польский мессианизм как живая сила» (1916), опущенном в новейшем брюссельском Собрании сочинений, Иванов осуждает в Германии «дехристианизацию» протестантизма, как «религиозного индивидуализма», и «неизбежно протекающую отсюда гибель личности» ⁷. А в статье «Лик и личины России» он, осуждая протестантов за приоритет личной совести перед заветами Христа, заодно и — кажется, впервые! — критикует нравственные принципы католицизма: «Рим стремится снять с человека бремя внутренней ответственности, сводя ее состав к одному виду долга — послушанию; священство берет на себя, во имя Христа, тяготу совести пасомых» (IV, 465). В таких

формулировках наблюдается чуть ли не полное тождество со славянофильскими, хомяковскими противопоставлениями православия католичеству и протестантизму ⁸.

Явно по-славянофильски происходит у нашего автора и некоторая идеализация славянского мира. Для него, считает Иванов, характерна, в отличие от германского пафоса «организации» и государственности, соборность — понятие, которое «почти не передаваемо на иностранных наречиях» (III, 260). Соборность теперь трактуется не только как христианский союз отдельных лиц, но и как единение наций и народов. Мыслитель уповает, что будущее свободное славянство соединится в «истинной соборности» и скажет миру «свое вселенское слово» (III, 261).

Естественно, возникает проблема конфессионального разъединения России с Польшей и Чехией. Иванов благородно отмечает «наш грех неомытый, незамоленное преступление исторического жития нашего — растерзание живой Польши» ⁹, мечтает об будущем воссоединении славян (но как оно конкретно произойдет, он не знает — честно признается). В статье «Славянская Мировщина» (1914) он надеется, что вражда будет прекращена на «общей славянской мировщине», и замирение произойдет «по семейному, по кровному, по Божьему закону и прадедовскому завету» (IV, 657). Иванов возлагает большие надежды на чехов, которые сочетают верность римскому престолу с «неутолимою жаждою» причастия восточной Церкви, и тем самым они смогут объединить Польшу с Россией (IV, 658).

А из неславянских западных стран Иванов по-хомяковски любил Англию, но его концепция и любовь были более сложными и более «двадцативечными». В статье «Россия, Англия и Азия» (1915) он сближает Германию с Китаем (и там, и там господствуют нормативность, организационный принцип «муравейника» и т.п. — «Недаром проникательный Ницше обозвал Канта кенигсбергским китайцем» ¹⁰) и противопоставляет этому союзу союз России и Англии, который должен найти «пути к обращению Азии в христианство», особенно — азиатских стран древней культуры: «Индия внесет в его сокровищницу все богатство своего обособленного внутреннего опыта и познания, всю самобытность своего вселенского лика»; а Китай представляет собой ныне «желтую опасность» для мира; «внутренний духовный смысл желтой опасности есть дехристианизация Европы» ¹¹. Интерес Иванова к Индии не был случайным. В недавно

опубликованной его статье «Национальное и вселенское в творчестве Скрябина (Скрябин как национальный композитор)» (1916) после сообщения о родстве между музыкой композитора и «напевностью далекой таинственной Индии» следует такая фраза: «Кажется мне, что сокровенно устремлена к некоей грядущей духовной встрече с Индией и наша национальная душа...»¹².

Весьма своеобразно трактует теперь Иванов понятия православия и патриотизма, которые в своем современном звучании и истолковании связываются, с одной стороны, со славянофильством, а с другой — достаточно сильно от него отдаляются. Очевидно, помимо прочих причин, такое разграничение было стимулировано и обвинениями Бердяева в славянофильстве. Иванов написал специальную статью «Два лада русской души», где противопоставил два состояния человека — эпическое («равновесие», «самообретение личности в стороне от пылающих очагов жизни, пребывание в растительных тканях и отложениях ее тела» — III, 349) и трагическое («Сознание трагического человеком совпадает с самими творческими токами жизни; он весь — ее живые, содроганные, чувствительные нити. Он воплощен в жизнь всецело; всем своим составом он погружен в динамику ее „становления“, — становление же всегда страда, горение, разлука, уничтожение и новое возникновение» — III, 349; здесь, конечно, возникает намек на Диониса и, в особенности, на Христа). Трагическое состояние как будто бы целостно, но оно одновременно и антиномично, ибо приемлет жизнь и отрицает ее (см. III, 348).

Патриотизм ранних славянофилов трактуется Ивановым как эпический, вообще «наше раннее славянофильство творилось и переживалось эпически» (III, 351). Православие обычно тоже воспринимается как бы «синонимом эпического религиозного быта, недвижимого устава и уклада, духовной статики, несовместимой с живыми алканиями духа» (III, 350). Но, возражает Иванов, «среди первых славянофилов» был «поэт Тютчев, человек чисто трагического типа», а современный трагический смысл патриотизма освобождает его носителя от прежнего чувства стыда (III, 350.)

Иванов сетует, что соотечественники не признают современного трагизма, в противоположность полякам с их исконным национальным мессианством трагического толка (в статье «Польский мессианизм...» Иванов демонстрирует еще одну антиномию: он считает, что для «русской духовности» характерно «здравомыслие о злом», а полякам, «самым

опрометчивым и самым вешим из славян», присущ «подлеповатый к действительности ... соборный субъективизм» — IV, 661-662). А «православный русский быт кажется эпическим, как в своих идеалах старообрядческой устатности, тишины, смирения и трезвения, так и в своем умирительном воздействии на равнинную, даровитую к умирению и покаянию народную душу» (III, 352). Однако «трагический тип русской души», считает Иванов, проявляется в пасхальные дни, когда у всерующихся людей реализуется «внутренний опыт смерти и воскресения» (III, 344).

Катастрофический, апокалиптический характер русской жизни перед революцией 1917 г. и особенно в первые месяцы после Октября, разумеется, еще больше усилил трагедийное мироощущение Иванова: теперь уже не надо было ссылаться на опыт Тютчева и Достоевского и апеллировать к глубокому смыслу Пасхи, вся жизнь оказалась окрашенной, пользуясь образом нашего поэта (он говорил о польской идеологии), «в багряные и фиолетовые озарения» (IV, 662).

Оглядываясь ретроспективно на путь Отечества, Иванов еще резче, чем в свое время Хомяков, обрушивается на дьявольские приметы: «Мы все, увы, хорошо знаем эту Ариманову Русь — Русь тления..., — Русь „мертвых душ“, не терпимого только, но и боготворимого самовластия, надругательства над святыней человеческого лика и человеческой совести, подчинения и небесных святынь державству сего мира; Русь самоуправства, насильничества и угнетательства; Русь зверства, распутства, пьянства, гнилой пошлости, нравственного отупения и одичания. Мы знаем на Руси Аримана нагайки и виселицы, палачества и предательства; ведем нам и Ариман нашего исконного народного нигилизма и неистовства» (IV, 454). В процитированной статье «Лик и личины России» (1916) достается и официальной церкви: за ее крепостную зависимость от властей, за участие в позорной триединой формуле «православие, самодержавие, народность» (см. IV, 471), однако автор верит в истинную религиозность русского народа и, как это ни парадоксально, по аналогии верит в то же время и в истинную религиозность, в «христианскую соборность» западных народов (см. IV, 472).

Опять возникает «тесократическая идея», основы которой, считает Иванов, заложены в «Братях Карамазовых» (IV, 473): «...русская общественность должна стать истинною религиозною общественностью, историческое тело России должно „сподобиться“ стать телом

свободной теократии» (IV, 462). И снова парадокс, новая славянофильская антиномия: романо-германский мир, считает Иванов, создал свое бытие «на идее Аполлоновой», бытие, где господствуют «лад и порядок, купленный принуждением внешним и внутренним самоограничением» (IV, 668); славяне же — служители Диониса, мятежники, разнудывающие живые, творческие силы; постигший дионисийство Ницше — поляк по происхождению... (IV, 669; в самом деле, такую антиномию с мятежом могли признать западные славяне, а из русских — разве что Тютчев и Достоевский, но никак не круг Хомякова). Именно на славян возлагает надежды Иванов, именно они способны создать всечеловеческую соборность — и опять всплывает экуменическая идея объединения христианских конфессий:

Князь чешский, Вячеслав, святой мой покровитель,
Славянской ныне будь соборности зиждитель!
Светильник двух церквей, венцом своим венчай
Свободу Чехии, и с нашей сочetaй!

(IV, 671)

А в историческом быту России, столь часто игнорируемом нашим мечтателем, происходили такие «соборные» деяния, которые вели страну к безднам, весьма далеким от христианских идеалов, попросту сказать — противоположным им. Эту историческую реальность Иванов увидел с ужасом, со смятением. 26 октября 1917 г., т.е. на второй день Октябрьской революции, он пишет знаменательную статью «Социал-макиавеллизм и культур-мазохизм», где возмущенно прорицает, что большевики с помощью германских социалистов и с помощью позорного мира готовы продать Россию, устроить в крестьянской стране «диктатуру пролетариата» и раздуть мировой пожар. То, чем вначале был околдован Блок и чего Андрею Белому хватило на несколько лет безумства¹³, для Иванова было совершенно неприемлемо.

В условиях советской «соборности», конечно, невозможно было надеяться на будущее сближение церквей: вообще над судьбой церквей нависла смертельная опасность; как писал позднее Иванов Шарлю Дю Босу: «Дело пролетариата — лишь повод или метод: реальная цель в том, чтобы заглушить Бога, вырвать его из человеческих сердец» (III, 412).

Оставался индивидуальный путь, по которому вскоре и пошел Иванов. В конце гражданской войны в известной «Переписке из двух углов» (1920) он парадоксально приписал собеседника, М. Гершензона, по владению русской интеллигенции, а себя поименовал «чужеземцем, из учеников Саиса»¹⁴, где забывают род и племя» (III, 412).

Если старшие славянофилы, особенно Хомяков, мечтали о воссоединении христианских конфессий — то в плане приобщения других к православия. Иванов же издавна говорил о равенстве, именно о воссоединении, а не о присоединении. Даже в самых сильных славянофильских порывах мыслителя славяне выступали лишь как активное, бродильное начало, способное пойти навстречу братьям, показать пример, первыми воссоединиться... А в принципе Иванов мечтал именно о вселенстве, о всечеловечестве: объединиться должны не только отдельные христианские конфессии, но и культуры современной Европы и Азии; христианство оказывается не отделенным от древнегреческого язычества и от иудаизма. Еще в 1915 г. в статье «К идеологии еврейского вопроса» он так объяснил «трогательную любовь» Вл. Соловьева к еврейству: это проявление его любви к Христу, ибо для мистика тело Церкви — невидимое тело Христово, и «через Христа — тело от семени Авраамова»¹⁵.

Окончательно поселившись в Италии, Вяч. Иванов в 1926 г. в день святого Вячеслава по православному календарю (4/17 марта) принял католичество. Но особым образом: он отказался произносить, как было нужно по римскому обряду, отречение от прежней конфессии — пришлось лихорадочно хлопотать, получить разрешение специальной папской организации. Иванов произнес не отречение, а соловьевский призыв к единению церквей, и, как бы нарочно, сразу же после соответствующего ритуала он отстоял в капелле св. Петра над могилой апостола «церковнославянскую обедню, причастился по-православному под двумя видами» (I, 171; рассказ О. Дешарт). Так Иванов лично осуществил давнюю мечту о единении церквей. Он писал позднее Шарлю Дю Босу, что после такого двойного причастия он «впервые почувствовал себя православным в полном смысле этого слова» и стал дышать полной грудью, в то время как раньше он чувствовал себя чахоточным, лишённым одного легкого (III, 429).

Любопытно, что принадлежность к обским церквам не ослабила, а усилила православное чувство. И, видимо, — еще и укрепила веру в Россию.

Казалось бы, какие социально-политические данные конца двадцатых годов могли способствовать такой вере? Их не было, скорее эта вера была реакцией на озлобленность и отчаяние некоторых эмигрантских кругов. В начале 1927 г. Иванов был приглашен Павийским университетом прочитать курс лекций о русской религиозной мысли. В письме к детям от 29 января он сообщает о содержании первой лекции, одной из тем которой был вопрос «о воссоединении церквей восточной и западной (о том, что католичество должно многому научиться у Востока)» (Л.Иванова, с.171-172). И это говорится и пишется во время чудовищных гонений большевиков на церковь, арестов и ссылки священников, разрушений храмов... А в письме от 9 мая 1927 г. Иванов излагает идеи еще одного приглашенного в Павию лектора, проф. Н.П.Оттокара, бывшего ректора Пермского университета, который характеризовал положение в России как катастрофическое («крушение», «развал» и т.п.). Иванов же, в противовес, «почему-то почувствовал себя патриотом современной России, вроде истинных советских граждан» (Л.Иванова, с.172). Ниже он определил свое отношение к Родине известной антифразой Катутла «*Odi et amo*», т.е. «ненавижу и люблю». Показательно, что до середины тридцатых годов Иванов оставался советским подданным.

Краткая и емкая катуллова формула в данном случае может быть заменена аналогичной антифразой: «славянофильствую и антиславянофильствую». Именно такой противоречивостью отличалось мировоззрение Иванова, вплоть до зарубежной поры. Славянофил никак не мог принять католичество, какими бы оговорками эта акция ни сопровождалась, славянофил не мог сказать, что русский народ потребовал от человека принести себя «в жертву вселенскому делу Соборности» (III, 429; письмо к Шарлю Дю Босу). А с другой стороны, в письме к Алессандро Пеллегрини от февраля 1934 г. Иванов не столько вообще по-христиански, сколько именно по-славянофильски резко отрицательно отзываясь о либеральном («западническом») гуманизме без религиозного толка и — в который уже раз! — отстаивает «свободу-благодать против Вашей свободы как закона» (III, 450).

Нельзя также забывать, что в течение последних двадцати лет своей жизни, именно после принятия католичества, Иванов увлеченно писал совершенно славянофильскую утопическую «Повесть о Свстомире Царевиче», где причудливо сплавлены теократические идеалы автора, народные

легенды о Беловодье и Китеже, автобиографические мотивы, русские волшебные сказки, стихи и ритмическая проза, — и все это изложено уникальным, древним, одновременно народным и индивидуальным языком... И лишь отдельные сюжетные штрихи могут быть истолкованы экзистенциально.

В целом же Иванов вослед Вл.Соловьеву представлял собой европеизированного, западнического славянофила со всеми вытекающими из этого весьма неорганичного сплава антиномиями и колебаниями. Очень хорошо охарактеризовал своеобразие мыслителя Ф.Степун (статья «Вячеслав Иванов», 1936): «Даже и явно славянофильские построения приобретают вблизи античных алтарей и в окружении западноевропейских мудрецов какое-то иное выражение, какой-то особый загар южного солнца, не светящего над русской землей».

А ниже Степун соглашается с протестами Иванова против зачисления его в лагерь «неославянофилов» или «несонародников»: «И, действительно, надо признать, что как поэзия, так и философия Вячеслава Иванова представляют собой совсем другую духовно-душевную ткань, чем писания Киреевских, Хомякова, не говоря уже о более поздних народниках политического толка. В творчестве Вячеслава Иванова совсем нет той тяжелой, плотной и бытовой стихии, которая характерна для барски-помещичьей мысли славянофилов, и еще меньше той политической взволнованности, без которой немыслимо народничество. Если он по историческому содержанию своих взглядов и близок славянофилам, то по глубине своих связей с европейской культурой, по своему чувству формы и меры он не только русский западник, но и человек Запада» (Л.Иванова, с.376, 382-383). Увы, историософия Иванова в его «трагическом» истолковании тоже не очень близка к «эпическим» построениям старших славянофилов.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Дешарт О. Введение // Иванов Вячеслав. Собр. соч., т.1. Брюссель, 1971, с.14. Все ссылки на это издание (т.1-IV, 1971-1987) даются непосредственно в тексте, с обозначением тома римскими цифрами и страниц — арабскими. Все подчеркивания в цитатах принадлежат цитируемым авторам.

2. См. об этом: Доценко С.Н. Россия и Европа в цикле Вяч. Иванова «Парижские эпиграммы» // Тезисы докладов научной конференции «Великая Французская революция и

пути русского освободительного движения». 15-17 декабря 1989 г. Тартуский университет. Кафедра русской литературы. Тарту, 1989, с. 77-80.

3. См.: Минц З.Г. А. Блок и В. Иванов. Статья 1. Годы первой русской революции // Уч. зап. Тартуского гос. ун-та, вып. 604, 1982, с. 104.

4. *Иванова Лидия*. Воспоминания. Книга об отце / Подготовка текста и комментарии Джона Мальмстада. Paris, «Athenesum», 1990, с. 79. Все дальнейшие ссылки на это издание, в Приложении содержащее статьи и воспоминания современников об Иванове, даются в тексте сокращенно: Л. Иванова, с. 79.

5. *Хомяков А.С.* Соч., т. 8. М., 1900, с. 447. Поэтому несправедливо противопоставлять славянофилов (русская или славянская «исключительность») и Иванова («всечеловечность»), как это проведено в статье: *Корецкая И.В.* Цикл стихотворений Вячеслава Иванова «Година гнева» // Революция 1905 — 1907 годов и литература. М., 1978, с. 128. Значительно сложнее было и реальное отношение Иванова и старших славянофилов к самодержавной власти, чем это показано в данной статье (якобы Иванов — решительный противник самодержавия, а славянофилы — защитники), — см. об этом ниже.

6. А. Блок, характеризуя в статье «Творчество Вячеслава Иванова» (1905) сборник стихотворений поэта «Прозрачность» (1904), отмечает в нем следующий «порыв»: «...его первое условие — неразлучность с землей — налицо. Это и есть — предчувствие возврата к стихии народной, свободно парящей, не отрываясь от земли» (*Блок А.* Собр. соч. в 8 тт. Т. 5. М.-Л., 1962, с. 17). Здесь удивительно точно определены и теоретические установки Иванова.

7. *Иванов Вяч.* Родное и Вселенское. Статьи (1914-1916). М., 1917, с. 62.

8. Подобные крайности и давали повод критикам зачислять Иванова в лагерь неославянофилов. Н. Бердяев в статьях «О „вечно-бабьем“ в русской душе» («Биржевые ведомости», 1915, 14 и 15 февраля) и «Эпигонам славянофильства» (там же, 18 февраля) в основном нападает на В. Розанова и В. Эрна, но причисляет к ним, хотя и с некоторыми оговорками, С. Булгакова и В. Иванова. Последний отвечал на эти нападки статьей «Живое предание», уже цитировавшейся выше, где он, не отрицая своих связей с идеологией старших славянофилов, старался, во-первых, подчеркнуть достоинства и непреходящие ценности этой идеологии, а во-вторых, отметить и некоторые свои отличия; еще более резко он выделяет отличия в статье «Два лада русской души» (1916), о которой речь будет ниже.

9. *Иванов Вяч.* Родное и Вселенское..., с. 16. Статья «Вселенское дело» (1914).

10. Там же, с. 28.

11. Там же, с. 29.

12. *Памятники культуры*. Новые открытия. Ежегодник. 1983. Л., 1985, с. 102. Публикации И. А. Мыльниковой.

13. Когда читаешь в изложении О. Дешарт взволнованные слова Андрея Белого вскоре после Октября: «Вячеслав! Ты узнаешь, узнаешь? Ведь Советы — это твои оркестры» (Вячеслав же считал, что такое сопоставление — надругательство «над хорovým началом в душе русской» - I, 161), — то воспринимаешь как издевку, но они, оказывается, вполне серьезные и позитивны! В ворчливой книге *Андрея Белого* «Сирия ученого варварства. (По поводу книги В. Иванова „Родное и Вселенское“» (Берлин, 1922) Иванов осуждается за неприятие революции и непонимание того, что «Советы» — оркестры (у Белого — «оркестры»), «творящие народную жизнь» (с. 15), а вот истинные религиозные поэты — Есенин, Клюев — прославляют революцию (с. 21).

14. Намек на философский фрагмент Новалиса «Ученики в Саисе» (1797); образ Саиса интересовал Иванова — переводчика и истолкователя творчества немецкого писателя (см. IV, 250, 272, 275); подробнее о подготовленной к изданию, но не вышедшей книге переводов Иванова со статьей о немецком романтике см.: *Эткинд Е.Г.* Поэзия Новалиса: «Мифологический перевод» Вячеслава Иванова // Русская литература, 1990, N 3, с. 157-164. Саис — город в древнем Египте, один из центров политической и культурной жизни Средиземноморья.

15. *Иванов Вяч.* Родное и Вселенское..., с. 309.

V. IVANOV AND RUSSIAN SLAVOPHILES

(Summary)

Though V. Ivanov's Slavophilism is well known, his real attitude to Slavophilism was complicated and varied as he passed through the different periods of his life.

He supposes the cult of Christ and the antique cult of Dionysius to be connected, and because of the importance of Easter in the Orthodox tradition, he perceives Dionysian character in the Russian folk culture. Thus, Ivanov's idea of christian «sobornost» is created which draws his thought close to that of first Russian Slavophiles. But his cultivation of «sobornost» is connected with the concept of Dialogue, or his «mirror» principle, which he began developing long before M. Buber and M. Bakhtin. These theories are much more complicated, global and modern than the community principle of first Slavophiles.

In his relationship to Hegel's historicism and concepts of culture and law, Ivanov was much like the Slavophiles. But sometimes he modified the principles of the first Slavophiles, drawing them closer to the mysticism of the Silver Age.

More than the first Slavophiles, V. Ivanov intensively criticized the existing church institutions in Russia, and correspondingly he conceptualized an ideal Church as a «mystical essence».

Many examples are given in the paper to illustrate the differences between V. Ivanov's and the Slavophiles' attitudes as well as their points of agreement.

RUSSKIJ TEKST

Russian-American Journal of Russian Philology. 1993. N 1
A special issue of the «Towards the New School» journal

EDITORIAL COUNCIL:

B.F. Egorov (St. Petersburg), *S.G. Ilyenko* (St. Petersburg),
V.V. Kolesov (St. Petersburg), *E.S. Kubryakova* (Moscow),
D.S. Likhachyov (St. Petersburg), *L.M. Lotman* (St. Petersburg),
Y.M. Lotman (Tartu)

EDITORIAL BOARD:

S.A. Antonov, *S.A. Goncharov*, *M.Y. Dymarsky* (Editor-in-Chief),
T.A. Kitagina, *A.Y. Kozhevnikov*, *V.G. Marantzman*, *J. Merrill*,
G.E. Mikkelsen, *O.R. Nikolayev*, *E.N. Rolle*, *T.V. Ryzhkova*, *L.K. Wilhelm*.

Special thanks to D.N., N.B. & P.L. VAKHTINS for an invaluable support
in preparing the present issue for printing.

ISSN 0869-690X «На путях к новой школе»

© 1993 Editorial board
© 1993 Authors of the articles

СОДЕРЖАНИЕ / CONTENTS

К читателям / To Our Readers 7
М. Я. Дымарский (Санкт-Петербург). Метафора текста 11
Summary: The Text Metaphor 25

Русская литература Russian Literature

Т. А. Китанина (Санкт-Петербург). «Двойник» Антония Погорельского: структура романтического цикла 26
Summary: «Dvoynik» by Antonij Pogorelsky: The Structure of the Romantic Cycle 41
Б. Ф. Егоров (Санкт-Петербург). Вяч. Иванов и славянофилы 43
Summary: V. Ivanov and Russian Slavophiles 57
М. А. Черняк (Санкт-Петербург). «Поэтика вещи» и «фантастический реализм» Вс. Иванова 58
Summary: The «Poetics of Thing» and «Fantastic Realism» of Vs. Ivanov 69
L. K. Wilhelm (Lawrence). Structure as Signifier in Evgenij Zamiatin's «Peščera» 70
Резюме: Структура как означающее в рассказе Евгения Замятина «Пещера» 82

Стилистика Stylistics

С. А. Антонов (Санкт-Петербург). Ассоциативные и образные виды текстовой связи в прозе В. Набокова (на материале рассказа «Пилигрим») 83
Summary: Association and Image: Textual Organization in Vladimir Nabokov's Prose 92
М. В. Левина (Санкт-Петербург). Отклонения от нормы текстовости в прозе В. Набокова 94
Summary: Departures from Textual Norms in Nabokov's Prose 107