

ВЯЧЕСЛАВ ИВАНОВ

ДОСТОЕВСКИЙ

Трагедия Миф Мистика

Ответственные редакторы
А. Б. Шишкин и О. Л. Фетисенко



Издательство «Пушкинский Дом»
Санкт-Петербург, 2021

СОДЕРЖАНИЕ

Вячеслав Иванов. Достоевский. Трагедия — Миф — Мистика

(перевод с немецкого Дим. Вяч. Иванова и М. Ю. Кореневой)

Предисловие	5
Часть первая. Tragodumena	
Введение: о воздействии Достоевского	11
I. Роман-трагедия	13
II. Трагический принцип мирозерцания	26
Часть вторая. Mythologumena	
Введение: о мифе и Достоевском как мифотворце	47
I. Зачарованная невеста	51
II. Мятеж против Матери-Земли	64
III. Чужеземец	76
Часть третья. Theologumena	
Введение: о религии Достоевского	97
I. Демонология	105
II. Агиология.	122

Приложения

Приложение I. Вячеслав Иванов о Достоевском.

Выступление в Религиозно-философском обществе, лекции,
подготовительные материалы

1. [Обсуждение доклада С. Н. Булгакова «Русская трагедия» в московском Религиозно-философском обществе, 2 февраля 1914 г.]	144
--	-----

2. [Подготовительные материалы к статье «Основной миф в романе „Бесы“». Февраль — март 1914 г.]	156
3. [Фрагменты черновой редакции статьи «Основной миф в романе „Бесы“». Весна 1914 г.]	157
[Фрагмент 1. Черновой автограф]	157
[Фрагмент 2]	
[2а. Слой текста до правки, по копии М. М. Замятниной]	160
[2б. Тот же фрагмент после авторской правки и последующий текст по черновому автографу].	162
[Фрагмент 3. Черновой автограф]	164
4. [Лекции о Достоевском, прочитанные В. И. Ивановым в Бакинском университете, в записях Л. В. Ивановой. 1921 г.]	169
5. [Конспекты обсуждения доклада Алексея Крученых о Ницше и Достоевском в Бакинском университете. 9 и 11 мая 1921 г.]	178
[Запись Вяч. Иванова].	178
[Конспективное изложение обсуждения доклада].	179
6. [Лекция В. И. Ивановой о «Легенде о Великом Инквизиторе» в записях Л. В. Ивановой и О. А. Шор. 1938 г.]	
[Запись Л. В. Ивановой]	182
[Запись О. А. Шор]	187
7. [Последняя правка книги о Достоевском, переведенной на английский язык Н. Камероном. Весна — начало лета 1949 г.]	190

Приложение II. Рецензии в немецкоязычных изданиях

(перевод О. Л. Фетисенко)

<i>Ганс Барт.</i> [Рецензия на книгу Вяч. Иванова «Достоевский. Трагедия — Миф — Мистика»]	203
<i>Фред Хёнцш.</i> Вячеслав Иванов: Достоевский. Трагедия — Миф — Мистика	206
<i>Фред Хёнцш.</i> Иванов, Вячеслав: Достоевский. Трагедия — Миф — Мистика	209
<i>Артур Лютер.</i> [Рецензия на книгу Вяч. Иванова «Достоевский. Трагедия — Миф — Мистика»]	213
<i>Генрих Фельс.</i> Достоевский. Трагедия, миф, мистика В. Иванова, профессора в Павии	214
<i>Альфред Бём.</i> Вячеслав Иванов: Достоевский. Трагедия, миф, мистика	215

Приложение III. <i>И. Н. Голенищев-Кутузов. Достоевский и Вячеслав Иванов (перевод с сербского И. В. Голенищевой-Кутузовой)</i>	220
Приложение IV. Достоевский в жизни и мысли В. И. Иванова (1883–1949). Хроника (<i>составители А. Б. Шишкин и А. Л. Соболев</i>).	233
<i>А. Б. Шишкин.</i> Вячеслав Иванов и открытие Достоевского в XX веке	266
<i>М. Б. Плюханова.</i> Труды Вяч. Иванова о Достоевском: эволюция основного мифа	282
<i>М. Ю. Коренева.</i> О переводе	302
Комментарии (<i>Н. М. Сегал-Рудник, С. Д. Титаренко, О. Л. Фетисенко при участии К. А. Баршта, Л. Л. Ермаковой и К. Г. Исупова</i>)	313
Фрагменты текста, совпадающие или соотносимые с ранними работами В. И. Иванова	444
От составителя	450
Список сокращений	452
Список иллюстраций	455
Указатель имен	459
Указатель произведений Ф. М. Достоевского	471

ТРУДЫ ВЯЧ. ИВАНОВА О ДОСТОЕВСКОМ: ЭВОЛЮЦИЯ ОСНОВНОГО МИФА

Уже в ранних упоминаниях Иванова о Достоевском определилась оригинальность его подхода. Хотя Иванов действовал с оглядкой на таких важных для него авторов, обращавшихся к той же теме, как Вл. С. Соловьев, Д. С. Мережковский, Л. И. Шестов, С. Н. Булгаков, И. Ф. Анненский, однако, при всех его диалогах с ними, сочувствиях им, основания его образа мысли и, в особенности, построение его высказывания были иными.

Основополагающий, даже структурный характер имело для Иванова самоопределение Достоевского как реалиста в высшем смысле, на которое он постоянно ссылался в своих работах, переименовывая в реалистический символизм. С этого начинается интересующая нас здесь статья «Основной миф в романе „Бесы“», сходный текст находится в начальной части раздела «*Mythologumena*» в поздней немецкой книге Иванова о Достоевском¹.

Роман «Бесы» — символическая трагедия, и символизм романа — именно тот «реализм в высшем смысле», по выражению самого Достоевского, который мы называем реалистическим символизмом. Реалистический символизм возводит воспринимающего художественное произведение *a realibus ad realiora* — от низшей действительности к реальности реальнейшей. В процессе же творчества, обратном процессу восприятия, обуславливается он нисхождением художника от

¹ Экскурс «Основной миф в романе „Бесы“» восходит к речи 1914 г., произнесенной на заседании московского Религиозно-Философского общества по случаю доклада С. Н. Булгакова «Русская трагедия». Тогда же он был опубликован в «Русской мысли»; так сообщается в авторском примечании при следующей публикации в сборнике «Борозды и Межи», где экскурс был представлен как приложение к статье «Достоевский и роман-трагедия». В дальнейшем он был переработан автором при подготовке книги «*Dostoevskij: Tragödie — Mythos — Mystik*».

предварительного интуитивного постижения высшей реальности к ее воплощению в реальности низшей — a realioribus ad realia¹.

По Иванову, эмпирически доступный мир переживаний и действий представлен в романах Достоевского таким образом, что ведет к глубинным или высшего плана реальностям. Задачей Иванова оказывается выяснение не столько того, какова религия и идеология Достоевского, но того, что именно в его романах ведет к неким основным сущностям. В отличие от религиозных или идейных убеждений, эти сущности не подлежат прямому наименованию, не определяются, не очерчиваются, а «высветляются». И художник, и его интерпретатор ведут, направляют пути между высшим и глубинным. Допуская сильное упрощение и схематизацию, можно говорить о диалектическом единстве, достигаемом в художественном акте, высшего, чего-то подобного платоновской идее, и глубинного — основного мифа. Теперь же приведем собственные определения Иванова, показывающие, как далек он от схематизма и рациональности, как изящно переливается его мысль между образами, имеющими видимость формул и терминов, но протеическими по существу и в конечном счете более адекватными неуловимому объекту постижения, чем любые последовательные суждения. Цитируем рассуждение о мифе и идее в связи с романами Достоевского по версии поздней книги «Достоевский. Трагедия — Миф — Мистика». Здесь переформулированы положения статьи «Основной миф в романе „Бесы“»:

Если стремиться к целостному постижению этого самого эпоса-трагедии, необходимо сначала раскрыть затаенную в глубинах его наличность некоего — эпического по форме, трагического по внутреннему антиномизму — ядра, в коем изначально сосредоточена вся символическая энергия целого, весь «высший реализм» произведения, то есть коренная интуиция сверхчувственной реальности вместе с происшедшим в ее пределах событием, которая и предопределяет эпическую ткань действия в чувственном мире. Это ядро символического изображения жизни и есть то, что мы намерены именовать мифом.

Под мифом мы понимаем синтетическое суждение, где подлежащему-символу придан глагольный предикат. В древнейшей эпохе религий таков тип пра-мифа, словесного выражения основного представления, обусловившего также и первоначальный облик относившегося к нему обряда. (...)

Истинно реалистический символизм, основанный на интуиции высшей реальности, обретает этот принцип жизни и движения (глагол мифа) в самой интуиции, как постижение динамического начала умопостигаемой сущности, как созерцание ее актуальной формы, или, что то же, как созерцание ее мировой действительности и ее мирового действия.

1 *Бум.* С. 61. Весьма близкий текст: IV, 517; ср.: наст. изд., с. 000.

Чем живее прорывается в поэте чувство «*realiora in realibus*», — того самого пафоса, что звучит в словах Гёте: «Все преходящее — только подобие», — тем естественнее для него, само собой разумеется, соприкосновение и совпадение с воображаемыми пра-схемами бытийного мышления, еще живущего в темной памяти древнего мифа. И наоборот — чем глубже укоренена поэтическая концепция в родной земле мифа, тем значительнее и внутренне правдивее предстает она перед нами, все еще не утратившими чувства ее магнетической силы, так что слова Гёте «Истинное уже давно найдено» сохраняют свое полное значение и в отношении истины поэтической.

Кажется, что именно миф в выше определенном смысле имеет в виду Достоевский, когда по поводу своей работы над «Бесами» говорит в одном письме о «художественной идее», обретаемой «поэтическим порывом» и о трудности ее охвата средствами поэтической изобразительности. Что «идея» есть по преимуществу прозрение в сверхреальное настоящее, скрытое под зыбью внешних событий, которым только она одна и может придать законченный смысл, видим из заявлений Достоевского о его мнимом «идеализме», каковой для него, как мы уже видели, является «реализмом в высшем смысле»¹.

Иванов открывает метод, который условно определяется как герменевтика основного мифа в произведениях Достоевского. Иванов не повторяет термин «основной миф», вынесенный в заглавие, но определенно имеет его в виду, выделяя миф в его единственности и вневременности, соотнося его с такими понятиями, как *основная* сущность, ядро, идея как прозрение в сверхреальное действие. Понятие «основной миф» редко используется и оказывается отчасти тождественно понятию «миф», но «миф» в таких случаях акцентируется, как это было сделано в тексте статьи об основном мифе в романе «Бесы» в патетической фразе «Миф был найден». Основной миф или миф в его вневременности со-противопоставлен пра-мифу, структурно сходному, но соотносенному с архаикой.

Отложим для другого случая вопрос о соотношении терминологии Иванова с мифологическими штудиями XIX в., по-видимому, он продолжал и развивал традиции немецкой и русской мифологических школ, восходивших к романтической философии. Не менее интересен и требует специального углубления вопрос о вероятной связи между ивановским понятием основного мифа и таким же термином в позднейших трудах В. В. Иванова и В. Н. Топорова. Отметим только важный проясняющий аспект: в переписке Вяч. Иванова с А. Л. Бёмом по поводу немецкой книги о Достоевском возникла полемика об историко-литературном значении мифологического анализа, которое Бём был склонен отрицать, относя проблемы мифа к области богословия и религии. Иванов защищал

1 Ср.: наст. изд., с. 000; близко к тексту: *БиМ*. С. 61–62.

историко-литературную ценность мифологического подхода как поиска «общего мифа» в произведениях, «не сопряженных между собой связью литературной зависимости», ссылаясь на А. Н. Веселовского и на понятие «внутренней формы», введенное в русскую академическую науку А. А. Потебней, он пишет о «внутренней форме эпического произведения»¹.

Иванов устанавливает различие между символами, мифологемами и даже мифами в их множественности, с одной стороны, и основным мифом или мифом как синонимом ядра, сущности и пр. — с другой. Достаточно определенно высказывался Иванов о мифических сказаниях, мифологемах как экспликациях неких основных сущностей — пра-мифа. Работая над немецким вариантом книги, Иванов для уточнения понятийного аппарата своей герменевтики Достоевского прямо связал ее с своими же трудами о прадионисийстве в их наиболее терминологически выверенной версии, приводя для определения пра-мифа формулировку из бакинского издания «Диониса и прадионисийства» (1923), диссертационного варианта предшествующих работ на эту тему:

Первичный акт культа, обращающийся при постоянном, преемственном повторении в обряд, утверждает своею непосредственною символикой некое выделяющееся из эмоциональной сферы и приобретающее господство над нею представление, которое, в его словесном выражении, может быть названо пра-мифом. Пра-миф, отвлеченный от эмоции и действия, в отличие от позднейшей мифологемы, прост и краток: прагматическое в нем еще не развито, зато и сущности его еще не затемняет. Пра-миф высказывает — и исчерпывает — древнейшее узрение в форме синтетического суждения (...). Все эти пра-мифы переживаются и осуществляются скорее, чем изображаются в обряде. Но обрядустойчивее мысленных представлений: он длится, между тем как энергия, потребная на живое воссоздание пра-мифа в сознании, постепенно ослабевает и первоначально яркие и величаво-простые черты его мало-помалу тускнеют и дробятся (...). Дабы ответить на вопрос, откуда обряд пошел и почему он именно таков, и тем обосновать его старину и подлинность, создается этиологическая повесть. С неуклонною последовательностию в поэтическом и символическом развитии пра-мифа (...) воспроизводит эта повесть обряд в идеальной проекции мифологемы или в идеально-исторической — сказания. — Вот почему возможно вообще говорить о логике пра-мифа и об отсутствии произвола в создании мифа (См. В.И. Дионис и прадионисийство. Баку, 1923, стр. 263—264)

(IV, 773).

Здесь понятия пра-мифа и мифа отчасти взаимозаменяемы, но «миф» понимается не как часть мифологии, а в своей единственности. Таким образом Иванов отделяет свой материал — основной миф — от мифов, мифологем

1 *Wachtel, Gleissner*. Berlin, 2019. S. 350 (письмо Иванова от 5 июня 1933 г.).

и символов, множественных, рождающихся в отдалении от основного ядра, вышедших из полного подчинения его логике.

Отправным пунктом Иванова на пути к Достоевскому была пра-религия Диониса. Более того, может быть, не совсем беспочвенным было бы предположение, что путь Иванова к его прадионисийству проходил через Достоевского. Автор «Братьев Карамазовых» был не последним среди тех (Ницше, Вагнер, Шеллинг и другие), через кого Иванов постигал и выстраивал свой образ религии страдающего бога и представление о трагедии. Вернее сказать, размышления Иванова о Достоевском и о дионисийстве часто шли параллельно и во взаимодействии.

В 1902–1903 гг. Иванов начинает подробно высказываться о религии Диониса. Им прочитан курс лекций на эту тему в парижской Русской Высшей школе общественных наук, он готовится переводить трактат Ницше «Рождение трагедии из духа музыки», на котором в значительной степени его прадионисийство зиждется. Вслед за Вагнером он мыслит о трагедии «как единственной могучей выразительнице в ясных образах мифов народных»¹. Основным трудом, завершившим этот период, стала программная статья «Ницше и Дионис» (1904). Достоевский в ней упомянут единожды, но место, ему данное в этом упоминании, — что-то вроде верховного жреца: «Должно было, чтобы Дионис раньше, чем в слове, раньше, чем в „восторге и исступлении“ великого мистагога будущего Заратустры — Достоевского, — открылся в музыке, немом искусстве глухого Бетховена, величайшего провозвестника оргийных таинств духа» (I, 717).

Главное, что выделено здесь в Достоевском, — исступление и восторг, а именно исступление как познание Бога через забвение себя и как приобщение к нему в страдании является неким основным «пра-действом», в котором Иванов в этот период видит глубинную мистическую суть.

Достоевский оказывается в позиции привилегированной по сравнению с Ницше, которого Иванов подвергает критике. Главные упреки Иванова к немецкому философу: «Ницше ипостазирует сверхчеловеческое как в некоторое что, придает своей фикции произвольно определенные черты и, впадая в тон и стиль мессианизма, возвещает пришествие Сверхчеловека» (I, 723–724). Обратим внимание на важное заявление Иванова методологического характера: он против ипостазирования и против четко очерченных идей, определенности

¹ Иванов пересказывал, трансформируя, Р. Вагнера. Записи в дневнике М. М. Замытничной цитируются в хронологическом своде: *Шишкин А. Б.* Основные даты жизни и творчества Вячеслава Иванова // *Иванов Вяч.* Повесть о Светомире Царевиче / изд. подгот. А. Л. Топорков, О. Л. Фетисенко, А. Б. Шишкин. М., 2015. С. 707. (Лит. памятники).

высказывания. На этом Иванов будет настаивать до конца. В этой ранней статье дионисизм рассматривается Ивановым как не имеющий застывшей цели, это не *что*, а *как*, это длящееся мистическое действо, экстазы с потерей себя ради высшего прозрения, исступления, приводящие к человекообожествлению, но не как к конечной цели, а как к мистическому состоянию приобщения к божественному. Христианство Иванов старается описать в той же манере, в его процессуальности: «пронзенный любовью оргиазм души, себя потерявшей, чтобы себя обрести вне себя...»; «экстаз младенчески-блаженного прозрения в истину Отца...» (I, 723).

Другой элемент этого раннего учения о дионисийском переживании — подчеркивание его страдательного и испуленного духа: «Знаменательно, что в героическом боге Трагедии Ницше почти не разглядел бога, претерпевающего страдание. Он знал восторги оргийности, но не знал плача и стонаний страстного служения...» (I, 720). Только собственные страдания и страдальческое богоборчество Ницше искупают его в глазах Иванова (см.: I, 726). И здесь Достоевский, хотя в этом контексте не упомянутый, но как непревзойденный мастер в области экстатических страдальческих переживаний много выигрывает по сравнению с Ницше.

Иванов пересматривает ницшеанский образ трагедии, усиливая внимание к дионисийскому ее началу, уклоняясь здесь от рассмотрения начала аполлинического, которое, по Ницше, было обязательной составляющей процесса ее рождения. Аполлинизму, «оформляющему и скрепляющему», Иванов в этой статье оставляет служебную роль и даже не в истории трагедии, а среди «личных предрасположений» Ницше: «Аполлинийские — оформливающие, скрепляющие и центростремительные — элементы личных предрасположений и влияний внешних были необходимы гению Ницше как грани, чтобы очертить беспредельность музыкальной, разрешающей и центробежной стихии Дионисовой» (I, 718). Уводя здесь за пределы своей теории вопрос классической формы, Иванов исключает из своих построений конкретную античную трагедию. Перед нами уклонение Иванова теоретика от самого себя, от своей аполлинической природы, отмеченной проникновением в форму греческой трагедии. Образ трагедии, который он создает в этой статье, отчасти сохраненный и в последующих, изменчив и неуловим, он не закреплен за определенными текстами или ситуациями, это праобряд, переходящий в повторяющийся катаклизм, дионисийское испуление¹.

¹ Ивановское учение о дионисийской трагедии становилось объектом многих исследований самых разных жанров и подходов, которые сходились более или менее в том, что понятие трагедии

В диссертации, посвященной идеям Иванова о Дионисе и трагедии, Ф. Вестбрук, рассмотревший их в контексте европейской, преимущественно немецкой, науки, заключает: «Мы полагаем, что из-за религиозных установок Иванова их [его филологических работ. — М. П.] достоинство заключается скорее в области психологии дионисийского переживания, чем в плане исторической реконструкции развития Дионисовой религии или возникновения трагедии»¹. Эта суровая и справедливая критика Иванова как историка религии с точки зрения академической науки позволяет нам «высветлить» — пользуемся любимым глаголом Иванова — ту сторону его дионисийских штудий, которая обращена к Достоевскому. Уже в этой ранней статье автор действительно выявляет «дионисийское переживание» как основное, как архетипическое и трагедию как его форму таким образом, что анализ романов Достоевского уже закладывается в ней, имплицитно в ней присутствует, он проявится через несколько лет в работе «Достоевский и роман-трагедия».

К со-противопоставлению Достоевского и Ницше в дионисийском плане Иванов вернется много лет спустя, воспроизводя, по существу, идеи этой ранней статьи. В 1924 г. он диктует сыну-подростку подготовительные заметки для итальянской лекции о Дионисе. Заметки эти нам здесь полезны как упрощенный синтез, в котором соотношение Достоевского и дионисийства в мысли Иванова определяется в более или менее простых высказываниях. Пересказываем, с сокращением итальянский текст:

Появлением книги Ницше «Рождение трагедии» нам открылась новая Греция, не та, что у Винкельмана и Гёте — полная гармонии, света, жизнерадостная, Греция прекрасных мраморов, прозрачного неба над Олимпом, но другая — ночная, мистическая, трагическая, с мировой болью и трансцендентными надеждами, Греция хтонических культов и мистерий, дионисийского экстаза, который реализуется в искусстве посредством трагедии. Анализ, который Ницше дал этой Греции,

у Иванова более дионисично, чем у Ницше, что оно неуловимо и уклончиво. Критическое эссе: Фридман И. Н. Щит Персея и зеркало Диониса: Учение Вяч. Иванова о трагедии // *ВИМИ* 1999. С. 25–285; академическая диссертация: *Вестбрук Ф. Dionysus und die dionisische Tragödie*. Дионис и дионисийская трагедия. Вяч. Иванов: филологические и философские идеи о дионисийстве. Амстердам, 2007 (здесь обширная библиография вопроса). Аврил Пайман рассматривает концепт дионисийской трагедии как действенный в общей перспективе культуры Серебряного века, возводя первые попытки его оформления к Д. С. Мережковскому. См.: *Пайман А. Ремесленники Диониса? Трагедия в теории и практике Серебряного века* // *ВИИМ* 2016. С. 9–26.

1 Цит. по краткому резюме диссертации: *Вестбрук Ф. Дионис и дионисийская трагедия*. Вячеслав Иванов: филологические и философские идеи о дионисийстве // *Античность и культура Серебряного века*. М., 2010. С. 204.

остался непревзойденным. Мы узнали от него, что каждое произведение искусства есть продукт сосуществования и взаимодействия двух противоположных элементов — дионисийского и аполлинического. И не подвергается сомнению его психологический анализ дионисийского состояния души. Ницше рассматривал дионисийское исступление (здесь — энтузиазм) не как исторический феномен, а как силу всегда действенную, проявляющуюся в разных формах, направленную на высвобождение души из индивидуальной замкнутости вовне, к всеобщему единению, к слиянию с мировой жизнью и смертью. Заслуживает внимания тот факт, что в тот же период, и даже раньше, чем Ницше, русский Достоевский по-своему проповедовал то же освобождение духа, заключенного в плен индивидуального сознания, говоря: «целуйте мать-землю живую, ищите экстазов и восхищения духа»¹. Таким образом, оба — последователи Диониса, но как различны их стремления и конечные цели, как противоположен скрытый платонизм одного (Достоевского) борьбе другого против платоновской трансценденции! И в этом столкновении пророков правда оказалась не на стороне Ницше, а у его соперника. (...) [Пропускаем критику идей Ницше о значении религии Диониса для древних греков. — М. П.] Ницше упускает полностью наиболее существенную сторону этой религии — страстной характер Дионисова культа. Только на краю сумасшествия в нескольких строках, отправленных Брандесу, он начертал слова «Дионис распятый». И действительно все дальнейшие исследования показали, что религия Диониса в Греции была тем склоном, по которому все течения сливались в великое русло христианства...²

Итак, в размышлениях о дионисийском исступлении и восхищении, о трагедии и о страстном культе формируется инструментарий для анализов Достоевского. Достоевский для Иванова — мистагог дионисийских исступлений и пророк, устремленный к платоновской трансценденции, он направляет пути к неким сущностям, в итальянской лекции это идеи в платоновском смысле, в более сложных контекстах определения множественны и неоднозначны, в том числе — основной миф.

Обратимся к исследованиям собственно основного мифа Достоевского. Иванов стал выступать устно и письменно на темы о Достоевском с 1911 г. В статье «Достоевский и роман-трагедия», открывшей новые горизонты в по-

1 У Достоевского: «...ищите восторга и исступления, землю целуйте».

2 Конспект был помещен Д. В. Ивановым в итальянский текст предисловия, которое он готовил для предполагавшегося пятого тома брюссельского собрания сочинений с публикацией трудов Иванова о религии Диониса. Хранится в Римском архиве Вяч. Иванова. Текст опубликован: Dalla forma allo spirito: Scritti in onore di N. Kauchtschischwili. Milano, 1989. P. 219–228. Оцифрованная копия: http://www.v-ivanov.it/wp-content/uploads/2010/05/dmitri_ivanov_dioniso_e_culti_predionisiaci_1989.pdf (там же размещен полный перевод статьи, подготовленный А. Б. Шишкиным).

нимании Достоевского, романы его определяются как трагедии, при сохранении понимания трагедии как страстного служения «Дионису, богу страдающему», но вместе с тем, с учетом характеристик жанра, по Аристотелю, с обязательным катарсисом¹. По Иванову, «жестокая муза» Достоевского проводит нас через множество малых трагедий, мы должны исходить весь ад сострадания, прежде чем достигнем отрады и света в «трагическом очищении»; герои романов скрыто, сдержанно экстатичны, в них — исступленье. «Муза Достоевского, с ее экстатическим и ясновидящим проникновением в чужое я, похожа вместе на обезумевшую Дионисову мэнаду <...> и на <...> Эриннию...»². Но наряду с этим дионисизмом Иванов выявляет в романах-трагедиях совершенство архитектоники, формы, начало по существу аполлиническое, действие твердой необходимости: все элементы и частности неустранимы, перипетии, группируясь как бы в акты драмы, являются «железными звеньями логической цепи, на которой висит, как некое планетное тело, основное событие, цель всего рассказа <...> на этой планетной сфере снова сразились Ормузд и Ариман, и катастрофически совершился на ней свой апокалипсис и свой новый страшный суд»³. Так, в противоречиях, начинает намечаться тема некоего основного события, потом Иванов отступит от такого наименования противоборствующих сил — Ормузда и Аримана — поскольку оно могло спровоцировать ложные ассоциации с учением антропософии. Но уже в той же статье и особенно в последующей «Основной миф в романе „Бесы“» он приближается к основному мифу другого облика, выявляет два основных начала, — и не противоборствующие, но соотносящиеся более сложно: это или мужская и женская сущности народа, или это народ, отдающий себя Богу или вмещающий в себя Бога, — еще много меняющихся, мерцающих в своей изменчивости наименований. Так, женственная сторона бытия, Мать-Земля, Жена, она же также и любимая символистами Вечная Женственность⁴, обнаруживается у Достоевского и даже явлена как одно из двух начал основного мифа — женственное начало, со-противопоставленное мужскому — это хромоножка Марья Тимофеевна, хромая, потому что приняла историческую вину, приблизилась ко времени. И второе проявление женской сущности в том же ро-

1 Иванов Вяч. Достоевский и роман-трагедия // *БиМ*. С. 22.

2 Там же. С. 31.

3 Там же. С. 20.

4 Здесь оставляем в стороне контекстуализацию ивановского основного мифа в мифологии символизма и всю обширную научную литературу этого направления. Укажем только справочного характера раздел «Мать-Земля» в книге: А. Ханзен-Лёве «Мифопоэтический символизм» (СПб., 2003. С. 556 и далее).

мане «Бесы», совсем уже измученное пребыванием в истории, «женская Душа в ее грехе и уничтожении»¹ — Магге, жена Шатова, рожаящая ставрогинского ребенка. Основной остается, впрочем, Хромоножка: народная душа, ждущая богоносного царевича Ивана, мужское начало народа, но и в самом глубинном значении, эта уже совсем, казалось бы, возведенная Ивановым в архетип Душа сохраняет конкретные черты Марьи Тимофеевны — «безумствует она в пленении и покинутости»². В приводимом периоде, центральном для статьи, Иванов дает абрис основного мифа, сопоставляя его понятию «идеи» в том значении, которое этому слову придавал сам Достоевский:

...в «поэтическом порыве» поэт принял перестраивать начатую постройку, ища и отчаяваясь выявить и воплотить разоблачившуюся перед ним во всей своей огромности «идею». Он как бы воочию увидел, как может замыкаться от Христа мужское начало сокровенного народного бытия и как женское его начало, Душа-Земля русская, стенает и томится ожиданием окончательных решений суженого жениха своего, героя Христова и богоносца: пускай безумствует она в пленении и покинутости, но изменника и самозванца под личиною желанного и долгожданного всегда узнает, и обличит его, и проклянет. / Достоевский хотел показать в «Бесах», как Вечная Женственность в аспекте русской Души страдает от засилия и насильничества «бесов», искони борющихся в народе с Христом за обладание мужественным началом народного сознания³.

Часто сущности, которые «высветляет» у Достоевского Иванов, — апокалиптические. Народ Достоевского, по Иванову, — это не национально-этнографическое целое и не абстракция, но ангел Апокалипсиса, пути которого не кончились, пока не кончилась история, в которой он наделен свободой, и поэтому о нем не может быть достоверного пророчества:

Народ-богоносец — живой светильник Церкви и некий ангел; но пока не кончилась всемирная история, ангел волен в путях своих, и, если колеблется в верности, над ним тяготеет апокалиптическая угроза: «сдвину светильник твой с места, извергну тебя из уст Моих». Поэтому о России ничего достоверно нельзя знать...⁴

Опираясь на наименования женственной стороны, субъекта действия — Мать-Земля, Душа Мира и пр. — и схематизируя, выделенный Ивановым основной миф можно представить как одну из многочисленных разновидностей символистского мифа о женственной сущности, о Душе, Жене, России — о Со-

1 *Иванов Вяч.* Эскурс: Основной миф в романе „Бесы“ // *БиМ.* С. 72.

2 Там же. С. 66.

3 Там же.

4 Там же. С. 65.

фии. Но для Иванова преобладающим началом мифа является не субъект, который множится и легко теряет очертания, а сказуемое, действие, дионисийское состояние, движение a *gealibus ad gealioга*, движение к сущности путем Достоевского и вместе с ним. Выявление динамической природы романов Достоевского и создание своего, постигающего, движущегося в направлении сущностей, динамического текста является творческой задачей Иванова.

Герменевт находится в позиции худшей, чем Достоевский, поскольку должен высказаться об основном ядре. Выявление таинственного ядра, основной сущности, основного мифа в литературном тексте или в их совокупности связан с герменевтической проблемой: мы различаем в произведении некую сущность — черты глубинного мифа, знание о котором проистекает из источников внешних и не близких природе анализируемого текста, ему внеположено. Анализ стремится подогнать, притянуть текст к мифу и миф к тексту, и успех его в большой степени зависит от того, насколько герменевт наделен даром слова и диалектики.

Иванов в своих статьях как символист, как мыслитель и как ритор стоит на позициях, сходных с ранним философским романтизмом, культивировавшим невыразимое. Достоевский для него — ведущий к неизреченному.

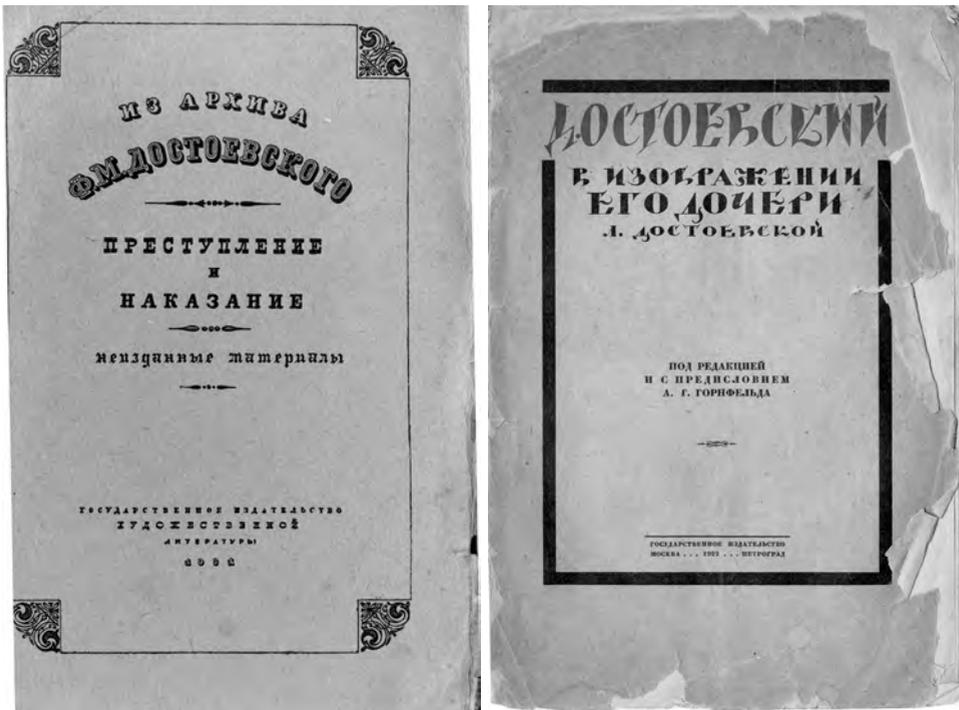
По ощущению природы у Достоевского мы можем измерить и проверить его мистический реализм. (...) Но Достоевский не живописец внешних явлений и ликов вообще: он ищет запечатлеть внутреннее обличие людей и в природе хотел бы раскрыть нам только ее душу; а Природа не имеет психологии переменчивой и зыбкой, как человек, и только человеческому идеализму может казаться в этом отношении человекоподобной. Душа ее — не модальность поверхностных переживаний, а субстанциальность мистических глубин. В откровениях старца Зосимы приподымаются мгновениями завесы, скрывающие эту таинственную жизнь. Да еще дурочка, Марья Тимофеевна, в «Бесах», разоблачает перед нами, своим детским языком, в символах своего ясновидения, неизреченные правды¹.

Иванов мастер высказывания, направленного на «высветление» сущностного без его прямого называния. Как писатель он обладает непревзойденным даром уклончивого непрямого слова, не называющего, но приближающего смысл. Он виртуозно пользуется изысканной словесной вязью, диалектичной по образующим принципам. Высказывание Иванова никогда не является замкнутым и самодостаточным, его работы о Достоевском, как и на другие «сущностные» темы, должны рассматриваться в развитии, в меняющихся вариантах — как

1 *БМ*. С. 56–57.

движение к сущностям, как путь интуиции к прояснению, которое в принципе не должно быть окончательно достигнуто.

Замечательно интересен в этом отношении интеллектуальный конфликт, возникший у Иванова с Евсеем Шором, когда тот попытался сложить мысли Иванова о сущностном, об основном мифе в единую непротиворечивую концепцию. Речь идет о тексте, который Е. Д. Шор сам наименовал реконструкцией мировоззрения Иванова. Текст был составлен по-немецки на рубеже 1920-х—



Издания Достоевского в рабочей библиотеке Иванова

1930-х гг. в процессе подготовки немецкой книги Иванова о Достоевском, в этом деле Шор принимал многостороннее участие. Шор представил Иванову свою «реконструкцию» не сразу по ее написании, а позже, года через два, когда зашла речь о статье о вот-вот выходящей из печати немецкой книге. В письме 1932 г. из Берлина при посылке «реконструкции» он сообщает Иванову о ее целях — воссоздать целостное мировоззрение Иванова, что предполагает экспликацию пра-мифа: «Два года тому назад, принимаясь за предисловие к „Русской Идее“, я попытался связать отдельные перспективы Вашего мышления, объединить рассыпанные в Ваших статьях узрения так, чтобы из этой реконструкции вырос бы лежащий в основе Вашего узрения мира и несущий

Ваше творчество пра-миф»¹. Реакция Иванова на «реконструкцию» отразилась в заметках его на полях ее и в последующем оформленном тексте возражений, во всем этом заметно и негодование, и растерянность. Своему кузену ответила и Ольга Шор, прямо определившая представления его как ошибочные и не поддерживавшая его намерений в дальнейшем описывать мировоззрение Иванова: «Знаешь ли ты, что ты реконструкцию весьма самостоятельно сделал, несмотря на всю нарочитую [не]самостоятельность. Ты как будто бы ничего от себя не прибавляешь, а только группируешь цитаты, но цитаты вообще имеют всегда протейскую природу. Вот ты и превращаешь, едва уловимыми, тонкими, тонкими сдвигами, мысли В[ячеслава] И[вановича] в то, чем они не хотят быть и чем они и в прежнее время по существу не были: в платоновский пантеизм, питающийся гностическим мифом» (с. 401).

Далее комментарии Иванова к «реконструкции» Шора воспроизведены крупным шрифтом, текст Евсея Шора дан курсивом:

ПАНТЕИЗМ! НЕОПЛАТОНИЧЕСКИЙ ВЗГЛЯД (КОТОРЫЙ Я НЕ РАЗДЕЛЯЮ) СОВЕРШЕННО ПРОИЗВОЛЬНО ПРИПИСЫВАЕТСЯ МНЕ ЗДЕСЬ ПОСРЕДСТВОМ УПОТРЕБЛЕНИЯ ЦЕЛОГО РЯДА ТЕХНИЧЕСКИХ ВЫРАЖЕНИЙ, КОТОРЫЕ МНЕ АБСОЛЮТНО ЧУЖДЫ! ВСЁ ОСТАЛЬНОЕ ЕСТЬ ИСКЛЮЧИТЕЛЬНО РАЗВИТИЕ ЭТОГО ПЕРВОНАЧАЛЬНОГО ТЕЗИСА, СОВЕРШЕННО ЛОЖНО МНЕ ПРИПИСАННОГО.

— [Тире поставлено Ивановым] *Возникшее видение (дионисийская епифания) являет себя как пра-символ, который является чем-то вроде зародыша, содержащего в себе движущий принцип будущего развития {...}*

— [Тире поставлено Ивановым] *Пра-интуиция означает для Иванова «откровение в Вечной Женственности как Мировой Души». Дела и страдания Мировой Души, ее печали и надежды, ее падение и спасение являются ведущей темой космической истории. В трех сущностях являет себя мистическая правда Мировой Души: в ужасе, страдании и любви. Мировая Душа — космическая Жена. Пра-лоно становящегося и одновременно Праматерь и Мойра древних, всепоглощающая Судьба, с неизбежной необходимостью властвующая и царящая над людьми и богами; она Мать — Земля (Деметра древних), рождающая все живущее и оплакивающая его гибель; она Вечная Невеста, тоскующая в покровках мрачной и враждебной матери, после своего освобождения взыскующая божественного света и божественной любви. Эти ипостаси, эти ступени убывания абсолюта [подчеркнуто Ивановым] нисходящей Вечной Женственности соответствуют стадиям восходящего апофеоза мужского начала. [На полях этого предложения, отмеченного Ивановым, его ком-*

1 Сегал Д., Сегал (Рудник) Н. «Ну, а по существу я ваш неоплатный должник»: Фрагменты переписки В. И. Иванова с Е. Д. Шором // *Символ*. С. 368. Далее ссылки на эту публикацию даются в тексте.

ментарий: МИРОВАЯ ДУША НИКОГДА НЕ БЫЛА АБСОЛЮТНОЙ.] *Мужское как Вечно-Преходящее суть Сыны Земли, которые, возникая из Пра-лона, тщетно стараются своим творчеством и деяниями оставить отпечаток на облике Земли и отменить Закон Смерти: в их объятиях Вечная Жизнь зачинает смертных существ и поглощает в свое лоно бессильных и жестоких детей смертных. Мужское как Вечно-Преходящее и Вечно-Возникающее — это Дионис греков, Озирис египтян;* [на полях комментариев Иванова: ПЕРВОНАЧАЛЬНОЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЕ ДРЕВНИХ ГРЕКОВ, — МОЯ АНТРОПОЛОГИЯ НЕ ИМЕЕТ С ЭТИМ НИЧЕГО ОБЩЕГО.]... (с. 379–380).

При цитате о народе как живом единстве, включающем женское и мужское начала, из текста о Достоевском Иванов отмечает, что это место потом было «существенно переработано», а чуть ниже, приводя сходное высказывание из статьи «Ты еси», пишет, что это место «требует основательной переработки» (с. 381). В конце текста «реконструкции» — восклицание Иванова: «ВЫ ПИТАЕТЕ ИЛЛЮЗИЮ, ЧТО САМИ ПОНИМАЕТЕ ИЗЛОЖЕННОЕ ЗДЕСЬ „МИРОВОЗЗРЕНИЕ“?!...» (с. 383).

Позже в письме Шору: «Просто, это — не я» (с. 396). Письмо с этим восклицанием сопровождает ответ на «реконструкцию», отправляемый Шору после долгих сомнений, вызванных среди прочего боязнью обидеть собеседника, но прежде всего желанием сформулировать точнее проблему, вставшую между ними. Иванов сосредоточивается на вопросах структуры развивающейся мысли:

Дело не в том даже, что прежде я думал о том-то и том-то так, а теперь иначе думаю, так что можно, примерно, — как Вы пишете, — защищать меня прежнего от меня нового: это упрощенное объяснение в существе неверно. В моих воззрениях совершается непрерывная метаморфоза (в гётевском смысле этого слова), что делает для меня самого невозможным просто отрицать какой бы то ни было предшествующий момент целостного органического развития. Разумеется, я знаю некоторые прежние заблуждения и ошибки мысли (...) но они скоро и как-то сами собою умирали и стирались органическим ростом положительного начала моего мироощущения. Иное дело — словесное ознаменование постигаемого: оно часто бывало неточно, сбивчиво, соблазнительно, потому что постигаемое еще «неясно различалось, как чрез магический кристалл», по слову Пушкина, — говоря проще, не было еще достигнуто до конца. (...) Рассматривать как в себе замкнутое целое определенные отрезки динамического процесса вообще методологически нельзя, и в моем случае это особенно явно (с. 397–398).

Далее Иванов утверждает, что поэзия его для познания его интуиций есть гораздо более изобильный и содержательный источник (с. 398), что метод контаминации цитат, использованный Шором, создает ложные сцепления и, наконец, возвращается к метаморфозам своей мысли, замечая, что высказывания в статьях иногда уже в фазе произнесения отставали от его собственного вну-

треннего мыслительного движения, что они создавались на языке соответствующего времени, с учетом потребностей читательской среды. Надо было говорить «с эллинами по-эллински», отдавая дань «свойственному времени мистически окрашенному умозрению», в то время как сам он уже склонялся к церковному христианству (с. 398–400).

Наконец Иванов помещает абзац по-немецки, содержащий попытку более адекватно представить собственное мировоззрение, и здесь говорится о непередаваемости высших интуиций; цитируем перевод публикатора:

Поскольку интуиция сверхчувственного по природе своей непосредственна и неопишима, она остается своего рода «невыразимым видением» и т. д. — которое познается в своих воздействиях и отражениях, обозначается символами и воплощается в мифах (с. 403).

Дальше, как написал Иванов, — «у него опустились руки».

В свете этой полемики представляется важным акцентировать внимание на специальном элементе в ивановских метаморфозах — процессах описания основного мифа у Достоевского. Речь идет о цитировании Св. Писания Ивановым — о сначала скрытом, потом всё более явном использовании стихов из Послания апостола Павла к Римлянам. В ивановских словесных хождениях вокруг основного мифа это цитирование может считаться наиболее прямым именованьем его, допускаемым в силу специальной священной природы применяемого текста¹. Повторим цитату:

Он [Достоевский] как бы воочию увидел, как может замыкаться от Христа мужское начало сокровенного народного бытия и как женское его начало, Душа-Земля русская, стенает и томится ожиданием окончательных решений суженого жениха своего, героя Христова и богоносца: пускай безумствует она в пленении и покинутости, но изменника и самозванца под личиною желанного и долгожданного всегда узнает, и обличит его, и проклянет².

В поздней книге этот абзац воспроизведен с изменением в определении мужского начала:

Он как бы воочию увидел, как мужское начало сокровенного народного бытия, обращенное к созерцательной духовности, вытесняется из сферы его воздействия на душу народа и на его внешнюю жизнь бесовским «Легионом», и как женское его начало, душа русской земли, мучается

1 В. В. Петров рассматривает сходное по методам и задачам использование Св. Писания для очерчивания одного из компонентов основного мифа в статье Иванова «Евангельский смысл слова „земля“». См.: *Петров В. В. Доктринальное содержание и источники доклада Вячеслава Иванова «Евангельский смысл слова „земля“»* // Литературный факт. 2018. № 7. С. 257–287.

2 *БиМ*. С. 66. Подчеркнуто нами.

и томится ожиданием спасителя своего, героя Христова, богоносца: при всем своем смятенном состоянии в пленении и покинутости — изменника и самозванца, приближающегося к ней подличной желанной и долгожданной, она всегда узнает, и обличит его, и проклянет. Миф был найден¹.

Перемены касаются того, чего, собственно, ожидает душа-Россия (в последней версии — спасителя, героя Христова, богоносца). В ранней версии — ожидает решений. Фон — неявная цитата из Послания Павла к Римлянам, прежде всего стих «Ибо знаем, что вся тварь совокупно стенает и мучится донныне» (Рим. 8: 22).

Стихи в восьмой главе Послания о том, чего ожидает тварь, множественны: «Ибо тварь с надеждою ожидает откровения сынов Божиих» (8: 19); «...что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих» (8: 21); «И не только она, но и мы сами, имея начаток Духа, и мы в себе стенаем, ожидая усыновления, искупления тела нашего» (8: 23).

На эти стихи Иванов опирается и дальше, стремясь очертить, «высветить» действующее мужское начало. Цель столь величественна, что автор решается, преодолевая границы новозаветных стихов, соединять и дополнять их при непрямом цитировании. И всё яснее обозначаются имена мужского начала в мифе. Вот текст в важной позиции — перед началом главы о Достоевском-мифотворце:

Мистический реализм Достоевского, укорененный в древнейших представлениях о живой Матери-Земле, расцветает полным цветом в мифологическом истолковании жизни вселенной. Действие трагического начала, определяющего отношения между Богом и человечеством, распространяется за пределы человеческой сферы на всю человеку подчиненную тварь и находит соответствие в потаенной душевной жизни Природы, которая воспринимается как живая сущность, зависящая от окончательного самоопределения человека и, на свой лад, эту зависимость сознающая. Мать-Земля, которая в конечном счете представляет всю Природу и которую наш поэт возводит в особый культ, вовлекается в круг богочеловеческой Мистерии Страстей. Человек несет перед ней древнюю вину, преумножает ее своей греховностью, но, обретая святость, трудится вместе с тем над ее искуплением, обетованном Земле в конце времен через преобразование человека во Христе².

Мать-Земля, Природа здесь сближены с новозаветной Тварью, человек, обретая святость, приобщает Природу к своему искуплению и к свободе. Причастность сынов Божьих к судьбе твари в стихах из Послания к Римлянам

1 См. наст. изд., с. 000.

2 Наст. изд., с. 000.

представлена иначе: «тварь (...) ожидает откровения сынов Божиих» (8: 19); «... освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих» (8: 21). И далее Иванов все настойчивее извлекает из Послания к Римлянам имя причастного к судьбе Матери-Земли, твари (начало раздела «Мятеж против Матери-Земли»):

Мотив Психеи, угнетенной силами Зла и ждущей Освободителя, занимал Достоевского и до работы над «Бесами». Но для него это никогда не было просто поэтическим мотивом: ведь уже у Апостола Павла говорится: «Вся тварь ожидает стеноя освобождения чрез сынов Божиих» (Рим. VIII, 19–25). Намеченная проблема имела к тому же, в глазах Достоевского, непосредственное и прямое отношение к судьбам России. В надежде проложить путь к художественному разрешению проблемы набрасывает он план «Идиота»¹.

Такое усиление роли мужского начала как в мифе, так и в подкрепляющих его новозаветных стихах, для этого случая несколько преобразованных, характеризует позднюю переработку — книгу «Достоевский. Трагедия — Миф — Мистика» и соответствует возросшей в ней роли романа «Идиот». Абзац об «Идиоте», уже имевшийся в прежней версии, теперь расширен в целую главу. Князь Мышкин теперь почти становится сыном Света: «Мышкин — не идеалист, как Раскольников, он весь — память о созерцаемом, он весь — солнечный, Богом просветленный взгляд на все видимое². «Любит красоту и ее страдание, ибо знает искупляющую силу страдания», «печать исключительной благодати»³. В конце этой поздней работы Иванов-мифолог высказывается бегло и слишком откровенно. Это почти конспект, разрушающий таинственность основного мифа:

Но это действие было лишь первым шагом к свершению великого и таинственного дела, которое проявляется в мифе как некое послание Нисходящего. Небесный посланец, каково бы ни было его имя, должен освободить Душу мира, лежащую в цепях злых чар: освободить от оков Андромеду(...) Этого освободителя ждет «Хозяйка», зачарованная Муриным, ждет Хромоножка в «Бесах» (ибо одна, собственными силами, она ходить не может); его ждет и нисшедшая для спасения мира («Красота спасет мир»), но потом, как Ахамот гностиков, попавшая в плен материи и оскверненная Красота, сама «Вечная Женственность», представленная в романе в символическом образе Настасьи Филипповны⁴.

1 Наст. изд., с. 000.

2 Наст. изд., с. 000.

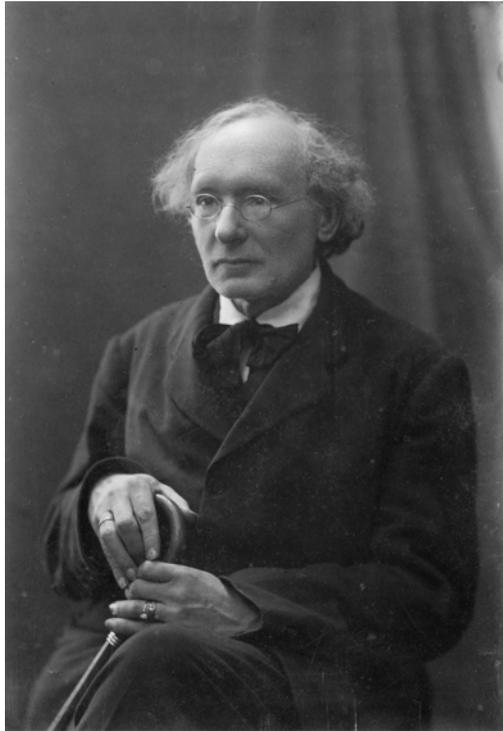
3 Наст. изд., с. 000.

4 Наст. изд., с. 000.

Множественны и сбивчивы попытки Иванова найти в романе объяснения, почему сын света не спас Душу мира, за ними не будем здесь следовать. Почти отчаявшись, герменевт приходит, однако, к проницательному анализу особенностей построения романа, опередив едва ли не на сто лет современные теории об «Идиоте» как открытой структуре, в своей динамике, незавершенностях и противоречиях порождающей особое богатство смыслов¹. Достоевский, по Иванову, многое бросил и не завершил в этом романе, «разрубил не один канат»:

В такие глубины опустил якоря своего замысла поэт, что не смог все из них поднять, чтобы начать плавание, и потому пришлось ему разубить не один канат. Только часть из того, что он созерцал, обрела художественную форму: он сам говорит в своих письмах, что не выразил и десятой доли того, что хотел изобразить, но что он любит свою «неудавшуюся — (то есть не до конца выраженную) — мысль до сих пор». И действительно: то, что ему удалось выразить, ни с чем не сравнимо по своей гениальной силе и глубине основополагающей вдохновенной мысли. Но его основная мысль принадлежит «мирам иным»...².

Этим, собственно, и завершается работа Иванова над мифологической герменевтикой произведений Достоевского. Проследивая эволюцию взглядов Иванова на основной миф от ранних статей к поздней книге, не заметим ни особенного влияния случившихся между ними исторических катастрофических событий, ни воздействия новой культурной обстановки. Катастрофизмом были насыщены уже ранние статьи, опиравшиеся на опыт первой революции и соотносившие его с мрачными пророчествами самого Достоевского.



Фотопортрет Вяч. Иванова. Конец 1920-х годов

1 Морсон Г. С. «Идиот», поступательная (процессуальная) литература и темпикс // Роман Ф. М. Достоевского «Идиот»: современное состояние изучения. М., 2001. С. 7–27.

2 Наст. изд., с. 000.

Не послужил переменам и немецкий культурный контекст; образ мысли и культурные корни Иванова были европейскими, немецкими в особенности, так что в этом плане в немецкой книге ему требовались лишь небольшие коррекции. Немецкий романтизм и «Фауст» Гёте с самого начала транспонировались им в символистский язык, и образ Фауста служил для очерчивания основного мифа уже в ранней работе, как это осталось и в позднем варианте. Вот, для примера, проекция князя Мышкина на Фауста; «Идиот» здесь так сближен с европейской парадигмой, что почти не узнаваем:

Идея вины, лежащей в самом воплощении, предстает нам в романе «Идиот»: поистине вина Мышкина в том, что он, как Фауст, в начале второй части поэмы Гёте, отвернулся, ослепленный, от воссиявшего солнца и пожелал лучше любоваться его отражениями в опоясанном радугами водопаде жизни¹.

Изменения, которыми был озабочен Иванов, находились скорее в области дисциплины мысли, строгости, выверенности высказывания. Мерцающий многосмыслием, антиномичный и витиеватый ивановский язык Серебряного века требовал в новой языковой среде и в ходе времени перемен и уточнений, но эта потребность вступала в противоречие с методом «высветления» глубинных сущностей, сложившимся в эпоху расцвета ивановской символистской мысли и укорененным в почве русского символизма.

Ключевую роль для мысли Иванова о сущности истории, об основном мифе и в дальнейшем сохраняла цитата из Послания к Римлянам о страдающей твари, ждущей спасения. Она является в важном биографическом документе, касающемся работы Иванова над поэмой «Светомир». В 1938 г. ректор коллегиума «Руссикум» обратился к папскому престолу с прошением о выделении Вяч. Иванову денежного пособия. Проситель писал о чрезвычайной духовной важности произведения неясной формы, повести или романа, над которым работал Иванов. Пособие было назначено. В благодарственном письме Иванов писал папе Пию XI, что задачей его было «воззвать к замутненной и опустошенной душе русского народа», которая — и здесь Иванов по-латыни цитирует Послание апостола Павла к Римлянам — «стенает и мучится доньне» (8: 22)².

Еще позже, в 1940-е гг. Иванов был привлечен коллегиумом «Руссикум» к изданию на русском языке Деяний и Посланий апостолов³. Тексты были при-

1 БиМ. С. 48.

2 См.: Поджи В. Иванов в Риме // *Символ*. С. 695—696.

3 Об этой работе Иванова см.: *Архипов А.* Вячеслав Иванов — комментатор Нового Завета. Предварительные соображения // *Europa Orientalis*. 2002. Vol. XXI, 1. P. 39—94.

ведены в синодальном переводе, использованном почти без изменений. Они сопровождаются комментарием, составленным, по-видимому, Ивановым, им же, вероятно, вводились заголовки к главам. Глава 8 Послания к Римлянам ап. Павла названа «Свобода детей Божиих». Комментарий, очень осторожный, заключается преимущественно в повторении или пересказе комментируемых текстов. Комментируя стихи 8-й главы о страдании твари (и «нас» вместе с ней) и о спасении в надежде (8: 18–26), Иванов, как нам кажется, предлагает более чем обычно свободный пересказ текста о надежде, не слишком удачного в синодальном переводе («Ибо мы спасены в надежде. Надежда, когда видит, не есть надежда, ибо если кто видит, то чего ему и надеяться?») (Рим. 8: 24). В комментарии изящным поэтическим языком Иванова сказано о ценности неявленного, неразличимого, того, чему не найти имени: «И если мы не видим ясно того, по чем тоскуем, и не знаем, какими словами нам о том молиться, то это есть именно признак надежды, которая не была бы надеждою, если бы воочию видела чаемое...»¹

1 *Деяния*. С. 198.