РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ
РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ «НАЧАЛА»

ВЯЧЕСЛАВ ИВАНОВ

Архивные материалы и исследования

МОСКВА
«Русские словари»
1999

ББК 83
В99

Ответственные редакторы — Л. А. Гоготишвили, А. Т. Казарян

В99 **Вячеслав** Иванов. Архивные материалы и исследования. —М.: Русские словари, 1999. — 488 с. — ISBN 5-93259-002-5.

Настоящее издание продолжает лишь недавно начатую в России, но все еще далекую от завершения работу по публикации, текстологическому, фактографическому и содержательному комментированию обширных архивных материалов Вяч. Иванова. Помещенные в сборнике исследовательские статьи носят — в условиях практически неосвоенной «архивной целины» — осознанно гипотетический и дискуссионный характер, свидетельствуя прежде всего о естественном обострении интереса русской гуманитарной мысли конца XX века к одному из общепризнанных властителей дум его начала.

Книга предназначена для специалистов — филологов, философов, культурологов, а также для всех тех, кто интересуется историей русской культуры.

ББК 83

ISBN 5-93259-002-5

Составление архивного блока книги было бы невозможно без бескорыстного и деятельного участия игумена Андроника (А.С.Трубачева), А.А.Тахо-Годи, Н.В.Котрелева, А.Б.Шишкина. Особую благодарность редакторы-составители выражают Димитрию В. Иванову.

© Л. А. Гоготишвили, А. Т. Казарян, составление, 1999
© Издательство «Русские словари», оригинал-макет, редактирование, художественное оформление, 1999

РАЗДЕЛ 1
АРХИВНЫЕ МАТЕРИАЛЫ

Я видѣлъ умнымъ взоромъ в серебрѣ[1*]
Готическія стрѣльчатыя арки
Рядами возникавшия изъ мглы
Просвѣченной сіяньемъ розоватымъ.
Из тѣх рядов другия выростали
И ввысь стремились. И хотѣлось мнѣ
Их связь увидѣть, разгадать строенье,
Но розовая мгла все застилала
Лучистою туманностью. И выше
Все выше росъ тотъ лѣсъ, и в вышине
Был золотом пронизанъ и смыкался
Эфирным сводом. Но незримъ был сводъ,
Затем, что в нем, как несказанный облакъ,
В слѣпительном летал сверканьи Голубь
И дивное свершалось: чем больней
Свѣтъ молнійный земное ранил око,
Тѣм зрѣніе, крѣпчая, больше свѣта
Впивало, тѣм усладней был ему
Блеск нестерпимой бѣлизны, что в розу
Переливалось на окрайной сферѣ.
И мнилось, был под Голубем потир
Из цѣльнаго сафира. То была
Съ Дарами Чаша. Въ ней вино и хлѣбъ
Во Плоть и Кровь Господню претворялись.
И небосводом был сафиръ, и солнца
Животворящей влагой кровь была;
Земля же Агнцемъ. И какъ Плоть и Кровь
Въ Пречистой Чашѣ остаются чувствамъ
Пшеницей и вином, так — я постигъ —
Естественному зрѣнию природа
Является вещественной, меж тѣм
Как в таинстве эѳирнаго творенья,

---

[1] © Публикация А. Б. Шишкина. Первоначальный вариант эпилога поэмы — «Человек» (видение соборности).

[*] Текст публикуется в орфографии оригинала (*прим. ред.*).

Въ божественном сокрытом естествѣ,
Земля есть Агнецъ, и свѣт солнца — Кровь.
Тогда меня огнистый облак обнялъ
И сквозь него окрестъ я оглядѣлся
На прежний храм... Но храма болѣ нѣт
Но <?> множество великое людей
Съ просвѣченными ликами. Узнал я
Родных и близких и знакомых мнѣ
И каждый был в своем природном сонмѣ
И каждый сонм был ангел. И крылами
Пресвѣтлыми лелѣялъ сонм родной
И то, что я за стрельчатые арки
Из серебра и свѣта принимал,
То были духов сложенныя крылья
Которыми они покрыли сонмы,
В них заключенные. И ангелы семьями
Въ других входили ангелов, сильнейших,
Которые до неба вырастали
Из тѣх, кого крылами прикрывали.
И сладостно то видѣть было мнѣ.

На 28 окт. <1918?>

<Черновой автограф карандашом в РАИ, папка Чел<овек>.>

Вяч. Иванов

<АВТОРСКОЕ ИСТОЛКОВАНИЕ СТИХОТВОРЕНИЯ «НА СУДЕ ПРЕД БОЖИИМ ПРЕСТОЛОМ»>[1]

РАЗДРАННАЯ РИЗА

<Беловой автограф>

I.

СУД.

Не прекрасно ли, последовав древнему и достохвальному обычаю, освященному Платоном, начать речь с мифа, — если есть вожатый миф? Но чтобы положиться на вожатого речи, потребно увериться, что перед нами воистину миф, т. е. ознаменовательная повесть о сверхчувственной правде. Разум уверяется в ознаменовательной правде повествования, поскольку действие, предлежащее в ознаменованиях [изображенное в знамениях] (символах), уразумевается как внутреннее движение ознаменовательной идеи, как ее диалектическое развитие. Так оправдывается видение сновидца истолкованием сногадателя, посредника между предчувствующею душою и мыслящим сознанием. — Пусть же расскажет поэт свой загадочный сон (миф) и потом уступит место разгадчику-истолкователю.

*

<*Черновой* автограф>

I.

СУД.

Не добро ли, последовав древнему и достохвальному обычаю, освященному Платоном, начать речь с мифа, — если есть вожатый миф? [или ознаменовательная повесть о сверхчувственной правде.] Но чтобы положиться на вожатого речи, потребна уверенность, что перед нами [он] воистину

---

[1] © Публикация А. Б. Шишкина. Первый вариант стихотворения «На суде пред Божиим Престолом...» опубликован: Вяч. Иванов. Собр. соч. Т. IV. С. 66. Публикуемый в настоящем издании второй автограф отличается восьмой строкой. Вместо — «На себе серебряную ризу..» в нашем издании на с. 8 — в первом варианте «На себе сияющую ризу...»

миф, то есть ознаменовательный сказ о сверхчувственной правде. Это успокоение мысли испытующей может дать нам истолкование мифа, как истолкованием перед разумом сновидения оправдывается загадочное... [загадочный миф-сон, Вот — миф] — Пусть же расскажет миф свой поэт, а потом уступит место гадателю.

*

На суде пред Божиим Престолом
Встал наш ангел и винил соседа:
Раскололась вся земля расколом
И досталась ангелу победа
На суде пред Божиим престолом.

Но лишь громы прорекли: «победа!», —
Разодрал он с ворота до низу
На себе **серебряную** ризу;
И взмолился «пощади» к престолу,
И раздралась плоть отчизны долу.

л. 2 об:

[Оно — существует, как сущ]

Не отвлечение, но [истинно] существо истинное, как истинны суть другие народные ангелы всечеловеческого, вселенского, горящего перед Божиим Престолом. Потому и наименованы в Бытии роды и племена именами — личными: Израиль, Ассур, Измаил, Эдом, <1 нрзб.>. И как мы, отдельные сыны народа, являются и они, в народном ангеле племени [в своем] Адаме. Каждый из нас множество в себе, в каждом человеке единство <—> часть множественного единства. В

л.3

1. — Наш Ангел — ангел [России] народа русского, — [есть не только] его духовная личность, его <вставлено> умопостигаемое единое **я**.

2. Велика и непроницаема до конца тайна личности. Каждый из нас, говоря о себе я, [ ] святотатствует; ибо истинное наше я, единственно достойное божественного именования? [«Аз есмь], — не есть я нашего ограниченного [сущ] внешнего существа. В смысле предельном [конечном] есть Сам в нас, живой Образ Божий в человеке, богочеловек в становящемся сыне Божием. Слияние человеческой личности с ее предельным совершенством, образом Божием в ней, возможно лишь в воскресении. Только по воскресении будет соцарствовать со Христом, как личностью, ибо единый Христос восстанет во множестве своих [человеческих] софийных ипостасей [— воскреснет] и каждая воскресения? личность будет ипостасью единого Христа, лик свой сохранить нераздельным [от] и неслиянным со всею церковию, соборным богочеловеческим телом единородного Сына Божия. Дотоле же слияние неполное, и каждая личность в самой святыне своей, ... самого в себе.

и ??милость
Сам в себе.

8 Ср. "На суде пред Божиим престолом" 18 ноября 1917 – БА. – РГБ 109-3-36.

Слѣпа надменія марой[1],
Москва воздвиглась третьимъ Римомъ.
Былъ смехъ въ судилищѣ незримомъ:
«Москвѣ не нуженъ Римъ второй».
Съ техъ поръ Россія какъ ни бьется,
Ей все Царьградъ не достается.

29.VII.44

[1] © Публикация А. Б. Шишкина. <Беловой автограф карандашом в РАИ карт. 2 папка 1, л. 202об.>

Вяч. Иванов

<ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЙ ДНЕВНИК. 1888-1889 гг.>
(ОР РГБ. — Ф. 109.1. 2; 4.15; 16; 19)

ПОДГОТОВКА ТЕКСТА Н. В. КОТРЕЛЕВА И И. Н. ФРИДМАНА, ПРИМЕЧАНИЯ Н. В. КОТРЕЛЕВА

<ОР РГБ. — Ф. 109.1. 2.>

*

В каждом великом творении духа необходимо скрыты семена мистического. Недаром даже в античном мире — ибо этот мир единое творение духа — мы с удивлением встречаем их. Без них нет великого, ведь это отголосок вечности.

Иисус ходит из веси в весь, светлый и радостный, окруженный радостным народом. Блестят голубые озера, скалы раскалены яркими лучами; притчи, исходящие из уст его, подобны чистым каплям росы, отражающим синее небо. Когда же он молится один на скалистой высоте среди теплой ночи, он и отец его простирают друг к другу радостные объятия, и отец плачет от полноты любви, и его слезы падают к нему на лоно и кажутся людям падающими звездами. Откуда же слышится тайный голос, говорящий о смерти и страдании? И зачем среди этого светлого мира любви — смерть и страдание? Но путем внутренней борьбы он доходит до признания глубины и мудрости этой тайны. И когда он пригвожден ко кресту, тайна пророчеств и предчувствий воплощается в дело[1]. Совершилось!..[2]

В чем же лежала внутренняя необходимость этого? Не знаем. Знаем одно: что [2]||[2 об.] из этого вытекло мистическое в христианстве.

Отчего умирает Сократ, и зачем его доказательства, что умереть ему следует, отличны от остальных рассуждений его ясного разума присутствием какой-то иной таинственной струи?[3]

Поистине, я не хотел бы предаваться праздным мечтам и затемнять истину воображением. Но что же делать мне, если, исследуя элементы, произведшие явления, я встречаю в конце мне непонятный остаток?

Оттого мистическое я вывожу из проникновения в сущность вещей.

Химическое соединение веществ остается для нас таинственным. Не должно ли допустить, что из соединения элементов вообще, а не только в химии, возникают новые сущности, непонятные нам, хотя и известные по составным частям своим? Не должно ли распространить эту возможность на весь нравственный мир?

Не все соединения в химии таковы. Подобно соединениям механическим, есть много явлений в мире вообще, и, сл.<едовательно>, в мире нравственном, которые не представляют сами по себе [2 об.||3] ничего таинственного, а если и непонятны, то лишь поскольку вообще непонятны вполне все первоначальные элементы.

Люди собираются в общества — механическое соединение. Но история человечества подобна соединению химическому[4].

И где же иначе разгадка всех таинственных толков, стремлений, страстей исторической жизни? Не в личностях! Не в отвлеченном людском соединении! История имеет, помимо законов социологии и психологии, свою собственную загадку.

Ее присутствие я чувствовал неделю назад, когда война представлялась решенною, а причины ее не поддавались уразумению. И между тем чувствовалась жажда войны[5].

12. Февр.<аля> 1888

Было бы полезно такое произведение: ряд исторических исследований по отдельным вопросам, связанным между собою отвлеченною схемою. Таким образом, одна группа этих этюдов могла бы, например, заняться на вопросах наиболее соответствующих (ср. Бокля), выяснением сущности исторической косности, как эта попытка сделана Савиньи в Истории Римского Права в Ср.<едние> Века[6]; другая группа была бы посвящена наблюдению над смешением культурных элементов, третья — наблюдению над развитием, изолированным от сторонних влияний и т.п. [3||3 об.] Таким образом мы имели бы метод, аналогический методу натуралистов, и [строили] полагали основание для научно-философского построения истории.

История представляет зрелище непрерывной комбинации между возникновением и косностью. Орудием возникновения служит изменение во внешних воздействиях; орудием же косности — идея и форма, как связное целое. Ослабление косности проявляется в разъединении идеи и формы, а [историческая] смерть исторического вида в их полном разрыве и противоположности.

13 Февр.<аля>

Римский принципат, соединивший своеобразную форму со своеобразной идеей, стал изменяться в своей сущности под внешними воздействиями и, если бы форма его осталась тою же, как и прежде, должен был бы по-

гибнуть. Вот отчего диоклетиано-константиновская реформа спасла его, изменив его форму.

Современное национальное государство, так неразрывно связанное с милитаризмом, не показывает следов разложения, так как форма его тесно связана с его идеею. Но можно предугадать его разложение в будущем: идея государства, под влиянием внешних потребностей, [3об.||4] изменяется в сознании граждан: из орудия для достижения одних целей оно превращается в этом сознании в орудие для достижения противоположных. Таким образом могут разойтись его форма и его идея.

13 Ф.<евраля>*

Не бойся, не печалься дитя! Ничто не должно приковать надолго любви твоей. Ты умрешь. То, для чего ты работал, перестанет существовать для тебя. [А без] Без тебя иные, более могущественные силы поднимут [<или?> сметут] то, что ты стремился утвердить. И придут новые силы, и сметут поднятое, разнесут, развеют все по пространству, и изгонят первые силы, и будут гнать и преследовать их из конца в конец мира, в пространства, где нет ни света, ни тьмы, ни жизни и смерти, а воюют лишь великие духи, подобные ветрам и ураганам. Ты же будешь [веять] покоиться на лоне еще большего духа, и не сознавать ни себя, ни духа, чью часть ты составишь.

17 Ф.<евраля>[9]

Княжна Марья в Войне и Мире мне представляется типом католическим. Татаринов хочет спасти ее — для России[8]. Кто прав, кто виноват? [4||4 об.]

Папство томится мучением невысказанной великой мысли. Оно не понято никем. Его мысль заключалась в том, чтобы прежде всего весь мир подчинить себе. И это не удалось. К чему же [была] служила долгая борьба? И блестящие победы не кажутся ли насмешкою, если не достигнута и первая цель?

Так мог [б<ы?>] думать один папа-идеалист.

19 ф.<евраля>*

---

* *На поле против этой записи помета красным карандашом, значение которой мне не понятно*: Ф (*прим. публ.*).

* *На поле против этой записи помета красным карандашом, значение которой мне не понятно*: [Ф] (*прим. публ.*).

Мерно и медленно падали важные, победные и вместе печальные аккорды [Бетховенского <марша?>] Бетховена (ор. 26), полные легких отзвуков наших церковных песен[9]. Мне чудилось наше победное шествие в [заветный] час, когда смирились несчетные враги, нас не понимавшие, и мы даем народам, стоящим с серьозными лицами и полным внутреннего умиления, какой-то торжественный завет.

19 ф.<евраля>

Господствующая общественная [теория] идея совпадает с совершающимся общественным изменением. Она усиливает собою действие причин, производящих это изменение, и только в этом смысле может быть названа историческою причиною. Я назвал господствующею во-первых такую идею, которая в данное время осуществляется в событии,[4об.||5] во-вторых такую, которая в данное время находит признание в большинстве единиц исторической группы** .

В общественных идеях, не достигших господства в данное время, должно различать два типа. Одного типа идеи возникают из общественного процесса, не могущего получить достаточное развитие вследствие противоположных процессов, которые и создают действительное общественное изменение. Идеи другого типа не [не совпадают ни с каким] соответствуют никакому общественному процессу, но составляются посредством комбинации элементов, отвлеченных из наблюдений над общественными отношениями; эти идеи неспособны осуществиться в событии.

20? ф.<евраля>

Исторические исследования, связанные отвлеченною схемою (о них я говорил ранее), не должны служить только иллюстрациею априорных утверждений схемы. Они должны показать не только историческую возможность последних, но и внутреннюю необходимость их подтверждающего факта. Это — метод математический, хотя в математике он не классически-строг. Если что-либо верно для одного какого-либо случая, верно для всех остальных — говорит при известных условиях геометрическое доказательство.

Wo des Lehrlings Ehrgeiz aufhört, beginnt der Ehrgeiz des Meisters.

** *На поле против первого абзаца этой записи позднейшее замечание:* Проследить на истории нашего правительства, как овладевают им те же идеи, которые занимали общество. Кажется, в этом отношении оно подчас опережало общество (*прим. публ.*).

5||5 об. Кажется, под влиянием Моммзена[10] я, как историк, проникся глубоко [идее<ю>] мыслию о необходимости различения исторической действительности и юридической [теории, необходимости постоянно] теории и о пользе установления последней. И эта мысль еще более способствовала консервативному направлению моих идей.

Мне завтра двадцать два года. Мне неприятно вспоминать, как мало я сделал. Как много было странного, как много было преждевременного, и как во многом отстал я! Я всегда делал мало; впрочем, делалось, видно, много, потому что я чувствую себя все же богатым внешними и внутренними опытами. [И в этом лежит моя роковая особенность.]* И в этой непроизвольности органич.<еского> развития, в этой невозможности деятельно участвовать в создании себя самого лежит моя роковая особенность. Я не могу верить, что я чего-либо достигну; я говорю только: быть может, это придет ко мне. Столько раз обманутый, я не хочу требовать от себя почти ничего. И это [отчасти] горько, хотя только отчасти. Я подобен растению, которое так хорошо развивалось доселе из себя самого, находя в земле всегда нужные соки. Но если растение одарить волею и воображением, оно будет жаловаться, что его цветы не так изящны, не так душисты, как цветы им созданного идеала, и что оно не в силах подняться выше, чем оно выросло, чтобы приблизиться к [небесным] ласковым и таинственным звездам, или чтобы перерасти [головой] хотя на вершок соседнюю крапиву.

[26] 27 ф.<евраля>

---

5 об.||6 Всякий раз, когда я переношу себя [воображением] фантазией в идиллическую обстановку, я представляю себя в уединении, весною, на низовьях, облитых кругом полным озером тихих вод. Я представляю себе мучительно-сладкий блеск глубокого синего весеннего неба, теплоту, которая льется сверху [и греет, <нрзбр> озаряет], греет молодые листья и стебли, сушит сырые камни и трещины почвы, веет свежею и бодрою отрадою [выздоровления], подобною отраде утра и выздоровления.

1 марта

Достоевский и Толстой два типичные выразителя русского духа. В нашем народе можно заметить это двойственное течение мысли. Но в обоих и много общего. И если это общие национальные черты нашего ума, мы мудрейший народ в мире[11].

---

* *Этот фрагмент правился автором при позднейшем перечитывании, кажется, тогда же, когда была сделана приписка к записи от 20 февраля (прим. публ.).*

Полнота человечности проявилась наиболее в греках. Из новых народов к ней наиболее способны русские.

У немцев всякая работа мысли стремится перейти в науку, у нас — в жизнь. В этом сущность нашего реализма, который не исключает идеального и не стоит в противоположности с ним. [Такой реализм знали только древние греки.]

Несмотря на специализацию теперешних немцев, стремление к синтезу свойственно *германскому* уму. Русский ум мало ценит синтез для синтеза, но хочет *синтеза* для оплодотворения жизни*, [12].

6||6 об. Я показал Целлеру место Аристотелевой Метафизики, где автор, вдруг изменяя сухой тон диалектики на тон внутренне убежденный и поэтический, вспоминает об идущей от древних вере, что

περιέχει τὸ θεῖον τὴν ὅλην φύσιν.

Какой-то старый [забытый] стих забытого поэта переплелся с силлогизмами философа. Целлер сказал, что это излюбленная, всюду встречаемая мысль древних: «божественное держит мир в объятиях»[13].

«Братья Карамазовы» напоминают впечатление тех римских надгробных рельефов позднейшей эпохи, [которые изображают юношу] на которых мы видим, как юноша, вскочив сзади на [откинувшего] закинувшего назад голову жертвенного быка, вонзает длинный нож в его упругую шею, как струится из раны и падает кровь и как многочисленные животные жадно лижут и глотают ее, а одна собака, поднявшись на задние лапы и достигнув раны пастью, пьет кровь из самой раны. [Эти памятники] Так своеобразно-мрачно говорят эти памятники о неоскудевающей полноте жизни в божественном целом живой природы[14].

«Братья Карамазовы» — творение менее христианское, нежели пантеистическое. Его мир — мир первоначальных стихийных сил, застигнутых в страшной борьбе, мир, где сражаются Ормузд и Ариман, дух и плоть, но где чистая любовь христианина раждается [из] на дикой любви развратника, как чудный цветок вырастает из разложившегося трупа, и где зритель с особенною ясностью видит органические 6 об. ||7 связи, держащие добро и зло неразрывно соединенными в едином и мрачном целом.

Бедный человеческий микрокосм! [И бедный] Бедный писатель! Как умеет он сострадать и любить, и как внутренне развращен и жесток он! Недаром чистый Алеша чувствует в себе роковую карамазовскую природу. Как хочет верить писатель, и как страстно ищет он чуда! Но не случайно то, что тело старца Зосимы вскоре по смерти его издает зловоние. Ужели же не найдет писатель покоя? В его ушах звучат торжественно-грустные песни русской церкви, в его глазах поднимается крест, он чувствует ясную твердость искупления и мира. Но снизу встает дикий шум бушующих темных

---

* *На поле против этой записи помета красным карандашом, значение которой мне не понятно*: Ф (*прим. публ.*).

сил, и крест скрывается в роях диких несущихся в пространство призраков. Его искушение подобно искушению святого Антония. Закрой же скорее глаза; читай, старайся припомнить молитву утомленными страждущими устами! Так покойней тебе, в глазах темней, и шум умолкает. Не смотри же больше на мир. Раз проник ты, что в окружающих тебя вещах и людях скрыты тебя измучившие призраки, ты узнаешь их тотчас снова, лишь только откроешь глаза твои. Спи с миром!*

Братья Карамазовы были *после*дним** произведением Достоевского.

[3] 4 марта.

7||7 об. Вышла книга Tönnies «Gemeinschaft und Gesellschaft»[15]. Она пророчит много неутешительного. Она говорит о наступлении рационалистического века, который заменит органическое общественное соединение (Gemeinschaft, она находит в семье типичное выражение) соединением, основанным на договоре (Gesellschaft, ее тип — Actiengesellschaft). Так примиряет автор две противоположных общественных теории — теорию органическую и теорию общественного договора. Очевидность ошибки этого рассуждения позволяет смотреть на будущность с бóльшим доверием. Раз мы признали исторические общественные соединения явлением органическим, мы не имеем логического права отрицать это свойство в соединениях будущего.

Сегодня опубликованный рескрипт нового императора к Бисмарку действует помимо воли как-то легко и мягко. В то же время он выказывает всю бессодержательность либеральной программы[16].

Вчера Леле написал фразу о необходимости ломки старых (более рационалистических и радикальных) воззрений[17].

13 Марта

---

7 об. ||8 Чем далее иду я, тем более чувствую потребность и любовь учиться. Но учение само по себе никогда не было мне приятно. Я хотел видеть обогащенным мой боевой арсенал; но припасать и размещать оружие было для меня тяжелою работою. Усвоение чужой мысли и вид ее богатства стесняли мою свободу и самостоятельность; то, что я открывал в ней нового, как бы упрекало меня в том, что это для меня еще ново, и убеждало в бессилии

---

* *На поле против этого абзаца помета красным карандашом, значение которой мне не понятно*: Ф (*прим. публ.*).

** *Слово подчеркнуто частично* (*прим. публ.*).

предугадать и предузнать ее собственным умом. Меня неприятно поражало в деле усвоения и то, что новые мысли и новый материал для мысли искусственно вторгались в мое собственное органическое развитие.

24. марта

Либерализм не побуждает учиться. Он снимает одну плавающую на поверхности пену науки, на этом одном строит свои требования, не ценит остального. Он носит в себе односторонность оценки.

LIBER*.

8||8 об. Снова продолжительный промежуток молчания. Речи с Татариновым удовлетворяли потребности высказываться[18].

19 Мая.

Мне казалось, что я лечу в пустом темносинем пространстве, с каждым мгновением поднимаясь выше, выше. Я не страдал от холода, но меня охватывала зимняя свежесть чистого и разреженного, как бы горного воздуха. Надо мною и наравне со мною и ниже меня горели отовсюду бесчисленные звезды, более яркие и более крупные, нежели видные от земли. Земля же в густой синеве исчезла подо мною.

И по мере того как я поднимался выше, выше: [слух] мое ухо становилось все более чутким, и все [ясн<ее>] отчетливее воспринимало царящее вокруг безмолвие, [<наполн?>явшее сердце, полное смутных и нетерпеливых ожиданий] и сердце, волнуемое смутными и нетерпеливыми ожиданиями, наполнялось удивлением и вместе сознанием, что все, чего я ждал, дано и совершилось.

---

* *Латинское слово (в переводе — «книга») стоит последней строкой на странице, посередине у самого обреза нижнего поля, написано контурным шрифтом (в типографских терминах — выделено акцидентным набором). О смысле этого фрагмента я могу только высказать предположение: кажется, латинское слово отметило конец временной «главы», «книги», поскольку стоит под записью, за которой последовал большой перерыв, оговариваемый автором дневника. Нужно обратить внимание и на то, что слово маркировало конец проведенной единовременно разметки страниц: оно стоит на нижнем поле лицевой стороны листа, с номером страницы 13, первые четырнадцать страниц пронумерованы в два приема: с. 1-6 — первая тетрадь (нужно принять во внимание, что первый лист дневника — две страницы — не входит в авторскую пагинацию) и с. 7-14, с пятнадцатой страницы снова меняется начертание ивановских колонцифр, хотя счет страниц продолжается. На с. 14 поместились две записи, а на с. 15 (т. е. с начала нового кватерниона, четырехлистной тетрадки) начинается новая запись, сравнительно далеко отстоящая по дате от предшествующей, — перед нами рубеж, временной и пространственный. Не случайно, пожалуй, запись на с. 15 впервые во всем дневнике отбивается тремя звездочками, тогда как до той поры в качестве отбивки употреблялась только линейка — рубеж вызывает усиление рубрикации. — См. также наблюдения над строением тетрадей во вступительной части моего комментария (прим. публ.).*

И полный этих ощущений, среди тишины и холода и мрака, заставлявших меня забывать, что я жив, и среди пылающих звезд, чье пламя свидетельствовало мне о жизни, я думал, что в это мгновение я [ближе к] [был ближе к] вижу лик истины ближе, чем [видел] кто-либо [когда-либо] когда его видел.

*30.V.**, 19*

8 об. || 9

***

— Благослови тебя Господь! Не ропщи на судьбу, мой милый! Ты имеешь столько счастия, сколько сама природа. Взгляни на небо, постоянно омрачаемое частыми и неожиданными тучами. Прислушайся как воет ветер, ломающий старые деревья.

— Ты права была бы, коли бы не забыла, что тучи и ветер сама природа, и ненастье и буря действия ее жизни.

— Горе также, хотя и приносится со стороны, однако есть твое ощущение, и ощущение это становится частью твоей жизни.

— Но ненастье и буря вредят же растениям и животным, и природа разделяется и затевает распри сама с собою. Что мне за дело, что горе есть часть моей жизни. Я хочу иной жизни, полной блаженства и мира. Не правда ли, женщина?

— Знаю чего ты хочешь. Коли страдания, то такого, чтобы оно сделало великою жизнь твою. Но ты надеешься сделаться великим от блаженства.

— Ты угадала.

— Счастливец кто мог бы жить вдвойне против других. Ибо не одно счастие, но и несчастие сделало бы тебя счастливым. Ведь ты полагаешь счастие в величии. 9 || 9 об. Но трудно тебе стать счастливым, так как величие редко, и счастие и несчастие всегда перемешаны в умеренном соединении. Ты горд.

— Я способен к унижению.

— Знаю, и более способен, нежели менее гордые. Ибо ты очень горд. Потому не думаю, чтобы ты редко ощущал чувство неудачи.

— Верно!

— И оскорбления.

— Каждая неудача оскорбляет меня.

— И в эти минуты ты становишься мелок.

— Правда! Ибо я ощущаю чувство бессилия, разрушающее мои притязания на величие[20].

— И после всего что ты говорил, ты ли будешь пенять на природу за смешение счастья и несчастья, добра и зла в умеренном соединении, если ты сам смешиваешь именно так счастье и несчастье, добро и зло — в тебе самом? Тебе понятно твое заблуждение.

— Да. Это эгоизм.

** *На поле против этого абзаца помета красным карандашом, значение которой мне не понятно:* Ф (*прим. публ.*).

9 об.||10 На идее равенства покоилось верование древних о равновесии, царствующем в судьбах людей. Немезида. Поликрат. Я сам склонен веровать в то, что равенство лежит в основе природы и потому готов принять и суеверие древних.

(Итак если [есть] действительно существует суровый закон, по которому приобретение искупается потерею, понятно, почему приходится, как ни тяжело, жертвовать одним стремлением в пользу другого. Православие.)

Хочешь свободы, откажись от покоя. А удержав свободу, простись с покоем.

22.VI.<18>88.

Произошли ли нравственные понятия из понятий пользы, трудно решить, и если бы вопрос этот был решен положительно, он имел бы значение только историческое, потому что человечество не должно более видеть связи между началом утилитарным и этическим. Но то важно, что оба начала давно разделились и это разделение стало, быть может, важнейшим событием в ходе совершенствования человечества. Не считая сравнительно ничтожных попыток этого разделения, несовершенных попыток [древне-<греческой>] греческой философии, следует [видеть] признать, что это разделение было совершено возникновением религий буддизма и христианства.

10||10 об. Эта эманципация этики от начала пользы, можно сказать — ее возникновение, совершилась в буддизме на заранее приготовленной почве верования в пантеистическое переселение душ. Быть может, эта эманципация не была еще совершенна. Она не давалась, так сказать, сама собою в самой формулировке догмата. Но она получалась как неизбежный результат постепенного проникновения во весь объем могучего учения, приводившего к признанию всеобщего равенства между судьбами [<живущих?> и <живших>] существ, к смирению, с другой же стороны, к фатализму, к убеждению в неизменности количества зла и страданий в великом организме божием, или мировом* . Плодом этой этики являлась любовь к каждому существу, которая разнится от любви христианской как своим более широким объемом, так и органическим своим характером. Эта любовь, логически вытекающая из догматики буддизма, есть вместе доказательство того, что буддизм представляет собою систему этическую.

Христианство выводит свою этику из любви к ближнему, которую полагает в ее основание. Оно награждает за подвиги, а подвиги являются только необходимым выражением истинной любви. Ясно, что утилитарный принцип атрофирован.

11.8.<18>88.

---

* *Сохраняем запятую оригинала после слова* божием. *Смысловая квалификация союза или затруднительна: например, в рукописных и печатных текстах Вл. Соловьева запятая регулярно выставляется перед однократно выставляемым союзом «или»* (*прим. публ.*).

10об.||11

***

Высшее в области мысли есть ясность. Мысль стремится к осуществлению в действительности. А всякое осуществление есть только приведение в величайшую ясность.

Но приведение в ясность есть в то же время ограничение. В этом [находим мы] положен предел могуществу человека.

Как начало ограничения, ясность действует и в человеческом духе. Но в этой области она принуждена постоянно отстаивать свое существование борьбою.

В духовной жизни человечества неясность [является] [<соответствует?>] помогает началу свободы, а ясность началу подчинения.

11. 8. <18>88

«№ 597. ЖЕНСКИЙ БЮСТ»*.

[Опять, опять]

«Alles Unvollendete ist nicht wahr»
Pestalozzi. Gertrud, S. 79
(Recla.... Univ.<ersal->Bibl.<iothek>)

[Я видел] На теперешней академической выставке я видел один надгробный женский бюст[21]. Идея гермы владела художником. Он тонко и живо изваял лицо, с прямо устремленным проницательно-мягким взором и с невидною, но [чувствующеюся] ощущаемою улыбкою на серьезно сжатых губах; он закутал голову в [покрывало, <нрзбр> ниспадающее слегка вниз] ниспадающее на плечи покрывало; но там, где должны были закругляться плечи, он вдруг с энергией обрубил мрамор[, прикрыв] и закрыл обрыв только легкими складками [тонкого покрывала] тонкой 11||11об. ткани; камень же опускается вниз длиною в рост женщины, слегка суживаясь книзу и переходя в покоящуюся на базе пилястру.

[Мне показалось, что я понял] И я вдруг понял замысел художника [. Я постарался уверить себя] и вместе его трагическую судьбу. Дело было в том, — вдруг постигнул я, — что изображенная покойница была его возлюбленною. Он поспешил изваять дорогие черты. Ему, исполненному одушевления и скорби, удалось поразительное сходство. Умершая была перед ним, с проницательною любовью глядела на него, и как бы внутренне уже улыбалась, приветствуя его. Ему казалось, что его творение оживает, возвращая ему потерянное счастие.

Тогда он понял всю горечь этого обмана, всю насмешку пустой иллюзии.

Быстро разбил он тонкие стройно вырисовавшиеся руки, обрубил мрамор резкими углами и едва смягчил их легкими складками тонкой ткани.

---

* Офиц.<иальный> каталог выставки. <*Примечание Вяч. Иванова.*>

Это дало ему внезапное удовлетворение. Иллюзия счастья исчезла, и сменилась истиною действительности.

Но [истина] действительность эта утратила свою резкую горечь и уже [дыша<ла>] несла примирение и отраду. Он стал проникать смысл стоявшего перед ним изображения.

Его любимая женщина была полужива; смотрела [11 об.||12] на него, безмолвно говоря понятные ему речи, улыбалась понятною улыбкою, любила его, принадлежала ему. И она же на глазах его постепенно переходила в камень, и чем ниже, тем более терял этот камень жизнь, ему сообщенную близостью ее. И этот камень был ее телом, ибо она закрывала его вместе со своею шеей своим тонким покрывалом. На глазах его, она была жива, и она же окаменевала.

Она еще существовала для него, но она уже делила свое существование между ним и смертию.

И вот он испугался, что каменная стихия будет подниматься выше и выше и приобщит к себе ее живую часть, ее живой принадлежащий ему лик. Были минуты, когда ему было страшно посмотреть на статую: он боялся увидеть вместо нее мертвый камень. Но она была полужива, как прежде. Тогда он подкрадывался и смотрел, не замерла ли одна из нижних, небрежно и живо набросанных, мелких складок: но и они оставались полными прежней жизни, и у него становилось легко на сердце.

Наконец он убедился, что его сокровище не будет отнято от него. Он был счастлив и делил жизнь между действительною жизнью и мечтою. Он вешал на мертвую часть [12||12 об.] [камня] мрамора ароматные венки, которых благовоние [радовало его возлюбленную] достигало его возлюбленной и радовало ее. Испив полную чашу горя, он стал робок и слаб душою: он не мог ни допустить в своей мысли сомнения в своей вере, ни лелеять желания или надежды, чтобы полужизнь его любимой женщины наконец обратилась в полную жизнь.

О! всякий догадается, что он был скрытен и не выдавал никому своей тайны.

Он жил в этом состоянии экстаза уже довольно долго. Он кончил тем, что стал как-то своеобразно счастлив. Он [чувствовал сам незаметно] бессознательно чувствовал сам, что его вера растет со дня на день, и что со дня на день восторженная радость наполняет его сердце.

[Тогда] Это состояние было внезапно прервано появлением [товарища художника] его товарища по ремеслу, который увидел [изображение] бюст, пришел от него в восторг, потребовал, чтобы художник выставил статую для публики и прибавил несколько неодобрительных замечаний только о том, что прелестному [бюсту] изображению придана неблагодарная форма гермы.

Я не знаю отчего, но художник был потрясен этим свиданием. Его вера вдруг была [потрясена] оскорблена и поколеблена, вдруг исчезла и его покинула в одиночестве и мраке. Он вдруг поумнел, [и вдруг] но вместе понял, что [мог жить,] жизнь была для него возможна только при условии безумия... Таковы были мои догадки, или, если хотите, мечты. Я стал собирать сведения о художнике. По моим справкам оказалось, что автора выставленного произведения более нет в живых. [Других сведений] [Сведений о

нем] [Сведений о его смерти мне не удалось собрать.] Обстоятельства его смерти были неизвестны*.

23. августа <18>88.

12 об.||*13* _____

ТРИ ВСТРЕЧИ. (СЮЖЕТ)

Их было трое: белокурый человек, черноволосый человек и девушка. И три встречи между ними были решительными в их жизни

В первый раз столкнулись они, живя втроем за городом. Девушка была молода и неопытна. Черноволосый человек был молод и смел. Белокурый был также молод, но казался стариком, поглощенным своими мыслями и мечтами. Правда, нужно было иметь только несколько более проницательный взгляд, чем каким обладает толпа, чтобы по его настроению и мыслям увидеть, как молод был он. Но этого никто не видел; напротив, даже старики были убеждены, что он старее их духом.

Так смотрела на него и девушка, боялась его как учителя и подчас избегала его встречи. Он же, напротив, искал встречи с ней, ловил ее и говорил ей, что его занимало, не всегда [ясно] понятно, но всегда страстно. Притом он любил ее. Его проповедь переплеталась с объяснениями в любви, выраженными однако в такой туманной и отвлеченной форме, что девушка 13||13 об. только смутно и с беспокойством проникала в их смысл.

Был вечер. Она стояла на балконе дачи. Перед дачей лежала лощина, за лощиной почва поднималась и поросла деревьями. Туман серебристо-серою полосою поднимался из лощины. Из-за края возвышенности выплывал полный месяц. Девушке казалась, что она впервые и вполне счастлива. Впервые имела она то чувство, которое учило ее, что все кругом хорошо, несказанно хорошо.

В это время к балкону приблизились двое ее знакомых. Черноволосый шел впереди. Что он думал, не касается автора, потому что он не герой. А белокурый герой думал, что он, кажется, впервые счастлив и что вокруг все впервые представляется ему столь божественно хорошо. Итак он думал почти то же, что и девушка, разве только мысль о божественности окружающей красоты принадлежала ему одному.

Скоро впрочем это чувство было неожиданно омрачено. Дело в том, что как только черноволосый появился освещенный месяцем перед балконом, на лице девушки выразилось такое счастие, что белокурому стало больно.

Когда же через несколько минут стал виден и белокурый, лицо ее омрачилось легкою тенью. Итак он <помешал им?>.

Разговор не завязывался. И они поспешили разойтись. Замечательного в нем было лишь то, что девушка высказала, как она только-что впервые почувствовала себя счастливою. Это совпадение впечатлений <тронуло?> бе-

---

* *Текст, начиная со слов* в одиночестве и мраке *приписан после того, как появилась, по крайней мере, следующая запись, так что он уже только частично мог поместиться на свободном пространстве, основная часть дополнения сделана на свободном поле рукописи* (*прим. публ.*).

локурого, он сказал, что ощущал то же. Сказалась впрочем и другая <разность?> их ощущений. Белокурый, находя все прекрасным, все любил, так что каждая мелочь казалась ему дорогою; девушка же чувствовала <эгоистичное?> стремление чем-то обладать.

Как человек серьозный, белокурый исследовал отношения девушки и ее 14||14 об. черноволосого друга и убедившись в их взаимной склонности, покинул их, а они сочетались вскоре браком.

Черноволосый человек был страстною и непосредственою натурою, совмещавшею в себе, как часто в России, резкие противоположности. Его животная дикость увлекала его к поступкам глубоко <унизительным?>. Но за этими бурными порывами, в которых протекала его жизнь, сквозила прочная нравственная, хотя более инстинктивная основа. Девушку он горячо полюбил, и она, так сказать, вошла в это потаенное святилище души его. Ее он почитал [наполовину] как божество, хотя [наполовину] ее же унижал и оскорблял, чтобы в молчаливом раскаянии тем сильнее обожать ее.

Ее увлечение было вскоре разбито. Она, гордая, была оскорблена. С ней совершился перелом, обративший ее из наивной девушки 14 об.||15 в умную и твердую женщину. Она начала борьбу с мужем.

И когда она вышла победительницею и муж был покорен, когда на его страсти были надеты оковы, которые она развязывала и снова затягивала с разумом и по своей воле, ей пришлось выдержать тяжелую борьбу с собою самой.

Только тут припомнился ей образ белокурого человека, его внешние особенности до малейших мелочей, его странности, его слова. И все понимала она до последнего его движения, и все было ей несказанно мило. Его горячая проповедь только теперь [упала] принесла плод, зато какой богатый!

Слово за словом припоминала она с горячим сочувствием те освободительные речи, которые он перед ней произносил. Старые предрассудки спадали с нее, как обветшавшая чешуя со змеи; она возрождалась и со свежим чувством свободы глядела на мир. Религия с ее смутными и тревожными призраками [заменялась] сменялась глубокою и ясною философией, при свете которой 15||15 об. было все кругом так просто и понятно, а если немногие отдаленные перспективы и представлялись закутанными в тумане, за которым можно было предполагать что-то новое и страшное, не предусмотренное философией, зато сердце ее наполнялось таким мужеством, таким самоотверженным героизмом, который позволяет, не мигая от страха, глядеть в упор на эти опасные темные места. Но заглядываться туда было некогда. Все кругом доставляло столь близкие, столь ясные цели для разумной деятельности; все так призывало к делу, или — что было еще приятнее — указывало невозможность дела, но возможность, даже необходимость негодования, слез... Сердце было полно новыми чувствами. Идеалы были живы, реальны, осязаемы. Молодой голод только что пробудившейся души был утолен в полной мере здоровою и возбуждающею пищею.

Но она начинала чувствовать, по мере развития этого настроения, все более сильное стремление свободы. Жизнь с мужем становилась ей невыносимою. Она начинала презирать его.

Дело доходило до решительного момента, когда новая, вторая встреча опять столкнула их троих. Белокурый человек все так же любил ее. Она же любила его первой настоящей любовью. Скоро они объяснились. Она предложила ему свою любовь. Ее гордость позволила ей это. Она знала его воззрения на свободу женщины, горячо разделяла их, была уверена в его любви и сочувствии, не боялась довериться его великодушию, не боялась принять от него дар этого великодушия, она думала, что не должна поступить иначе, по их взаимным верованиям.

Она была поражена, выслушав от него урок, подобный тому, какой Татьяна дает Онегину в последней главе пушкинского романа. Трудно было ему победить себя и вместе сделать ей понятным тот перелом, который совершился в нем за это время.

Тяжелые напряжения этого времени причинили тяжелую болезнь, которой предшествовали [16]||[16 об.] преждевременные роды. Малыш остался жив. А у постели умирающей муж ее и герой наш сошлись в тесной дружбе.

Она была спасена. Белокурый человек спешил покинуть их дом и они расстались на более продолжительное время.

Нравственное выздоровление ее совершалось труднее и дольше чем физическое. Новый переворот [совершился] произошел в ней под влиянием белокурого человека, которого вначале она стала презирать, как и мужа. Она достигла некоторого серьозного примирения как в области общих вопросов, так и в отношениях с мужем. С последним впрочем примирилась она у его смертного ложа. Он медленно умирал. Болезнь была следствием беспорядочной жизни. Полный страстной любви и неудержимых порывов, делавших его бесхарактерным, он умолял жену не выходить вторично замуж. Она обещала. По смерти мужа, она встретилась в третий раз с белокурым человеком в деревне, в уединении, вечером, за деревенской всенощной. Они достигли понимания друг друга, любили друг друга и разошлись навсегда, полные ясной и отрадной скорби[22].

25 Авг.<уста>

16 об.||*17* _____

Язык и политика.

Политическое значение языка громадно. Политические формы условны; язык — безусловный, естественно-исторический факт. Такого рода факты всегда господствуют [в порядке] над менее резко определенными явлениями. Итак, политические события должны подчиняться влиянию языка. В самом деле, сила и самое существование государства зависят в значительной степени от господствующего в нем языка — его распространенности, качества и живучести. Государственность и язык всегда шли рука об руку. Надолго ли пережила живая латынь падение Римской империи? Греческий язык пережил самостоятельность эллинских стран — и что же? Из них возникло могучее государство Византия. Живучесть греческой речи одна спасла децимированное, смешанное и порабощенное племя и воскресила для него новое государство на развалинах античных республик.

В наши дни единство языка служит сильным рычагом политического единения. Почти всегда первое обеспечивает второе.

21.IX. <18>88.

17||17 об.

***

Я думаю, что познание человека составляет необходимый элемент христианской любви. Я говорю о психологическом познании каждого отдельного человека. Такого рода познание часто в большей мере свойственно простым и наивным, даже глупым людям, чем людям умным и опытным, но привыкшим мыслить и жить в определенных сферах. Люди, как Толстой и Достоевский, были привлечены к христианству в значительной степени благодаря их знанию человека и главное не знанию только типическому, но умению познавать каждого отдельного человека. Этого последнего умения люди бывают большею частью лишены, хотя сами этого не подозревают. Отсюда вечные недоразумения, составляющие главное препятствие торжеству христианской нравственности. Можно ужаснуться, вообразив, какая масса недоразумений всегда была и постоянно вновь возникает в мире. Подумаем только, что каждое слово, 17 об.||18 жест, взгляд обычно толкуются другим человеком в ином смысле, нежели какой они имеют.

[22 сент.<ября>]

В самом деле, Христос говорит: люби ближнего своего, *как самого себя.*

Обыкновенно, слушая заповедь христианской любви, невольно [считают] считаешь ее невыполнимою. Невольно думаешь: откуда взять мне ту силу сердца, ту энергию нервов, чтобы полюбить другого, если я его не люблю. Христос является исполином, по нечеловеческой силе любви. Но [дело] ошибка в том, что говоря так, думаешь об иной любви, чем какая предписывается Евангелием. В голове являются аналогии любви к жене, к отцу, к ребенку. Между тем нужно любить другого, как *самого себя.*

Не более того. Ведь, собственно говоря, мы себя не любим, т. е. не любим так, как привыкли любить дорогих людей. Мы имеем чувство самосохранения в обширном смысле, мы ищем возможного блаженства, мы гордимся за себя, мы стыдимся за себя и т. д. Прежде же всего 18||18 об. мы себя *знаем* — и именно в форме *сознания.*

Неужели так трудно перенести на другого чувство доброжелательности в объеме, приближающемся к объему нашей доброжелательности к себе?

Другой же элемент любви, наряду с доброжелательностью, есть, как сказано, *знание* — только в форме *познания*, следовательно в низшей нежели сознание, но приближающейся к нему степени.

Из того что оба элемента должны количественно приближаться к элементам *любви к самому себе*, выходит, 1) что христианство есть непрерывный нравственный прогресс и 2) что оно потенциально может [развиваться в <нрзбр>] разделяться чрезвычайно большим числом людей.

22 сент.<бря>

Я давно задумал «Иуду» и, как я когда-то писал, эта поэма должна [стоять] быть в теснейшей связи с моею внутреннею жизнью. Основная идея поэмы меня одушевляла прежде каким-то революционным восторгом. Теперь я отношусь пока холодно к этой идее. Зато [18 об.||19] постоянно думаю о христианстве, я собираю запасы для будущего моего произведения, которое должно будет выразить все мое понимание христианства и все его значение для меня. Другая мысль, которую я давно задумал и приобщу к поэме, есть победа (духа) над страданием. Иуда, видя эту победу, излечивается от своего пессимизма, вызванного наблюдением страдания[23].

Некоторые особенности моей личности объясняют мне зараз два главных характера поэмы — Иуду и Иоанна. Пусть будет Иуда — праведный грешник, а Иоанн — грешный праведник[25].

А Христос? — Он не появится у меня прямо. Пусть чувствуется Он.

Форма поэмы — труднее всего. Я задумал ее в виде бесконечного монолога. Кажется, эта натяжка формально-необходима.

Прежде я мало вникал в личность. Теперь наоборот.

При взгляде на Веселитского, мне думается, что в его жизни должны быть моменты [отчаяния] горя [19||19 об.] и слабости, когда он невыразимо жалок[24].

Зубашева — это Россия[25]. Она пишет[26]: мечтаю, читаю — вернее перечитываю Писарева, не могу научиться по-немецки, ищу <напрасно?> Гейне, рублю, жена технолога после заграничного вояжа, дрова (поневоле) и воду таскаю, и вместе горжусь этим, стремлюсь к <нрзбр> за море. И Россия — мечтает, перечитывает Писарева, не может научиться по-немецки и ищет для этого непременно Гейне. И Россия — жена технолога после заграничного вояжа рубит дрова, и воду таскает и вместе гордится этим, и за море стремится. — Зубашевой 25 лет; России столько же[27]. Зубашева высока, полна и здорова; Россия также. Зубашева имеет драгоценное сердце, имеет ум, гибкость ума и свежесть нравственных сил, но образование и воспитание ее очень плохо, она притом самолюбива, и потому тяжела и угловата; она мало сдержанна и подчас [чересчур сильно] брутально выдает свои страсти, свое настроение; она не может обойтись без идеалов. Все эти черты точь-в-точь повторяются в России. Многими чертами Зубашева напоминает мне мать — такие женщины залог сил России, <поспевающих?> для будущего.

23. сент.<ября>

---

19 об.||20

***

Modern — какое пустое и суетное слово! Это понятие несет в себе самом проклятие смерти. Я не хотел бы быть modern, зато желал бы быть близок будущим людям, хоть я и не думаю, чтобы они были уж так хороши!... Какое знаменательное счастие, что русский язык отказывается принять в себя это глупое слово.

Мне кажется, что то, что я теперь пишу, само собою разумеется. А между тем я не могу припомнить, чтобы где-нибудь читал или слышал неуважительный отзыв о [нем] слове modern.

26 сент.<ября>

<Должен ли я обратить эти записи в дневник? — Нет, отметки отдельных событий пусть будут исключением, но все же пусть будут.

Я имею большое искушение писать на медаль об афинском κατὰ τὸν νόμον. Давно уже я убеждаю себя в неблагоразумии отважиться на это со *средними* шансами... очень трудно принять решение, и я все откладываю*,[28].

27 сент.<ября> [20]||[20 об.]

*

Трагическая смерть Геркулеса показывает, что древние имели предчувствие неизбежности страдания в жизни героев.

8. окт.<ября>

Индейцы племени Bella-Coola имеют род жрецов, называемых *гамезами*. [На принятие сана жреца] Они с детского возраста обрекаются быть облеченными в жреческий сан. При посвящении они подвергаются пыткам. Их поднимают в воздух на ремнях, продетых в отверстия, сделанные на теле. Один раз по крайней мере каждый жрец обязан умертвить человека, в качестве священной жертвы, и съесть его. Когда Англичане преследовали обычай человеческих жертвоприношений, жрецы выкапывали трупы и съедали их. Многие умерли от этого, зараженные трупным ядом[29].

8 окт.<ября>

[20 об.]||[21] «Ночь светла. В небесном поле ходит Веспер золотой. Старый дож плывет в гондоле с догарессой молодой».

Эти стихи сохранились в бумагах Пушкина. Майков написал к ним эффектное продолжение[30]. Но странным образом это продолжение заключает в себе какую-то тайную дисгармонию с началом, и быть может, не требовалось бы большой проницательности или многих исследований для того, чтобы обнаружить в этом небольшом стихотворении присутствие двух различных талантов.

Майков выдает себя в сопоставлении с Пушкиным некоторою искусственностью изложения, несколько тяжелою ученостью, отсутствием грации и легкости во многих оборотах, некоторою деланностью рифмы и отчасти демократическою выразительностью драматических мест, которые Пушкин как-то умеет смягчать. Приведу примеры.

---

* *Эта запись взята в ломаные скобки автором (прим. публ.).*

«Кончил он: полусмеяся, ждет улыбки, но глядит и т. д.» Поэт выражается [21||21 об.] с излишнею напряженностью, желая приковать внимание читателя. Классик выразился бы спокойнее, предоставив читателю самому уловить всю силу изображаемого контраста. Должно было сохранить все спокойствие начала. То же должно заметить о стихах: «только слышит, вскинул взором: где-то пенье, цитры звон».

Строфа: «и все ближе это пенье» — слаба и почти излишня.

«Вздрогнул он, как от укола прямо в сердце — глядь» и т. д. Все это и тому подобное так негармонично!

Зато драматично — возразят, быть может. Но этот драматизм имеет здесь своим следствием нарушение того Лессингова совета, по которому писатель не должен договаривать всего до конца, дабы предоставить читателю нечто дополнить самому[31].

А нарушение этого совета не обходится даром: читатель теряет часть уважения к автору, как ученик к воспитателю, которого он может проникать и измерять вполне.

[21 об.||22] Правда, Майков должен быть отчасти оправдан тем, что конец его произведения будит мысль читателя.

Я считаю строфой, написанною наиболее в стиле пушкинского начала, следующую:

«*С* старым дожем плыть в гондоле»...

Таким образом ни стиль, ни тон майковского продолжения не соответствуют замыслу Пушкина. Соответствует ли содержание его замыслу, неизвестно.

Майков более груб и народен, чем Пушкин. Читая начальные стихи последнего, невольно рисуешь в воображении изящного итальянца времен, близких к Возрождению, из уст которого текут рассказы, столь же тонкие и галантные, сколько гармонические.

Ночь светла. В небесном поле
Ходит Веспер золотой.
Старый дож плывет в гондоле
С догарессой молодой.

Обилие *л* в этих стихах выражает спокойное течение и плеск волн[32]. В них заключены требования от продолжателя: ясности, не-[22||22об.] принужденности, спокойствия, тонкого изящества и смягченной величавости.

Занимает догарессу
*Умной** речью дож седой.
Слово каждое по весу —
Что червонец золотой.

Оборот последних двух стихов невозможен при высказанных условиях, хотя красив сам по себе. *Седой* плеоназм, так как в первой строфе дож стар. Этот плеоназм производит впечатление плеоназмов и повторений в эпиче-

* *Слово* умной *было первоначально подчеркнуто Ивановым, затем выделение было снято* (*прим. публ.*).

ских песнях. Здесь это неуместно. «Занимает догарессу...» — расстановка слов беспокойна и не согласна с началом** .

Таковы недостатки реставрации пушкинского фрагмента. Зато как велики ее достоинства, как самостоятельного произведения!

22 об.||23

***

«Теомахия» — результат замысла давно мною лелеемого и давно начатого[33]. Замысел этот был чистым рассказом. Его идея не была мне понятна вполне, и потому я не был уверен, не лежит ли в основании моего мифа бессмыслица.

Анализ «Теомахии» теперь занимает меня, как символ целого учения. Мое стихотворение служит мне Ариадниной нитью в рассуждениях этической философии. И все еще не уверен, что предмет моих размышлений не есть бессмыслица.

В то время как речь первого духа — исповедь чистого оптимизма, учение чистого пессимизма заключают слова второго духа. Это два противоположных ответа на один вопрос. Вопрос дан Богом с целию вызвать оба противоречивых ответа. <И?> он становится на сторону оптимистического исхода, но облекает равною властию представителя исхода пессимистического. Доселе единственная дорога общего развития раздвоилась. Мир [отдан] подвержен взаимодействию противоположных борящихся начал: начала добра и жизни и начала зла и смерти.

Мог ли бы Бог придти к такому решению, если бы Он не заключал ранее в Себе обоих начал?

Действительно, ранее мы находили Его <1 слово нрзб.> оптимистически мыслящим, в деле творения, но не в смысле первого духа. Были заключены в творении семена пессимизма с самого начала — иначе [непонятно] необъяснимо сомнение в оптимистической теории, которое проявляется в молитвах духов за мир и в желании помочь ему. Оптимизм Бога во время творения есть только предведение грядущей победы оптимистической теории.

23||23 об. Если сомнение вызывает «Таинственный раздел», то оно вытекает в свою очередь непосредственно из любви. Первоначальная любовь, как первоначальный оптимизм Божий, служит истоком двух родов любви — «живой», т. е. ведущей к жизни, и ведущей к смерти, представляемой Сатаною.

Итак, уловлена существенная особенность любви — ее непрерывно возрастающий, прогрессирующий характер. Любовь, идя вперед, «дифференцируется» в оба названные рода.

Отсюда ясно, в чем заключалась цель [пессимизма] — вложить в творение элементы пессимизма. Без них невозможна была бы жизнь любви. Любовь питается своим возрастанием.

** *На поле против этого абзаца позднейшее замечание:* Все это объясняется иронией, но она не <нравится?> (*прим. публ.*).

Итак, действительное устройство мира понятно только при допущении, что мир сотворен в целях любви, *для* любви. Да иначе и не может быть, если Бог *вследствие* любви сотворил мир. Творение — что исток реки. «Не может из чистого источника вода быть горькою»[34]. Есть, несомненно, единство между началом и концом.

Итак, цель мира любовь. —

Сатана любит. Пока он разрушает, он любит. Но, когда разрушит, ему будет некого любить: вот в чем его подвиг. Он хочет взять на себя страдание мира. Но он заблуждается, он не победит, а следовательно и не возьмет на себя страдания мира, но будет блажен, как и все. Как же совершится победа? Ясно, из ее сущности, что она может случиться лишь тогда когда все сознают себя счастливыми и захотят сознательно жить. А как это будет?

Ответ подсказан через Бога, Его «живую любовь».[23 об.||24]

Дело в том, что счастье только в любви.

Я не могу сказать окончательно, в чем сущность счастия. Но есть многие данные, убеждающие нас, что оно заключается в гармонии с тенденцией мирового строя. Закон самосохранения наиболее обусловливает счастие: а этот закон есть именно поддержка и оправдание мироздания!

Если же счастие — в гармонии с тенденцией мирового строя, а тенденция эта, как сказано, в любви, то счастие — в любви.

Обо всем этом следует «потом подумать», скажу я в заключение с Левиным[35].

8 окт.<ября 18>88

По мнению Даши[36], в самой мысли, что [кроме *я* есть *не-я*] *я* существую, лежит уже акт воли.

1 июля <18>89.[24||24 об.]

<ОР РГБ. — Ф. 109.4. 15.>[37]

*

ЕВРЕИ И РУССКИЕ.

Под влиянием характеристики еврейского народа, данной Вл. Соловьевым (История теократии, I)[38], мне сделалось очевидным такое различие между сущностью еврейской расы и рас Иафетовых:

[Два] Оба начала человека, духовное и материальное, проявляются в Евреях с полною энергией. Отсюда резкий контраст между обоими. Стремясь обособиться каждое в себе, оба начала являются в еврействе в совершенной чистоте. Противополагая себя одно другому, они начинают между собою ожесточенную борьбу. Равная сила обоих начал не позволяет одному из них поработить другое. Их борьба ведет за собою условные победы, создает договорные отношения между ними. Примирение является только в этой, договорной форме, но не переходит в единение, слияние.

Эти причины народного характера [объясняют] поясняют многие типические явления еврейства. Еврей никогда не утрачивает ясного сознания

разности между чистым и нечистым. Он никогда не сливает того и другого в примиряющем синтетическом единстве. Но он строит из чистых и нечистых начал одну систему, т. е. множественный состав, в котором чистые и нечистые начала занимают свое место по договору. Таков весь старый завет, в котором нет ни одной пантеистической мысли, столь родной остальному человечеству.

Борьба, заложенная в основу народного характера, обусловливает активность еврейской личности и создает ту воинствующую односторонность ее, которая была [единственною возможностью] единственным средством для победы духа в истории человечества, как правильно и зорко замечает Вл. Соловьев.

Евреи — наиболее резко выраженный тип двойственности. Это весы, уравновешенные на обеих чашах. Но Бог или что другое надавливало слегка на чашу духовности, и исход еврейского развития привел к высочайшим вершинам духовности.

В сравнении с Евреями, Иафетиды представляют единство; оттого они проявили себя столь многосторонними и, вместе, оттого развиваются так долго, так несовершенно в сравнении с Евреями. Единство в них естественно обратилось во множество. Неспособность различать между чистым и нечистым делает их судьбу рядом [заблуждений] блужданий по запутанным дорогам, рядом увлечений и падений. Их спасает то, что и они — избранники из среды человечества и добро и духовность превозмогают в них, хотя впрочем это не их собственность, но достояние христианства. Так стали Иафетиды подобны Фаусту, их поэтическому символу, и на них оправдывается, что сказано о нем:

Der guter Mensch in seinem dunklen Drange
Ist sich des hohen Zieles wohl bewusst[39].

Но разные народы представляют разные степени чистоты общего типа. Мне кажется, что наиболее чистое выражение единства дано в типе славянско-русском.

Его синтетическая примиренность, его всесторонность основываются на наиболее сильном сознании единства всего существующего, сознании, которое смешивает в одно — чистое и нечистое, доброе и злое. Нельзя более сомневаться, что русский видит связь между добром и злом проницательнее всех и потому [может <быть>] бывает когда праведен грешен, и когда грешен праведен[40].

Как двойственность рождает борьбу и активность, так единство производит покой и пассивность, эти отличительные черты русского характера.

Но если черты эти в некоторой степени общи Русским и Индусам, бессознательное симпатическое влечение к нравственному совершенству отличает только первых. Оно служит залогом светлого будущего русского народа, как оно же обусловило величие народа еврейского.

Так русский и еврейский народы стоят на противоположных концах доселе совершавшегося хода человечества, и если кажется, что при сильном различии оба имеют между собою и нечто общее, то позволительно думать, что и назначение обоих до некоторой степени аналогично. Различие же

объясняется различием времен, когда [должно] обоим суждено действовать. Ибо свойственно процессу общего развития начаться с двойственности и кончиться единством. Евреи были дрожжи в человечестве. Брожения не нужно более, когда тесто уже поднялось.

Общность обоих народов запечатлена одним общим внешним признаком: оба являются в среде других народов обособленными и отдельно стоящими; оба – одиноки и, конечно, ненавидимы.

3 декабря 1888.

В Еврее самочувствие достигло высшего проявления. Русские обладают им в наименьшей степени.

Самочувствие, конечно, источник энергического эгоизма, столь враждебного сущности христианства. Отсутствие самочувствия располагает к усвоению христианских начал.

То обстоятельство, что христианство возникло в Еврействе, может быть поэтому отчасти рассматриваемо как доказательство его абсолютной истинности.

Но, с другой стороны христианство, столь дружное с уменьшением самочувствия, не обошлось и в Еврействе без этого фактора. Время возникновения христианства было временем утрачивания Евреями их самочувствия национального. Утрата самочувствия есть движение от центра к окружности. С ним хорошо совпал универсально–космополитический характер христианства.

Чем энергичнее движение, тем больше сила, его производящая, тем больше и действие. Если недостаток самочувствия отличает столь резко русский народ, его центробежное движение должно произвести великие события в человечестве.

6 апреля <18>89
Субб.<ота>

<ОР РГБ. — Ф. 109.4. 16.>

О ТИПИЧЕСКОМ.

На высшей ступени своего художественного развития Гете обратился к изображению типического. Так утверждают; но читая его произведения, замечаешь, что стремление к такому изображению было всегда ему свойственно.

Едва ли кто будет спорить о том, что типическое есть главный член в эстетическом определении прекрасного. Типическое в античном искусстве и обусловило его недосягаемую высоту. Между тем, так как понятие о типическом обычно очень смутно, признак типичности зачастую приводится, хотя и бессознательно, в доказательство нехудожественности произведений, так что возникает очевидное противоречие не только во взглядах на сущность прекрасного, но и в самых вкусах, причем как бы официальное признание красоты типического находит реакцию в несимпатическом отношении к более или менее крайнему 1||1 об. применению того же в теории

признанного начала. Конечно, при такой оценке нередко совершаются несправедливости.

Но если в подобных суждениях заключается доля истины, очевидно, что разногласие может возникнуть только о рубеже, разделяющем область типического на художественное и нехудожественное. Ибо типическое есть абстрактное, и сфера отвлечения почти безгранична.

Другие несомненные требования искусства ставят, пожалуй, условие, решающее вопрос о рубеже. Отвлечение типа может идти так далеко, пока сохраняется самостоятельная жизнь типической личности, как личности. Требования индивидуального полагают грани общему.

[1 об.||2] Но неопределенность этого решения тотчас же видна. Она заключается в широте понятия личной жизни. Когда в одном из последних явлений второй части Фауста являются Нужда и Забота, эти типические абстракции было бы несправедливо назвать неживыми личностями, но круг их действий очень ограничен, мы с трудом можем или совсем не можем представить себе эти образы во всем богатстве различных явлений, даваемых настоящею жизнию. То же можно сказать, например, о трех Могучих и о многих других образах Фауста. Между тем отвлечения в роде [дочерей] Волн, лелеющих утопленников, в той же второй части кажутся ближе и теплее, вероятно, потому, что жизнь этих существ знакома нам из мифологических обработок той же художественной мысли. Оттого об абстракциях Фауста [2 об.||2] редко кто произнесет сочувственный отзыв. Художники, чувствуя скользкость почвы, на которую они принуждены становиться в погоне за типическим, бессознательно помогли себе способом, состоящим в смешении чистой абстракции с произвольно-индивидуальным элементом. В чистый драгоценный металл отвлечения они прибавляют недрагоценную металлическую примесь, чтобы сделать смесь и тверже, и более годною к употреблению.

Римляне были расположены к чистой абстракции. Считать их лишенными художественных задатков вполне несправедливо; дело только в том, что их художественная потенция, проявившаяся в самом отвлечении божеств из обыденных и часто мелочных явлений, не могла развиться [2 об.||3] в положительном творчестве вследствие чистоты их отвлечения. Иначе поступили Еллины, их абстракции были нечисты благодаря примеси произвольных и индивидуальных черт — элемент уже фантазии, а не воображения — зато как жизнеспособны! С еллинскими нечистыми абстракциями произошел своеобразный процесс: они утратили первоначальное свое значение и стали человеческими типами.

Итак, вопрос о степени уместности абстракции в искусстве, не решенный в теории, был на практике удовлетворительно обойден посредством компромисса, состоящего в том, что к чертам чистого отвлечения *прибавляются* черты индивидуальные.

Мера, в какой допустима эта примесь, также неопределенна. Но, наблюдая различные произведения искусства разных времен и народов, мы за-[3||3 об.] мечаем, что на столь высоких ступенях художественного совершенства, как в искусстве [антично<м>] греческом, эта примесь довольно умеренна, у новых художников она, напротив, преобладает.

Живопись более склонна к индивидуальному, чем скульптура. В поэзии роман и повесть обременены преобладанием индивидуального над типическим. Русские [имеют очень мало смысл<а к?> типическому] очень мало смыслят в типическом; то, что они называют обыкновенно типами, почти не типы. В связи с этим находится склонность русской поэтической мысли к т. н. беллетристической форме. Пушкин однако оставил несколько великолепных образцов чистой типичности (напр.<имер>, стихотворение [Поэт] «Пока не требует поэта», Моцарт и Сальери), и у Л. Толстого есть образцы высокотипического в передаче душевных состояний. 3 об.||4 Напротив, немцы особенно способны к абстракции и в художественной сфере.

Они ведут [абстракцию] типизирование так далеко, что представляют образчики совершенно особенного обращения с абстракцией, прямо противоположного тому способу прибавления (индивидуальных черт), который сообщает абстракции живучесть, приближая ее к индивидуальному.

Здесь мы встречаем, напротив, деление, [сечение] рассечение абстракции на ее элементы для чистейшего развития каждого из них в его отвлеченности. Здесь абстракция развивается, дифференцируясь. Так единое представление греческого характера в его цельности распадается у Гете в Ифигении на характеры Ореста и Пилада, что не должно смешивать, напр.<имер>, [с отчасти] со сходным противопоставлением, 4||4 об. напр.<имер>, Электры и Хрисофемиды у Софокла. Так единый характер некоего человеческого титана, олицетворяющего всю западно-европейскую культуру, дифференцируется в два типа — Фауста и Мефистофеля. Гёте свойственно, даже в малых стихотворениях, раздроблять каждую мысль, каждую картину на борящиеся противоположные сущности (что часто обусловливает диалог).

В Гете удивительным образом соединены ученый и поэт. Дифференцируя типы, он поступает как ученый. Но тотчас же начинается его деятельность как поэта. Казалось бы, части первоначальной абстракции должны быть еще мертвеннее, нежели сама она. Между тем у Гете эти части находят обильные жизненные соки, чтобы жить полною самостоятельною жизнью. Здесь обыкновенно 4 об.||5 приходится прибегать к способу прибавления индивидуальных черт. Но наблюдая, в чем состоит это прибавление, легко заметить, что вновь присоединяемые черты стоят в тесной внутренней связи с типом, к которому присоединяются, и [как бы] отчасти необходимо вытекают из его сущности. Не таковы ли прибавляемые черты и в типах греческого искусства?

Так практика научает нас новому требованию от изображения типического: чтобы индивидуальная примесь находилась во внутренней связи с сущностью типа.

Оглядывая процесс дифференцирования типа и развития его обособившихся частей в обратном по времени направлении, видим, что в духе художника все последующее развитие заключалось в одной еще не обособившейся в себе сущности, 5||5 об. как растение в зерне. Сущность же эта не могла быть по самой природе своей отвлечением только отдельных [качеств] признаков существующего, но отвлечением некоторой группы тесно связанных между собою признаков. Таковы наиболее плодотворные типи-

ческие абстракции. Они доставляют действительное эстетическое наслаждение, потому что имеют внутреннюю жизнь.

Так хотя отчасти выясняется то требование жизненности, которое, как сказано выше, ограничивает процесс отвлечения типического.

12/13. Апреля. 1889.

Немецкий язык есть язык периодов. Он заботится о том, чтобы образовать закругленные группы слов. Этой цели особенно служат в нем строгие правила расстановки слов. Это доказывается также ролью отделяемых глагольных приставок, ограничивающих словесные группы.

Отдельное слово отчасти [5 об.||6] утрачивает свой вес в пользу целой группы. Мелкие, лишенные окончаний слова французского и английского языка также ищут прислониться друг к другу. Чтобы сказать фразу по-французски или английски, нужно употребить много слов; их обилие только смягчается их краткостью и легкостью. Латинский язык удивительно соединял в себе силу и величие отдельного слова со способностью группировки слов. Но главный вес и красота этого языка заключается все же в величавой вескости каждого слова и в возникающей через это возможности обойтись с помощью немногих слов, отчего и «обилие речи» является истинным обилием, а не [вынужденным средством] вынужденною необходимостью собирать целые толпы слов, чтобы поднять тяжелую мысль.

Русский язык, который не любит периодов, сохраняет силу отдельного слова. Слова в нем величавы, вески, часто длинны без тяжести [6||6 об.] и вооружены роскошными окончаниями. В русском языке каждое слово настолько независимо, что для благозвучия целой речи не жертвует своими частными особенностями*: не так, как в санскритском, в латинском (элизия, апокопа, произношение, напр.<имер>, ν за μ перед π).

Это свойство языка, вероятно, способствовало развитию той меткости в отдельных названиях, которою славятся Русские.

В связи со сказанным, быть может, и то, что Русские говорят обыкновенно медленнее, чем Французы, Немцы, Англичане.

Русская обиходная речь, особенно в народе (только уж вовсе не в образованных классах!) не имеет печати мертвенного однообразия, как на Западе, не состоит из ряда пошлых стереотипных оборотов и дает широкий простор индивидуальности говорящего.

14 апр.<еля>

[6 об.||7] Флобер утверждал, что настоящий, идеально-прекрасный стиль, только один.

Я также думаю, что каждая мысль может быть вполне выражена только одним способом. Для того, чтобы выразить ее так, нужно «deviner les mots». Отыскание истинного выражения есть, поистине, дивинация.

---

* *На поле против этого абзаца позднейшее замечание:* Поэтому, напр.<имер>, избежание гіатуса (зіянія) по-русски и менее необходимо, и более трудно, чем в других языках. У нас для его избежания должно принимать j(й) за согласную (*прим. публ.*).

Вещи в природе таковы, что на каждую из них можно смотреть с весьма многих сторон и что каждая из них указывает (implicite) на весьма многие другие вещи и явления.

Чтобы действие выражения было равносильно мысли, им выражаемой, вещи, им изображаемой, должно, чтобы оно обладало теми же свойствами многосторонности и глубины, как сама вещь или мысль, объективно взятая, как явление.

Поэтому, быть может, не слишком фантастично такое утверждение:

Бывают выражения, в которых, быть может, бессознательно, выражающий употребляет или такие особенные образные подробности, или такие особенные слова, или такие особенные звуковые соединения, которые вызывают в слушателе мысли и образы, прямо или сознательно не связанные с тем, что нужно выразить, но которые однако внутренне оказываются родственными с ним, расширяют и углубляют 7||7 об. впечатления, придают сказанному как бы двойной скрытый смысл.

Так поступали, пожалуй, отчасти, оракулы. Но в них искусственно [проделывается] производится то, что должно быть следствием непосредственной дивинации. Больше всего [таких] образцов такой речи можно, вероятно, найти в библейских пророчествах. Яснее всего и понятнее всего выступает справедливость сказанного в народном творчестве. В нем певец позднейшего времени бессознательно повторяет многие детали и формулы, которые некогда имели определенный, глубокий смысл, впоследствии утраченный. Таков Гомер. Примеры можно найти у Воеводского[41].

Новое время, когда каждый хочет и мыслить, и говорить свободно и посвоему, все более утрачивает способность употреблять пророческие выражения. Но великие поэтические таланты возвышаются до них. Например, Гете. Угаданное истинное выражение действует необыкновенно. Непосредственно чувствуется его глубокая, как бы непроизвольная истинность.

20 апр.<еля 18>89.

7 об.||8

<ОР РГБ. — Ф. 109.4. 19.>

Если я возвышаюсь над заботами и опасениями обыденной жизни, мне бывает трудно удовлетворять требованиям этой жизни с охотою и ревностью.

Если я начинаю страстно преследовать цели низменной жизни, я подпадаю под бремя мелочных беспокойств и мелочного страха.

Как трудно сохранять [в себе] гармонию духа!

К ак трудно [совершать] отдавать все мелочному и незначительному, ни на минуту не переставая считать его именно мелочным и незначительным, но помня, что оно неизбежно, что оно — заросшая бурьяном, длинная, едва заметная тропинка, через которую предстоит пробраться на вольное, бесконечноширокое, цветущее поле, где ожидает долгий, долгий отдых, исполненный наслаждений!

Как трудно быть архитектором и каменщиком своей жизни! обтесывать и слеплять грубые камни и следить за правильностью и красотою целого.

3 августа.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Вяч. ИВАНОВ

<ДВА СПИСКА ЛИТЕРАТУРНЫХ ЗАМЫСЛОВ: ИЗ ЗАПИСНОЙ КНИЖКИ 1888-1889 гг.>

(ОР РГБ. — Ф. 109.1. 3. - Л. 28-27 об.; 44)

ПОДГОТОВКА ТЕКСТА И ПРИМЕЧАНИЯ Н. В. КОТРЕЛЕВА*, 42

||28
Poematum liber —
[<Нрзбр> liber]
Judas. . 43
Faustus . . 44
Innocentius Magnus[45]. .
De [vectigalium societatibus] societatibus vectigalium p.<opuli> R.<omani>
—
Commentationes duae de historia Romanorum et Bizantinorum[46].
De philosophia morali, quomodo illa [metaphysicae cuiusdam novae fundamentum existere possit] metaphysicae cuidam novae fundamento poni possit. . 47
Criticae animadvertionis.* . **
alia.

||27об.
*Литература страдания.
Мистическое в произвед.<ениях> Достоевск.<ого>[48]
Прометей Эсхила и Каин Байрона.
Фауст Гете.

<...>
|44
Матери. *Раздумья.*, 49
Иннокентий Великий.

---

* *Против некоторых строк в оригинале автор выставил синим карандашом черточки и точки, о смысле которых я могу высказать только неувéренное предположение: черточками отмечены два замысла, которые к моменту, когда Иванов анализировал программу своих действий, были в стадии реального осуществления (книга стихов и университетская диссертация); точками отмечены произведения, работа над которыми либо велась менее интенсивно, либо была уже оставлена (от них до нас дошли рукописные наброски или заметки в публикуемом дневнике); о двух замыслах, оставшихся без пометок («Иннокентий Великий» и «Два замечания о римской и византийской истории»), мне ничего не известно* (*прим. публ.*).

** *Звездочка в оригинале соотносит эту строку с раскрытием замысла на левой стороне разворота записной книжки, т. е. на л. 27об.* (*прим. публ.*)

* *Оба слова этой строки прибавлены к списку (в разное время, возможно, независимо одно от другого) после его составления и карандашом, тогда как сам список занесен в книжку чернилами. Добавлялись они в разное время.* (*прим. публ.*).

Мистическое в произведениях Достоевского
Идея
Революция в поэзии
Предание и реформа
Иуда
[(О победе над страданием — к Иуде]**
Литература страдания
Фауст[50]
[Времена года — Осень]***
[<*строка густо замарана карандашом*>]
[об египетском юноше]****
Богопокорство.
Кельнский собор II.
[Романский и готический стили]*****
Жить для будущего
[Герой и страдание]******
Весна (пантеизм) и осень (спиритуализм)
— арийцы, евреи*.
[Церковь.]** Вечерняя песня
Характеристики

[Эйфелева башня]***

** *Первоначально строка выглядела так же, как и все прочие, позже она была взята в карандашные скобки, а затем и вовсе вычеркнута чернилами.*

На левой стороне разворота книжки мы находим весьма содержательную запись (трудночитающуюся, к сожалению), несомненно соотнесенную с вычеркнутою строкой:

к J.<udas> над страданием.

Мир недостаточно понимать только мыслию и чувством, но должно — и волею. Чья воля слаба, будет не понимать мира и, оставаясь искренним, скорее всего впадет в пессимизм. [Встаньте, пойдем отсюда <*прямые скобки оригинала — Н.К.*>]

Страдание — высш.<?> <нрзбр> в духов<ной> обл.<асти>, в матер.<иальной> — счастие. Поэтому высшее в скульптуре — красота <нрзбр> здоровья, бла<нрзбр> счастия, а в поэзии — страдание. (<нрзбр>)

пессимизм — отсутст<вие> воли

*** *Строка вычеркнута сначала красным карандашом, потом «простым» (прим. публ.).*

**** *Строка вычеркнута «простым» карандашом (прим. публ.).*

***** *Строка вычеркнута «простым» карандашом (прим. публ.).*

****** *Строка вычеркнута «простым» карандашом (прим. публ.).*

* *Строка вписана карандашом (прим. публ.).*

** *Вычеркнуто карандашом (прим. публ.).*

*** *Строка вписана карандашом (прим. публ.).*

ПРИМЕЧАНИЯ

Основная цель нашей публикации — исправить ряд недосмотров в предыдущих, лишивших предлежащий текст его естественной цельности. Этот текст сделался публично доступным[51], после того как Ю. П. Благоволина разобрала архив Вяч. Иванова, хранившийся в ОР ГБЛ. Администрация отдела, в ту пору настойчиво стремившаяся закрыть большую часть фондов, если не все, для пользователей, долго противилась завершению обработки фонда 109, Ю. П. Благоволина не была допущена к ее последним операциям, что повлекло за собою появление грубых ошибок в заголовках единиц хранения и в описи (об одной см. в примечании на запись под 3 декабря 1888 г.). Но первая ошибка, из подлежащих нашему разбору, сделана, по всей вероятности, именно самою Ю. П. Благоволиной, многоопытным архивистом. То ли листы, о которых речь, были разрознены уже в мешанине бумаг, которую представлял собою архив Иванова, то ли Юлия Павловна разделила их сама по какому-то побуждению, — неизвестно. Но в составе фонда 109 появилось четыре единицы хранения, в разных его разделах:

К. 1. Ед. хр. 2. Дневник. 1888-1889.

К. 4. Ед. хр. 15. Евреи и Русские — записи по поводу «Истории теократии» Вл. Соловьева. 1888-1889.

К. 4. Ед. хр. 16. «О типическом» — статья (!?). 1889.

К. 4. Ед. хр. 19. «Если я возвышаюсь над заботами и опасениями обыденной жизни...» — фрагмент статьи (!?). [*1890е гг.*].

Вероятно, этот разрыв, тем более, зафиксированный в описи — официозном документе, предопределил поведение тех, кто осуществлял позднейшие публикации: подсказка описи побеждала как методические догмы недоверия к сырому материалу и необходимости полного обследования источниковой базы, так и опыт личного общения с рукописью.

Следующий недосмотр совершен итальянской исследовательницей М. К. Гидини, которая напечатала фрагмент, начинающийся с заметки «О типическом» и кончающийся записью от 20 апреля 1889 г. Марию Кандиду озадачивала гетерогенность и жанровая неопределенность отдаваемого в печать материала: «Публикуемый текст, — писала она, — представляет собой автограф на восьми страницах, первая из которых имеет заглавие «О типическом». Это заглавие получил и весь текст, который в описи обозначен как «статья» с вопросительным знаком, но по содержанию оно может относиться только к первым пяти страницам»[52]. И она в общем верно догадалась о том, что за материал хотела размножить: «Эти записи больше похожи на серию заметок для самого себя»[53]. В конечном счете, Гидини при определении жанровой природы публикуемого текста не выходит за рамки предположений, да для нее собственная содержательность фрагмента и важнее его контекстуальной определенности.

Самый непростительный недосмотр совершил пишущий эти строки. Я был составителем и редактором специального номера журнала, в котором печаталось сообщение Гидини, и был обязан проконтролировать текстологические решения привлеченного сотрудника. Но я знал, что итальянка консультировалась у весьма опытного москов-

ского архивиста и, понадеявшись на московский глаз, от перепроверки, торопясь, отказался. Ивановских рукописей раннего времени я к тому времени не знал.

Я обратился к ним в 1994 г., когда решил уяснить себе давно интриговавшие меня смутные сведения о сотрудничестве Иванова в студенческие годы в правой печати. Сделав доклад по этой теме на ивановском симпозиуме 1995 г. в Будапеште[54] на основе записной книжки поэта и писем к нему нескольких корреспондентов, при дальнейшей ее разработке для печатной публикации я занялся систематическим просмотром материала рубежа 1880-1890-х годов. Очень скоро выяснилось, что по крайней мере те четыре единицы хранения, список коих дан выше, суть membra disjecta некогда единого корпуса. И я стал готовить к печати его реконструкцию.

Как выяснилось по недавней публикации, один из фрагментов интересующего нас текста показался заслуживающим ввода в печатный оборот К. Ю. Лаппо-Данилевскому. О намерениях коллеги я не знал и предупредить его о моих текстологических выводах не мог. «Евреи и Русские» появились в печати как самостоятельный «набросок»[55]. Вопросом жанровой идентификации материала публикатор специальным образом не задается, считая за самоочевидную данность определение «заметка»[56] или, почти при всех упоминаниях о предмете публикации, «набросок». Особую важность «в публикуемом наброске» Константин Юрьевич усматривает в том, «что он был сделан не для печати, а для себя»[57]. При этом «для себя» (абсолютное у Гидини) противопоставлено у Лаппо-Данилевского ранним журналистским опытам Иванова, единственным в то время его текстам, назначавшимся «для публики» реально (а не виртуально, как стихи, по умолчанию предполагающие «другого» и почти всегда, а в ивановском случае — всегда, «постороннего»). Дело, однако, в том, что газетные материалы, к которым был причастен в то время Иванов (по большей части литературно обрабатывавший чужие темы и тщетно добивавшийся права писать от себя, самостоятельно), — случайность; как таковая, по всей видимости, и осознавались они автором, тогда как все, что ни писал он, в том числе и дневниковые заметки *в их содержании*, виделось ему в перспективе *будущей* встречи с читателем[58]. В таком случае противопоставление «для себя» — «для публики» крайне ослаблено.

Важнее другое. Константин Юрьевич проверил возможность временной приуроченности «наброска», связи его с церковным календарем или газетным шумом времени, и никаких индуцирующих отклик моментов не обнаружил[59]. Согласимся на минуту, что его заключение верно и эти две записи в дневнике, как и прочие, появились помимо определенной обусловленности внешними публичными событиями. Однако, этого мало. В плане реконструкции авторского поведения, первичного и основного контекста, порождающего этот фрагмент, публикатор не досмотрел принадлежности фрагмента целому дневника, что совсем непонятно, поскольку Константин Юрьевич — единственный из видевших дневник в рукописи, кто не только на него ссылается, но и приводит из него отрывки, тематически связанные с проблематикой публикуемого[60]...

Что же заставляет нас объединить четыре фрагмента в единый текст? Прежде всего — временная последовательность записей (при том что жанровое и стилистическое единство всех четырех частей представляется самоочевидным). Первый фрагмент включает в себя записи от 12 февраля до 8 октября 1888 г. (он заканчивается единственной выпадающей из ряда коротенькой заметкой от первого июля 1889 г. — ниже я к ней вернусь). 3 декабря 1888 г. появляется первая запись о евреях и русских, 6 апреля 1889 г., после долгого перерыва, дневник возобновляется (важно, что продолжение пишется в той же «тетради», что и начало этой темы). Затем с 12/ 13 апреля до 20 апреля

1889 г. снова идут частые и без всякого плана возникающие записи. Заметка от 3 августа стоит особняком.

Хронологическая преемственность в расположении записей подтверждается материальным оформлением дневника. Весь дневник писан на бумаге одного и того же сорта и цвета, плотной глянцевитой писчей бумаге (скорее всего, покупалась она от случая к случаю, в пределах одного сорта можно усмотреть легкие различия). Из больших двойных листов этой бумаги Иванов собственноручно изготовлял тетради в четверть листа, по четыре листа в каждой (т. е. двойной лист сгибался по горизонтальной оси вдвое, получившаяся тетрадь поворачивалась на девяносто градусов и соответствующим образом разрезалась по верхним сгибам). У всех тетрадей было отогнуто поле, но тетради изготавливались не единовременно и ширина его непостоянна; дата дневниковой записи, как правило, выставлялась именно на поле, правом или левом — по обстоятельству.

Первые шесть тетрадей были сшиты вручную нитками — эта тетрадь в 24 листа и представляет собою ед. хр. *РГБ. — Ф. 109.1.2.* Ее пагинация, хотя и сквозная, велась отдельными сериями, несколько страниц в каждой, по мере заполнения дневника. С самого начала самодельная тетрадь предназначалась под некоторый единый текст (не имевший, однако, заголовка): нумерация страниц начата со второго листа, лицевая и оборотная стороны первого листа в счет не вошли (не имеет колонцифры также и последняя страница, оставшаяся незаполненной, л. 24 об. — т. о. в тетради пронумеровано 45 страниц). Оборот первого листа оставлен чистым, а на лицевой его стороне, сдвинутый к верхнему краю — большой астериск из восьми лучей: лицевая страница тетради оформлена как шмуцтитул книги.

До октября 1888 г. записи велись достаточно регулярно, затем последовал долгий перерыв, продолжительностью почти в два месяца, и третьего декабря 1888 г., приступая к заметкам на соловьевскую тему о евреях и русских (*РГБ. — Ф. 109.4.15*), Вячеслав Иванов сделал из двойного листа бумаги новую четырехлистную тетрадку, страниц в ней он не пронумеровал. Сегодня она хранится в виде двух не вложенных друг в друга двойных листов в четверку (словно тетрадь была приготовлена не тем способом, что реконструирован выше, а простым приложением к одной двулистке, согнутой из половины двойного листа, другой такой же); текст начинается с л. 1 и идет почти до самого конца л. 3 об., на лицевой стороне л. 4 (т. е. на странице [7] рукописи в ее нынешнем состоянии) мы видим точно такой астериск из восьми лучей, как на титульной странице вышеописанной самодельной тетради, л. 4 об. (т. е. страница [8] рукописи) осталась чистой. Если мы мысленно завернем нижний, четвертый лист этой рукописи так, чтобы он оказался верхним листом тетради, мы тотчас поймем, что восстановили ее в первоначальном виде: страница [7] оказывается первой страницей кватерниона (тетради из двух двойных листов, один из которых вложен в другой), с астериском, означающим начало нового раздела, *книги* (см. ниже) на лицевой странице; оборот лицевой страницы, как и в большой тетради, оставлен чистым, текст начат от верхнего края третьей страницы кватерниона и заканчивается у нижнего края последней страницы, восьмой, ныне считающейся за шестую. Когда чистый первый лист был подогнут в конец рукописи, так чтобы перед глазами сразу начинался текст — сказать невозможно.

Третий фрагмент дневника (*РГБ. — Ф. 109.4.16*; авторской пагинации нет — две тетради по четыре листа (л.1-4 и 5-8), первая заполнена целиком, а во второй последние две страницы (л. 8 и об.) — чистые, л. 7 об. (седьмая страница) заполнен почти полностью. Начинать большую запись, с собственным заголовком в конце предыдущей страницы, почти заполненной (каковою была восьмая страница, ныне шестая, единицы

хранения *РГБ. — Ф. 109.4.15*) не имело смысла, и Иванов начал записью «О типическом» новую тетрадь.

Итак, три фрагмента, последовательно примыкающие друг к другу, и разделялись они, однако, один от другого — случайностями временных перерывов и ритмом изготовления тетрадок. Временные разрывы автор, как это бывает часто с ведущими дневник, отмечал в своем монологе (см., например, запись от 19 мая). При новом приступе к журналу Иванов иногда и оформлял его особым образом, как начало новой серии записей, однажды он оформил такой разрыв (границу между сшитой частью дневника и его продолжением с записью о русских и евреях) как книгу дневника — астериском. Я не случайно сказал книгу: именно это слово Иванов поставил границей, как я предполагаю (см. текстологическое примечание на запись под 19 мая 1888 г.), одной естественной серии заметок. Словесное разграничение единично, но представление о делении дневника не только по датам записи, но и по каким-то иным основаниям осталось, и позже Иванов обозначал начало новой *книги* таким же крупным астериском, как в начале первой тетрадки дневника. Фрагмент, начинающийся записью о типическом, примыкал к предыдущей тетрадке безоговорочно.

Когда первые тетради были сшиты? Имеет смысл предположить, что это произошло вскоре после окончания первой серии записей, иначе бы и какая-то часть позднейших оказалась скрепленной в общий блок, — но позже интерес к дневнику ослаб и прочие тетради остались каждая сама по себе.

Однажды более поздняя запись — от 1 июля 1889 г., самая поздняя, относящаяся ко времени, когда дневник был оставлен (последняя запись в естественном хронологическом ряду — от 20 апреля 1889 г.), — поместилась на свободном месте после заметки от 8 октября 1888 г., но не была ли она добавлена в то место, с которым связывалась тематически, при перечитывании, как это случалось и в других местах дневника?! Никаких рациональных доводов к отнесению отдельного листка с записью, помеченной 3 августа, к 1889 году у меня нет, я это позволяю себе оставить без мотивации[61].

Следует отметить, что первый лист дневника (*РГБ. — Ф. 109.1.2. — Л. 1*) с наружной, лицевой стороны достаточно заметно загрязнен и потерт, из чего следует заключить, что к дневнику обращались часто и в течение продолжительного времени[62]. Других таких листов нет, по всей вероятности, в наших руках нет последнего листа дневника, которой должен был бы оказаться столь же заношенным, как и титульный.

В ОР РГБ хранится несколько рукописных отрывков дневникового характера или внешности, но связать их с рассмотренным комплексом мне не представляется возможным. Как «дневниковая запись» от 10 августа/29 июля 1890 г. подается в описи рукопись *РГБ. — Ф. 109.1.4*, но более внимательное чтение показывает, что это — собственноручная копия письма Иванова к А. М. Дмитревскому[63]. Ряд фрагментов очевидно относятся к более позднему единому комплексу — они отражают первое путешествие по Италии в 1892 г. (*РГБ. — Ф. 109.1.8 и 9*). 2 января 1889 г. датирована выписка об апостоле Павле (*РГБ. — Ф. 109.53.101*), но формальные особенности не позволяют мне связать ее с публикуемым единством. Должен я отринуть и датированные в архиве 1890-ми годами отрывки о св. Николае (*РГБ. — Ф. 109.53.99*) и «текстах пирамид» (*РГБ. — Ф. 109.53.100*). Большой интерес, вероятно, могут представлять собою плотные ивановские записи курса Э. Хюбнера «Цицерон», относящиеся к зимнему семестру 1890-1891 г. (не использованы в указанном исследовании М. Вахтеля, весьма важном, но отнюдь не закрывающем тему, поскольку автор оставил без внимания многочисленные первоисточники, относящиеся к «годам учения» Иванова). *«Листки из записной книжки»*, отнесенные к 1890-м гг. (*РГБ. — Ф. 109.1.5*; здесь мы находим адреса

С. М. Соловьева, В. В. Бородаевского, В. Ф. Боцяновского, Б. Г. Столпнера) на деле датируются второй половиной 1900-х гг. Как дневник Иванова описана единица хранения *РГБ. — Ф. 109.1.13*, но это запись от 12 февраля 1892 г. и рукою не Иванова, а кого-то из Шварсалонов, кажется. И все же я не должен исключать возможности, что обнаружатся дневниковые фрагменты более или менее естественно связанные с теми, что собраны в предлежащей публикации.

Что до заголовка, данного ей, то он вполне условен, как говорят библиографы, это — искусственное заглавие. Сам Иванов, вероятно, не называл эти заметки дневником: так следует понимать сказанное им под 27 сентября 1888 г., когда их было уже достаточно много: «Должен ли я обратить эти записи в дневник? — Нет, отметки отдельных событий пусть будут исключением, но все же пусть будут». Он различал, как видно, «события» и фиксацию размышлений и творческих фантазий. Мне не пришло на ум определения этого материала, лучшего, чем вынесенное в заголовок. Датированные числами наброски мыслей и художественных записей — что это, как не дневник, поденная, хотя и прерывающаяся запись «событий» из жизни мыслителя и поэта? «Событий» еще только собственного сознания, для себя, не ставших творческими «жестами», обращенными во вне, к публике, еще не ищущих формы выражения...

Основная задача, поставленная в данной публикации автором перед самим собою, — передача ивановского текста. Я не решился на этот раз предложить издательству работу со старой орфографией, хотя замечательный опыт коллег в «Philologica», тем паче о. Валентина Асмуса — обязывает. К глубокому моему огорчению, скорее всего и далее мне придется большую часть будущих ивановских и соловьевских публикаций выдавать в советской орфографии — слишком многое уже заготовлено у меня в ее оформлении. Но работы ex novo обязательно нужно задумывать и исполнять «с ятями».

При воспроизведении текста остались без внимания только зачеркивания в несколько букв; чаще всего эти остатки дискурсивной тактики не допускают осмысленного или осмысленно-однозначного конъектурного чтения, если же подчас таковое возможно, то варианты, отброшенные Ивановым, не выходят за рамки тривиальных речевых решений (типа: зачеркивается подчинительный союз, поскольку придаточное предложение начинается на несколько слов позднее, чем предполагал первый импульс, но в начале придаточного в свое время появляется все тот же зачеркнутый недавно союз — и т. п.). Немногочисленные орфографические описки выправлены без оговорок, к сожалению. Оптимальная установка при филологической публикации — в том, чтобы как можно больше исследовательских задач (источнико-, языко-, литературо- и всяческо-ведческих) можно было решать на тексте публикации, не прибегая к оригиналу. Предпочтение следует отдавать публикациям документов, а не текстов, памятников физической, материальной производительности, а не умственной деятельности. Из первых вторые извлекаются достаточно просто, если же пренебрегать первыми, то вторые теряют свою укорененность в целом творческой жизни (например, ускользают от оценки ситуационные и ассоциативные связи данного текста и т. п.)[64]. И тем не менее даже факсимильное воспроизведение оригинала не в состоянии заменить для ученого подлинник. Мною избрана та мера компромисса, которая избрана. Без правки и оговорок оставлены не затрудняющие понимания текста речевые недосмотры и сбои.

Всемерно стремился передать я колеблющуюся графику текста (например: невыдержанное употребление точки после цифры, означающей день, — за этим стояло колебание писавшего в Берлине между русским обычаем и немецким правилом и т. п.).

К глубокому сожалению, нормальный круг работ по этой публикации завершить не удалось: по мере комментирования текста, когда трудночитающиеся места становятся податливее, контроль первоначальных чтений оказался невозможным, так как ОР РГБ закрыт.

Содержательный комментарий сугубо предварителен. Я ограничился указанием только на ближайшие ивановские контексты тех минимальных фрагментов, понимание которых могло бы оказаться затруднительным.

Датировки дневника у Иванова — григорианским календарем, по которому шла жизнь в Берлине.

В комментарии употребляются следующие сокращения:

АП	Иванов, Вячеслав. Автобиографическое письмо С. А. Венгерову // Русская литература XX века (1890-1910) / Под. ред. С. А. Венгерова. – М., 1918. – Вып. VIII. – С. 81-96.
КЗ	Иванов, Вячеслав. Кормчие звезды: Книга лирики. — С.-Пб., 1903 (тип. А. С. Суворина). — VIII, 380 с.
Младенчество	Иванов, Вячеслав. Младенчество. — Пб.: Алконост. — 57 с.
ПЗ	Иванов, Вячеслав. По звездам : Статьи и афоризмы. — СПб.: Оры, 1909. — <8>, 438 с.
СПТ	Иванов, Вячеслав. Стихотворения; Поэмы; Трагедия : В 2 кн. / Сост., подгот. текста и примеч. Р. Е. Помирчего; Вступ. ст. А. Е. Барзаха. — СПб.: Академический проект, 1995. — (Новая библиотека поэта).
СС	Иванов, Вячеслав. Собрание сочинений / Под ред. Д. В. Иванова и О. Дешарт; С введ. и прим. О. Дешарт. — Брюссель, 1971-. — Т. I-IV-.

1. Имеются в виду Евангельские строки: «Тогда Он сказал им: о, несмысленные и медлительные сердцем, чтобы веровать всему, что предсказывали пророки! Не так ли надлежало пострадать Христу и войти в славу Свою? И, начав от Моисея, из всех Пророков изъяснял им сказанное о Нем во всем Писании. ... И сказал им: вот то, о чем Я вам говорил, еще быв с вами, что надлежит исполниться всему, написанному о Мне в Законе Моисеевом и в Пророках и Псалмах. Тогда отверз им ум к уразумению Писаний. И сказал им: так написано, и так надлежало пострадать Христу, и воскреснуть из мертвых в третий день, и проповедану быть во имя Его покаянию и прощению грехов во всех народах, начиная с Иерусалима» (Лк **24** 25-27, 44-47).

2. «Когда же Иисус вкусил уксуса, сказал: совершилось! И, преклонив главу, предал дух» (Ин **19** 30).

Вся эта запись необходимо связывается с пиесой «Ночь в пустыне» (*КЗ 25-34*; известны два ее автографа, по дате близкие к комментируемой записи — 1889 и 24/12 июля 1889 г., и недатированная, но им предшествующая прозаическая программа стихотворения — см.: *СПТ* 2, 272). Иванов придавал этому произведению особое значение: в ноябре 1909 г. он записал два четверостишия из него для А. А. Веселовского (*ПД. — Ф. 45.3.874. — Л. 54*). В стихотворении героем стал не Иисус, мучительно преодолевающий свою человечность, а Человек, стремящийся стать теургом (но, что важно отметить для уяснения направления, в котором эволюционировал Иванов, — Человек, чающий возвращения Рождественской ночи). Зеркальная симметрия образа поддержана неизменной сценографией (молитва в нагорной пустыне) и деталями (падучие

звезды — «Вечности слезы», «...манила || Любвеобильные светила || Земная грудь на скользкий *склон...*» — курсив мой — *НК*: «земная грудь» и «склон» связаны в метаморфическом пространстве с «лоном» Иисуса-Человека-Земли и с «полнотой любви» в дневнике). Тема необходимости и оправдания смерти и страдания в стихотворении отходит, по видимости, на второй план, но по существу остается основной, человек утверждается в «признании глубины и мудрости ... тайны»:

Хотя б я знал, что смерти час —
Час смены горьких бдений дольных
Сном всеблаженства, — я бы спас
Мой тесный мир страданий вольных!

3. Ср. ниже запись от 11 августа 1888 г.

4. Ср. ниже запись от 13 марта 1888 г.

5. Речь идет о резком кризисе в отношениях между Россией и Австро-Венгрией и стоящей за нею Германией. Апогеем столкновения стала одновременная публикация в Вене и Берлине 22 января/3 февраля тайного австро-германского договора 1879 г., направленного против России. Напряжение было снято речью Бисмарка в рейхстаге 25 января при обсуждении правительственного военного займа, обеспечивавшего перевооружение немецкой армии (русский текст речи: *Новое время. — СПб., 1888. — 28 янв. (№ 4280). — С. 1-2*).

По всей вероятности, утрачены письма Иванова к его шурину, Алексею Михайловичу Дмитревскому, задушевному другу молодых лет, оказавшему огромное влияние на интеллектуальное становление Иванова. Известны только письма Дмитревского к Иванову, несколько сот писем образуют документальный комплекс, комментированное издание которого, в меру возможности реконструирующее исчезнувшую сторону корреспонденции, послужит надежной базой для изучения Иванова 80-90-х годов. В частности, по одному из писем Дмитревского, в ответе на неизвестное письмо Иванова, поддержавшего шурина в спорах с сестрою и находившего Бисмарка гением, нужно предположить, что Иванов в недошедшем до нас письме выказывал восхищение силой и эффективностью политики канцлера, тогда как его жена была ее противницей (*ОР РГБ. — Ф. 109.18.4. — Л. 8об. — 9*). Ср. *СС I 13*.

6. Иванов называет классический труд Ф. К. фон Савиньи.

7. В этой записи мы сталкиваемся с основным пейзажным мотивом «Кормчих звезд», главные события которых помещены в космические и небесные пространства, где парят или несутся, встречаются или сшибаются вихри и хоры духов, поющих и стязающихся о смыслах бытия. Так же устроена и жизнь микрокосма, который одержат те же духовные токи (ср., например, написанное о Достоевском под 4 марта 1888 г.). Сказанное справедливо, по крайней мере, для программных разделов книги, прежде всего — первого.

8. «Немало было у меня и знакомств среди молодых русских ученых, работавших в Берлине. Помню празднование Татьянина дня в отдельном кабинете ресторана с П. Г. Виноградовым, кн. С. Н. Трубецким, А. И. Гучковым, В. В. Татариновым (учеником Виноградова) и проф. Гатцуком», — вспоминал Иванов в 1917 г. (*АП 91*). Василий Татаринов был оставлен при Московском университете по кафедре всеобщей истории для подготовки к магистерскому экзамену (см.: *Отчет о состоянии и действиях Императорского московского университета за 1887 год. — М., 1889. — С. 142. — На обл. год изд.: 1890*); дальнейших сведений о нем я не имею.

9. К глубокому сожалению, когда писался комментарий, рукопись дневника была недоступна для перепроверки того чтения этой фразы, которое показалось несомненным при подготовке текста (Отдел рукописей РГБ закрылся на неопределенное время). Двадцать шестой опус Бетховена — это двенадцатая соната, As dur, медленную часть которой, Maestoso andante, автор назвал «Траурный марш на смерть героя». По содержанию эта запись несомненно связана со стихотворением «Missa solemnis, Бетховена»:

В дни, когда святые тени
Скрылись дале в небеса,
Где ты внял, надзвездный гений,
Их хвалений голоса?

В дни, как верных хор великий,
Разделенный, изнемог,
Их молитв согласны лики
Где подслушал ты, пророк?

У поры ли ты забвенной,
У грядущей ли исторг
Глас надежды неизменной,
Веры мощь, любви восторг?
и т. д. (КЗ 35-36)

Здесь разделенный и потому изнемогший хор христиан означает христианство, распавшееся в истории на восточное и западное (это тем важнее, что комментируемая архиславянофильская запись стыкуется с заметкой о папстве и со спором о католичности то ли русскости толстовской героини, что позволяет предположить между этими темами если не логическую, то ассоциативную связь, актуальную для Иванова уже в 1888 г.). — Ср. ниже, в записи от 4 марта 1888 г. характеристику русского литургического напева теми же словами, которыми описывались аккорды Бетховена: «торжественно-грустные песни русской церкви». В ивановской записной книжке 1888-1889 гг. мы также находим сближение славянофильской «русской» темы с бетховенской, сближение ассоциативное, о котором мы можем догадываться по непосредственной смежности в пределах одной записи: «[Русский характер ‖ Россия] ‖ 2^я^ тема 3^ей^ части 9ой симфонии» (*РГБ. — Ф. 109.1.3. — Л. 36*; через несколько страниц, на л. 43 об., Бетховен снова упомянут в соположении с другой темой дневника — с заметкой о скульптуре на академической выставке, о которой см. в дневнике далее, под 23 августа: «№ 597. «Женский бюст» ‖ [Sonata] «Патетическая соната»).

10. Это самонаблюдение позволяет вернуться к важному моменту ивановского предания о самом себе — к самоутверждению Иванова учеником Моммзена, десятилетиями согласно принимавшемуся на веру за истинное. Документальные свидетельства об ученических годах поэта долгое время были под спудом, а когда они появились на свет, решивший обнаружить их М. Вахтель с удивлением отмечал, что реальный объем академических отношений между русским студентом и немецким учителем был сравнительно невелик. Вахтель, ища выход из своего недоумения, справедливо указывает на главное, что притянуло Иванова к Моммзену: «Иванов не мог равнодушно отнестись к человеку, которого он считал воплощением гения». Однако, подводя итог своему обозрению студенческих лет Иванова, Вахтель ударение ставит на практических отношениях университетской карьеры — «Иванов склонен преувеличивать свою близость к

Моммзену, в то время как он преуменьшает центральную роль, которую сыграл в его судьбе Гиршфельд» (*Wachtel, Michael. Вячеслав Иванов — студент Берлинского университета // Un maître de sagesse au XXe siècle: Vjačeslav Ivanov et son temps. — Paris, 1994. – P. 355, 360. — (= Cahiers du Monde russe. — 1994. — Janv.-juin.)*. – Недоумение американского исследователя было глубокомысленно обобщено К. Ю. Лаппо-Данилевским: «Несомненно также, — пишет советский ученый, отталкиваясь от разговоров Иванова с М. С. Альтманом, — что не только для будущего (насколько это возможно) избиралась определенная модель поведения, но и многое уже свершившееся ретроспективно переосмыслялось. Это влекло за собой смещение акцентов при описании важнейших биографических вех, устранение всего, на взгляд Вяч. Иванова, случайного и несущественного. Наиболее показателен поэтому эпизод ученичества в 1886-1891 годах в Берлинском университете у Т. Моммзена, ставший одним из краеугольных камней автобиографического мифа Вяч. Иванова. Как показали недавние разыскания М. Вахтеля, во всем, что касается научной работы, Отто Гиршфельд <...> был для Вяч. Иванова более важен, чем Т. Моммзен <...>. В связи с этим назидательные рассуждения об атмосфере прилежания, царившей в семинарии Моммзена, и о его значении, содержащиеся в беседах с М.С. Альтманом, выглядят несколько амбивалентно» (*Лаппо-Данилевский, Константин. Набросок Вяч. Иванова «Евреи и Русские» // Новое литературное обозрение. — М., 1996. — № 21. — С 182*). Как видно по комментируемому дневнику, Иванов уже в университетские годы признал влияние великого ученого, оставляя без внимания ежедневную рутинную работу с Гиршфельдом, и неслучайно, мне кажется, заметка об этом идет тотчас после афоризма об отношениях между учеником и учителем, ученичеством и учительством. Гиршфельд — это проблема матрикула и абилитации, Моммзен — Учитель. С тем же мы сталкиваемся и тогда, когда речь заходит об участии Вл. Соловьева в судьбе Вяч. Иванова, – и тут считанное число встреч и благодарное исповедание себя учеником, даже «крестным сыном» (как говорит Иванов в стихотворном послании к Александру Блоку). Учителя Иванов мог бы выбрать и заочно (собственно, так он и выбирал: Гете, Новалиса, других). Все становится совершенно понятно в своей естественности, если мы сообразим, что речь шла для Иванова не о самохвальстве, а о самоопределении в традиции, – самостийной эпохе и цеховому практицизму Иванов последовательно противопоставлял путешествие по «кормчим звездам» (иное дело его принципы поведения в практической области житейских интересов — они могли открываться даже очень близким людям как безнравственные — ср., например, в воспоминаниях Е. А. Миллиор: *Вестник Удмуртского университета. — Ижевск, 1995. — Специальный выпуск, посвященный Елене Александровне Миллиор / Сост. Д. И. Черашняя. — С. 13, 21, 23.* — Возвращаясь к проблеме отношений ученик-учитель, обратим внимание на то, что комментируемое заявление сделано Ивановым в то время, когда он сугубо интересовался педагогикой — см. далее его рассуждения об учебе и либерализме и — с ними по внешности не связанную — цитату из педагогического сочинения Песталоцци. Все это лишний раз подтверждает наблюдение С. С. Аверинцева: «...между всеми символистами Вяч. Иванов занимал наиболее "учительную" позицию. Педагогические, дидактические наклонности были ему присущи как личности» (*Аверинцев С. С. Вяч. Иванов и русская литературная традиция // Связь времен: Проблемы преемственности в русской литературе конца XIX — начала XX в. — М., 1992. — С. 299*).

11. Кажется, следует оговорить тот факт, что Иванов очень рано истолковывает для себя противоположность Толстого и Достоевского, как двух полюсов русского духовного пространства, что станет десятилетие спустя общим местом в критике эпохи после появления знаменитой книги Мережковского. Несомненно, Иванов в дневнике выра-

зился неудачно: слова «двойственное течение мысли» и противительный союз предполагают эксплицитное противопоставление двух писателей, в тексте отсутствующее. Необходимое противоположение «правды о земле» и высшей «мистической мглы» мы находим только в следующей записи и в подразумеваемом ею стихотворении.

12. Эту запись нужно связать со стихотворением Иванова «Русский ум» из сборника «Кормчие звезды»:

Своеначальный, жадный ум, —
Как пламень, русский ум опасен:
Так он неудержим, так ясен,
Так весел он — и так угрюм.

Подобный стрелке неуклонной,
Он видит полюс в зыбь и муть;
Он в жизнь от грезы отвлеченной
Пугливой воле кажет путь.

Как чрез туманы взор орлиный
Обслеживает прах долины,
Он здраво мыслит о земле,
В мистической купаясь мгле.

(КЗ 77)

В печати упоминался автограф этого стихотворения с датировкой 1890 годом (*СПТ 2, 274*).

Попутно отметим то, что образ компасной стрелки (инструмента кормщика) в этом стихотворении соотнесен с заглавием сборника.

13. Речь идет о фрагменте из восьмой главы двенадцатой книги (1074b) «Метафизики» Аристотеля, которую читали зимним семестром 1887-1888 г. (с 16 октября по 15 марта) в семинаре знаменитого историка древнегреческой философии Э. Целлера, который посещал Иванов (*Wachtel, Michael. Вячеслав Иванов — студент Берлинского университета // Un maître de sagesse au XXe siècle: Vjačeslav Ivanov et son temps. — Paris, 1994. – P. 364. — (= Cahiers du Monde russe. — 1994. — Janv.-juin.*). В *АП* Иванов говорил, что в университетские годы «отчетливо видел общую форсировку, надутое безвкусие и обезличивающую силу новейшей немецкой культуры: мещанство духа, в которое выродилась протестантская мысль, стоявшая передо мною в лице тюбингенца и Штраусова друга — Целлера, — наконец, протестантски-националистическую фальсификацию истории».

14. По всей видимости, речь идет о весьма распространенном иконографическом сюжете, связанном с культом Митры (см., например, Reinach S. Répertoire de reliefs grecs et romains. — V. 2: Afrique Iles Britanniques. — P. 56, 93). Можно предположить, что внимание Иванова к этому сюжету привлек Ф. Кюмон, один из участников семинария Моммзена (ср.: «...среди которых вспоминаю <...> знаменитого впоследствии бельгийца Ф. Кюмона, выступавшего у нас с своими первыми опытами о распространении религии Митры в римском мире» — *АП 91*; митраизмом Иванов живо интересовался и на склоне жизни, о чем не раз рассказывал мне Д. В. Иванов). Центральный образ ивановского самопознания уже в ранние годы и, следовательно, в «Кормчих звездах» — Солнце, в рамках изучения солнечных мифов Иванов неминуемо должен был столкнуться с Митрой — Непобедимым Солнцем (или же, напротив, углубиться в солнечную мифологию, отправляясь от встречи с Митрой?). Упомянутая в дневнике тема

римской пластики находит отзвук в одном из ключевых произведений молодого Иванова, в стихотворении «Неведомому Богу», полном картин кровавого исступления (тавроболия — обряд, практиковавшийся в митраизме и еще некоторых культах, пришедших в Рим с Ближнего Востока):

...Шатается, грянулся вол —
И пьет из под черной секиры живую струю тавробол...
(КЗ 47)

15. Речь идет о книге Ф. Тённиса «Община и общество» (*Tönnies, Ferdinand. Gemeinschaft und Gesellschaft: Abhandlung des Communismus und Socialismus als empirischer Culturformen. — Leipzig, 1888*), которой суждено было стать классическим памятником социологической мысли. В сочинении немецкого социолога мы находим противопоставление «материнской воли», в органическом обществе непроизвольно влекущей человека в жизни, — воле рассудочной, предопределяющей необходимость сознательного целеположения и общественного договора (образцом которого служило ученому акционерное общество). Это должно было отвечать ивановскому мироощущению (ранний пример которого мы видели в записи от 27 февраля 1888 г.), на основе которого вскоре оформилась эстетика «безвольного произвола» творца. Еще важнее другое: несогласие Иванова с основным прогнозом Тённиса позволяет уже концом восьмидесятых годов датировать важнейшую убежденность Иванова в том, что человечество стоит на пороге новой органической эпохи (ср. и ранние стихи, приводимые О. А. Шор: «Да прозвучит в ушах и радостно и ново — || Вселенской Общины спасительное слово» — *СС I 16*). Именно эта вера (явившаяся, как мы видим, скорее в виде непроизвольной интуиции, нежели аналитической рефлексии) вызвала к жизни надежды на переход искусства интимного в келейное и сверхличное (например, *ПЗ 52* и мн. др.), на собор под знаменем анархии «безумцев, не знающих *имени*, которое их связало и сблизило в общины таинственным сродством взаимно разделенного восторга и вещего соизволения» (*ПЗ 101*). Основоположная ивановская концепция соборности, как и представления о ее осуществлении, суть экспликация все того же чаяния органического устроения человеческого общества: «Внешнею формою соборной связи <...> были бы общины — союзы мистического избрания по сродству взаимно угаданного их членами друг в друге последнего «Да» и «Так будет», погребенного в последнем Молчании» (*ПЗ 121*). Связь социологического чаяния (если можно так сказать) с эстетическим совершенно определенно прочитывается в заглавии знаменитой статьи Иванова 1906 г.: «Предчувствия и предвестия: Новая органическая эпоха и театр будущего» (*ПЗ 189*), а в самой статье — прописанное несогласие с Тённисом (пусть и не названным персонально и отнесенным к канувшему в Лету позитивизму): «То, о чем мы «пророчествуем», сводится, с известной точки зрения, к предчувствию новой органической эпохи. Для недавно торжествовавшего позитивизма было едва ли не очевидностью, что смена эпох «органических» и «критических» закончена, что человечество окончательно вступило в фазу критицизма и культурной дифференциации. Между тем уже в XIX веке ряд симптомов несомненно обнаруживал начинающееся тяготение к реинтеграции культурных сил, к внутреннему воссоединению и синтезу» и т. д. (*ПЗ 194*). Не подлежит сомнению, что и разного рода прекраснодушные, соблазнительные либо кощунственные попытки создания реальных «общин» (шла ли речь о превращении кружка поэтов-символистов в общину единоверцев, или о «причащении» кровью на квартире Н. М. Минского, или о «размыкании» союза двух вовлечением в него юного С. М. Городецкого) были как раз попытками прообразования «новой органической эпохи».

Веру в ценность и даже спасительность (и в этом смысле в ее неизбежность) органической культуры Иванов сохранил навсегда; так, в начале тридцатых годов он пишет: «Русское назначение не охранять "насаждения"<...>, но *упразднить* критический *modus* современной европ.<ейской > культуры, заменить его *органическим*, что ей одной возможно, ибо она одна сохранила залежи стародавней органической культуры» (*Сегал, Димитрий. Вячеслав Иванов и семья Шор (По материалам рукописного отдела Национальной и Университетской Библиотеки в Иерусалиме) // Un maître de sagesse au XXe siècle: Vjaceslav Ivanov et son temps. — Paris, 1994. – P. 338. — (= Cahiers du Monde russe. — 1994. — Janv.-juin.)*. Это позднее исповедание юношеской веры тем более знаменательно, что во многих ее импликациях, теоретических и практических, когда-то им проповеданных, Иванов в это время каялся — ср. признание за ошибку приветствия тем самым общинам, о которых только что было упомянуто (там же, *р. 343*).

16. Речь идет о программном рескрипте Фридриха III, только что сменившего на германском троне Вильгельма I, который был воспринят русским общественным мнением как выражение миролюбия нового императора (после кризиса, отмеченного Ивановым выше, в записи от 12 февраля; русский текст рескрипта — *Новое время. — СПб., 1888. — 2/14 марта (№ 4314). — С. 2*). Для уяснения того, как комментируемое высказывание Иванова должно было бы читаться в политической системе координат, процитирую рубрику «Среди газет и журналов» из издания, весьма далекого от левых, «прогрессивных» позиций: «Только один кн. Мещерский недоволен посланием германского императора и отказывается понять <следует обширная цитация соображений В. П. Мещерского, приводимая мною в сокращении — *Н.К.*>, "в чем будет заключаться новая программа правительства. <...> Оно именно исповедывание политической веры более, чем политическая программа. Это мысли Соломона наших дней, много ума, много тонкой оценки времени, много ясности в понимании его нужд, но мало практического и реального". По видимому, кн. Мещерского наиболее смущают либеральные симпатии императора Фридриха» (*Новое время. — СПб., 1888. — 4 марта (№ 4316). — С. 2*). Через несколько месяцев началось сотрудничество Иванова в «Гражданине» Мещерского (см. мою работу, упоминаемую в прим. 54).

17. Леля — Алексей Михайлович Дмитревский (см. выше, прим. к записи от 12 февраля 1888 г.). По всей вероятности, Иванов отвечал на следующие рассуждения Дмитревского в его письме от 25 февраля (по юлианскому календарю) 1888 г., весьма интересные для изучающих смену русских умонастроений: «Что касается твоих «консервативных» мыслей, Вяч.<еслав>, то я, вероятно, разделяю отчасти твою участь. Ты, Даша, можешь заключить, что с летами люди делаются благоразумнее и бросают свои юношеские бредни. Впрочем, я более сочувствую сердцем, чем сознаю умом, необходимость некоторой ломки в старых воззрениях. Действительно, нельзя не признать крайне нездоровою атмосферу нашей жизни. В этом отношении поездка за границу может оказать отрезвляющее влияние. Ненормальность этой атмосферы русского интеллигентного общества стала сознаваться им самим, но оно на первых порах остановилось в недоумении, как разобраться в массе шумно сталкивающихся вопросов, вызванных перестановкою целого круга воззрений. Некоторые бросились, напр.<имер>, в славянофильство, взяв его в чистом исконном виде и видя в нем незыблемый идеал, поставленный назад тому несколько десятилетий, идеал, по которому русская мысль каким-то чудным процессом должна вернуться в наше время. Я не высказываю пока своих мыслей, вернее, сомнений; нужно немного подумать. Во всяком случае, Вяч.<еслав>, ты раньше меня, вер.<оятно>, стал на эту дорогу и, вероятно, дальше ушел по ней» (*ОР РГБ. — Ф. 109.18.4. — Л. 9 и об.*).

18. См. прим. 8 к записи от 19 февраля 1888 г.

19. С этой записью связывается, ближайшим образом, стихотворение «Дух» из программной первой части «Кормчих звезд»:

Над бездной ночи Дух, горя,
Миры водил Любви кормилом;
Мой дух, ширяясь и паря,
Летел во сретенье светилам.

И бездне — бездной отвечал;
И твердь держал безбрежным лоном;
И разгорался, и звучал
С огнеоружным легионом.

Любовь, как атом огневой,
Его в пожар миров метнула;
В нем на себя Она взглянула —
И в Ней узнал он пламень свой.
(КЗ 7)

Через мотивы исступленного полета и встречи звездных бездн микро- и макрокосма к этому тексту подключаются «Пробуждение» (И был я подобен...), «Воплощение» (Мне снился сон: летел я в мир подлунный...) и пр.

20. Вероятно, не будет ошибкою сопоставление этого диалогизированного опыта интроспекции с признанием «Автобиографического письма» о причине фатального уклонения от докторского экзамена в Берлине: «Мне оставалось явиться на экзамен, который, по уверениям Гиршфельда и намеку самого Моммзена, был бы простой формальностью; Гиршфельд убеждал меня также по получении докторской степени «габилитироваться» в Германии приват-доцентом. Но на испытание мне никогда не суждено было предстать: ревностное изучение специальных исследований и толстых книг, в роде «Государственного Права» Моммзена, не обеспечивало меня от возможности промахов в ответе на какие-нибудь вопросы порядка элементарного, а мое самолюбие с этою возможностью не мирилось» (*АП 94*). Ср. к тому же следующий пассаж из корреспонденции в «Московских ведомостях», которой Иванов был если не автором, то соавтором: «Студенты не обнаруживают достаточного прилежания, и это серьезно озабочивает людей, которым близки интересы университета. Профессора не имеют достаточных прав, а de facto никакой возможности привлекать студентов к добросовестному посещению лекций. Поэтому принимаются косвенные меры, долженствующие возвысить уровень прилежания. Трудность докторского экзамена в Берлине, как и государственных испытаний, быстро возрастает с года на год, и число невыдерживающих экзамена достигает очень больших цифр. Многие из учащихся предпочитают подвергнуться испытаниям вне Берлина» (*Иностранные известия. Германия. Берлин, 5 (17 сентября) / (От нашего корреспондента.) // Московские ведомости. — 1888. — 11 сент. (№ 252). — С. 4. — Подп.: С-евъ.*; этот летроним принадлежит принципалу Иванова, Г. С. Веселитскому-Божидаровичу; степень участия молодого литературного сотрудника в подготовке отсылаемых материалов менялась — от записи под диктовку до, в отдельных случаях, самостоятельного авторства, в данном случае нас останавли-

вает, однако, только фактическое наполнение статьи). — Ср. также запись от 27 сентября 1888 г.

21. В августе 1888 г. Иванов отправил в газету «Гражданин», с которою он в то время сотрудничал, статью о берлинской академической выставке и уведомил об этом мать. Однако статья не пошла (сколько можно судить по записной книжке, где Иванов учитывал свои газетные гонорары, и по газете, где нет каких бы то ни было материалов об этой выставке), и в письме матери от 11 сентября читаем: «Ты мне так и не написал, где было напечатано тобою сочинение о выставке?» (*ОР РГБ. Ф. 109.*). Несомненно, Иванов придавал этому фельетону большое значение, т.к. о его предполагавшемся появлении он сообщил и А. М. Дмитревскому, который 31 августа спрашивал шурина: «В каких NN, Вяч.<еслав>, твои статьи о Трейчке и о выставке?» (*РГБ. — Ф. 109.18.4. — Л. 35 об.).* — Подробнее см. в моей имеющей появиться специальной работе, упомянутой ниже, в прим. 54. — Пятьсот девяносто седьмой номер академической выставки отмечен и в записной книжке Иванова — см. прим. к записи от 19 февраля 1888 г.

22. Вероятно, трансформацию разрешения этого нереализованного сюжета можно увидеть в пассаже из статьи Иванова «Новые маски» (1904): «Блаженные Франциск Ассизский и Клара, кажется, любили: и, взглянув один на другого, разошлись, чтобы потонуть в океане Любви божественной. Но чаще путь к мистическому очищению ведет через Дантов «темный лес», и распятие любви совершается на кресте Греха» (*ПЗ 63*).

23. Несомненно, намеченная проблематика «Иуды» («другая мысль») проходит одною из основных нитей всего дневника, начиная с первой записи, и в постоянном переплетении с размышлениями о христианстве. Дополнительный свет на содержание необработанного и неопубликованного автором замысла проливают заметки в записной книжке 1888-1889 гг: — см. приложение к основному тексту публикации. Специальных записей об «Иуде» мне не встречалось.

24. Гавриил Сергеевич Веселитский-Божидарович (1841-1930) — журналист, специальный корреспондент ряда газет — «Новое время», «Гражданин», «Московские ведомости» — в Берлине и Вене, на которого в 1888-1889 гг. работал Иванов (запись под диктовку и литературная обработка корреспонденций); революционные соблазны молодости сменились у Веселитского ко времени, о котором идет речь, консервативным славянофильством — см. о нем некрологическую заметку, указанием на которую я обязан замечательной эрудиции Д. М. Зубарева: *Веселитский-Божидарович // За свободу. — Варшава, 1930. — 11 сент. — С. 3. — Подпись: Ф. Гр.* Д. М. Иванова давала уроки детям Веселитского. Между Ивановым и его работодателем отношения были, кажется, далеко не простыми. Однако в них были и моменты взаимопонимания и единомыслия, о чем нужно заключить, например, по такой записи Д. М. Ивановой в дневнике «6. <марта 1889 г.> Середа. W. был утром у принципала (относил корресп.<онденцию>) и толковал с ним о летн.<ей> поездке и о славянстве — мечтали» (*ОР РГБ. — Ф. 109.45.4. — Л. 15 об.*).

25. То же сочетание несочетаемых черт Иванов находил в русском народе, ср. запись от 3 декабря 1888 г.

26. Зубашева — жена Е. Л. Зубашева, химика, специалиста по пивоварению, позднее профессора в Харькове и Томске (см. его письмо к Иванову от 14 сентября 1888 г. из Копенгагена — ОР РГБ. — Ф. 109.24.71, а также позднейшее письмо его дочери к М. К. Азадовскому — ОР РГБ. — Ф. 542.92.43). Запись Иванова, по всей видимости, связана с неизвестным мне письмом Зубашевой, возвратившейся из Берлина в Россию

ранее мужа (письмо могло быть адресовано мужу, Иванову или его жене, кому-то еще из общих друзей в Берлине).

27. Молодая женщина, живущая все еще представлениями шестидесятых годов (в ее пантеоне Гейне и Писарев, она жена технолога и т. д.) символизирует Россию, чреватую будущим и (отметим особо — в видах раскрытия ивановского мифа) обнаруживает в глазах Иванова сходство с его матерью (ср. образ матери, красавицы, соединившей в себе романтизм со старозаветной народной верой и с недоверчивым практицизмом — *Младенчество 11-14*). Двадцатипятилетие Зубашевой соотносится с молодостью России не только метафорически, но и по точному счету лет, который Иванов для России ведет с 19 февраля 1861 г. — ср. его одноименный дистих, близкий по времени дневниковой записи (*КЗ 259*) и много более позднее, через четверть века, упоминание о царском манифесте, освобождавшем крестьян, в автобиографической поэме (*Младенчество 19*). Следует связать с этой дневниковой записью и мифологию «парижской эпиграммы» «Скиф пляшет» (*КЗ 219*).

28. Речь идет, по всей видимости, о конкурсе, объявленном факультетом; по доступным в Москве источникам ничего определенного на этот счет установить не удалось; об участии в нем Иванова сведений не имею.

29. Источник сведений Иванова обнаружить не удалось. В дальнейшем фигура жреца неизменно интересовала Иванова, поэта и теоретика.

30. Речь идет о стихотворении А. Н. Майкова «Старый дож», опубликованном незадолго перед тем (*Нива. — СПб., 1888. — 23 апр.* (*№ 17*). — *С. 426-427*; в том же 1888 г. оно, без изменений в тексте, появилось в сборнике Майкова «Стихотворения» и в третьем томе его «Полного собрания сочинений»). В примечании к первой, пушкинской строфе стихотворения, взятой Майковым в кавычки, говорилось: «Эти четыре строчки найдены в бумагах Пушкина, как начало чего-то. Да простит мне тень великого поэта попытку угадать: что же дальше было?..». Иванов в дневнике приводит пушкинский текст с майковской ошибкой — первая строка у Пушкина: «Ночь тиха, в небесном поле».

Ради удобства читателя приведу текст майковского стихотворения:

Старый дож

«Ночь светла; в небесном поле
Ходит Веспер золотой,
Старый Дож плывет в гондоле
С Догарессой молодой...»

Занимает Догарессу
Умной речью Дож седой...
Слово каждое по весу —
Что червонец дорогой...

Тешит он ее картиной,
Как Венеция, тишком,
Весь, как тонкой паутиной,
Мир опутала кругом:

«Кто сказал бы в дни Атиллы,
Чтоб из хижин рыбарей
Всплыл на отмели унылой
Этот чудный перл морей!

Чтоб, укрывшийся в лагуне,
Лев святого Марка стал
Выше всех владык — и втуне
Рев его не пропадал!

Чтоб его тяжелой лапы
Мощь почувствовать могли
Императоры, и папы,
И султан, и короли?

Подал знак — гремят перуны,
Всюду смута настает,
А к нему — в его лагуны —
Только золото плывет!..»

Кончил он — полусмеяся —
Ждет улыбки — но — глядит —
На плечо его склоняся,
Догаресса — мирно спит!..

«Все дитя еще!» с укором,
Полным ласки, молвил он,
Только слышит — вскинул взором —
Чье-то пенье... цитры звон...

И все ближе это пенье
К ним несется над водой,
Рассыпаясь в отдаленье
В голубой простор морской...

Дожу вспомнилось былое...
Море зыбилось едва...
Тот же Веспер... «Что такое?
Что за глупые слова!» —

Вздрогнул он, как от укола
Прямо в сердце... Глядь: плывет,
Обгоняя их, гондола,
Кто-то в маске там поет:

«С старым Дожем плыть в гондоле...
Быть — его — и не любить...
И к другому, в злой неволе,
Тайный помысел стремить...

Тот *другой* — о Догаресса! —
Самый ад не сладит с ним!
Он безумец, он повеса, —
Но — он любит и — любим!..»

Дож рванул усы седые...
Мысль за мыслью, целый ад,
Словно молний стрелы злые,
Душу мрачную браздят...

А она — так ровно дышит,
На плече его лежит...
«Что же?.. Слышит иль не слышит?
Спит она — или не спит?!»

31. Эту мысль Лессинг неоднократно вариирует, например: «То, чего он <художник — *Н.К.*> не осмелился изобразить, он предоставил зрителю угадывать... плодотворно только то, что оставляет свободное поле воображению. Чем более мы глядим, тем более мысль наша должна иметь возможность добавить к увиденному, а чем сильнее работает мысль, тем больше должно возбуждаться наше воображение» и т. п. (*Лессинг Г. Э. Лаокоон, или о границах живописи и поэзии / Общая ред., вступ. ст. и прим. Г. М. Фридлендера. — М., 1957. — С. 86, 91;* цитированный перевод принадлежит Е. Н. Эдельсону).

32. Здесь мы впервые встречаемся с теми наблюдениями над фоникой стиха, на которых позже оформилась ивановская теория звукообраза, — см. статьи Иванова: *О «Цыганах» // Пушкин А. С. Сочинения. СПб., 1908. — Т. 2. — С. 225-240; К проблеме звукообраза у Пушкина: Памяти М. О.Гершензона // Московский пушкинист: Статьи и материалы / Под ред. М. А. Цявловского. — М.: Федерация, 1930.* — С. 94-105.

33. Круг идей, связываемых с этим невоплощенным замыслом (по содержанию комментируемая запись многократно переплетается и с другими заметками дневника), определил многие поэтические произведения и эссе в последующие десятилетия — ср., например, представления о богоборстве в статье 1906 г. «О неприятии мира» (*ПЗ*), где, в частности, находит определенное изъяснение и противостояние оптимизма и пессимизма.

34. Ср.: «Не может, братия мои, смоковница приносить маслины или виноградная лоза смоквы. Также и один источник не может изливать соленую и сладкую воду» (Иак 3 12 или немецкую пословицу «Aus einer bittern Quelle fliesst kein süsses Wasser».

35. С этой неточной цитатой можно соотнести два эпизода из «Анны Карениной», два кризиса совести Константина Левина. Один связан с его первым после многолетнего перерыва причастием перед женитьбой: воротясь домой после исповеди и приобщения, «Левин испытывал радостное чувство того, что неловкое положение кончилось, и кончилось так, что ему не пришлось лгать. Кроме того, у него осталось неясное воспоминание о том, что то, что говорил этот добрый и милый старичок <священник, у которого исповедовался Левин — *Н.К.*>, было совсем не так глупо, как ему показалось сначала, и что тут есть что-то такое, что нужно уяснить. "Разумеется, не теперь, — ду-

мал Левин, — но когда-нибудь после". Левин, больше чем прежде, чувствовал теперь, что в душе у него что-то неясно и нечисто и что в отношении к религии он находится в том же самом положении, которое он так ясно видел и не любил в других и за которое он упрекал приятеля своего Свияжского». Другой, решающий кризис описан в конце романа. Левин перебирает события и размышления того дня, когда ему мгновенным постижением открылось, что нужно «жить для Бога, для души»: «Он шел через террасу и смотрел на выступавшие две звезды на потемневшем уже небе и вдруг вспомнил: "Да, глядя на небо, я думал о том, что свод, который я вижу, не есть неправда, и при этом что-то я не додумал, что-то я скрыл от себя, подумал он. — Но что бы там ни было, возражения не может быть. Стоит подумать — и все разъяснится"».

36. Дарья Михайловна, жена Иванова.

37. Этот фрагмент дневника был уже напечатан — см. прим. 55.

К. Ю. Лаппо-Данилевский привязывает размышления Иванова к проблеме еврейского равноправия и антисемитизма в Германии, причем в качестве важнейшего прецедента указывает на знаменитое столкновение в 1879 г. Трейчке и Моммзена. Полемика между двумя учеными-политиками, разумеется, сохраняла и сохраняет всю свою символическую значимость. Однако, если настаивать на данной оптике прочтения дневниковой записи, можно было бы без труда обнаружить огромное число более близких во времени и в пространстве поводов к рассуждению на еврейскую тему. Не далее как в начале осени 1888 г. Иванов сам принимал участие в работе над фельетоном (если не писал его — ср. сказанное в прим. 20 и 24), где освещалась «полемика об еврействе» в немецких газетах (*Гражданин. — СПб., 1888. — 6 сент. (№ 248). — С. 4. — Без подписи*; слова, приведенные в кавычках, — из аннотации материалов, приготовленных Ивановым для газет, которую он вел для контроля в записной книжке: *РГБ. — ф. 109.1.3. — Л. 5*). Газета «Гражданин», с которой Иванов регулярно сотрудничал, печатала чуть не ежедневно хамские материалы о евреях. В записной книжке 1889 г. Д. М. Ивановой многократно встречаются записи о том, как поносил евреев в Берлине единокровный брат ее мужа, П. И. Иванов (*РГБ. — Ф. 109.45.4*; в архиве этот документ по совершенному недоразумению отнесен к 1899 г., он оказался невостребованным всеми, кто занимался берлинскою порою ивановской жизни, хотя содержит весьма интересные подробности, в т. ч. записи самого Иванова — иронические реплики на дневник жены). Мыслимые поводы можно было бы умножать, что было бы вполне бесполезно, так как суть дела в том, что вся запись Иванова лежит в другой умственной плоскости. Иванов пытается угадать судьбы человечества, и евреи и русские занимают его исключительно как характерные агенты истории на разных ее этапах. Основная пружина исторического движения — религиозная, и главное выражение история находит в развитии религиозных представлений и верований, поэтому евреи и русские для Иванова важны в этом случае только под знаком их религиозного самоопределения, по отношению к возникновению христианства и его будущему. В этом смысле рассуждение Иванова вполне повторяет логику Вл. Соловьева, у которого активная борьба за гражданское равноправие евреев в лучшем случае весьма опосредствованно обосновывалась историософским планом. Историческая роль еврейства для обоих мыслителей — исполнена, следовательно, евреи утратили внутреннее оправдание своей обособленности и уравниваются со всеми народами Земли, тогда как русским еще только надлежит осуществить свое историческое призвание (я говорю только о Соловьеве раннего и среднего этапов его развития и о раннем Иванове, для позднейших времен в обоих случаях разговор усложняется).

Не исключено, что заметка «Евреи и Русские» представлялась ее автору отправной точкой для более притязательной работы, которую он, в списке своих литературных замыслов, назвал «арийцы, евреи» (см. приложение к нашей публикации). Об интересе Иванова к еврейской теме говорит и библиографическая заметка в записной книжке, зафиксировавшая книжную новинку: *Eduard Krähe. Jüdische Geschichte: Von ihren Anfängen bis zu dem Untergange des Reiches Juda. — Berlin, 1888 (РГБ. — ф. 109.1.3. — Л. 38).*

38. Иванов имел возможность в Берлине прочесть труд Соловьева, запрещенный к распространению в России: *История и будущность теократии: (исследование всемирно-исторического пути к истинной жизни). — Загреб: Акционерная тип., 1887. — Т. 1: Предисловие. — Вступление. — Философия библейской истории.* Это произведение было очередной попыткой Соловьева представить обществу свой проект реализации человечеством Божественного Промышления. Систематическое изложение замысла всегда рисовалось Соловьеву трехчастным, но, по сути дела, в полностью развернутом виде никогда ему не далось; так и загребская публикация, задуманная в трех томах, остановилась с выходом первого. — В 1934 г. Иванов был приглашен к участию в коллективном выступлении против расистских законов во имя «защиты христианской церкви и христианского человека, существование которых подрывается в корне расовой теорией и расовой ненавистью», как писал Иванову Е. Д. Шор. Иванов отказался («по многим и существенным основаниям», формулированным, однако, самым суммарным образом). При этом он писал: «Вы знаете мои взгляды. Знаете также, что то, что я писал однажды о еврействе мог бы повторить и сегодня: это мое неизменное убеждение. Недаром же я иду от Соловьева, из большой статьи которого о еврействе Рёсслеру <инициатору выступления — *Н. К.*>, если бы он собирал соответствующие свидетельства христианских мыслителей, следовало бы сделать многочисленные выдержки» — см.: *Сегал, Димитрий. Вячеслав Иванов и семья Шор (По материалам рукописного отдела Национальной и Университетской Библиотеки в Иерусалиме) // Un maître de sagesse au XXe siècle: Vjačeslav Ivanov et son temps. — Paris, 1994. — P. 349, 351. — (= Cahiers du Monde russe. — 1994. — Janv.-juin.)*; в данном случае, вероятно, Иванов имеет в виду не «Историю и будущность теократии», а специальную статью Соловьева «Еврейство и христианский вопрос», впервые опубликованную в 1884 г.

Почти дословное воспроизведение отдельных фраз и поворотов мысли этой записи обнаруживается в статье Иванова «О неприятии мира» (1904, *ПЗ*), где мы читаем, в частности: «В лоне еврейства родился *мистический энергетизм*, ставший душою христианской культуры и связанный с нашими конечными чаяниями. ... В самом деле, евреи, с исключительною среди всех племен земли настойчивостью, провозгласили право человека на свое свободное самоутверждение; они поставили его судьей над миром и истцом перед Богом. ... Для арийской мысли мир остался безусловно данною, насильственно навязанною познающему духу наличностью явлений. Евреям же предстал он как результат сочетания свободы и принуждения, как форма взаимодействия воли дающей и воли принимающей, как взаимный долг и обязательство Творца и сотворенного. Эта почти юридическая концепция первоначальной, едва ограниченной свободы, древнего правонарушения со стороны человека, его отсюда происшедшей кабалы и, наконец, дальнейших договоров, — была закреплена в почти недвижных формулах прочно сложившейся религии... Замена договорных отношений доверием любви и сыновства — в этом было содержание осуществленного Нового Завета» (*ПЗ 105-107*). Но тема «русских» в этом эссе представлена только — pars pro toto — в образе Ивана Карамазова. Это, возможно, не простой риторический ход, т. к. уже в записной книжке

Иванова за 1888-1889 гг. разбираемая тема формулируется обобщенно: «арийцы, евреи» — см. приложение к данной публикации.

Всего важнее, однако, комментируемая запись как документ к истории ивановского «соловьевства». В 1917 г. Иванов вспоминал: «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» (*АП*). В записной книжке 1888-1889 гг. мы находим след этой работы — библиографическую запись: «Вл. Соловьев. РВ 1877 конец || ЖМНП. Март 1877» (*ОР РГБ. — Ф. 109.1.3. — Л. 35 об.*). Судя по заметке, Иванов разыскивал две старые работы философа: *Критика отвлеченных начал // Русский вестник. — 1877. — Нояб. — С. 5-50; Дек. — С. 463-511* (эта работа печаталась долго: *1878. — Янв. — С. 103-132; 1879. — Янв. — С. 208-239; Июнь. — С. 530-557; Июль. — С. 344-365; Авг. — С. 808-832; Нояб. — С. 179-234; 1880. — Янв. — С. 332-399*); *Философские начала цельного знания // Журнал Министерства народного просвещения. — 1877. — Отд. 2-й. — Март. — С. 60-99* (и в этом случае Иванов указал только начало публикации, продолжавшейся в том же журнале: *Апр. — С. 235-253; Июнь. — С. 199-233; Окт. — С. 79-109; Нояб. — С. 1-32*).

Иванов не только разыскивает старые работы Соловьева, но и следит за появлением новых, сообщает о своих впечатлениях в Москву, своему главному совопроснику, А. М. Дмитревскому, реплики которого и свидетельствуют о соловьевских интересах Иванова. Так, 28 ноября <1888 г.?> Дмитревский пишет в Берлин: «Те интересные сведения, которые ты, Вячеслав, сообщил о Вл. Соловьеве, мне частично были неизвестны; любопытно было бы знать побольше о протесте Соловьева против смертной казни. Я читал из его произведений только одну статью в Вестнике Европы, направленную против Данилевского; она произвела неприятное впечатление» (по всей видимости, Иванов передал другу какие-то рассказы о выступлении Соловьева в связи с осуждением в 1881 г. цареубийц, когда философ призывал Государя помиловать преступников во имя укрепления связи Власти, христианского Монарха с православным народом, именно в силу противности самой идеи смертной казни народной вере; предрассудки общественного сознания до сих пор почти всегда заставляют трактовать этот жест Соловьева в рамках секулярного гуманизма). Снова имя философа мелькнуло в ответе Дмитревского от 15 февраля на какое-то ивановское воспоминание о русской жизни: «С одной стороны хорошо, что вы не забываете о масленице, хотя нельзя не сказать, что благосклонное отношение к этому скифскому обычаю есть следствие национализма, пользуясь выражением Соловьева». Ирония этой реплики понятна в свете еще одного упоминания о Соловьеве, 5 апреля 1889 г.: «Я замедлил своим письмом, потому что хотел прочесть Соловьева, но не случилось его достать. Я знаком с ним только по одной статье в В.<естнике> Евр.<опы> (направленной против Данилевского), которая несовсем выдержана по тону. Она оскорбила во мне уважение к России». (*ОР РГБ. — Ф. 109.18.4. — Л. 41, 55, 59об.*; отметим, что Дмитревский, оказавший огромное влияние на юного Иванова, симпатизирует скорее славянофильству, поносимому Соловьевым).

39. Неточная цитата из Гете, в оригинале — «Добрый человек в своем темном стремлении вполне сознает правый путь»:

Der guten Mensch in seinem dunklen Drange,
Ist sich des rechten Weges wohl bewusst.
Faust 328-329

Иванов ошибается, цитируя, вероятно, по памяти, вместо «правого пути» он называет «высокую цель». Его оговорка весьма знаменательна, поскольку связывает эти гетевские строки со стихотворением Иванова «Вечные дары (По бледным пажитям забвения...)», где вторая строфа читается:

Пасомы Целями родимыми,
К ним с трепетом влечемся мы —
И, как под солнцами незримыми,
Навстречу им цветем из тьмы.

КЗ 100-101

40. То же сочетание несочетаемых черт Иванов находил в Иуде и Иоанне, героях задуманной поэмы, и — в самом себе, ср. запись от 23 октября 1888 г.

41. По-видимому, имеется в виду работа: *Воеводский Л. Ф. Введение в мифологию Одиссеи. — Одесса, 1881.* Знаменательно, что в одной из важнейших своих статей, «Заветы символизма», написанной почти четверть века спустя, Иванов развивает это положение и приводит полный ряд собственных примеров: «Символизм в новой поэзии кажется первым и смутным воспоминанием о священном языке жрецов и волхвов, усвоивших некогда словам всенародного языка особенное, таинственное значение, им одним открытое, в силу ведомых им одним соответствий между миром сокровенного и пределами общедоступного опыта. Они знали другие имена богов и демонов, людей и вещей, чем те, какими называл их народ, и в знании истинных имен полагали основу своей власти над природой. Они учили народ умилостивлять страшные силы призывами ласкательными и льстивыми, именовать левую сторону «лучшею», фурий — «благими богинями», подземных владык — «подателями богатств и всякого изобилия»; а сами хранили про себя преемственность иных наименований и словесных знаков, и понимали одни, что «смесительная чаша» (кратэр) означает душу, и «лира» — мир, и, «пещера» — рождение, и «Астерия» — остров Делос, а «Скамандрий» — отрока Астианакса, сына Гекторова, — и уже задолго, конечно, до Гераклита и элейцев — что «умереть» значит «родиться», а «родиться» — «умереть», и что «быть» — значит «быть воистину», т. е. «быть как боги», и «ты еси» — «в тебе божество», а неабсолютное «быть» всенародного словоупотребления и миросозерцания (δόξα) относится к иллюзии реального бытия или бытию потенциальному (μὴ ὄν)» (*Иванов, Вячеслав. Борозды и межи: Опыты эстетические и критические. — М.: Мусагет, 1916. — С. 127*).

42. Публикуемый дневник — свидетельство молодого творческого брожения, из которого рождается Вячеслав Иванов — поэт и мыслитель. Два перечня основных рабочих тем, достаточно оформившихся литературных замыслов, завершение которых Иванов ставит себе, по всей видимости, первостепенной задачей, мы находим в его записной книжке. Второй составлен ненамного позже, но даже небольшое временное расстояние между ними выявило заметные изменения в общих контурах творческих интересов Иванова. Наложение списков на дневник сообщает последнему очевидную структурированность, а отдельным записям — очевидную оформленность определенного замысла.

43. См. дневниковую запись от 23 сентября 1888 г.

44. Речь идет не о Фаусте Гете (которому должно было посвящаться одно из упоминаемых в списке ниже «критических наблюдений»), а собственное сочинение Иванова «Русский Фауст», наброски которого, датируемые публикатором 1887 г., напечатаны М. Вахтелем (*Минувшее: Исторический альманах. — <Вып.> 12. — М.; СПб., 1993. — С. 265-273*). Интерес к этому замыслу Иванов не утратил, по крайней мере, еще в

1894 г. — см.: *Обатнин Г. В. Из материалов Вячеслава Иванова в Рукописном отделе Пушкинского Дома // Ежегодник Рукописного отдела Пушкинского Дома на 1991 год. — СПб.: Академический проект, 1994. — С. 33.*

45. О судьбе этого замысла сведений не имею.

46. О судьбе этого замысла сведений не имею (но нельзя ли предположить, что к нему имеет отношение заметка от 21 сентября 1888 г. о роли языка в истории — что хорошо вписывалось бы в рамки ивановского славянофильства и, более того, его художественно-политического выбора в пользу церковно-славянского, как звена, укореняющего русскую культуру в древне-греческой и православно-византийской? — ср. и заметки о языке от 20 апреля 1889 г.). — Ср., однако, и свидетельство о чисто академических занятиях византинистикой: «... я занимался равеннским экзархатом и представил проф. Бреслау первую часть большого исследования о византийских учреждениях в южной Италии» (*АП*).

47. «О нравственной философии, как она [может быть основанием некоей новой метафизики] может быть положена в основание некоей новой метафизики». — Этот замысел должен был, как кажется, воплотить моральные и социальные размышления, отраженные дневником. Но в скором времени он был, по всей вероятности, оставлен: Иванов вступил в новую фазу становления, когда исходные интуиции претерпели — прежде всего под влиянием Ницше — сильные видоизменения и одной из главных черт зрелых воззрений Иванова стало презрение к «моралину» (это слово взято из рассказа Е. А. Миллиор об антиморалистском пафосе ее учителя: *Вестник Удмуртского университета. — Ижевск, 1995. — Специальный выпуск, посвященный Елене Александровне Миллиор / Сост. Д. И. Черашняя. — С. 15*; Иванов его подхватил, по-видимому, у Ницше).

48. Ср. запись от 4 марта 1888 г. и т. д.

49. «Матери» — неосуществленный замысел, о работе над которым говорят два, по крайней мере, фрагмента, сохранившиеся в ивановских бумагах — см.: *Обатнин Г. В. Из материалов Вячеслава Иванова в Рукописном отделе Пушкинского Дома // Ежегодник Рукописного отдела Пушкинского Дома на 1991 год. — СПб.: Академический проект, 1994. — С. 34.* — Этот второй список очевидным образом связывается не только с темами дневника, но и со многими поэтическими произведениями раннего Иванова, даже минимальный комментарий к ним потребовал бы привлечения многих других рукописных источников и увел бы нас слишком далеко от дневника — поэтому печатаю его к предварительному сведению интересующихся.

50. См. прим. к предыд. списку.

51. Собственно говоря, опубликованными необходимо считать все архивные документы, к которым обеспечен доступ, регулируемый частными информационными потребностями пользователя, а не его принадлежностью к каким-то институциональным структурам и служебным положением. При определении статуса документа («опубликованный»/«неопубликованный») нельзя признать специфицирующим признаком наличие ценза при допуске к нему (возрастного или образовательного), т. к. и ко многим книгам (редким) и целым публичным библиотекам мирового значения общество в целях обеспечения их физической сохранности вынуждено разрешать только цензовый доступ; при здравом отношении к архиву мы понимаем, что во всех случаях, когда речь не идет об актуальных ведомственных и прочих юридически закрытых архивах, ограничение доступа вызвано одними соображениями физической сохранности документов, а не контроля за информацией, в них содержащейся. Не может быть критерием и тиражированность документа: в архивах хранятся зачастую произведения печати даже без всяких признаков индивидуализации экземпляра, а в двадцатом веке сложился

огромный класс документов на бумажных носителях, публикуемых и хранящихся в единственном экземпляре (вся т. н. «серая литература» — диссертации, депонированные статьи и книги и пр.). Архив, как и библиотека — канал информации, не он определяет юридический статус документа. В таком случае, первым публикатором документа, вводимого архивохранилищем в публичный оборот, является архивист, идентифицирующий документ и составляющий его описание. Все наши представления о публикаторе в этом случае остаются в силе, включая и текстологическую его функцию: передачи текста в данном случае не требуется, ибо он представляет сам себя, но установление границ, целостности текста остается прерогативой публикатора (что и видно на занимающем нас примере). К сожалению, эти рассуждения с должной обстоятельностью можно провести только в другой раз и в ином месте.

52. *Иванов, Вяч. <О типическом> / Публикация Марии Кандиды Гидини // Вячеслав Иванов: Материалы и публикации / Сост. Н. В. Котрелев. — М., 1994. — (= Новое литературное обозрение. — 1994. — № 10). — С. 21.*

53. Там же. Менее убедительны стилистические аргументы итальянской исследовательницы, приводимые в обоснование правильного вывода: «Иначе нельзя объяснить их фрагментарность, проявляющуюся не столько в отсутствии логической связи, сколько в телеграфном стиле, глубоко чуждом тщательному продуманному синтаксису Иванова» и т. д. (там же). Отличие слога этих заметок от пышной зрелой прозы ивановских статей естественно объясняется и ранней их хронологической привязкой, и жанровыми соображениями: дистанция между этими ранними «заметками для себя» и дневниковыми записями девятисотых и позднейших годов не столь уж и велика.

54. Эта работа сильно разрослась, публиковать ее отрывками недопустимо, надеюсь, что к будущему, 1999 году она будет вполне закончена, а там и появится в печати. В конце концов, смысл работы в том, чтобы ее сделать, а не в печатании.

55. *Лаппо-Данилевский, Константин. Набросок Вяч. Иванова «Евреи и Русские» // Новое литературное обозрение. — М., 1996. — № 21. — С. 182-190; Иванов, Вячеслав. Евреи и русские. — Там же, с. 191-193.*

56. Там же, с. 183.

57. Там же, с. 184.

58. Ср., впрочем, запись под 19 мая 1888 г., уравнивающую выговаривание в дневнике и в беседе.

59. Там же, с. 192.

60. Там же, с. 186, 189.

61. Это отдельный листок бумаги, по площади — с восьмушку, в размер карманного блокнота; верхний его обрез — фабричный, другие три стороны аккуратно обрезаны ножницами. Как видно, это другой способ ручного приспособления бумаги к собственным нуждам. Я склонен предположить, что это была единичная, достаточно самостоятельная запись дневникового типа, и присоединяю ее к публикуемому комплексу условно, по хронологической близости и ради содержательной важности. Вряд ли ее можно отнести ко времени до начала большого дневника, но и к позднейшему, стилистически более зрелому — тоже.

62. Дневник жил в руках его владельца — некоторые записи имеют позднейшие дополнения на полях, иногда даже правку в тексте. В содержательно-важных случаях я оговариваю такого рода возвращения к дневнику.

63. Такого рода копии важнейших исходящих писем достаточно часто встречаются в ивановской корреспонденции позже, иногда он делал копию сам, иногда просил об этом кого-либо из домашних.

64. Такого рода задаче отвечает хорошо выполненное «описание бумаг» некоего автора, но только в свернутом виде, а эксплицитное решение проблемы дает хорошо комментированное факсимильное издание его рукописей. Извлечение из этого природного контекста некоего текста есть авторская или редакторская опция, творческий

жест, понятный лишь по связи с целым. Значит, издание текста есть лишь частная задача по отношению к изданию документа, хотя в определенной (и универсальной по отношению к филологической) системе ценностей текст важнее документа, вариант «последней воли автора» важнее реконструкции инварианта текста в его историческом становлении. Если бы публикуемый здесь материал был менее однородным (в плане представляемого «текста», «произведения»), я бы назвал свою публикацию, скажем: «Из бумаг Вячеслава Иванова: РГБ. — Ф. 109.X. — Ед. хр. α, χ; 109. Y. — Ед. хр. δ; λ-о; 109. Z. — Ед. хр. α, π: Дневниковые записи 1900-х гг.; Черновой вариант стихотворения имя рек; Имя рек. Письмо к Вяч. Иванову от такой-то даты» (в последнем подзаголовке придумываю, что для дневниковой записи использован чистый оборот чьего-то письма).

ВЯЧ. ИВАНОВ О Ф. М. ДОСТОЕВСКОМ

I.

<ВЫСТУПЛЕНИЯ ПО ДОКЛАДУ С. Н. БУЛГАКОВА В РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОМ ОБЩЕСТВЕ 2 ФЕВРАЛЯ 1914 Г.>*

ПРЕДИСЛОВИЕ

Непосредственным поводом для доклада С. Н. Булгакова стала премьера спектакля «Николай Ставрогин» в Московском Художественном театре, состоявшаяся 23 октября 1913 года. Спектакль, поставленный выдающимся режиссером Владимиром Ивановичем Немировичем-Данченко (в главных ролях – В. Качалов, П. Берсенев, М. Лилина, декорации – М. Добужинского), стал событием культурной жизни России и вызвал многочисленные толки и отклики. Замысел В. И. Немировича-Данченко предполагал постановку в течение года двух пьес – «Николай Ставрогин» и «Шатов и Кириллов» по роману «Бесы» Ф. М. Достоевского. За несколько месяцев до постановки первой пьесы в «левой» и сочувствующей ей прессе была развернута шумная пропагандистская кампания, в которой предстоящая инсценировка «Бесов» рассматривалась как попытка консервативных сил скомпрометировать «современное освободительное движение». Эта крикливая кампания с мнимой заботой о «духовном здоровьи нации» и демагогическими утверждениями – типа «Достоевский не для сцены», в которой так преуспели Горький и Ленин, продолжалась и после успеха первой постановки и вопреки усилиям агитаторов, по крайней мере, в образованной части общества вызвала новый интерес к величайшему произведению Достоевского.

Доклад С. Н. Булгакова, прочитанный 2-го февраля 1914 г., был опубликован в журнале «Русская мысль», 1914, кн. IV под названием «Русская трагедия» (с подзаголовком – «О «Бесах» Достоевского в связи с инсценировкой романа в Московском Художественном театре»), затем был включен в сборник статей С. Н. Булгакова «Тихие думы», М., 1918 (но уже без заголовка и с ошибочным указанием даты – «1 февраля 1914 г.»). Последнее издание доклада напечатано в книге: Булгаков С. Н. Соч. в двух томах. Т. 2. М., 1993. С. 499-526 и снабжено написанными И. Б. Роднянской подробными примечаниями и преамбулой, в которых излагается история доклада и диспута, а также впервые публикуются тезисы доклада С. Н. Булгакова.

В обсуждении доклада С. Н. Булгакова, кроме Вяч. Иванова, приняли участие: Дурылин Сергей Николаевич (1886-1954), религиозный писатель, филолог и искусствовед, с осени 1912 года секретарь Религиозно-философского общества, к моменту диспута автор книг «Рихард Вагнер и Россия» (1913), «Церковь невидимого града» (1914), написанных не без влияния теории мифа и символа Вяч. Иванова; Рачинский

---

* © Публикация Д. В. Иванова и А. Б. Шишкина, предисловие А. Т. Казаряна.

Григорий Алексеевич (1859-1939), философ, переводчик, друг Вл. Соловьева, редактор журнала «Путь», «душа» и председатель Религиозно-философского общества.

Вслед за опубликованными в «Русской мысли» (1914, кн. IV) статьями С. Н. Булгакова «Русская трагедия» и Вяч. Иванова «Основной миф в романе «Бесы» (в основу которой была положена его речь на диспуте) в следующем номере этого же журнала была напечатана статья Н. А. Бердяева «Николай Ставрогин», зависимость которой от основных положений работы Вяч. Иванова очевидна.

«Постановка «Бесов» в Художественном театре вновь обращает нас к одному из самых загадочных образов не только Достоевского, но и всей мировой литературы», – писал Н. А. Бердяев в своей статье (Бердяев Н. А. Собр. соч. Т. 3. Париж, 1983. С. 99). Бердяев не случайно говорил о возрастающем внимании именно к «Бесам», а не к Достоевскому вообще. В русской религиозно-философской мысли конца XIX – начала XX века интерес к Достоевскому никогда не угасал. Более того, можно с полной уверенностью утверждать, что Ф. М. Достоевский наряду с В. С. Соловьевым и Л. Н. Толстым принадлежал к тем мыслителям, которые более всего волновали русскую интеллигенцию.

В своей замечательной ответной речи на один из самых, на наш взгляд, интересных докладов С. Н. Булгакова, Вяч. Иванов заметил, что начинается новое отношение к Достоевскому. Трудно сказать, какие работы имел в виду Вяч. Иванов при его строгом и взыскательном отношении к русской религиозно-философской публицистике. Отметим, что ко времени диспута вышли книги: В. В. Розанова «Легенда о Великом инквизиторе Ф. М. Достоевского» (журн. вариант – 1891 г.; об оценке этой книги см. следующую публ. Вяч. Иванова), Д. С. Мережковского «Толстой и Достоевский», Т. 1-2 (1901-1902), его же – «Достоевский – пророк русской революции» (1906), Л. Шестова «Достоевский и Ницше» (с таким же подзаголовком, что и название статьи Булгакова; 1903), ряд статей С. Н. Булгакова – «Иван Карамазов как философский тип» (1903), «Венец терновый» (1906), Н. А. Бердяева «Великий инквизитор» (1906) и др.

Не считая возможным останавливаться в кратком предисловии на содержательной стороне диспута, отметим самое существенное:

1. Вяч. Иванов в 1914 г., осознавая себя преемником и наследником Вл. Соловьева, остается приверженцем софиологии.

2. Предлагаемое Вяч. Ивановым софио-мифологическое толкование «Бесов» представляет собой развернутую формулу того понимания Достоевского, которое было намечено им в ряде предшествующих работ. В статье «О значении Вл. Соловьева и судьбах нашего религиозного сознания» (Сборник первый. О Владимире Соловьеве. М., 1911. С. 44) Вяч. Иванов писал: «Чрез Достоевского русский народ психически (т. е. в действии Мировой Души) осознал свою идею, как идею всечеловечества. Чрез Соловьева русский народ логически (т. е. действием Логоса) осознал свое признание – до потери личной души своей служить началу Церкви вселенской».

3. Это соединение Мировой Души и Логоса в 1914 г. представляется Вяч. Иванову ключом не только к разгадке «основного мифа Достоевского», но вос-соединением разорванной ткани религиозного и народного сознания.

РЕЧЬ В. И. ИВАНОВА

Милостивые Государыни и Милостивые Государи!

Позвольте мне прежде всего определить мое личное отношение к этому, только что прослушанному нами докладу глубокоуважаемого Сергея Николаевича. Доклад мною поистине высоко ценим и оцениваю его еще больше потому, что люблю его, люблю его за то истинное, благоговейное отношение к Достоевскому, которому он прежде всего нас учит. Я радуюсь тому, что начинается такое отношение к Достоевскому, по существу новое, которое проявляется только мало помалу в целом ряде работ. Каждая из этих работ, отмеченная этой печатью, должна быть оценена особенно потому, что она учит идейному, ибо перед нами анализ заведомо высокого, горячо ценимого отношения к Достоевскому. Я полагаю, что рост наших чувств и рост нашего сознания религиозного и идейного будет именно измеряться степенью нашего проникновения в заветы, оставленные этим колоссальным гением, этим пророком, слова которого мы до сих пор все еще однако не понимаем, и перечитывая творения которого постоянно, я лично, испытываю это странное чувство восторженного изумления и какого-то беспокойства, может быть, и мучительного, хотя заключающего в себе что-то отрадное, что-то, о чем я всю жизнь думал, во всех его словах и все-таки до настоящего окончательного, последнего смысла этих слов не добился. Эта недостижимость их смысла мною, и не только мною одним, но, как мне кажется и Сергеем Николаевичем, очень живо ощущается. Это чувство, мне кажется, есть чувство блага, заключающего в себе великий залог будущего нашего понимания Достоевского, а через него понимание и нас самих. Иногда, мне кажется, что Достоевский оставил нам какие-то веды и что из этих вед начинается наша настоящая мудрость о нас самих и о Боге. Если Дельфийский оракул говорил: «познай самого себя», то какая-то тайная сила говорит нам, познай Достоевского, а через него и самого себя. Пушкин тоже дал нам величайший завет, но все же, что подлежит, собственно, истолкованию это именно, конечно, Достоевский, а не Пушкин, потому что в Пушкине все это слишком имплицировано, все то, что он знал и предугадал о России, а в Достоевском это уже разъяснено, как в некоей русской библии, так что нам остается ее только читать и понимать. Что касается другой стороны отношений наших к Достоевскому, то из политического отношения до создания из него мистерии, то, как я уже неоднократно указывал, здесь нельзя достаточно благодарить Художественный театр за его изумительное по своему обретению обличение этой идеи, до такой степени оно многозначительно, до такой степени оно поучительно для судьбы нашего духа, и как бы мы не говорили об этом с точки зрения эстетической, художественной, технической и т. д., но для духа эти постановки суть ни что иное, как начаток действительно некоей русской мистерии, так что в основном и главном я вполне с нашим глубокоуважаемым докладчиком согласен. Остальное сказано может быть лучше, чем я могу теперь это изложить. Что касается до пригодности Достоевского до того, чтобы он был

изображен на театре, то я лично доказывал в своей статье о Достоевском, что его роман есть уже трагедия, а этим самым предполагается и то, что он может быть и должен быть определенным образом разбит на плоскости сцены. Но если мне принципиально так дорог и душевно так близок доклад Сергея Николаевича, то все-таки я не могу признать согласным с ним, собственно, в попытках того истолкования, которое он нам предложил, т. е. по существу в главных чертах, конечно, приходится просто говорить, что «да согласен», но во многом другом, в частностях, которые могут быть для цели такого истолкования, определеннее, еще определеннее, нежели это общее целое, с ним чаще не согласен, чем согласен. Так мне кажется, что он слишком рано читает мораль героям Достоевского, слишком рано потому, что, как мне кажется, он, зачастую, недостаточно понял, проник во внутренний мир этих самых героев. Несомненно в значительной степени отрицательно, как и сама мистерия, так, само собою разумеется, и представление ее как позитива, а не как негатива. Но этот мир гораздо более значителен и сложен и, пожалуй что, этой мерке в простой схеме не мало не подлежит. Мне лично кажется, и здесь я должен был изложить, противопоставить докладчику свое собственное толкование доводов, но в частности я в настоящее время сделать этого, конечно, не в силах и не мог бы по условиям, в которых я должен говорить, нужно было бы противопоставить целую концепцию «Бесов» и поэтому, следовательно, я должен ограничиться только некоторыми намеками, которые должен противопоставить указаниям Сергея Николаевича. Мне кажется, что в основе «Бесы» есть произведение религиозное вместе с «Братьями Карамазовыми», а именно «Бесы» больше, чем какое-либо другое его произведение. В основе этого религиозного произведения лежит великий русский миф, миф, который только намечен Достоевским и именно, поскольку в основе его лежит этот миф, это произведение заслуживает вполне, по определению Сергея Николаевича, наименования произведения символического. Когда этот символ начинает действовать, то получается миф, т. е. вся символика превращается в некий русский миф. Кто главные герои романа «Бесы»? На мой взгляд эти главные герои суть один мужской, один женский. Женская героиня это есть Хромоножка. Мужской основной герой это ее законный муж, ее Хромоножки, хотя и не состоящий с ней в брачных отношениях, так что Хромоножка осталась девушкой, Николай Ставрогин. Вот эти двое суть герои внутреннего романа, который есть уже русский миф. Но что такое Хромоножка? Сергей Николаевич настаивает на том, что она одержимая или что она сивилла, что она есть медиум добра и многое другое говорит он при ее определении, однако без достаточно детальных определений характеристики ее содержания. Что Хромоножка одержима т. е. точнее, что она просто помешанная, что она ясновидящая, это говорит нам сам поэт. Что она является медиумом добра я с этим согласен, но я не согласен по существу с тоном мысли. Медиум добра... это слишком неопределенно. Так может быть медиум какой-нибудь положительной, конкретной мистической силы или энергии,

но не вообще добра. Но в то же время Сергей Николаевич упрекает ее за то, что она не положительный медиум добра, что в ней нет мужского начала, но что она глубоко положительна это именно и хотел подчеркнуть Достоевский. Сергей Николаевич характеризует это положение «медиум добра». Она поэтому не является из числа людей свободно самоопределяющихся, чтобы проявилось в ней добро, что как личность она ничто и что она имеет прежде всего значение сверхличное, что и делает ее отнюдь не конкретной Хромоножкой, не конкретным человеком, но что в то же время она является маской вместо великой сущности. Она одержима землей. Греки очень определенно развили систему одержания. Одержание, <enthusiasmos>, сказал бы я по-гречески, совершенно точно определяя ее состояние и ее сущность. Итак, она одержима матерью землей. Это еще не символика в собственном смысле, это все написано самим Достоевским, оттого она говорит о тайнах земли, о том, что знает только земля, земля же есть живая, самая живая сущность. Итак матерью-землею одержимая она, и тайны матери-земли нам повествует. И Сергей Николаевич с этим согласен, но с большим характерным различием. Он именно говорит по этому, что Хромоножка сестра Кассандры, что она сивилла, пифия. Нет, Достоевский берет это совершенно всерьез. После Христа земля стала не такая, какая была до Христа. Хромоножка знает Матерь Божию и знает отлично Христа. Таким образом в Хромоножке мы имеем аспект матери-земли, она ей показывается как один из членов этой партии, стоящий в центре этого мифа о России и о Христе. До такой степени знает она Христа, что и ясновидением своим сразу видит, что Николай Ставрогин, которого она так страстно, так трагически любит и которого так ужасно пугается, не тот, кого она хочет. Но кого же она хочет? Она хочет Христа...* Это ее основной лейб-мотив. Она будет молиться Богу за мужское начало, за мужского героя, за Россию, за человека активного, как носителя мужского начала, как героя совершенного. Она русская земля, она будет ждать, когда он придет к ней, позовет ее. И вот она влюблена в Николая Ставрогина, он отдается ей душою, но овладеть ему ею не удается, она остается девушкой. Но он почему-то должен на ней жениться, но почему этого нам Достоевский так и не объясняет. Когда он приходит к ней, она радостно идет к нему навстречу и называет его князем. Она настаивает на этом слове и однажды с удивлением спрашивает его: «разве ты не князь?». Слово «князь» имеет двойственное значение. Князь мира сего и истинный князь. Она хочет, чтобы Ставрогин был князем. Я не могу дольше останавливаться на Хромоножке и перейду прямо к Николаю Ставрогину, который оказывается в этой связи с князем. Сергей Николаевич говорит в своих тезисах, что медиумичность есть дурная женственность русской души, не определившей своего духовного центра. Если бы Федор Михайлович слышал это определение, то он не согласился бы с такой характеристикой русской души. Слишком для него было важно и сложно так

* В подлиннике три строчки точек.

характеризуемое влечение. Русский народ, как вообще народ, есть для него цельная, законченная личность, один из светильников, который может быть самим светом. Это по его учению есть русский народ и такова концепция Шатова. Наконец, в Шатове нет никакого национализма и он отличается тем, что он говорит не о национализме лишь, а о народе. Мы имеем здесь дело с чем-то гораздо более тонким и сложным, чем слышали. Но этот народ заключает в себе женскую душу и мужского носителя этой жизни. Он говорит, что это есть она, мать-земля, что она только тоскует и пассивно ждет, и когда к ней приходит жених, она радостно устремляется ему навстречу, но потом с ужасом отскакивает от него, видя, что пришел князь не тот, которого она ждала и который оказывается рабом. Кто же такой Ставрогин по этому мифу? Он является богоносцем по своему назначению и богоносцем-отступником и богоносцем-изменником. Итак, в русском народе есть, следовательно, душа женская — земля и есть народ в мужском аспекте, как богоносец, во что и верует Шатов. Характерно, что все эти новые произведения о богоносце, о том, что русский народ богоносец, произведения о Христе, все это открыл и нашел Ставрогин. Но Сергей Николаевич называет Ставрогина просто провокатором. Против этого я совершенно протестую. Ни в каком смысле, ни в смысле политическом, ни в смысле христианском он не провокатор и даже не одержимый бесами, а только Иуда, о котором сказано, что вошел сатана в сердце Иуды. И этот человек, проклятый Иуда, есть Николай Ставрогин. Он все понял и получил одержание, которое сделало ему ясным то, что для других было под семью печатями. И поэтому он знал и о народе, и о тайне этой самой Хромоножки, и поэтому женился на ней; он хотел овладеть ею, но как-то все не мог. Какие-то великие тайны сгущены на фоне этого портрета за его бледноватостью, так что мы видим только случайное очертание чего-то, что однако не описывается Достоевским. Известно, что Ставрогин принадлежал к какому-то секретному обществу, которое занималось сатанизмом, известно, что он совершил когда-то глубокое падение и отречение. От этого падения и отречения вошел сатана в его душу и кончил он жизнь, повесившись на шелковом шнурке, совершенно сознательно. Изменник он дважды. Во-первых, он изменил Христу, которого он знал, и изменил он потому, что знал этого Христа, и изменил, несмотря на все, так как он слаб и труслив и не мог выдержать Христа и пребывать в Нем, хотя и знал Его. Он отказался от Христа и призвал некиим образом сатану в его душу. Но он изменил и сатане, как Иуда. Он вовсе не желал играть никакой политической роли и выступать в роли Ивана Царевича или провоцировать как бы то ни было. Он просто пассивно идет и вокруг все накручивается, навертывается и он желателен для других, как пустота, и служит стержнем, на который все наворачивается. Но сам он этого не хочет, не выдерживает, не хочет, чтобы завязнуть в какой-нибудь щели. И вот в конце концов вешается. И так как тот, кто должен был прийти с ликом Христа, принявший на себя лик Христа, на самом деле Христу изменил и так как в него вселился сатана, то вокруг него стол-

пился легион бесов и гадаринских свиней. Но Шатова и Кириллова я не могу считать просто одержимыми и вообще они по существу не суть носители революции. Напротив революция представляется им в данное время как некий вихрь, который принес с собою бесконечную тьму бесов. Об этом тоже Достоевский высказывается. Вся его критика революции есть чисто религиозная критика. Он против социализма потому, что социализм решил устроиться сам по себе, без Бога. Он, конечно, знает, что если есть некая правда великая, человеческая правда в революции, то только великая французская революция, откуда пришли все эти революции. Последние слова в записке Кириллова перед его смертью есть некоторое отрицание Христа. Отсюда появляется все это отрицательное движение. Но среди этого лагеря есть два человека, от него изъятые, это Кириллов и Шатов. Шатов отшатнулся в сторону народа русского, который есть христоносец; научился у Ставрогина и отшатнулся и если погиб, то только потому, что не поверил ему, а поверил в народ. Однако это не надо смешивать с тем течением религиозного начала, националистического начала, которое составляет одну из язв русского народа. Что же касается до Кириллова, то о нем лучше не начинать говорить потому, что здесь, именно в «Бесах», мы связаны с целым миром. Достаточно указать на то, что Ницше вышел из «Бесов». Конечно, Сергей Николаевич говорит много верного и хорошего о Кириллове, но главное не объясняет его, его настоящее отношение к Христу. Христос есть для Кириллова что-то далекое, совершенно особенное. Кажется, что Христос проходил через этот лагерь и нельзя Его искать здесь или там. Он всюду, и если только человек не изменит Ему и не отдастся вместо него сатане, то Он придет к Нему. И Кириллов познал Христа, а познавши Христа, познал и человека. Человека же он познал в его мистической правде, в его анезмитическом начале, в том, что человек должен быть богом, как мать и отец церковью. Он познал все это и не соблазнился, не возгордился, ибо Кириллов не горд. А это во всяком случае очень сложная великая трагедия, которую исчерпать нет никакой возможности. Она принадлежит к числу тех глубин, в которые нужно долго всматриваться. Во всяком случае Кириллов как-то особенно с Христом близок и он будет стоять перед нами великой загадкой, великим сфинксом, которого дал нам Достоевский. Достоевский проводит одну и ту же мысль, что без религии творить нельзя и что русская душа и русский народ знает Христа. Больше этого не сказано. Но это так исповедано, что нам приходится проникать в это исповедание и раскрывать его великое мистическое, скрытое содержание.

Н. С. БУЛГАКОВ

Я прежде всего должен выразить удовольствие, что по отношению к В. И. сыграл роль Ставрогина, т. е. провокатора, хотя самым желательным в данном случае смысле, а именно вызвал его на обнаружение, хотя и в намеках, некоторых его идей. Больше всего желал я желал слышать это от него, и в этом смысле удовлетворен. Что касается общего характера возражений, то

должен сказать, что к ним я готов в том смысле, что и сам бы себе стал возражать приблизительно таким же образом. Выступая с докладом о характеристике Ставрогина, т. е. задав себе в некотором роде сочинение на гимназическую тему, на вопрос, который в гимназические темы совершенно не вмещается, я до известной степени, конечно, сознательно и намеренно схематизировал материал и делал чертежи там где нужен был рисунок. Вячеслав Иванович глубоко прав, что Достоевский остается для нас неразгаданным и что мы разгадаем его вместе со своим собственным ростом. Совершенно убежден, что я лично не отойду от Достоевского и всю жизнь буду развивать то понимание, к которому я если не физически, не в смысле эпохи, то духовно принадлежу и всегда может быть это буду делать и на этом настаивать. С этой точки зрения заранее принимаю всякую помощь, а тем более такой художественной руки, какой обладает Вячеслав Иванович. После этих общих сооб<ражений> все-таки попробую защищаться и указать, что возражения, которые Вяч. Ив. делает, до известной степени представляют собою характеристику в иных тонах того, что и я говорил, и в данном случае не есть прямое возражение к характеристике Хромоножки и именно ее конкретного образа не мифа о Хромоножке <sic!>, а того мифического выражения, которое мы имеем в романе. Я все-таки настаивал бы на известной медиумичности ее духа, и думаю, что женственность не есть медиумичность, я лучше скажу, что мужественность есть двойная женственность слепая, непросветленная, не познавшая своего мужа, что опять-таки говорит В. И. Но в этом отношении Хромоножка, хотя она действительно существует в после-христианскую эпоху, но она по своему сознанию принадлежит к дохристианской, или вернее, к внехристианской эпохе. Можно сказать, что после Христа вся природа стала другой, но в то же время все же возрасты человеческой души могут, хотя с изменением, воспроизводиться в ту эпоху, к которой они хронологически относятся. Хромоножка, как женственность, не есть даже невеста Песни Песней, которая знает, чего она хочет, которая во всяком случае не безлична. Хромоножка же парализована. В ее подсознании мать-земля говорит многовещие мысли, но до ее сознания это еще не дошло. Еще легче мне защищаться в отношении Ставрогина потому, что замечание В. И. что он Иуда, а не провокатор, я думаю, не содержит противопоставлений, которые он противополагает. Ведь в Иуду вошел сатана. Исторический Иуда появился, и если представить его живым и действующим, конечно, не в силу активной провокации, в него закрадывается пассивная сила зла. Если я подал своим изложением повод видеть в Ставрогине провокатора активного, то я виновен. Но я все-таки повторяю, что Ставрогина нет и что следовательно он представляет собою некоего двойника, который маячит то тому, то другому. Еще чувствую потребность защищаться относительно Шатова и относительно Кириллова. Тут мне нельзя не повторить свою мысль относительно характера общих искажений, сообразно которым берут в основу истину или полуистину и которая заключается не столько в отношении со-

держания, сколько в отношении духовной провокации. И это изменение тональности произошло у Шатова. В идеях Шатова нет никакой символики, но в его душе произошел сдвиг. Шатов слишком болезненно чувствует идею национализма. «Я слишком чувствую», — говорит он, и в этой идее есть своя сила и вместе с тем опасность; но неслучайно же Достоевский утверждает, что Шатов не верит в Бога, веря в <на>род богоносец, иначе нельзя понять Достоевского. Что касается Кириллова, то в его душе еще сильнее произошел этот сдвиг. Кириллов не случайно ставит антитезис на почве этой философии. У него нет личной гордыни. Для этого он слишком любит Христа, но у него есть ложное стремление быть божественным вне Бога и без Бога. Другими словами, это чувство своей божественности вышло у него от своего истолкования и вследствие этого он по свойству своих идей горд и атрибуты своего божества ищет в своеволии. Иначе остается непонятным его самоубийство с его ужасной гримасой.

Г. ДУРЫЛИН

Сергей Николаевич! Вы употребили одно выражение, которое, мне кажется, верно выражает и Ваше и мое отношение к тому Н. Ставрогину, который был представлен в Художественном театре. Вы сказали, что речи Шатова Вы слушали так, как будто они раздавались с амвона. Вот всецело разделяя это чувство, мне хотелось бы говорить не в пределах этого романа «Бесы», а трагедии «Николая Ставрогина». «Бесы» Достоевского — трагедия, как убедительно доказал это в своей великолепной статье В. И. Поэтому можно в данном случае поверить, что это действительно трагедия и притом трагедия не новая, не шекспировская трагедия, не та трагедия, которая царит и господствует, а трагедия древних, истинно религиозная, творчески религиозная. Во всякой религиозной трагедии всегда был хор и об этом хоре Достоевского я и хотел бы сказать несколько слов потому, что, мне кажется, Сергей Николаевич, который, конечно, чувствует этот хор, именно сегодня его как-то затушевал и недостаточно подчеркнул. Достоевский, конечно всегда был трагиком. Он был трагиком и тогда, когда создавал предшествующее «Бесам» «Преступление и Наказание». В этой трагедии, которая ждет своего воплощения, мы имеем образец измененной трагедии, но трагедии без хора. Вся трагедия Раскольникова и соприкасающихся с ним проходит в каком-то страшном молчании, как будто не слышится какого-то общего голоса, судящего слушающегося. Совсем не то в «Бесах». «Бесы» есть первая трагедия Достоевского с присутствующим уже хором. Сергею Николаевичу показалось, что здесь один мрак, что он сгущен. Я думаю, что здесь не один мрак. Это было бы так, если бы «Бесы» была трагедия без хора, но именно потому, что «Бесы» есть трагедия с хором, в ней не один мрак, а и свет и, каюсь, присутствие этого света в значительной степени было раскрыто мне Художественным театром. Мне кажется всегда в наших размышлениях о Достоевском есть некоторое упущение перспективы. И в то же время мы не во всей полноте пред-

ставляем себе ту Россию, которую несомненно рисует Достоевский. Мне кажется, эта неполнота России, которую мы как-то не воспринимаем от Достоевского, именно и обнаружена в постановке Художественного театра. Первое, что поражает, изумляет в этой постановке, есть тот церковный звон, которым открывается «Николай Ставрогин». И этот звон для меня не умолкал в течение всего представления этой трагедии. Этот церковный звон напоминает всегда о той России, которая не исчерпывается ни одержимыми бесами, ни одержимыми ни принимающими на себя, или заставляющими принимать на себя личину. Все время незримо присутствует этот звон, напоминающий нам о той России огромной и бесконечной России, которая реально существует, есть и будет всегда, ныне и присно и во веки веков. И вот этот могучий аккорд, открывающий Николая Ставрогина, и есть тот голос хора, который не звучит еще в «Преступлении и Наказании», но который ясно и мощно звучит в «Бесах». Если у Пушкина в «Годунове» народ восклицает, то в «Ставрогине» он молится. И эта сцена молитвы, которой начинается трагедия, не может быть изъята от нас ничем последующим, ни тем страшным, что дальше совершается. Здесь у Достоевского ясно чувствуется, что народ есть тот русский народ, есть тот Христов клир, который присутствует в его трагедии. В «Бесах» хор только начинает присутствовать, но вполне он присутствует в «Братьях Карамазовых». Все, о чем мечтает Шатов и чего не может исполнить Ставрогин, это именно желание участвовать в русской трагедии и переменить свое место, перейти в хор, в этот народный христов клир, который здесь раздается, и если бы случилось это, то мы видели бы завершение трагедии «Николая Ставрогина». Звуки этого хора слышны в том, что наиболее волнующее, что наиболее прекрасное в словах и делах Хромоножки и несомненно и Даши. И здесь мы видим как раз участие того действующего лица, которое есть главное действующее лицо Достоевского — Сын Божий. Его участие связано с этим клиром трагедии Достоевского, с народом. И исповеданием русского Христа преисполнен хор Достоевского. Достоевский как бы исчерпывает в этом звоне свою душу:

Жизнь без Христа тяжелый сон,
Блажен, кому дано два слуха,
Кто и церковный слышит звон
И слышит общий голос духа.

Это двоякое слияние необычайно ясно звучит в этом отчаянном <sic!> хоре «Николая Ставрогина». Если в «Бесах» хор, клир <—> только народная молитва, ясная и прекрасная, то в «Карамазовых» этот хор звучит яснее и богаче. У него появляется начальник этого клира. Начальник его есть старец Зосима. В старце Зосиме народ получает своего исконного и собственного руководителя <и> начальника. В этом сказалось глубочайшее постижение Достоевским пути русского православия. Если в «Бесах» только церковь, то в «Карамазовых» это уже монастырь. Если в «Бесах» только

церковный звон и молитва, то в «Карамазовых» это уже полное исповедание веры. Вот почему всеразрушающим аккордом звучит многое такое в «Карамазовых», чего нет в «Бесах». Там сквозь этот великий народный хор выливаются звуки нового хора, звуки того хора народа, который звучит нам в Кане Галилейской. Этим как-то странно и прекрасно переживается в этот миг голос Христа, словами апостола повествующего в чуде на браке в Кане Галилейской. Это разрешение трагедии Достоевского мистическим хором, в котором участвует Христос, есть тот мирящий приговор, который выносится над Россией. И никогда так не хочется вспомнить о Тютчеве, как именно теперь:

«Но старые, гнилые раны рубцуются»...

ОТВЕТ С. Н. БУЛГАКОВА Г. ДУРЫЛИНУ

По существу мне нечего Вам возражать потому, что Ваши чувства — мои чувства, Ваше понимание — мое понимание. Я хочу только по роману «Бесы» напомнить, что там есть хор иного характера, чем Вам кажется. Там есть Шпигеленские, которые действуют во время пожара, там есть сцена, где участвуют бесы, а если мы возьмем «Бесы» как прототип русской жизни, то роль этого мирового начала должна убедить весь мир потому, что этот хор из «Бесов» и вырастает, с моей точки зрения, значительно быстрее, нежели Ваш и мой хор. Так что и здесь это раздвоение и экзорцизм проникают в народную душу. Это то, что я хотел напомнить, иначе бы Ваш Христос получился односторонним.

РЕЧЬ Г. РАЧИНСКОГО

Сергей Николаевич!

После Вашего доклада два говоривших оратора, дополняя и, все время в важном и главном соглашаясь с Вами, рисовали общими чертами с Вами одну и ту же великую картину того вопроса, который перед нами поставили «Бесы». Характерно также отсутствие в тех речах, которые мы слышали, каких-либо внутренних разногласий. Чувствуется, что вопрос поставлен. Мы все без изъятия чувствуем правду этого вопроса, поставленного в докладе и возникшего перед нашими душами. Хотя могут быть разнообразные оттенки тех ответов которые мы сами себе даем. А для характеристики нашего времени важнее всего это чувство вопроса. Я скажу, что для нашего времени не только у нас в России, но отчасти и на западе, для каждой новой эпохи характерно это искание. Искание это проявляется всюду во всех областях, даже в тех областях, которые казалось бы не связаны с вопросами, с прямыми вопросами религиозных и духовных задач чистой науки, и в ней сейчас чувствуется какое-то колебание, искание каких-то новых оснований, какой-то большой духовный вопрос, который стал теперь и за физикой и за химией и за точными науками. Во всех же остальных научных областях, религиозной <и> эстетической, везде это искание, какое-то

нервное, тягостное, мучительное, чувствуется по всей линии. Это признают и те, которые следят за последними поворотами в области философии и которые видят, что теперь делается у нас и на западе в области религиозного учения. Всегда, когда появляются такие эпохи, тогда в корне, внутри их есть что-то апокалипсическое. Собственно говоря, апокалипсичность это есть возвращающееся чувство и жажда Христа грядущего и рядом с тем какое-то полумучительное, полурадостное чувство, что Он близок, что Он идет, что Он стоит в дверях. Это чувство характеризует все плодотворные эпохи, которые стоят под знаком вер. Гете в одном из своих примечаний высказывает свой взгляд на мировую историю и говорит о христианстве, что все эпохи, когда господствовала вера, были великими эпохами; все эпохи, когда отсутствовала вера, под каким бы то ни было видом не велась борьба против веры, они не давали содержания и мы к ним обращаться не будем и в прошлом потому что, кому же охота возиться с этими вопросами. Этот показатель эпохи веры мы замечаем и теперь у нас и на западе и он дает и теперь свой рисунок апокалипсичности и такие эпохи и в сто раз тяжелее и в сто раз сложнее и опаснее. Эпоха ментализма <sic>, эпоха исторического грубого атеизма лежит за нами далеко, но когда оглянешься на эгу эпоху некоторому детскому благодушию ментализма 50-х и начала 60-х годов <...> Мефистофель, когда он сидит в погребе и дурачит студентов, сидевших там, он делает замечание, что если бы черт взял любого из них за нос, то они не заметили бы этого и продолжали бы разговаривать дальше. Но существует известная «гарантия» от черта, когда его не видишь. И в самом деле, что можно сделать с чертом, когда человек его не видит. Ведь действительно, что можно сделать с чертом, когда человек его не видит и когда он берет его за нос, он продолжает добродушно разговаривать, дрожа от хохота. Ему остается только проделать с ним какой-нибудь неприятный фокус и необнаруженному уйти, так что в данном случае неведение ни Христа ни черта есть грустный, тяжелый иммунитет. Но когда начинаются апокалипсические чувства, когда начинается ведение Христа, тут радостно со всех сторон просыпаются и те, которые начали говорить в погребе, проповедовать философию с пьяными студентами. Теперь у них богатый материал, потому что со всех сторон подымаются личины и выглядывают отовсюду: в мистических трагедиях, в мистических движениях, в новых исканиях, в новых объяснениях; они тайно со всех сторон смотрят на нас в громадном разнообразии и нам приходится бояться теперь не столько того, что не побегут за Христом, сколько того, как бы не побежали не за тем Христом. Теперь на Христа показывают всюду и говорят Он здесь, Он там. И вот, когда мы смотрим на эту трагедию, которая нам дана в «Бесах» мы видим в разных намеках, разные течения, <?> теперь появляются, развиваются, дифференцируются и идут дальше. Отчего же Кириллов, в котором масса ницшеанства, говорит, что у каждого народа свой Бог. Он еще характерен тем, что там говорится о том, что нет добра и зла, что каждый народ создает свое добро и зло. Это так сказано, что хочется

перейти прямо к тексту Заратустры. В Шатове мы встречаемся опять с уклонением националистических поисков, с уклонением оземленения церкви, с уклонением принятия христианства в грубых исторических формах. В словах Кириллова: «я найду Бога, я создам Бога, Христос во мне», не звучат ли Вам теософические, философические и мистические тенденции, которые мы слышим вокруг нас. Когда имеешь дело с этой огромной картиной лжи, которая таким манером растет в жизни лишь потому, что ищешь сам себя. Я помню слова П. Верховенского: «друг мой, я всю жизнь мою лгал, даже когда говорил правду, я никогда не говорил истины». Главное то, что я сам себе верю, когда лгу, и всего труднее своей собственной лжи не верить». У нас это чувство правдивости в русском народе и в русской интеллигенции живет весьма сильно. Может быть две главнейших черты в жизни русского народа, в жизни русской интеллигенции. Эти черты — любовь человека к правде и целомудренное желание не лгать. Иногда мы лжем из желания не лгать. Мы отрицаем правду, отрицаем истину, боясь, что мы фальшиво чувствуем. Мы лучше дорожим истиной, чем солжем красиво и мы грубо лжем. Недаром П. Верховенский в 1-й части романа говорит, что русский народ должен быть истреблен для блага человечества как вредный паразит. Я думаю, что Верховенский, говоря о том, что представляет из себя русский народ, пророчествовал, как пророчествовала Валаамова ослица, что русский народ представляет ингредиент религиозный и духовный, который для той культуры, которую он не желает принять, для культуры рационалистической, культуры Запада, — явление опасное и поэтому этот, говоривший голосом Запада, Верховенский, считавший благом человечества тот вид, который это благо имеет на Западе, был по своему прав. Но вот, что говорит Верховенский дальше: «понимаешь ли ты, что где счастье, там необходимо также точно и несчастье». Это говорит уже не западный человек, это уже заговорила только русская натура, которая строит все на подвиге, на страдании, на любви. Вот в этой жажде любви, о которой говорит Верховенский, что дороже любви, ибо любовь выше бытия, и как же возможно, чтобы бытие было ею не проявлено. Если я полюбил Христа то я бессмертен. Это искание бессмертия в нем, есть надежда и гарантия, что бесы, как бы они не окружали нас, под какими бы то ни было хитрыми личинами не появлялись, даст Бог земли нашей и веры нашей не одолеют. Он скоро вернется, Он скоро придет. Гряди, Господи Иисусе, а мы постараемся верою и любовию встретить Тебя!

[машинопись в РГБ, 109.4.50.]

II.

<О "ЛЕГЕНДЕ О ВЕЛИКОМ ИНКВИЗИТОРЕ">*

В<аши> Преп<одобия!> Высокочт<имое> собрание!

В моей книге о Д<остоевском> (1932 г.)[i] я упоминаю о Легенде бегло в виду других атеистическ<их> социальных утопий, воздвиг<аемых> и опровергаемых Д<остоевским>. Следовательно я не являюсь, как другие, поклонником этой Легенды. Во время ее появления было иное. На «Братьев Карамазовых» ополчились тогда ряд порицателей, тупых, кот<орые> ничего в ней не поняли. Напр<имер> Салтыков, кот<орый> считает, что раз это «Русский Вестник», то это мир, где <«>мертвыми перстами бьют себя в пустые перси». Так что в русской критике не скоро оценили Легенду. В 90-х годах намечается к ней восторженное отношение. К. Леонтьев полемизирует против нее, приписывая ее к «розовому христианству». Конечно, его точка зрения нам кажется всячески неприемлемой. Однако, он правильно замечает в Легенде известный руссоизм. Она близка к утопии Руссо. Одна из первых работ о Легенде В. Розанова отливает, как <и> ее автор, всеми цветами, как хамелеон. По отношению к религиозному вопросу, он снимает остроту полемики религиозной католич<ества и> правосл<авия>, заменяя вопросом борьбы культур. Однако тут же он становится приверженцем Д<остоевского> в ненависти к католичеству. Нападки на Соловьева. С др<угой> стороны тут же он замечает характерно — все это положение дел (стремление Рима к земной власти) пожалуй и справедливо. Но ведь «нельзя же закрывать...<»>

Новейшие критики все с большим восторгом относятся к Легенде.

Характерен Бердяев 1923 «Миросозерц<ание> Дост<оевского>

Легенда о В<еликом> И<нквизиторе —> вершина творчества Д<остоевского>

... родствен Заратустре...»

В сочинениях Берд<яева> постоянно встречаются неожид<анные> замечания, как напр<имер> стихи Белого «Исчезни в пространстве», кот<орое> Берд<яеву> так нравится.

Признание Дост.<оевского> о том, что...

Я думаю (Пуфи)[ii], что он, Д<остоевский> <,> не прав. Что он уже раньше имел образ Христа уже в детстве. В моей (Пуфи) юности образ Велик<ого> инквиз<итора> тоже на меня произвел огромн<ое> впечатл<ение>. Образ Христа уже жил во мне и прежде. Я был на стороне Христа. Я был под влиянием идей, волновавших всех тогда. И потому свободолюбие Христа на меня особенное впечатление произвело.

---

* © Публикация Д. В. Иванова, А. Б. Шишкина. Примечания Д. В. Иванова.

Результат моего теперешнего пересмотра: Лег<енда> не есть главное прозрение и произведение Д<остоевского>, если бы ее не было, ничего бы не убыло для Д<остоевского.> Он в ней ничего нового не добавляет. Это есть социалистическая утопия, это в ближайшей связи с Шигалевым из «Бесов». И Бер<дяев> хвалит эту легенду с точки зрения системы безбожного социализма, а не критики религии. Здесь могла быть как католич<еская>, так и любая другая религия. Это одна из возможных утопий, красочная с диалектикой, но ничего нового для системы Достоевского здесь нет.

Прежде всего что есть эта Л<егенда> по форме — вставная повесть. С давнего времени установленная форма. Апулей — «Золотой осел», где вставлена очароват<ельная> и глубокая сказка «Эр<от> и Психея»

Вильгельм М<айстер>. ----------

Повесть о капит<ане> Копейкине. Иной раз это связано, иной раз нет. «Декамерон» Боккаччо — ряд вставных повестей. «Дон Кихот» же имеет <ряд> связанных с общей повестью рассказов.

Легенда принадлежит к которому из двух типов? Это существенно. Она связана, хотя есть основания ее считать отдельной вещью. Рассказ Ивана Алеше. Большая часть критиков рассматрив<ают> ее как отдельное произвед<ение>. К счастью для нее однако она в **связи**. Из братьев 2-ой ученый неверующий Иван, хочет объяснить свою душ<евную> жизнь Алеше. В момент до суда разговор начинается как полагается у русских от вопроса о существов<ании> Бога. — Ответ Ивана. ----------

«Как же это животное человек могло иметь такое вдохновение». Это рассуждение есть как бы тень онтологического доказательства о сущ<ествовании> Б<ога>. Как мы читаем в набросках Д<остоевского>, «Эту мысль о Боге нужно сразу уничтожить в человеке». Этого нет в самом тексте.

«Я мира Его не принимаю». Что это значит? Человек свободен и может соглашаться или нет на мир. Он полон страдания. И он **да** ему не хочет сказать».

Таково рассуждение Ивана умного. Он забывает, что сам Христос сказал, что этот мир нужно ненавидеть. Еванг<елие> показывает наше правильное отношение к миру. Мир, как он устроен, лежит во зле, в грехе. И он такой не от Бога, а от князя мира сего. Сатана им овладел и этот мир достоин ненависти. Но мы не манихейцы и знаем, что это значит, что вина есть грех человека, испортивший, изменивший мир.

Иван не принимает мира. Он движим **состраданием**. Вспомним сострад<ание> Христа из Легенды (первонач<альные> наброски Дост<оевского>). Это сострадание, однако, не христианское сораспятие Христу, милосердие Божие. Это наше теперешнее слезоточивое сентиментальное сострадание. Здесь он приводил детские слезки. Однако тут же он замечает, что карамазовские типы особенно любят детские слезы. Рассужд<ение> Ивана такое. Человек имеет ценность. Если он страдал, это

ценность, и никогда нельзя простить незаслуженное страдание. Мать не имеет право прощать... Здание будущей гармонии не может быть построено на крови замученного ребенка. — Вот аргумент, который нельзя победить — в чем сила Дост<оевского>, кроме как учением Христа. Христос имеет право простить, это ответ Алеши.

Мировая симфония осанны, однако Иван не видит, что <она> основана именно на том, что каждый человек прощает всем людям все. Сам ребенок будет просить о прощении. Таково соединение будет с Христом. И тогда упадет возражение Ивана. Единственное, что можно тут возразить, есть неверие в Христа. Все это есть введение к Легенде. В набросках все резче.

Дальше Иван должен был бы говорить об искуплении. А он непоследовательно говорит о будущем счастии и устройстве людей на земле. Методы Христа для этого счастья негодны, а методы В<еликого> инквиз<итора> годны. Это не логично. Он прежде заявил, что возвращает билет и не хочет счастья на земле. А теперь он об этом счастии хлопочет. В виду этой нелогичности можно было бы сказать, что Лег<енда> вставлена. Однако она связана.

Откуда у Д<остоевского> такая мысль? Русско-турецкая война, оправдание социализма. Социализм в моде в эти годы, и Достоевский постоянно о нем думает. Крамской написал в эти же годы «Христос в Пустыне», критика интересуется до искушения это или после. Камни в<место?> хлеба <—> разве это не программа социализма? — говорит Дост.<оевский>. Я лично не думаю, что так нужно понимать. Хр<истос> сам взалкал, и для себя мог хотеть хлеба. Хр<истос> ссылается на Второзаконие, Бог давал манну. Христос не отказывается кормить народ хлебом и дважды насыщает его — после однако насыщения Словом Божиим. Хлеб прилагается. Ищите царства Божьего. Это не социализм. Если бы Хр<истос> обратил в хлеб камни, бросился бы с храма, он бы вышел из натурального порядка вещей. Это был бы докетизм. Тогда все бы ему принадлежало. Однако Он не хотел 12-ти легионов ангелов себе на помощь. Т. к. здесь тайна богочеловечества <—> та, что эллинам кажется безумием. Диавол же делает ошибку **petitio principii**, предлагая Христу перестать быть человеком.

Если посмотреть на легенду как если бы это был не Иван, а сам Д<остоевский>, который ее рассказывает. Есть сторона художественная и философская. 1-ая обыкновенно нравилась и теперь многим нравится. Я лично удивляюсь этому вкусу. В явлении Христа нет **стиля**. Легенда начинается с извинения Ивана, ссылающегося на средневек<овые> мистерии. Но здесь вовсе не икона<?> средневек<овья>, а стиль современного **реализма**. Мы в Севилье 16-го века. Христос почему тогда является <—> т. к. он очень будто пожалел людей. Трогательно, но дешево. Он проходит в толпе и все Его узнают. Но когда он Его описывает, все фальшиво. «Улыбка сострадания» фальшива. Д<остоевский> лично, думаю я Пуффи, совсем особенно относился к Христу. Любовь Д<остоевского> к Христу слишком подлинна. Быть может, после эшафота. Однако изображение

Хр<иста> ему не удалось. «Белый открытый гробик» есть Россия, а не Севилья. Явление Велик.<ого> инквиз.<итора> — взято из «Дон Карлоса» Шиллера <—> старец со стражей. Отвод в подземелье. Романтизм. «Горячая севильская ночь» <—> мода на Испанию, цитата из Пушкина. Безвкусно. Поцелуй Христа есть непростительная вещь в художественном смысле. Он никогда не целует. Его целуют. Но о Нем мы этого не знаем. Художеств<енно> этот поцелуй фальшив.

Моя оценка художеств<енности> этой легенды очень низкая, **если она от Д<остоевского>**.

Теперь философская часть. Есть 2 собеседника. Кто сказал, что Христос пришел для устроения общественного счастья на земле. Люди конечно должны к этому стремиться. Если человек вошел в **царство**, в нем **мир**. Он бесстрашен, он радостен. Христос говорит<:> дайте им мир, если они не захотят его, он возвратится к вам. При чем тут благоустройство людей. Инквизитор прожил всю жизнь в пустыне, а почему-то этого не понимает. Люди будут счастливы, если их накормят, будучи лишены свободы и т. д. Это программа Велик<ого> инквиз<итора>, но отнюдь не Христа.

Музыка диссонирует. Иван говорит, что Христос пришел, чтобы сделать людей свободными. Это неверно. Христос говорил<:> если соблюдете закон, будете свободны. Однако легенда основывается на мысли, что Хр<истос> пришел, чтобы мы упражняли <?> свою природную свободу от всякого принуждения.

Вели<кий> инквиз<итор> Испании не мог так думать **по протестантски**. Он де утверждает авторитет чуда и тайны <—> по совету дьявола <и> вопреки Христу. Христос против авторитета? Что за бессмыслица. — «Что разрешается на земле...» <—> **заповедь Христа**. Догматич<еские> учения. Отрицать авторитет может только крайне левый протестант.

Теперь **чудо**. Христос тут же делает 2 чуда. Он никогда не делал чуда для убеждения, он их делал, как следствие веры. Тайна? Все в богословии тайна. Он о<т>казывается же говорить **тайна** в смысле заговора, кот. он <нрзб.> чтобы господствовать над народом. Если тайна, то молчи. Рассуждения плохие. Отчего не обратил в хлеба камни? Ты бы их накормил, они бы поверили. Будет время, когда они принесут нам хлеб --- обман.

2-е искушение... Чудо обращается у Велик<ого> инквиз<итора> в обман. Тайна тоже. Ни худож<ественно>, ни идеолог<ически> легенда не годится.

Итак, если это Д<остоевский>, то легенда плоха. Разгадка, что она от имени Ивана, а не Д<остоевского>, просто «бестолковая повесть». Характерно подражание «Фаусту». Фауст предлагает<:> **в начале было действие**. Мефистоф<ель> говорит потом: отчего ты требуешь от меня **слова**. Ты же так низко ставишь слово.

Иван говорит с чертом. Черт говорит — а я знал...

Иван сам не знал, куда деться от стыда. Для Ивана это хорошо.

Тогда писались такие поэмки. Они были в моде. Печорин <?> в молодости тоже писал такую. Тогда нам все ясно, откуда вышел Велик<ий> инквиз<итор> — древнее утверждение, что жрецы обманывают. Lobeck пишет об этом. В 12-ом веке неизвестного автора книга о 3-х обманщиках — Моисей, Иисус, Магомет. Это с древних времен до самого Толстого, который говорил — «жреческие подтасовки». Далее утопии социальные, среди которых были и системы лишения свободы. Характерен Шигалев — безграничный деспотизм для равенства. Срезать все выделяющиеся головы. Небольшая группа людей господствует над этим стадом.

Это-то мы и видим в Лег<енде,> но при романтическом освещении. Остается одна вещь. Вся ответств<енность> тут валится на католичество<:> обман жрецов и прочее. Новизны в этих нападках нет. Протестантизм изобилует этими нападками <—> католики отвергают Христа, папа продал душу черту и т. д. Это тоже восходит до средних веков. Carmina burana 13го века, Евангелие от **Марк**.

Вольтерьянство 18-го века.

Кто же интересуется Римом? Иван? Нет, это уже сам Д<остоевский>. Он нападает постоянно. «Идиот». Католич.<ество> хочет насильственно завладеть всем миром, римская империя. Церковь де хочет перерродиться в государство — в православии же как раз наоборот. Это неверно. Католич<ество> хочет хуже — быть **выше** государства. Православие же делается ведомством государства на манер протест<антской> церкви. По идеалу Дост<оевского> (не противоречащему католичеству, желающему просветить государство) ---- теократия. Тот же Д<остоевский> требует завоевание Константинопол<я> и тогда де с могуществом государства воссияет и православие.

Напрасно восточники так боятся **государства** для церкви. Различие jus canonic<um>, jus civile, jus public<um>, jus gentium. — различает и что остается церкви.

jus gentium напр<имер> учит прекрасно о ценности **личности**.

При чем же тут деперсонализация личности, которая приписывается католикам, лишь одна юридическая формулировка спасает и строго ограничивает все понятия. Какая цель католич<ества> по Д<остоевскому>? Мало по мало обратиться в светскую культуру со своим господством. Вера <и> церковь есть только средство к обмирщению. В России же по Д<остоевскому>, сохраняя царя, однако, все должно оцерковиться. Что же остается от Легенды? Ничего нового как прозрения Д<остоевского>. Церковная полемика — просто плохо.

Она дает одну новую атеистическую соц<иалистическую> утопию — яркую.

Но художеств<енно> однако эта легенда **совершенна** — как портрет Ивана. Это есть в этом смысле худож<ественно> и философск<и> совершенна — как портрет Ивана. Клиническая запись. Сделанная непонятно точно и глубоко. Именно так **должен** был думать и мечтать Иван.

ПРИМЕЧАНИЯ

<после 1935>

РАИ, папка Д. Черновой автограф карандашом рукой Л. В. Ивановой в школьной тетрадке итальянского производства времени итальянско-эфиопской войны, 18 лл. Старая орфография.

[i] Dostoevskij: Tragödie-Mytos-Mystik, Tübingen. Русское издание впервые – в томе 4 Брюссельского собрания сочинений Вяч. Иванова.

[ii] В своих публичных выступлениях Вяч. Иванов очень редко читал заранее написанный текст. О лекции или докладе он много думал, готовил или диктовал обширный конспект, которым, однако, обыкновенно при выступлении не пользовался. Такой обширный конспект он продиктовал своей дочери Лидии, готовясь к лекции о Великом инквизиторе Достоевского, произнесенной, как мне вспоминается, в папском Восточном институте или в соседней семинарии «Руссикум». Лидия писала под диктовку, сама этим живо интересуясь развитием доклада и после подтверждения со стороны отца, уточняла частности. Так, в конспекте она иногда добавляет «Пуффи» – так называли в интимном круге отца семейства – указывая этим, что дело идет о личном мнении Вяч. Иванова, а не о пересказе мыслей Достоевского или его героев (прим. Д. Иванова).

Вяч. Иванов

ПИСЬМО К ДЮ БОСУ*

Шарль Дю Бос (1882-1939) – один из тонких критиков и эссеистов своего времени, глубокий знаток французской, английской и немецкой литературы, автор интересных исследований, посвященных Байрону, Гёте, Ницше, Жиду, Мориаку. Главное его произведение – семитомное собрание дневниковых записей, философских и подчас мистических размышлений (Charles Du Bos, Approximations. Vol. 1-7. Paris 1922-1937). Размышления эти Дю Бос обыкновенно диктовал на французском, а иногда на английском языке, часто лежа, так как он был человеком крепкого духа, но слабого здоровья. В книгах своих, написанных как некие частные сообщения читателю, он с целомудренной искренностью рассказывает о духовном кризисе, приведшем его после долгих блужданий к жизни и вере церковной.

Дю Бос принадлежит к группе поэтов, писателей, мыслителей, которые в период между двумя войнами составляли блестящую плеяду, знаменующую ту недолговечную эпоху во Франции. Он был другом и соратником Марселя Пруста, Поля Валери, Андре Моруа, Франсуа Мориака, Поля Клоделя, Жака Маритена, Андре Жида – с которым он дружески и беспощадно спорил. Эти писатели и их друзья периодически собирались в бывшем аббатстве Понтиньи. Там шли непринужденные дебаты, организовывались встречи с иностранными посетителями, там постоянно бывал живший в Париже Н. Бердяев. Вячеслава Иванова Дю Бос и его друзья настойчиво приглашали к участию в этих собраниях (так же как из Швейцарии звали его на такого же рода дружеские беседы под руководством К. Г. Юнга), но он не хотел прерывать свое римское уединение. О Дю Босе см. последнюю работу *Crépu M.* Charles Du Bos, l'apprentissage de la lecture. Paris, 1990).

«Письмо...» с новой точки зрения освещает спор в московской здравнице. И что спор идет о важном, о существенном, показывает неожиданный длительный успех двенадцати коротких московских писем, особенно в годы общего духовного кризиса. В первые годы после окончания Второй Мировой войны, в разрушенной Германии, почти одновременно в разных ее городах появились немецкие издания «Переписки». В США «Переписку» сразу после войны опубликовал журнал «Партизан-ревю». Последнее американское издание вышло в 1988 г. В 1990 г. «Переписка» вышла по-польски в журнале «Знак» и в переводе на иврит в Израиле.

Когда заканчивалась работа над французским изданием «Переписки из двух углов», Шарль Дю Бос попросил Вяч. Иванова рассказать читателям, что произошло в

---

* © Новый перевод под редакцией Д. В. Иванова. Вступительная статья и примечания Д. В. Иванова.

его духовной жизни за годы, прошедшие с появления книги в издательстве «Алконост» (Петербург, 1921 г.). Иванов дал своей статье форму письма к Дю Босу. Оно появилось впервые вместе с «Перепиской», переведенной Еленой Извольской, в журнале Vigile (Editions Grasset, Paris, 1930, IV-me cahier). Отдельной книгой «Переписка» вышла с «Письмом» Иванова и введением Габриэля Марселя в 1931 г. (éd. Corrêa, Paris). Письмо к Дю Босу написано по-французски. Вскоре после появления письма в Vigile Г. П. Струве выразил желание напечатать русский перевод в журнале «Россия и Славянство». Илья Голенищев-Кутузов сообщал об этом Иванову и просил его разрешения. Иванов отвечал подробным письмом:

Дорогой Илья Николаевич,

В деловом и срочном порядке пишу Вам этот ответ на деловой Ваш запрос. Письмо к Ch. Du Bos написано по-французски, напечатанный текст и есть его оригинал; русской редакции нет ни на бумаге, ни у меня в голове; перевести его на русский язык было бы и для меня самого делом очень не легким, потому что каждое слово в нем ответственно, — взвешено в смысловом отношении, нюансировано в психологическом. А так как Письмо естественно будет предметом обсуждения, и, вероятно, полемики, где каждое лыко берется в строку (так и следует!), то необходимые цитаты надлежит давать в оригинале, то есть по-французски. Я желаю, чтобы мои слова, обращенные в нем к русской эмиграции, были ею услышаны, но обращаюсь я к тем кругам, которые французскую речь хорошо понимают, иначе я озаботился б изданием русского мною самим подготовленного или выверенного и авторизованного перевода; но это пока что не в моих намерениях. И так, со своей стороны, согласия на перевод дать не могу. Если бы таковой все же был напечатан без моего не только участия, но и согласия, то уже во всяком случае я не мог бы считать себя ответственным за приписанные мне переводчиками выражения, а следовательно и утверждения, ибо подлинный смысл всякого утверждения неразрывно связан с его формой. Итак, цитаты в подлинниках — в данном моем случае — sine qua non корректной полемики и добросовестного изложения...» (см.: Переписка В. И. Иванова и И. Н. Голенищева-Кутузова. Публ. А. Шишкина // Europa Orientalis. № 8.1989. P. 503-504).

Запрет печатать письмо по-русски касался той эпохи и был обусловлен преходящими обстоятельствами: нередкой резкой конфессиональной полемикой в русской зарубежной периодике. Издание русского перевода — «*пока что* не в моих намерениях», — писал Вяч. Иванов. Когда в 1970-х гг. готовился III том Собрания сочинений Иванова, издатели решили следовать методу, применяемому во всем издании: печатать *все* иноязычные тексты в оригинале и в русском переводе. Так было сделано и с письмом к Дю Босу. В нашем сборнике печатается новый перевод письма под редакцией Д. В. Иванова.

Глубокоуважаемый и дорогой друг,

с присущей Вам чуткостью Вы заметили и рукою бережной и верной подобрали поблекшие листки, заброшенные в Ваш сад вихрем Революции; и Вы сразу решили обратиться ко мне за новыми признаниями, нужными Вам, чтобы яснее расслышать голос духа, который веет, где хочет.

Вам требовались дополнительные данные, чтобы окончательно уточнить тезисы мною защищаемые в том своеобразном продолжении вековечного и протеического спора между реалистами и номиналистами, незримым участником которого позднее сделались и Вы; спора, вспыхнувшего во время случайной дружеской беседы[1], но являющего, однако, как Вам показалось, «основное современное противопоставление, указующее водораздел между спасительным устремлением к сокровищнице, к thesaurus'у и одержимостью стирания всех скрижалей, tabula rasa»[2].

Те новые сообщения, которые Вы от меня ждете и от которых я не уклоняюсь, я назвал признаниями, ибо просьба Ваша высказать мое «теперешнее отношение к страницам, написанным десять лет тому назад» неизбежно приглашает меня выразить во всеуслышание то, что я внутренне пережил за это время, пребывая в себя погруженным и упорно молчащим. Уточнять сегодняшнее наше отношение к тому, что утверждалось нами ранее и от чего мы никогда не отказывались — не значит ли это сравнивать свой давнишний портрет с отражением, которое являет нам зеркало? И разве по мере того, как все отчетливее выявляется действие провозглашаемых тогда принципов, подобная очная ставка не превращается ли в испытание души, поставленной перед необходимостью ответствовать за прибыли и утраты в первоначальном запасе ее восторга и веры? И действительно, не мог свидетель столь трагичного времени и потрясения сознаний, переживший гибель мира, который принадлежал ему по преемственности и праву рождения, не переосмыслить когда-то предлагаемые им самим решения, не отказаться от множества иллюзий, не переоценить с более широкого поля зрения все былые суждения, — и, к радости своей, обнаружив, что иные из его принципов, выдержав разрушительный напор, победоносно и неколебимо восстают, окрепшие и очищенные в испытаниях — требуя выводов, доселе непонятых или избегаемых?

Не избежал и я того неотвратимого и спасительного недуга, которому предшествовала и сопутствовала скорбная вереница бедствий, лишений, унижений, внушающих темному народу благую весть и апокалипсис новой общественной эры — разрушительных, беспощадных, унизительных и вовсе непереносимых, когда бы выработанная годами привычка к приятию утрат, — сокровище испытуемых сердец — соединенная с постоянными размышлениями о казавшемся близком возмездии, не умалила боль разлук, явив мой «внутренний пейзаж» менее поврежденным, чем можно было ожидать после стольких горчайших потерь и жестоких потрясений. Такова была цена невнятного урока, который эпоха вчеканила в мою душу

---

[1] Намек на случайно начавшийся обмен писем между М. О. Гершензоном и В. Ивановым, из двух углов общей комнаты в здравнице, в которой они прожили от 17-го июня до 19-го июля 1920 года.

[2] Thesaurus — клад, сокровище (лат.); tabula rasa — стертая скрижаль (лат.).

письменами, представлявшимися мне неразборчивыми до той поры, когда их вещий смысл открылся мне при свете далекого зарева пожара, уничтожавшего святыни моих предков[3].

Уже с первых шагов долгих моих странствий проявилась существенная особенность моего внутреннего мира, в силу которой любую среду, пусть даже мне хорошо известную, я мог увидеть реально, то есть соотнести с реальностью Идеи — не иначе как извне и удаляясь от круга тех непосредственных впечатлений, суетным вторжением своим парализующих ту отрешенную и прозрачную сферу, где вырабатываются у нас общие перспективы и целостные постижения, способные открыть нам истинную силу явлений, представавших ранее в их случайном и преходящем аспекте: подобный внутренний опыт знаком, впрочем, многим натурам созерцательным и только смерть возьмется в урочный час доказать его окончательную правоту. Никогда переход от относительной слепоты имманентного положения к относительному ясновидению трансцендентного созерцания не казался мне столь явным, не волновал меня столь глубоко как в дни, когда, разлученный телесно с родиной я пытался издалека разгадать ее таинственные черты.

Я не знаю, как определить природу того непосредственного внутреннего проникновения, которое лишь в малой степени причастно подлинной ясности. Оно не указывало мне на истоки и причины событий, зато делало меня соглядатаем и даже сообщником противоборствующих воль, слепо метавшихся и отчаянно сталкивающихся в омуте коллективной души. Зрение мое замутнено, и сколько я ни вглядывался в историческую память моего народа и различные проявления его гения, сколько ни подвергал их психологическому или метафизическому анализу, — наблюдения мои и умозрительные построения не достигали последних глубин волнующей меня проблемы, не переводимой на язык рассудка, и, напротив, ощущение непосредственного проникновения как такового, обостренное до объективации в символах сновидений и даже галлюцинации, казалось, приподнимало первую завесу и приоткрывало мне, пусть на самую малость, сокровенные контуры живой тайны в ее зыбких и страдающих ипостасях. Видение представало перед моим духовным взором, несказанно нежное и благодатное — точно икона богоносного творения — и в то же время ужа-

---

3

Твое именованье — Сиротство,
Зима, зима! Твой скорбный строй — унылость.
Удел — богов глухонемых немилость.
Твой лик — с устами сжатыми вдовство.
(III, 572)

Так звучат первые строки девятого «Зимнего сонета», написанного в один из самых трагических периодов его жизни. Двумя годами позже, в 1921 году, вспоминая те страшные дни, Вяч. Иванов говорил Моисею Альтману: «Мы притворяемся, что солнце восходит, но разве оно восходит по-прежнему? Оскудела солнечная сила, оскудела в мире любовь, солнце больше уже не восходит, разве же это не ясно? Проклинать я не хочу, я рожден благословлять, а благословлять я уже здесь ничего не могу. Я когда писал, на меня нисходило великое веселие, ибо я в подъеме, в мажоре творю. Последние же мои «Зимние сонеты», когда я пытался описывать то, что я теперь вижу, были слишком мрачны. Но дальше нужно молчать».

Тут Иванов "Когда умолкнет Троя сонмена" - 1 Римский сонет

сающее: скорбь, смута, страх охватывали меня при виде двуликого призрака, то лучезарного, то мрачного, то восстающего светоносно преображенным, то погруженного в зловещую тьму, попеременно влекомого то к одному, то к другому абсолютному и неутолимому стремлению, — таким в своей устрашающей двусмысленности предстало мне существо с двумя непримиримыми и несовместимыми волями, пригвожденное к кресту своей антиномической тождественности.

Вырвавшись из круга его мук, я опять увидел в новом и куда более устрашающем обличии извергающегося вулкана ту агонию раздвоенной души, не узнающей себя в своих внутренних противоречиях, яростно и обреченно отвоевывающей себя самое у самой же себя, будто ангел ее с помятыми крыльями бросался в черные бездны за кольцом обручения небесного, брошенного ею в порыве мятежного безумия и любовного отчаяния. И к вящему горю своему, я внезапно обнаружил, — тогда я только начинал постигать тот запечатлевшийся в памяти урок свершившейся катастрофы — что эта метавшаяся душа стала иной, что она не была более жертвой своей судьбы и личного страдания как прежде, что она мистически отказалась от себя самой, принеся себя в искупительную жертву за все человечество; она воплотила в себе раскол, поразивший сердца людей до самого основания; она сгорала как животворящее пламя или как факел, зажегший пожар, дабы чудовищной жертвой спасти мир, или безусловным кощунством увлечь его за собой ко вселенскому отступничеству, в беспощадную войну против Агнца Господня, которого когда-то любила превыше всего[4].

---

[4] К размышлениям о трагической раздвоенности русской души Вяч. Иванов часто возвращался. Мотив этот постоянно встречается в стихотворном цикле «Година гнева» (1904-1905 год). См. напр. «Месть мечная»

Русь! на тебя дух мести мечной
Восстал — и первенцев сразил,
И скорой казнию конечной
Тебе, дрожащей, угрозил, —
За то, что ты стоишь, немея,
У перепутного креста,
Ни Зверя скиптр подъять не смея
Ни иго легкое Христа (II, 251).

Или «Люцина»:

Так, — в сраме крови, в смраде пепла,
Изъязвлена, истощена, —
Почти на Божий день ослепла
Многострадальная страна...
.....
Когда старинные зачатья,
Что ты под сердцем понесла,
В кровях и корчах ты в объятья
Зловещей Парке предала (II, 255).

Шестого октября 1917 года он пишет: «Россия мечется без сознания. Очнется ли под учащаемыми ударами рокового молота, — того, что некогда, дробя стекло, ковал булат?

«Поистине, — так толковал я далее темную весть духов, раскрепощающих скованные силы — не выражает ли эта умерщвляющая себя своим внутренним раздором душа состояние всего человечества — завтрашнего ли, послезавтрашнего, — неважно? Хотят чтобы не было больше богатых? Не будет и богатства. Оно уже иссякает, — уже меркнет его блеск, ибо богатство — отсвет множественности, а множественности приходит конец. Ее пестрое покрывало, придававшее расколотому миру видимость многосложного единства, разрывается. Мир будет голая двойственность. Все сводится к трагической диаде — δίχα πάντα διέσχισται[5]. Недопустимы более нейтральные позиции, попытки примирения, средние положения в области духа, ставшей отныне полем битвы, — обречены: их развеет первым же дуновением ветра с иных миров — взмах крыльев бросившегося в бой ангела. Ибо настал час определенно стать за или против Того, Кто есть единственный предмет ненависти апостолов Ненависти. Дело пролетариата — всего лишь предлог или метод: реальная цель — заглушить Бога, вырвать Его из человеческих сердец. Так пусть каждый сделает выбор в пользу одного из двух воюющих градов[6]!

В какой мере соответствовали действительности эти нашепты Страха? Что из них можно было принять на веру, не обманываясь в том, что представлялось как гигантское преувеличение? Этого я не знал; но таковым, во всяком случае, было состояние моей души, когда из бурь и потрясений я выбрался на твердую почву и очутился в мире, посмеивающимся над прорицаниями Сивиллы, силящимся продлить лишь наступившую праздную передышку, закрывая глаза на завтрашние угрозы, мире, упоенном гибкостью и легкостью форм, опьяненном скоростью, завороженном химерой так называемого динамизма эпохи... Разумеется, подобный климат мало способствовал моему излечению от пессимизма: тут все, сговорившись, стремились опровергнуть мрачные предсказания натужным оптимизмом, самовлюбленным и немощным; все более невзыскательной и скептической терпимостью; готовностью все испробовать и все примирить, предварительно оскопив и освободив от догматической жесткости; дилетантизмом, жадным на новинки, возлюбившим уродство бездушных

Придет ли в себя? Не слишком ли поздно опомниться? Но, видно, только в тот час, когда она вспомнит о душе своей и о Боге, вспомнит и о ней Бог» (III, 354 — 55)

Об «антиномической тождественности» писал В. Иванов в той же статье: «Россия стоит у порога своего инобытия, — и видит Бог, как она его алчет. Страж порога, представший перед ней, в диком искажении — ее же собственный образ. Кто говорит: «это не Россия», — бессознательно тянет ее вниз, в бездну. Кто говорит: «отступим назад, вернемся к старому, сделаем случившееся небывшим», — толкает ее в пропасть сознательно».

Изменяя своему духовному призванию, Россия «неузнающая себя в своих внутренних противоречиях и дико, в отчаянии борющаяся сама против себя...» бросает «в самые темные бездны» свое «кольцо обручения небесного». Тщетно бросается за ним в пучину ангел ее.

5 — всё разделяется надвое (греч.).

6 Эпиграфом поэмы Вяч. Иванова «Человек» стоят слова Блаженного Августина: «Создали две любви два града: град земной любовь к себе до презрения к Богу; град же небесный любовь к Богу до презрения к себе» (De Civ. Dei, XIV 28).

Третья часть поэмы состоит из венка сонетов, озаглавленного «Два града».

механизмов, поклонившимся бессмыслице как высшему символу, взалкавшим небытия в сочетании с восточной тератологией; усталым учтивым попустительством, истекающим из фаталистического учения о гуманитарном прогрессе, каковое и породило благостную мечту об искусно сплоченном и умиротворенном человеческом обществе, наподобие коллективного гомункула.

В этом буржуазном мире, где дух дремал и цепенел, противоположном и, по какому-то дьявольскому контрапункту, созвучному революционному неистовству, раздался из глубины моей души знакомый властный зов, тот самый, что с молодых лет, когда мне довелось встречаться с Владимиром Соловьевым, человеком великим и святым, медленно и неуклонно вел меня к единению с католической Церковью[7]. Настало время ускорить шаг и пройти до конца тот долгий путь, по которому я следовал вначале почти неосознанно (в ту пору моей жизни, когда вера только начинала возрождаться и укрепляться на обломках моего языческого гуманизма), а затем

---

[7] С Владимиром Соловьевым Иванов встретился в конце жизни философа и сразу с ним сблизился. В «Автобиографическом письме» (1917 год, II, 20) Иванов пишет: «Моя первая жена, без моего ведома, принесла Вл. Соловьеву на суд мои стихи. Он нашел в них «главное», как он говорил, — «безусловную самобытность», а о моем «ницшеанстве» предрек, что на нем я не остановлюсь. С тех пор, в течение нескольких лет, я имел с ним важные для меня свидания, всякий раз как приезжал в Россию. Он был и покровителем моей музы, и исповедником моего сердца. В последний раз я виделся с ним месяца за два до его кончины и принял его благословение дать своей первой книге заглавие: «Кормчие Звезды».

Соловьев не ошибался. На «ницшеанстве» Иванов не «остановился». После последнего свидания с Соловьевым он и Лидия Димитриевна Зиновьева поехали в Киев, на паломничество в Печерскую лавру и там причастились впервые за много лет (что знаменовало собою начало их возвращения к церковности).

Соловьеву посвящено стихотворение «Красота», открывающее первую часть «Кормчих Звезд» (1903 год), и статья «О религиозном деле Владимира Соловьева» (1910 год). В Римском дневнике 1944 года», в день св. Владимира, 28 июля поэт вспоминает еще раз учителя:

Четыредесять и четыре
В войне, гражданских смутах, мире
Промчалось года с дня того,
Как над Невой мы с ним простились,
И вскоре в Киеве постились
Два богомольца, за него,
В церковном послушаньи русском
Утверждены. У друга, в Узком,
Меж тем встречал он смертный час.
Вмещен был узкою могилой,
Кто мыслию ширококрылой
Вмещал Софию. Он угас;
Но все рука его святая,
И смертию не отнятая,
Вела, благословляя, нас (III, 621).

Об отношениях между Ивановым и Соловьевым см. III, 746 и сл.

все уверенней и свободней, по мере того как я укоренялся в Церкви, и потребность в полнейшем утверждении и провозглашении этой веры ощущалась мною все более настоятельно. Уже тогда взглядом верующего я отчетливо видел, что лодка Рыбаря[8] — единственный спасительный ковчег спасения среди Потопа, поглотившего мою родную землю и грозящего захлестнуть разбитый параличем христианский мир. Мой приход к католической Церкви должен был послужить решительным ответом на вопрос, который Революция поставила перед совестью каждого: «Ты с нами или с Богом?» И если бы я не избрал сторону Бога, то уж не тоска по былому обособила бы меня от бесноватых глашатаев вселенской религии навыворот.

С другой стороны, оставаться ли во имя братской солидарности и верности поруганной Матери-Церкви среди разбредшегося стада, блуждающего вокруг своей же родной — как я знал — овчарни, и обходящего ее стороной из веками накопленного недоверия, внушенного некогда народу-дитяти лукавыми пастырями, по политическим мотивам враждебные теократическому единению? Такое решение не представлялось ни истинно великодушным, ни мудрым. Моя позиция в этом вопросе была диаметрально противоположной умонастроению русской эмиграции (я сказал бы вернее: диаспоры), которая держится с особым рвением за сохранение конфессиональных форм, определивших религиозную жизнь нации в течении девяти столетий. Привычка отождествлять эти формы с идеей родины (поразительная аналогия с Англией!), глубоко укоренившиеся предрассудки, усиленные нелюбознательностью или осведомлением поверхностным и предвзятым, к тому же с протестантским уклоном, полное непонимание опасности, грозящей всему христианству, страстная привязанность к староотечественному преданию, оскверненному безбожниками и, наконец, надежда удовлетворить когда-нибудь чаяния русского народа и — кто знает? — спасти его, возвратив ему в целости талант, полученный из его рук, бережно сохраненный, неумаленный, но, увы, и не умноженный — все это усиливает их приверженность древнему заблуждению — разделению, внутренне ничем не оправданному, губительному для христианского мира, роковому прежде всего для самой русской Церкви, ставшей «национальной», т. е. подчиненной государственной власти и скованной в своих действиях до такой степени, что в настоящее время она не в силах противопоставить гонениям ничего, кроме тайной молитвы и подвижничества отдельных смиренных исповедников, бесчисленных и безымянных. Русские за рубежом предпочитают сохранить такой порядок вещей, нежели служить делу единения, становясь посредниками между Востоком и Западом, — хотя эту миссию, которую само Провидение, казалось бы, уготовило христианам в изгнании, живущим среди других христиан, которые исповедуют ту же веру, почитают и разделяют то же литургическое и аскетическое предание и отличаются от них лишь одним — отказом признать пол-

[8] Рыбарь — апостол Петр. Так аллегорически указывается Церковь, спасающая человека в жизненных бурях.

ноту смысла слов Христа о камне, на коем зиждется Церковь единая, вселенская, апостольская[9].

Произнося 4/17 марта 1926 г., в день святого Вячеслава в России[10], в трансепте Св. Петра у алтаря моего святого покровителя, дорогого сердцу славян, Символ веры, за которым следовала формула присоединения к католической Церкви, в то время как у соседней могилы Апостола[11] меня ожидала обедня на церковно-славянском языке и причастие под двумя видами, согласно восточному обряду, я впервые почувствовал себя православным в полном смысле слова, в полном обладании священным сокровищем, дарованным мне при крещении, радость о котором, однако, вот уже многие годы, омрачалось некоей душевной тревогой, более и более мучительной — сознанием, что я лишен другой половины общего живого сокровища святости и благодати, что как чахоточный я дышу только одним легким. А теперь я испытывал великую радость успокоения внутреннему миру и неведомой до тех пор свободы действий, счастье приобщения бесчисленным святым, помощь и близкое участие которых я так долго противовольно отвергал, удовлетворение от того, что исполнил свой личный долг и, в своем лице, долг моего народа, что поступил согласно его воле, созревшей, как догадывался я, для единения и претворил его последний завет: забыть его, пожертвовать им для вселенского дела. И удиви-

---

[9] Дело идет о словах, обращенных Христом апостолу Петру: «Он говорит им: а вы за кого почитаете Меня? Симон же Петр, отвечая, сказал: Ты Христос, Сын Бога живого. Тогда и Иисус сказал ему в ответ: блажен ты, Симон, сын Ионин; потому что не плоть и кровь открыли тебе это, но Отец Мой, сущий на небесах. И Я говорю тебе: ты — Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее. И дам тебе ключи Царства небесного; и что свяжешь на земле, то будет связано на небесах; и что разрешишь на земле, то будет разрешено на небесах» (Мф 16,15-19).

[10] Этому святому посвящено стихотворение «Моление св. Вячеславу»:

Князь чешский, Вячеслав, святой мой покровитель,
Славянский ныне будь соборности зиждитель!
Святильник двух церквей, венцом своим венчай
Свободу Чехии и с нашей сочетай!
Как лик твой воссиял на княжеском совете
И ужаснулись все о том чудесном свете,
Так воссияй очам расторгнутых племен
Небесным знаменьем о полноте времен!
Как некогда ты сам у вышеградских башен
Сок гроздей выжимал для литургийных брашен,
Так сопричастникам божественную Кровь
Для общей вечери воскресной уготовь!

На 4 марта 1917 года (IV 55).

[11] По непрерывному церковному преданию, подтвержденному археологическими раскопками в 40-х и 50-х гг. нашего века, ап. Петр был, после своей мученической смерти, похоронен на кладбище, занимавшем склон Ватиканского холма. Часть этого кладбища сохранилась под теперешним храмом св. Петра и могила апостола находится в подземелье под главным алтарем собора. Вокруг могилы с первых веков христианской эры собирались паломники.

тельно! я тотчас почувствовал, что рукою Христа он возвращен мне в духе: вчера я присутствовал на его похоронах, сегодня я вновь был соединен с ним, воскресшим и оправданным[12].

---

[12] Первым шагом на пути к «единению» было укоренение в 1990 г. в Православной Церкви, ознаменованное паломничеством Иванова и его жены, Лидии Димитриевны Зиновьевой, в Киевскую лавру. Следовали долгие годы размышления. Еще в 1912 г. в Риме, в квартире Иванова на пьяцца дель Пополо, Иванов и Владимир Эрн вели «бесконечные диспуты»; поэт защищал позиции католические, а его друг — православные. Присоединение к Церкви Католической никогда не представлялось Вяч. Иванову как «уход» из одной церкви и «переход» в другую. Присоединение было для него лишь окончательным признанием Церкви Единой, коей она была до греховного (как он считал) раскола в XI веке — дела «плохих пастухов, политических врагов теократического единения». Становясь католиком, Иванов не только не покидал истинную Церковь Православную и дорогой ему восточный обряд, но присоединяясь к Церкви Кафолической «впервые чувствовал себя православным в полном смысле этого слова».

Акт присоединения был крайне прост и лишен торжественности. Перед алтарем в базилике святого Петра, посвященным св. Вячеславу, Иванов произнес Символ веры и формулу присоединения.

До этого, 14 марта 1926 г., он направил в ватиканскую Конгрегацию восточной церкви два обращения. В первом, он выражал свое намерение соединиться с католической церковью, «следуя византийско-русскому обряду». Кроме того, «поскольку он испытал радость личного духовного руководства со стороны Владимира Соловьева, он просит разрешения св. Конгрегации совершить свое исповедание веры, после того, как он дважды произнесет «Верую» — по-гречески или церковно-славянски и по-латыни, в соответствии с прилагаемой формулой присоединения, составленной Владимиром Соловьевым». Формула, подписанная Вяч. Ивановым, повторяет заявление Вл. Соловьева, опубликованное в его книге «Россия и Вселенская церковь». Но Вяч. Иванов добавил к именам святых исповедников, названных Соловьевым, имя своего покровителя, св. Вячеслава, и весь последний абзац. Конгрегация, после консультации Sant Uffizio, органа, который в те годы ведал вопросами веры и доктрины, выразила согласие. Эти рукописные документы хранятся в архиве Конгрегации. Вот эта формула в переводе на русский язык, (итальянский оригинал опубликован в «Русско-итальянском архиве», Тренто, 1987, с. 560-561):

«Как член истинной и досточтимой православной восточной или греко-Российской Церкви, говорящей не устами антиканонического синода и не чрез посредство чиновников светской власти, но голосом великих Отцов и Учителей, я признаю верховным судьей в деле религии того, кого признавали таковым Св. Ириней, Св. Дионисий Великий, Св. Афанасий Великий, Св. Иоанн Златоуст, Св. Кирилл, Св. Флавиан, блаж. Феодорит, Св. Максим Исповедник, Св. Феодор Студит, Св. Игнатий (Св. мученик Вячеслав) и т. д., а именно апостола Петра, живущего в своих преемниках и не напрасно слышавшего слова: «Ты Петр, и на этом камне Я создам Церковь мою. — Утверди братьев твоих. — Паси овец моих, паси агнцев моих». — Аминь.

Признаю все догматы и все определения Римской Церкви, и в этой истинной вере, которую свободно исповедаю, с помощью Божией останусь до конца своей жизни. Да будет так».

Присутствовали в базилике св. Петра при этом в то раннее римское утро русский католический священник, отец Владимир Абрикосов и дочь Вячеслава Иванова, Лидия. От сына, тогда четырнадцатилетнего подростка, отец скрыл свое решение: он не хотел никоим образом влиять на него, часто задумывающегося в ту пору о религиозных проблемах.

Наконец — возвращаясь к спору, который, следуя Вашему меткому определению можно было бы назвать De Thesauro, нужно кратко остановиться на том, изменили ли — и, если изменили, то в чем — описанные мною внутренние события те суждения, какие я высказал в письмах к моему покойному другу, несомненно поддавшемуся в своей жажде tabula rasa обаянию писаний и личности Льва Толстого, который, в свою очередь, по новейшим исследованиям, был во многом обязан своему любимому автору, Жан-Жаку Руссо. И вот уже самый факт такой преемственности идей позволяет предположить, что случись тот спор в наши дни, моя защита культурного предания была бы не менее решительной, но более строго обоснованной.

То, что сейчас именуют по ходу разговора о больших циклах всемирной истории «общей культурой» (классический термин «цивилизация» употребляется главным образом для обозначения всего относящегося к общественным институтам и нравам) зиждется, по моему мнению, на непрестанном действии благодатной памяти, посредством которой Нетварная Премудрость учит человечество претворять орудия природной разлуки — пространство, время, инертную материю — в орудия единения и гармонии, восстанавливая тем самым в правах изначальный промысел о совершенном творении. Будучи эманацией памяти, всякая большая культура воплощает основное духовное событие, которое являет собой акт и определенный аспект откровения Слова в истории: вот почему, всякая большая культура не может быть ничем иным, как многообразным выражением религиозной идеи, образующей ее зерно. В распаде религии следует таким образом видеть непреложный симптом истощения памяти в данном круге.

Сразу после исповедания веры, прочитанного перед алтарем святого Вячеслава, маленькая группа спустилась в крипту базилики. Там, рядом с могилой апостола Петра, где в течение почти двух тысяч лет непрестанно молятся христиане, отец Абрикосов отслужил благодарственную обедню на церковно-славянском языке. Там Вячеслав Иванов причастился Святым Дарам (но не Лидия, тогда еще православная).

Как часто в жизни Иванова, после его присоединения к католической церкви начали рождаться легенды: уверяли, что Вячеслав Иванов стал кардиналом. Нет, говорили другие, не кардиналом, а главой Ватиканской библиотеки. Не только кардиналом, но чуть и в папы не был выбран! — добавляли знатоки.

Решение его в внешней жизни ничего не изменило. Долго и тщетно Иванов искал заработка. Появлялись разнообразные проекты: кафедра в Каирском университете, работа в Канаде, профессура в Аргентине, ставшая невозможной из-за очередного политического переворота — все эти проекты означали бы временное изгнание из Рима и Иванова не радовали. Но он был готов на все. Благосклонная судьба, политические и административные препятствия позволили Вячеславу Иванову, как он этого желал, жить и умереть в Риме. Несколько лет он, правда, провел профессором в полюбившемся ему колледжо Борромео в городе Павия близ Милана. Но на долгие университетские каникулы он возвращался в Рим. А когда, в 1936 году он окончательно обосновался в Риме, он был приглашен читать лекции о русской литературе и преподавать церковно-славянский язык в Папском Восточной институте. По просьбе того же института он перевел на церковно-славянский язык несколько латинских молитв и торжественных формул монашеских обетов. Он также много работал над комментариями Псалмов, Евангелия, Деяния Апостолов и Откровения Св. Иоанна. Этой, для него радостной работой, он занимался последние римские годы, полные напряженного поэтического творчества.

Только христианство, будучи религией абсолютной, способно воскрешать онтологическую память цивилизаций, которым оно приходит на смену, и потому христианская культура (т. е. культура греко-латинская, в обоих своих проявлениях, восточном и западном) неизбежно обретает вселенский характер: полнота ее, которую мы можем только предчувствовать, есть выявление телеологического принципа, заложенного в ее божественном семени.

С ослаблением религиозного чувства подлинная память уступает место своему подобию — эклектичному набору воспоминаний, лишенных органической связи и произвольно объединенных в искусственную систему, конечно способных угнетать дух, словно тяжелые ризы, вчера пышные, сегодня изорванные и повисшие клочьями, как говорит мой собеседник. Например, ряженье граждан эпохи Великой Революции в костюмы героев Плутарха является далеким отражением одного из таких разрозненных воспоминаний, которые, все же имеют свою более или менее последовательную традицию, — в данном случае, общественный идеал древности; воспоминанием, не анамнесисом, была молитва Ренана на Акрополе в Афинах. Такого рода воспоминания, подобные временно возбуждающему лекарству, могут дать некоторый блеск цивилизации, утратившей свои корни и пытающейся инстинктивно спастись от забвения, которое означает ее смерть. А беспамятство со своей стороны хочет создать свой мир на основании полного отрицания духовного начала, подделывая истинную культуру, которая всегда зиждется на организованной духовной памяти. Итак проповедники забвения подрывают основы религии, а разрушители религии, в свою очередь, неизбежно оказываются, по отношению к культуре иконоборцами и фальсификаторами.

Вот, дорогой и глубокоуважаемый друг, я и уточнил, как вы просили, мой первоначальный тезис и, тем самым, скажут некоторые, исказил его и ослабил. Скажете ли это и Вы? — сомневаюсь, и это меня утешает. Как бы то ни было, Вы хорошо поступили, побудив меня отомкнуть мою малую дверь. Вам это удалось потому, что Вы назвали мне имя **Того, Кому** нельзя отказать войти в свой дом. Да будет же **Он**, согласно **Своему** обещанию, среди нас, между Вами, постучавшим, и мною, открывающим.

Братски Вам преданный
Вячеслав Иванов

Нолы Лигурийские
15 октября 1930 г.

ПЕРЕПИСКА ВЯЧЕСЛАВА ИВАНОВА СО СВЯЩЕННИКОМ ПАВЛОМ ФЛОРЕНСКИМ*

О. ПАВЕЛ ФЛОРЕНСКИЙ — В. И. ИВАНОВ И ЕГО СЕМЬЯ ПЕРЕПИСКА (О СИМВОЛИЧЕСКОМ ОБРАЗЕ, МИФЕ И ДОГМАТЕ)

История знакомства Вяч. Иванова и о. П. Флоренского насчитывает два, а то и три десятилетия. Первая встреча произошла в 1904 г., но тесным общение стало, кажется, только после переезда Вяч. Иванова в Москву в 1913 г. В первых числах января 1914 г. появляется долгожданная «сумма» религиозно-философской мысли о. Павла — «*Столп и утверждение Истины*; книгу вслух читает вся семья Иванова — жена Вера Константиновна, дочь Лидия и сам Вячеслав. В феврале в Московском религиозно-философском обществе кн. Е. Н. Трубецкой полемизирует с идеей антиномизма «*Столпа*»; в последующей дискуссии против Трубецкого и за о. Павла выступают Вяч. Иванов и С. Булгаков. Вяч. Иванов едет и на магистерский диспут Флоренского в Московскую духовную академию (на диспуте о. Павел защищает одну из редакций «*Столпа*»), сразу после защиты Флоренский проводит несколько дней на квартире Вяч. Иванова на Зубовском бульваре, 25. Снимавший часть квартиры философ В. Ф. Эрн — близкий друг как Флоренского, так и Вяч. Иванова, — в эти дни изменяет привычке регулярно слать своей жене письма и оправдывается: «Три дня не писал тебе и сейчас пишу лишь открытку. Причина — необыкновенная «густота» последних дней. <...> Мое спасение, что днем они с Вячеславом спят, а ночью я с ними сижу лишь до 1 — до 2-х, они же сидят каждый день до 7 — до 8!!»[1]

Одним из отголосков религиозно-философских бесед этого времени было посвящение в следующем 1915 г. Флоренским Вяч. Иванову своего экзегетического этюда, где о. Павел толковал неясную строфу из Послания апостола Павла к Филиппийцам (см. письмо № 7 и примечания к нему). В том же 1915 г. Вяч. Иванов завершил первые три части поэмы «Человек». Флоренский сам предложил написать к поэме комментарии, но медлил с ними. Без разъяснений Флоренского Вяч. Иванов публиковать свою поэму уже не мыслил, и, хотя текст ее к тому времени дошел до корректуры, издание было остановлено. «Из-за этого уже набранные стихи эти были приостановлены к печати и до сих пор только в рукописях моих», — говорил Вяч. Иванов Альтману 9 февраля 1921, а позднее, еще подробнее — Ольге Дешарт (см. письмо № 7, прим. 31). В публикуемых письмах Вяч. Иванов трижды напоминает о. Павлу о его обещании написать примечания для поэмы: ведь «весь материал мысли и знания, потребный для углубления намеченных тем, — в наличности и избытке у творца творимой «Антроподицеи» (Письмо 7).

---

* © Архив священника Павла Флоренского. Римский архив Вячеслава Иванова. Публикация игумена Андроника (А. С. Трубачева), Д. В. Иванова, А. Б. Шишкина.

Вступительная статья А. Б. Шишкина. Примечания А. Б. Шишкина и игумена Андроника.

[1] Цит. по: А. Шишкин. О границах искусства у Вяч. Иванова и о. Павла Флоренского. // Вестник РХД, 1990. №160. С. 125.

В 1924 г., перед тем как окончательно покинуть Советскую Россию, Вяч. Иванов специально заехал из Москвы в Сергиев Посад к о. Павлу. «Помню, что он <Вяч. Иванов> вернулся очень удовлетворенный значительностью состоявшейся беседы, особенно просветленный и сосредоточенный», — вспоминал В. А. Мануйлов. Экземпляр «*Столпа и утверждения Истины*» с читательскими пометами был среди немногих книг, взятых Вяч. Ивановым с собой в Рим. Прямые контакты после отъезда Вяч. Иванова оборвались, хотя в конце 20-х гг. имя Флоренского изредка долетало в Рим — через близкого друга Вяч. Иванова Сергея Троцкого. Все же, по семейному преданию, Флоренский был одним из тех, с кем в римском изгнании Вяч. Иванова связывала незримая духовная близость.

В 1935 г. из Соловецкого лагеря Флоренский пишет дочери, уделяя драгоценное для заключенного пространство письма характеристике типа творческой личности Вяч. Иванова[2] (цит. по Л. Иванова. Воспоминания, с. 358)

Такова внешняя канва отношений двух протагонистов русского религиозного возрождения.

Возможно ли от этой внешней событийной канвы перейти к вопросу о более глубоком, внутреннем смысле отношений Вяч. Иванова и о. Павла Флоренского? С одной стороны, перед нами Вяч. Иванов, — один из создателей канона русского религиозного символизма, с другой, — Флоренский, человек большого духовного опыта, мыслитель, богослов, философ, искусствовед, математик и геолог. В 1921 г. в записках о своей жизни о. Павел признавался, что скрытой сердцевиной его практических и теоретических исследований едва ли не всегда являлся вопрос о символе: «Всю свою жизнь я думал в сущности об одном: об отношении явления к ноумену, об обнаружении ноумена в феноменах, о его выявлении, о его воплощении. Это — вопрос о символе. И всю свою жизнь я думал только об одной проблеме, о проблеме СИМВОЛА

<...> И я всегда был символистом.

(Флоренский. Детям моим. Воспоминанья... М., 1992, с. 153, 154).

Замечательно, что в одном из писем Вяч. Иванов пишет о «задушевной близости и единстве во многих вещах» с Флоренским. (Эти слова соответствуют употребленному в письме греческому слову «филия» — см. прим. 32 к письму 7.) «Единство во многих вещах» не исключало разногласий по другим — в этой связи стоит оценить проду-

---

[2] «...Ты спрашивала меня о поэме Белого «Свидания»: я не читал ее и даже не видел, так что сказать ничего не могу. Теперь о Вяч. Иванове. Под гениальностью, в отличие от талантливости, я разумею способность видеть мир по-новому и воплощать свои совершенно новые аспекты мира. Талантливость же есть способность работать по открытым гением аспектам и применять их. В жизни я встретил три человека, за которыми признал гениальность: Розанов, Белый, Вяч. Иванов. Гениальность есть особое качество, она может быть большой и малой, равно как и талантливость. Не берусь судить, насколько велика гениальность этих людей, но знаю, что у них было это особое качество, но Андрей Белый был совсем не талантлив, Розанов — мало талантлив, а В. Иванов обладал, при гениальности меньшей, большей талантливостью. Он сумел проникнуть изнутри в эллинство и сделать его своим достоянием. Его познания очень значительны, и потому он — поэт для немногих и всегда будет таковым: чтобы понимать его — надо много знать, ибо его поэзия есть вместе с тем и философия. — Нет места писать больше<...>» (Из письма к О. П. Флоренской от 1-3 авг. 1935. Цит. по: Шишкин А. О границах искусства у Вяч. Иванова и о. Павла Флоренского. // Вестник РХД. 1900. № 160. С. 134-135).

манные Вяч. Ивановым смысловые оттенки в письме 9: «На путях духа мы ныне скорее сближаемся, чем расходимся, — как, признаюсь, мне порою казалось». Об одном из своих расхождений с Флоренским Вяч. Иванов однажды счел необходимым печатно заявить[3].

Итак, мы способны догадываться о глубине диалога. Можем ли мы сделать следующий шаг: представить себе его развитие и содержание? К сожалению, известные на сегодняшний день свидетельства разрозненны и неполны — в том числе и публикуемые в этой книге. Но они косвенно указывают на некоторые темы, вокруг которых развивались беседы Флоренского и Вяч. Иванова, обмен жизненными впечатлениями, учеными выписками и справками. Вот некоторые из этих тем.

О реалистическом искусстве символизма и церковном догмате единосущия. В статьях Вяч. Иванова 1900-х — 1910-х гг. различным образом обосновывается искусство реалистического символизма (в противоположность «идеалистическому символизму»). Одна из формулировок Вяч. Иванова 1908 г. — «мы защищаем реализм в художестве, понимая под ним принцип верности вещам, каковы они суть в явлении и в существе своем» — показывает близость к системе мысли о. Павла: *явление* может соответствовать здесь *феноменальному*, а *существо* — *ноуменальному* цитированных выше слов Флоренского 1921 г.

В январе 1921 г. Вяч. Иванов находит новую формулировку сути искусства реалистического символизма в свободной беседе со своим бакинским студентом М. Альтманом, обращаясь к той главе «*Столпа и утверждения Истины*», где Флоренский излагает никейский спор о единосущии или единоподобии Христа и Бога Отца. Богословское понятие о. Павла затем превращается во всеобъемлющую категорию философского понимания, в норму христианской мысли (это расширение понятия единосущия, по Л. Зандеру, было своеобразным завещанием Флоренского русской философии, которому последовал позднее о. С. Булгаков). На вопрос Альтмана о том, что есть истинный реализм (и соответственно искусство реализма, противопоставленное иллюзионистическому романтическому искусству), Вяч. Иванов отвечает своеобразной притчей о слове — имени — символе, ее скрытым двигателем оказывается при этом один из первопринципов мысли Флоренского. Вот что сказал Вяч. Иванов Альтману на вопрос о реализме и романтизме (отметим и те высокие эпитеты, которыми сопровождено имя о. Павла у Вяч. Иванова):

> А вот <...> один из глубочайших наших современников, гениальный Флоренский, исходя из совершенно других принципов и разрешая совершенно другие вопросы, не проливает ли свет и на наш вопрос? В «*Столпе и утверждении Истины*» Флоренский рассказывает, как на <Вселенском Никейском> соборе был великий спор, есть ли Христос <...> едино- или подобосущий. И Церковь утвердила единосущие: Я и Отец одно. Вопрос о Едино- и Подобо-сущии не только, однако, теологический, — и Флоренский им отмыкает и замки логики и любви. И вот <...> не нужно ли и «романтическую» проблему отмыкать этим ключом? Бог — Ens Realissimum — единосущий, первый же романтик — Змея, утверждающая подобосущие. Только подобие, а не едино. Вы будете, как боги — не богами. И соблазненный Адам — первый романтик (его тоска о

[3] «Упомяну кстати, что эстетический критерий церковности, о котором говорит о. Павел Флоренский в глубокомысленной книге «Столп и утверждение Истины», кажется мне опасным своей зыбкостью; он, несомненно, оправдывается в глубинах мистической жизни и на высотах платонического созерцания, но может оказаться пагубным в истолковании культурно-феноменологическом». («Живое предание» Статья 1915 г. // Соч. Т. 3. С. 806).

«потерянном рае», его «любовь и вражда» к Еве — все это плоды, упавшие с древа познания романтического, а не реалистического воплощения. Христос — единосущий, иначе он был бы романтиком (и евреи были бы правы и им бы (евреи а не романтики) делало честь, что они романтического Христа не приемлют), но он — как Отец — Ens Realissimum Христос — реалист.

О феномене творчества и символическом образе. Одну из тем, проходящих сквозь мысль Флоренского и Вяч. Иванова, можно назвать — в первой упрощенной и неточной формулировке — представление о творчестве как о переходе из одного мира в другой и повторном возвращении в земной мир. Флоренский здесь во многом предстает как критик, или как продолжатель идей Вяч. Иванова. Это касается, во-первых, работ о. Павла, связанных с культом Диониса и орфизмом. Во-вторых, это работы Вяч. Иванова по теории искусства символизма, рассматривающие преимущественно религиозное творчество. Едва ли не самой важной из них была статья «О границах искусства» — размышление о мистической эпифании, то есть о богоявлении. Преодолевая полосу миражей фантазии и затем суровую пустыню, художник восходит от реального к реальнейшему, приближаясь к Реальности Высшей. После этого — в сонном видении, как в зеркале, ему отражается мелькнувшая эпифания. Низойдя на землю, он художественно воплощает виденное.

Эту статью в начале 1914 г. Вяч. Иванов послал Флоренскому, который в ответном письме изложил свои впечатления от чтения: в этом небольшом эссе автор касается глубинных вопросов природы творчества. Однако Флоренскому «Границы искусства» кажутся фрагментарными и незавершенными — Вяч. Иванов должен синтезировать и обобщить свои мысли и феноменологии творчества в отдельном монографическом сочинении. (Письмо 4).

Подобного сочинения Вяч. Иванов никогда не написал — можно думать, что написание подобной «синтезирующей» работы не входило в его эстетическую и литературную задачу. Но через ивановские «Границы искусства» идут по крайней мере две линии к последующим работам Флоренского. Первая ведет к размышлениям в «Иконостасе» 1922 г.: «В художественном творчестве душа восторгается из дольнего мира и восходит в мир горний. Там без образов она питается созерцанием сущности горнего мира, осязает вечные ноумены и, напитавшись, обремененная ведением, нисходит вновь в мир дольний. И тут, на этом пути вниз <...> ее духовное стяжание облекается в символические образы — те самые, которые, будучи закреплены, дают художественное произведение».

Вторая линия — менее явная — идет к экзегетическому этюду Флоренского 1915 г. «Не восхищение нещева (К суждению о мистике)». Не касаясь сейчас системы положений этой работы Флоренского, укажем только, что в ней о. Павел ставит примерно те же вопросы о мистическом ви́дении, какими задавался Вяч. Иванов в своих работах, и что исследуемый здесь Флоренским вопрос о приближении древней языческой мистики к мистике христианской соотносится с аналогичными идеями, проходящими сквозь весь поэтический мир и научную мысль Вяч. Иванова[4] (см. прим. 30 к письму 7).

---

[4] Здесь нельзя не привести проницательных слов С. Булгакова, написанных в том же 1915 г.: «Языческое благочестие вовсе не есть антихристианство. Когда говорят об «язычестве» в порицательном смысле, то не его разумеют, а лжеязычество антихристианской реставрации, которая началась с Юлиана Отступника, продолжается через Возрождение и до наших дней. Поистине отвергнуть и внутренне преодолеть эту языческую

Можно выделить и другие общие линии в диалоге Вяч. Иванова и Флоренского: *о литургическом синтезе искусств в древнем мире и современности, о связи имени и личности человека.* Здесь их позиции оказываются близкими. Но в определении *природы и смысла монархической власти* в России они далеко расходятся.

Для Вяч. Иванова монархия должна быть формой народовластия. Для Флоренского важно как можно более резко противопоставить авторитарный принцип принципу демократическому, эффектно подчеркнуть, что власть от Бога, а не от народа, что монархия — принцип вероучительный. Монархия, таким образом, для Флоренского догматизируется.

Напротив, для Вяч. Иванова осуществление русским правительством в исторических условиях начала XX века самодержавной идеи означает неминуемую гибель. В полемике вокруг статьи Флоренского о Хомякове — статьи резкой, аффективной и раздражительной по отношению к тому, что автором воспринимается как либеральное благодушие XX века, — Вяч. Иванов сказал свое слово, не солидаризуясь ни с апологетикой самодержавия Розанова, ни с безудержным критицизмом Н. Бердяева (см. письмо 9, прим. 64).

Переписка печатается по рукописным автографам. Все письма издаются впервые. В случае когда это не оговорено, оригинал хранится в архиве свящ. Павла Флоренского в Москве. Предисловие написано А. Б. Шишкиным, текст писем 2-9 подготовлен о. Андроником (Трубачевым), С. Трубачевым, П. В. Флоренским, писем 1 и 10 — А. Б. Шишкиным; комментарии к письмам — о. Андроника (Трубачев) и А. Б. Шишкина.

реставрацию можно, только познав подлинное язычество, явив православие в эллинстве (а следовательно, и эллинство в православии). Этой христианской задаче и призван служить Вяч. Иванов, поскольку он остается самим собой, отдаваясь собственной стихии». С. Булгаков. Сны Геи // С. Булгаков. Тихие думы. М., 1918. С. 135-137.

1.
о. П.А. ФЛОРЕНСКИЙ — В.И. ИВАНОВУ
26 НОЯБРЯ 1913 Г.

+

Глубокоуважаемый Вячеслав Иванович!

Несколько брошюрок, присылаемых Вам, — это, кажется, все что мог найти. Остальных статей уже нет ни одного экземпляра. Простите, что решился прислать Вам эти мелочи. Оправданием мне может служить лишь выраженное Вами желание, которое удовлетворить как следует не имею возможности[1]. Желаю Вам и всему Вашему семейству, о котором молюсь за каждой службой, мира и радости.

Искренне уважающий Вас
священник Павел Флоренский.
1913.XI. 26. Сер<гиев> Посад.

2[2].
Л.В. ИВАНОВА — о. П.А. ФЛОРЕНСКОМУ.
21 ДЕКАБРЯ 1913 Г.

Многоуважаемый отец Павел!

К нашему глубокому огорчению, мы никак не можем приехать сегодня, так как у Веры[3] страшная мигрень, от которой она не может стоять на ногах.

Очень хотели бы приехать завтра перед обедней, но, к сожалению, наверное, решить не можем в виду ее состояния. Поэтому полагаемся на волю Божию и будем ждать завтрашнего дня.

Искренне уважающая Вас
Лидия Иванова[4].

---

[1] РГБ 109.35, 76, л. 1.1. Кажется, что Флоренский посылает Вяч. Иванову, по его просьбе, свои статьи и отдельные оттиски и сопровождает посылку данным письмом (*А.Ш.*).

[2] На письме рукой Флоренского: «Получ<ено> 1913.XII.21». Конверт без почтовых штемпелей. Адрес: «Красный крест. Дом призрения престарелых сестер. Священнику Павлу Флоренскому». В 1912-1921 гг. о. Павел служит в Сергиевопосадской церкви во имя равноапостольной Марии Магдалины приюта сестер милосердия Российского общества Красного Креста (о. Андроник).

[3] Вера Константиновна Шварсалон (1890-1920), третья жена Вяч. Иванова.

[4] Письмо написано из Сергиева Посада, куда Л. В. Иванова и В. К. Шварсалон перед Рождеством поехали готовиться к исповеди и причастию, молясь и посещая церковь. К Флоренскому они зашли через день после написания письма. Лидия Иванова подробно вспоминает об этом в «Книге об отце»: «23-го декабря мы, возвращаясь домой, зашли к Флоренскому. Было туманно, тепло и сыро. Домик вроде избы, вокруг садик с густыми кустарниками. Сам Флоренский в рясе, небольшой, очень худой, с бородой, с длинными, как полагается, волосами, имел вид благообразный, тихий, напряженный, ласковый. Дом внутри бедный и очень чистый, о чем заботилась скромная, смиренная молодая жена. Вокруг много маленьких детей. На столе было блюдо из какого-то зерна, круп-

35.
Л. В. И В. К. ИВАНОВА — о. П. А. ФЛОРЕНСКОМУ.
28 ДЕКАБРЯ 1913 Г.

Дорогой и глубокоуважаемый Павел Александрович!

Пользуемся этой посылкой, чтобы еще раз выразить Вам нашу благодарность за Ваше сердечное гостеприимство и советы в эту поездку, бывшей для нас большой радостию. Шлем Вам и Вашей семье сердечные приветы и поздравления от Вячеслава, Марии Михайловны[6] и еще раз от нас и лучшие пожелания светлого нового года.

Л. и В. Ивановы.

47.
о. П. А. ФЛОРЕНСКИЙ — В. И. ИВАНОВУ
1 АПРЕЛЯ 1914 Г.

1914. iv. 1. преподобн<ыя> матери нашея Марии Египтяныни. Сергиев Посад

+

Христос Воскресе!

Глубокоуважаемый и дорогой Вячеслав Иванович!

Не надеясь, что буду иметь возможность после, спешу теперь же с приветствием Вас и сердечною благодарностию за присланную статью «О границах искусства»[8]. Статья Ваша доставила мне хороший часок и сама по

ного, белого (ячмень?), сваренного с медом. Флоренский угощал и объяснил, что это, по старинным обычаям, полагалось есть накануне сочельника. Мы долго сидели, говорила Вера, а я дичилась, но жадно слушала каждое слово. Флоренский нам рассказывал, как он хотел быть монахом; как старец, его духовник, ему этого не позволил, а велел сделаться «белым священником» и жениться; как он встретил на мосту, по предсказанию духовника, свою суженую. Когда мы уходили, ему попались, не знаю как, рисунки, которые я набросала на полях какого-то листа бумаги. Он взглянул и попросил ему дать: что-то в них его заинтересовало.

Он провожал нас. Мы шли по каким-то дорогам, сырым и узким <...>» (ИвановаЛ. Воспоминания. Книга об отце. М., 1992. С. 61 (*А.Ш.*).

[5] Это записка, написанная на формуляре бандероли. Здесь же указаны отправители и их адрес: «Л. В. и В. К. Ивановы. Зубовский б<ульвар>, 25, кв. 9 Москва». Почтовые штемпели: «Москва, 34-е гор. поч. тел. отд. 28.12.13» и «Сергиевский Посад Моск. г. 29.12.13» (о. Андроник).

[6] Марья Михайловна Замятнина (1865-1919) — друг и «домоправительница» семьи Ивановых. (*А. Ш.*).

[7] Печатается по черновому незавершенному варианту письма.

[8] Статью «О границах искусства» — едва ли не центральную среди статей о искусстве символизма — Вяч. Иванов посылает Флоренскому в первой публикации 1914 г. в № 7 журнала «Труды и Дни». Доклад «О границах искусства» Вяч. Иванов читал в 1913 г. в Московском религиозно-философском обществе, а 22 января 1914 г. — в концертном зале Тенишевского училища в Петербурге, среди слушателей его был, между прочим, А. Блок (Блок А. «Записные книжки». М., 1965. С. 203). Статья эта затем была включена в книгу «*Борозды и Межи*» и замыкала в ней раздел, озаглавленный «*Искусство и Символизм*», а в 1920-е гг. должна была войти в проектированные Вяч. Ивановым итальянскую и немецкую книгу его работ по эстетике символизма.

себе, и как свидетельство, что Вы вспомнили обо мне, тогó не заслужившем. А ведь радоваться можно тому лишь, что gratis datur[9]. Правда, о Вас часто вспоминаю в разных обстоятельствах своей жизни и никогда — «вообще»; однако...

Но вот какой ряд мыслей, давно бродивших во мне относительно Вас и около Вас, пошел при чтении Ваших «Границ искусства»: Ктó такой Вяч. Иванов? Писатель? — Нет, писатель — Мережковский, Брюсов и проч., а для В. И. писательство — лишь один из способов выражения себя. Поэт? — И поэт. Вот, Пушкин — поэт, а В.И. — иное. Ученый? — И ученый. Но в основе он что-то совсем иное. Если бы он был в древности — он был бы вроде Пифагора. Если бы он был шарлатаном — он сделался бы Штейнером[10]. Если бы он был святым — он был бы старцем. Я не знаю, ктó он. Но я определенно ощущаю, что ему надо бы жить, например, в замке, среди учеников и избранных друзей, и что публичные лекции и т. п. идут к нему столь же мало, как купальный чепец к Афродите.

Чтó же знает В. И.? Многое; но все, что он воистину знает — это около *рождения*, на иных, впрочем планах, чем физический. И как досадно читать статьи вроде «О границах искусства», где глубокое знание творчества комкается. В. И. многократно подходит к одним и тем же вопросам в разных своих статьях и статейках и, как ленивый и лукавый раб[11], ограничивается каждый раз заметками из записных книжек. «По звездам»[12] — книга удельного веса 19 1/2[13], по крайней мере в бóльшей своей части. Но эти отдельные статьи дают право думать, что они возникли случайно и что автор писал их «между прочим».

С. Булгаков завершил свою рецензию на «*Борозды и Межи*» (Сны Геи // Утро России, 1915. 30 апр., включено в кн. «Тихие думы» М., 1918) подробным изложением статьи «Границы искусства» и также некоторой полемикой с ее идеями. Ряд мнений Булгакова (напр., «суждения В. Иванова... нуждаются в большей договоренности и приведении в связь с самыми основами его религиозной антропологии» (с. 143) близок к критике Флоренского в публикуемом письме (*А. Ш.*).

[9] Дано бескорыстно (лат.)

[10] Рудольф Штейнер (1861-1925) — основатель Антропософического общества, центр которого находится в Дорнахе (Швейцария). В «*Столпе и утверждении Истины*» Флоренский несколько раз указывает работы Штейнера, однако его личное отношение к фигуре «доктора», кажется, достаточно характеризует контекст данной фразы.

Что же до Вяч. Иванова, то систематическое ознакомление с идеями «доктора» относится к периоду его общения с А. Р. Минцловой (Ср.: M. Carlson. Ivanov-Belyi-Minclova: The Mystical Triangle. In: Cultura e Memoria. Atti del terzo Simposio Internazionale dedicato a Vjačeslav Ivanov. I. Firenze, 1988; Андрей Белый и Антропософия. Публ. Дж. Мальмстада. // Минувшее №6, М., 1992, №8, М., 1992, и №9, М., 1992). Итоговое отношение Вяч. Иванова к Штейнеру, как гласит устойчивое семейное предание, было негативным. (*А. Ш.*)

[11] В притче о талантах (Мф. 25: 14-30) рабу, который получил один талант и спрятал его в землю, господин говорит: «лукавый раб и ленивый». (*А. Ш.*).

[12] «По звездам. Опыты философские, эстетические и критические». СПб., 1909.

[13] То есть золота.

Почему бы В. И. не написать книги о творчестве, — так сказать, феноменологии творчества? Это был бы памятник достойный его. Мне не думается, чтобы надо было привести эту книгу к внешнему единству, т. е. делать ее «диссертацией». Но она должна разобрать основные вопросы по заранее обдуманному плану. Кроме В. И., такой книги никто написать не может: это наиболее надежное доказательство, что написать ее он *должен*.

Простите, я расписался на темы, о которых не предполагал писать. Но если Вы будете иметь терпение дойти до ближайшего засим, то мне хочется ответить Вам на одну фразу Вашу, которая показала мне, что Вы несколько узнали сущность священства, — следующее: Молитва мирянина в церкви представляется пассивною, но на самом деле это, в каком-то ином плане, явление мужественное, как и вообще женственность не во всех планах женственна. Молитва же священника представляется мужественною, и действительно она стоит в полной противоположности с молитвою мирян. Там по преимуществу чувство, а тут — воля. Но вот за этой мужественностью скрывается женственность, как и вообще... Стойшь у престола. Нежнейшие и легкие, однако <?> очень определенные и в себе уверенные, прикосновения тонких перстов волнуют, как скульптура воск, весь организм, а преимущественно грудь священ<ника> во время богослужения. Это не снаружи, а где-то внутри, однако, не у сердца, а ближе к эфирному телу. <...>

514.
В. И. ИВАНОВ — П. А. ФЛОРЕНСКОМУ.
11 МАЯ 1915 Г.
Духов день.
1915

Дорогой Отец Павел,

Если бы Вы нашли возможным, преодолев препятствия внешние, а может быть — и сомнения, все же приехать в ближайшие дни в Москву, я был бы Вам искренне благодарен. А. Н. Брянчанинов[15] прямо умолял меня познакомить его с Вами; он просил меня и Володю[16] известить его в Петербург телеграммой, когда Вы будете в Москве, чтобы немедленно прибыть сюда для этой встречи. Но вы затворились на все это время у Троицы. Он

---

[14] На конверте рукой Вяч. Иванова: *Заказное.* Его преподобию Отцу Павлу Александровичу Флоренскому Проф<ессору> Духовной Академии. *Сергиев Посад.* Дворянская, д. Якуб. От Вяч. Ив. Иванова, Москва, Зубовский б., 25. Рукой Флоренского: Получ. 1915.V.13. Серг. Пос. Почтовые штемпели: Москва, 21.12.5.15 и Сергиевский Посад. 13.5.15 (о. Андроник).

[15] А. Н. Брянчанинов (1874-1918) — близкий друг А. Н. Скрябина в последние годы его жизни. В 1915 году был Председателем Петроградского Скрябинского общества. См.: Письмо члена совета М.С.О. Вяч. Иванова Председателю Петроградского Скрябинского Общества по поводу книги Л. Л. Сабанеева «*Скрябин*» от 12 мая 1916 г. // Известия Скрябинского Общества. 1917. Вып. 2.

[16] То есть В. Эрна.

приезжает 14-го мая в Москву на два дня, и если бы Вы оказались, хотя бы на один вечерок, у нас (где, прибавлю, освободилась комната Володи, все собиравшегося ехать к Вам, но при его крайней усталости и многих спешных хлопотах так и не попавшего в Посад), — если бы, говорю, Вы провели хоть вечерок с нами (а м. б., пошли бы мы вместе с Сергеем Николаевичем[17] в четверг и на вечер скрябинской музыки в зале Гагариных), — то Брянчанинов мог бы переговорить с Вами о том, что лежит у него на сердце.

Этот человек был ближайшим другом Скрябина и по его смерти, как говорит сам, духовно овдовел. Будучи и верующим, и мистиком (верующим сбивчиво, но все же постоянно направлявшим Скрябина к молитве и к Церкви, — мистиком бестолковым, но одним из тех, для коих незримое существеннее и осязательнее видимого), он страстно ищет разобраться в пережитом, что́ составляет крушение его величайших надежд, осмыслить духовное значение жизни и смерти своего друга, правду и ложь его стремлений, решить для себя, все ли потеряно с этою смертью или есть нечто, что должно охранить и что может принести плод. Все подобные вопросы неразрывно связываются у него с гаданиями о смысле общих событий и о судьбах России[18].

Бывший помощник военного attaché в Париже, издатель «Нового Звена»[19], человек очень богатый и с большими связями в разных странах, организатор всяких сборищ и симпосиев, глава большого и весьма видного Петербургского кружка политиков и идеологов с именем и положением, он, как бы ни преувеличивал в собственном представлении свое влияние,

---

[17] То есть С. Булгаковым.

[18] Ср. сообщение издаваемого Брянчаниновым журнала «Новое Звено» (1915, № 69): «28 апреля состоялось заседание, посвященное обсуждению вопроса о мистическом значении кончины Скрябина. После вступительного слова, сказанного председательствующим А. Н. Брянчаниновым, развившим те же мысли, что были развиты в статье «Под пение Христос Воскресе» («Новое Звено». № 16/6), представили свои соображения Б. Ф. Шлецер, П. Д. Успенский, Д. Дмитровский, бар. Рауш и др. <...>». В следующих номерах журнала были напечатаны статьи по поводу Скрябина П. Д. Успенского, Ф. Зелинского и Б. Ф. Шлецера.

После посещения Флоренского Брянчанинов в июне 1916 г. специально отправился из Петербурга в Коктебель к М. А. Волошину, который рассказал о визите Брянчанинова в письме к М. С. Цейтлиной от 7 июня 1916 г. По словам Волошина, Брянчанинов приезжал «специально для разговоров о Скрябине и о литературном наследии его, то есть тексте «Предварительного Действа» (Письма М. А. Волошина к М. С. Цейтлиной. / Публ. В. П. Купченкож. // Книги и рукописи в собрании М. С. Лесмана: Аннотированный каталог. Публикации. М., 1989. С. 364. (*А. Ш.*)).

[19] Еженедельник «Новое звено. Орган независимой либеральной мысли» (начиная с № 30 журнала за 1914 г. подзаголовок стал: Орган объединенного славянства и независимой либеральной мысли) выходил в Петербурге с 1913 по 1915 г. (Библиография периодических изданий России, 1901-1916. Л., 1959. Т. 2). Вяч. Иванов был его сотрудником и опубликовал в № 49 за 1914 г. статью «Славянская мировщина».

тем не менее как-то централен. И уже, во всяком случае, своеобразен. Скрябин очень его любил и по-детски ему верил[20].

---

[20] Вяч. Иванов познакомился с А. Н. Скрябиным (1871-1915) в 1912 г. (надпись на экземпляре «*Cor Ardens*»: «Глубокоуважаемому Александру Николаевичу Скрябину на память о мимолетном знакомстве и в надежде на глубокое» датирована 1 апреля 1912 г. — Мыльникова И. Статьи Вяч. Иванова о Скрябине. // Памятники культуры. Новые открытия. 1983. Л., 1985. С. 90.

В 1915 г. Вяч. Иванов писал о композиторе: «Теоретические положения его о соборности и хоровом действии проникнуты были пафосом мистического реализма и отличались от моих чаяний, по существу, только тем, что они были для него еще и непосредственными практическими задачами. <...> С благоговейной благодарностью вспоминаю я об этом сближении, ставшем одною из знаменательных граней моей жизни» (III, с. 183; ср., однако, свидетельство Н. П. Ульянова // Мыльникова И. Статьи Вяч. Иванова о Скрябине. С. 92.).

О дружбе со Скрябиным подробно рассказывает Лидия Иванова:

«Осень, на фронте идет война. В городе возобновляется культурная жизнь.

Приблизительно в это время начинается знакомство и дружба Вячеслава со Скрябиным.

Мы оба любили Бетховена и Шуберта, любили классиков, а к новой музыке относились недоброжелательно, как относятся к подозрительным иноземцам. Скрябин это почувствовал и, так как очень полюбил Вячеслава, захотел его непременно ввести в свой мир. Один раз вечером он к нам пришел, сел за наш старый рояль и долго нам играл отрывки из своей поэмы «Прометей», повторял их, объяснял.

<...> На первый взгляд Скрябин со своими закрученными усами и аккуратной бородкой мог показаться элегантным, поверхностным и банальным посетителем светских салонов. Но когда он начинал говорить о своих идеях и замыслах, его глаза зажигались, он весь светился и казался легким-легким, точно возьмет, да и взлетит (что, кстати, соответствует характеру его музыки).

Вячеслав очень тесно сблизился со Скрябиным, который сообщал ему все свои замыслы, или, вернее, посвящал его в один свой великий замысел. Он считал, что его миссия — написать музыку для «Мистерии»: окончательной мистерии. Она будет исполнена всего лишь один раз, и после этого кончится Эон, в котором мы живем, — этот мир кончится. Скрябин подготовлялся к этой миссии. Пока что нужно было написать «предварительное действо», которое он уже конкретно начинал осуществлять.

Он так верил во все это, что мы за него сильно опасались: что будет, когда он напишет эту музыку и дело дойдет до ее исполнения» (Иванова Л. Воспоминания. С. 58-59; см. также ниже, следующее примечание).

Когда Скрябин летом 1914 г. обдумывал «Предварительное Действо», он «привез из Москвы «Cor Ardens» Вячеслава Иванова, которое... перечитывал постоянно». Композитор в своем поэтическом творчестве подражал Вяч. Иванову, и в конце ноября «Скрябину удалось прочесть всю поэму своим друзьям-поэтам — Вячеславу Иванову и Юргису Балтрушайтису, мнению которых он придавал большое значение» (Мемуары Б. Ф. Шлецера: Цит. по комментариям Р. Е. Помирчего в кн.: Вяч. Иванов Стихотворения и поэмы. 1976. С. 495).

Вяч. Иванов посвятил Скрябину ряд стихотворений (см. II, III). После смерти композитора 14 апреля 1915 г. Вяч. Иванов стал одним из основателей московского общества «Венок Скрябину» и членом комитета по публикации «Предварительного Действа». В 1915-1920 гг. Вяч. Иванов прочел ряд лекций, которые должны были лечь в основу книги статей о Скрябине (главы опубликованы в III и в кн. «Памятники культуры. Новые от-

Смерть Скрябина, остановившая его у порога Мистерии[21], по убеждению Брянчанинова, есть катастрофа его внутреннего пути, его мистического делания. Он подозревает его ошибку в отрыве его от Церкви. Как оценить его дело? Б[рянчанинов] верит в положительную сторону этого дела и считает нашим общим долгом это положительное, если возможно, оберечь, поднять и спасти. Вот почему, с чрезвычайною настоятельностью, он просил меня устроить его свидание с Вами.

Пока, до свидания! Поручаю себя τὴ φιλιὰ σοῦ[22] за возвращаемые книги сердечно от себя и своих благодарю.

Любящий Вас Вяч. Иванов.

крытия» 1983). См. также кн.: P. Mueller-Vollmer. Ivanov on Scrjabin. — Cultura e Memoria. II. Firenze, 1988. (*А. Ш.*).

21 О смысле смерти Скрябина писала Л. Иванова:

«Казалось, что Судьба решила за него и как бы пресекла его дерзновение. Было что-то жуткое в его неожиданной смерти, после немногих дней болезни, от случайного заражения крови» (Иванова Л. Воспоминания. С. 59).

В ином смысле коснулся этого вопроса Вяч. Иванов в речи «Взгляд Скрябина на искусство», читанной в 1915 и 1916 гг.: «Скрябину, носителю теургического помазания, не было дела до того, не сожжет ли огонь таинства уготованную к его приятию плоть искусства, не сожжет ли он и самого теурга. Смерть значила для него свершение личности. <...> В его личной жизни это таинственное воссоединение свершилось, то была смерть, в которой я вижу его высокое посвящение. <...>

Я вижу в его смерти ясное знамение духовной реальности его порыва и подвига, как бы не было смутно его сознательное овладение конечным смыслом того, чего он так пламенно призывал. Он поставил Судьбе дерзновенное требование: «или свершится теперь же очистительное обновление мира, или нет мне места в мире», — и Судьба ответила: «умри и обновись сам». С необычайным, сверхчеловеческим логизмом он был внезапно и как бы налетною силою необъяснимой роковой случайности восхищен от нас, застигнутый Гарпией как раз на половине того дела, которое одною, внешнею половиной еще должно было <...> умещаться в гранях искусства, нам ведомого, — другою же, внутреннею, уже выходить за его пределы и зачинать само таинство. Я благоговею перед этой смертью, помня, что семя не оживет, если не умрет» (III, С. 181).

Вяч. Иванов виделся со Скрябиным накануне смерти композитора. См. стихотворение Вяч. Иванова и «Развертывалась дружба нашей завязь...» (III, С. 531-532; Мыльникова. Статьи..., 1983, С. 109-110) и запись со слов поэта в дневнике С. П. Каблукова: «В одиннадцать часов вечера, пред ночью смерти, виделся с ним и обсуждал с ним проект предположенной Скрябиным концертной поездки. При этом Скрябин говорил жене, что не надо отменять то, что уже к тому времени было в этом направлении сделано, настолько он был уверен в благополучном исходе своей болезни» (Цит. по: Мыльникова, Статьи..., С. 118). О смысле смерти Скрябина ср. также Г. Флоровский. Пути русского Богословия. Париж, 1983. С. 486-487.

22 Твоей дружбе (*греч.*).

<Приписка на свободном месте в начале письма:>

Это письмо, предназначенное для личной передачи через Сергея Николаевича, посылается по его просьбе по почте, т. к. его поездка к Вам б. м. откладывается[23]. Вечер 11 мая[24].

---

[23] Неизвестно, состоялось ли свидание И. Брянчанинова с о. П. Флоренским. Об отношении Флоренского к Скрябину ср. свидетельство Л. Сабанеева, сохраняющее при своих неточностях значение первоисточника: «После окончания университета мы как-то разошлись с ним <Флоренским> в разные стороны. Флоренский не жил больше в Москве и оставался большею частью в Троице-Сергиевой лавре. Вяч. Иванов вызвал возобновление нашей дружбы, введя Флоренского в круг композитора Скрябина, к которому сам был близок и которым я тоже был увлечен с головой. Флоренский, однако, не вписался в скрябинский круг. Он был слишком далек от музыки и от искусства в целом. Более того, было вполне явно, по крайней мере для меня, что довольно светский дух скрябинского окружения не отвечал его настроенности, ибо интеллектуальный уровень и духовная «тональность» Флоренского были возвышеннее и гораздо сложнее. Все же он высказывал некоторый интерес к скрябинской концепции «мистерий», хотя, как я полагаю, она была трудно совместима с его собственными взглядами и со всей его личностью. Но, как уже было отмечено, взгляды Флоренского не всегда согласовывались друг с другом, что он рассматривал скорее как положительное свойство, нежели чем недостаток. Я вспоминаю, как на заупокойной службе по Скрябину он подошел ко мне и сказал своим сухим «неотмирным» голосом, что он ощущает, будто «мистерия» Скрябина все же может найти свое воплощение, несмотря на его смерть, но лишь спустя тридцать три года. Я не забыл это число. Но в 1926 году я навсегда покинул Россию и потерял всякую связь с Флоренским. Тем любопытнее мне было узнать от человека оттуда, также к тому времени эмигранта, что точно тридцать три года спустя после кончины Скрябина Флоренский в 1948 году умер сам, возможно в концлагере в Сибири (прежде этого он был сослан в Соловецкий монастырь). «Мистерия» была таким образом все-таки осуществлена, но не для Скрябина, а для самого Флоренского». Leonid Sabaneeff. Pavel Florensky — Priest, Scientist and Mystic // The Russian Review. 20. (1961. № 4). (*А. Ш.*).

[24] В суждениях о музыкальном искусстве Флоренский исходил из коренного убеждения: *прекрасное есть истинное.* Критерий истинности — реализм, проникновение в сущность вещей. Истинному искусству противостоит искусство мнимое. Истинное искусство создает символические образы, мнимое — лишь иллюзорные подобия вещей. И если музыка Баха, Моцарта, Бетховена, Шуберта и Глинки была для Флоренского объективным постижением мира, творчеством, утверждающим бытие как благо, то лишенное, в понимании философа, этой онтологической основы творчество Чайковского и Скрябина отталкивало его. Но отталкивало поразному: «Против Чайковского и против Скрябина я имею разное, но это разное, по-видимому, объединяется в одном, в их ирреализме. Один уходит в пассивную подавленность собственными настроениями, другой — в активную, но иллюзионистически магическую подстановку вместо реальности своих мечтаний, не преобразующих жизнь, а подставляющих вместо жизни декорацию, хотя и обманчивую. Но оба они не ощущают недр бытия, из которых вырастает жизнь. Оба живут в призрачности. Чайковский — без стержня. В его музыке нет онтологии... Бесспорно, эти призрачные тени красивы, но я не могу назвать их прекрасными, ибо прекрасное не только красиво, но и истинно» (из письма к дочери Ольге от 23 марта 1937 г.).

Признавая большую силу Чайковского и Скрябина как художников, Флоренский подчеркивал: «“Пиковая дама”, мне кажется, едва ли не самая цельная, самая выкованная из опер, но — тем хуже, ибо она глубже отчаяния, то есть самого ядовитого из чувств, и она властно заражает отчаянием» (там же).

Флоренский не принимает Скрябина также и потому, что композитор стремится выйти за реальные пределы музыки в область магического воздействия иных, не специфических звуковых средств, а в собственно музыкальной сфере приходит к разрушению устойчивых звуковых структур. И он сопоставляет Скрябина с непреходящим значением Баха и Моцарта: «Если несколько преувеличить, то о скрябинских произведениях хочется сказать: поразительно, удивительно, жутко, выразительно, мощно, сокрушительно, но это — не музыка. Скрябин был в мечте. Он предполагал создать такое произ-

625.
В. К. ИВАНОВА — о. П. А. ФЛОРЕНСКОМУ.
4 ИЮНЯ 1915 Г.

Дорогой и многоуважаемый отец Павел.

В Воскресенье, возможно, мы уедем в Анапу к Эрнам (замысел о Силломягах[26] и Балтийском море мы окончательно отложили). Едем Лидия, Дима, няня и я. Вячеслав же хочет работать пока что здесь. Если у Вас имеется молитва при стрижении волос, я Вам была бы чрезвычайно благодарна, если бы Вы мне ее прислали до нашего отъезда. Шлем Вам, Анне Михайловне[27] и Васе наши сердечные приветы[28].

Ваша
Вера Иванова.

ведение, которое, будучи исполнено где-то в Гималаях, произведет сотрясение человеческого организма, так что появится новое существо. Для своей миродробящей мистерии он написал либретто, довольно беспомощное. Но дело не в том, а в нежелании считаться с реальностью музыкальной стихии как таковой, в желании выйти за ее пределы, тогда как музыка Моцарта или Баха бесконечно действеннее скрябинской, хотя она и только музыка» (там же).

Флоренский активно не принимает музыки, разрушающей, как ему представляется, цельность личности, расшатывающей ее духовные устои. Его эстетический идеал — древнегреческое искусство, «Троица» Андрея Рублева, Гете, Пушкин, Тютчев, Моцарт. «Скрябин и Чайковский — антипушкинцы и антитютчевцы. Этим все сказано». В высказываниях Флоренского, раскрывающих негативное отношение к философскому иллюзионизму Скрябина и трагической надломленности в музыке Чайковского, выражена убежденность в незыблемости объективно-прекрасного. По мысли Флоренского, — непреходящее значение ее хотелось бы подчеркнуть, — музыка как образное постижение объективной реальности имеет свои объективные закономерности, в пределах которых она утверждает себя как искусство, сохраняет свою действенную силу. См. Трубачев С. З. Музыкальный мир П. А. Флоренского. // Сов. музыка. 1988. №9. С. 99-100 (*о. Андроник*).

25 На конверте рукой В. К. Ивановой: «Троице-Сергиевский посад. Отцу Павлу Александровичу Флоренскому. Дворянская ул., дом Якуба. Почтовые штемпели: «Москва. 21.4.6.15» и «Сергиевский Посад Моск. г. 4.6.15» (о. Андроник).

26 Силломяги — село Эстляндской губернии Везенбергского уезда на берегу Финского залива в 15 верстах от г. Нарвы. Дачное место, популярное среди жителей Петербурга (*А. Ш.*).

27 Анна Михайловна Гиацинтова (1889-1973), жена о. Павла (*А. Т.*).

28 В ответ Флоренский послал «молитву на пострижение власом строгати», переписанную из старопечатного «Потребника мирского» 1639 г. На первом листе о. Павел написал своей рукой: «Диме Иванову от любящего его священника Павла Флоренского» (РГБ, 109-35-76). Ср. конверт с надписью рукою Флоренского: Москва, ЕВР Вячеславу Ивановичу Иванову. Зубовский бульвар, д. 25 (от свящ. П. Флоренского. Сергиев Посад Моск. губ. Дворянская ул. д. Якуба) (для передачи Вере Константиновне)». Почтовые штемпели: Сергиевский Посад 16.6.15. (*А. Ш.*).

729.
В. И. ИВАНОВ — о. П. А. ФЛОРЕНСКОМУ. 7 ОКТЯБРЯ 1915 Г.

Многолюбивый друг и достопочтенный отец,
Павел Александрович!

Приношу Вам возобновленную двойную благодарность: за надписание моего имени над Вашею изящною и блистательною работой о «*восхищении*»[30], и за подтвержденное Вами согласие на мою просьбу о послесловии

---

[29] На конверте рукой Вяч. Иванова надпись: «**Заказное. Троице-Сергиев Посад**. Дворянская, д. Якуба, Его Преподобию профессору Духовной Академии Отцу Павлу Александровичу Флоренскому. От Вяч. Иванова, Москва, Зубовский б. 25».

Рукой Флоренского: «Получ. 1915. X. 10». Почтовые штемпели: Москва, 21.7.10.15, Москва, № 3. 1 экспедиция. 8.10.15 и Сергиев Посад Моск. г. 8.10.15. (о. Андроник).

[30] То есть за посвящение Вяч. Иванову работы «"Не восхищение непщева" (Филипп. 2, 6-8) (К суждению о мистике)», опубликованной в журнале «Богословский вестник», 1915, т. 2, № 7 и отдельным изданием, Сергиев Посад, 1915, по которому здесь его цитирует Вяч. Иванов (о. Андроник). На подаренном Вяч. Иванову экземпляре Флоренский написал также двустрочный гекзаметр на древнегреческом языке (экземпляр этот, видимо, утерян); его текст он занес также в тетрадь со своими стихотворениями, добавив перевод и объяснение греческих выражений:

Вячеславу Ивановичу Иванову
на поднесенном ему экземпляре «Не восхождение непщева» (1915. IX. 25).

ΤΕΤΤΙΓΙ ΤΩ ΜΕΛΙΗΔΗ
ΤΕΤΙΘ 'ΑΚ' ΑΝΘΙΟΣ ΗΑ' ΙΡΕΙΝ
'ΑΚΑΝΘΑ 'ΑΝΜΟΥ ΤΕ ΦΛΕΓΗΣ
ΛΙΓΥ ΣΕ ΦΑΤΙΖΩ

т. е.

Кузнечику сладкоголосому кузнечик аканфовый
— радоваться. Сожги мои терния — звонко тебя воспою.

Τέττιξ ἀκάνθιος — это поговорка о береговых певцах и поэтах; особый вид кузнечиков, водившихся в терниях (аканфах), был береговой.

«Сжечь тернии», т. е. грехи, — выражение из молитвы ко св. причащению Симеона Нов. Богослова. В этом гекзаметре (пентаметре) не соблюдены просодические правила, о коих я просто позабыл, почему мне было очень стыдно пред Ивановым.

Автограф Флоренского — (Архив свящ. Павла Флоренского).

О свидании с Флоренским, когда тот подарил Вяч. Иванову работу «Не восхищение непщева», последний рассказывал в письме к своей жене Вере 13 сентября 1915 г.: «... Не виделся с Флоренским, но недавно он был, просидел со мною ночь. Принес он свою новую брошюру, *посвященную мне*. Очень интересная филологическая о значении ἁρπαγμός как мистического экстаза. Он обещал мне написать комментарий к моему «Человеку» в форме письма ко мне — для печати» — РГБ 109.10.41 л. 23.

Почему именно эта работа оказалась посвященной Вяч. Иванову? — ведь дедикации Флоренского носили совершенно не случайный характер. Содержание работы обозначено ее названием — это опыт толкования строф 6-8 II главы послания апостола Павла к Филиппийцам, которые в русском переводе читаются так: «Он <то есть Христос>, будучи образом Божиим, не почитал хищением (по-церковнославянски: не восхищения непщева) быть равным Богу; но уничтожил Себя Самого... сделавшись подобным чело-

к «*Человеку*»[31]. Сладостны мне, лестны и любезны эти знаки связующей нас, как я уповаю, *филии*[32]. Порою смущает меня, правда, опасение, что,

---

векам...» Центральным для понимания этих слов является слово «восхищение» — по-гречески ἁρπαγμός. Флоренский усматривает в нем мистический смысл, предлагая сопоставить его с текстом 2 Кор. 12:2-4: «Не полезно хвалиться мне, ибо приду к *видениям* и *откровениям* Господним. Знаю человека, который назад тому четырнадцать лет (в теле ли — не знаю, вне ли тела — не знаю: Бог знает) *восхищен* был до третьего неба...» (курсив Флоренского). Речь идет таким образом о переходе в духовный мир в видениях и откровениях — тема близкая русскому религиозно-философскому символизму и Вяч. Иванову, присутствующая также в его статье «О границах искусства», посланной автором Флоренскому (см. письмо 4).

Для выяснения истории слова ἁρπαγμός — гарпагмос — «восхищение» Флоренский предпринимает исследование древнегреческого мифа и приходит к выводу, что в нем «переход человека в миры иные представляется как восхищение или похищение его трансцендентными существами», причем восхищающая сила облачалась иногда символическою одеждою, представая орлом, Зевсом-орлом или гарпиями (с. 26-27). Здесь начинается наиболее оригинальная часть исследования Флоренского: гарпии, первоначально в древнем мире — экстазотворческие существа, «ангелы экстаза», которые уносят, восхищают душу в иной мир, — откуда восхищенная душа иногда возвращается обратно, иногда нет, — оказываются связаны с древним корнем слова ἁρπαγμός — гарпагмос — «восхищение» апостола. Гарпии, по Флоренскому, оказываются коррелятами орла, Орфей же — «гарпия мужского рода, само-восхищающаяся в иной мир» (с. 45). Вяч. Иванов в этом письме принимает большую часть положений Флоренского, не соглашаясь с заключительными.

Образ гарпии Вяч. Иванов использовал в статье о Скрябине в декабре 1915 г. — явно по ассоциации с работой Флоренского: «Он <Скрябин> поставил Судьбе дерзновенное требование: «или свершится теперь же очистительное обновление мира, или нет мне места в мире», — и Судьба ответила: «умри и обновись сам». С необычайным, сверхчеловеческим логизмом он был внезапно и как бы налетною силою необъяснимой роковой случайности восхищен от нас, застигнутый Гарпией как раз на половине того дела, которое... должно было... уже выходить за его пределы и зачинать само таинство». — *III*, 181 (*А. Ш.*).

[31] Имеется в виду поэма Вяч. Иванова «Человек», три первые части которой написаны в 1915 г. По рассказу О. Дешарт, «издательство Сабашниковых сразу предложило трилогию напечатать. В. И. уже правил корректуры, когда однажды Павел Флоренский, услышав трилогию в чтении В. И., вдруг сказал: «Вещь прекрасная; но ее мало кто поймет. Хотите, я напишу примечания?» Вяч. Иванов тогда остановил публикацию поэмы (III, с. 737).

«Основное узрение поэмы» Вяч. Иванов в автокомментарии определил так: «В том, что обычно зовут диалектикой исторического процесса, я вижу подобный спору Иова диалог между Человеком и Тем, Кто вместе с образом Своим и подобием даровал ему и Свое отчее Имя АЗ-ЕСМЬ, дабы земной носитель этого Имени, блудный сын, мог в годину возврата сказать Отцу: — Воистину ТЫ ЕСИ, и только потому есмь аз. Мой отрыв от Тебя опровергает самое бытие мое <...>» — см. III, с. 743, наст. изд., сс. 177, 188, 195, 205, 273, 284 286 и др. (*А. Ш.*).

[32] Значения греческого слова «филии» Флоренский касается в главе «Дружба» кн. «*Столп и утверждение Истины*», М., 1914, где филологически интерпретирует четыре греческих слова, обозначающие понятие любви: «оттенок, выражаемый этим глаголом любви, есть *внутренная склонность к лицу*, выросшая из задушевной общности и близости, и поэтому φιλεῖν относится к каждому виду любви лиц, стоящих в каких-либо внут-

ознакомившись ближе с моею мелопеей, Вы, может быть, уже не чувствуете себя расположенным к исполнению данного обещания: ведь оно может тяготить Вас, если Вы разочаровались в своих ожиданиях от моего произведения. В этом случае (но, прибавлю, *только* в этом) я, получивший обещание, разрешаю от оного лицо обещавшее. Если же Ваша оценка не изменилась, то, напротив, любовно настаиваю на его исполнении. И даже, с великою назойливостью и домогательством, осмеливаюсь сказать: «bis dat qui cito dat»[33]. Ибо «Человек» мой набирается и даже почти уже весь набран, как мне сообщает Издательство, — чему сам я немало подивился. Не усматривайте в этом извещении намерения связать Вас определенным и жестким сроком, но, поскольку возможно, подумайте о «Человеке», которого Звезды, по-видимому, торопят нетерпеливо к скорейшему облечению в многострадальную плоть «lepidi novi libelli»[34]. Думаю, что труд, Вам предлежащий, есть исключительно труд оформления: ибо весь материал мысли и знания — в наличности и избытке у творца творимой «Анфроподицеи»[35].

ренне-близких отношениях. <...> φιλεῖν есть склонность, соединенная с самим любимым *лицом* и вызванная близкою совместною жизнью и единством во многих вещах» — С. 396, 399.

Поэтическое толкование слова φιλεῖν Вяч. Ивановым мы находим в стихотворении, посвященном памяти Вл. Эрна, которое в рукописном автографе (Римский архив Вяч. Иванова) имеет название φιλία — в литературной теории символистов название, как известно, указывает сумму смыслов всего произведения. Вот это стихотворение:

Свершается Церковь, когда
Друг другу в глаза мы глядим
И светится внутренний день
Из наших немеющих глаз:
Семью ли лучами звезда,
Очами ль сверкнул Серафим, —
Но тает срединная тень.
И в сердце сияет алмаз.

Начертано Имя на нем,
Друг в друге читаем сей знак;
Взаимное шепчем Аминь,
И Третий объемлет двоих.
Двоих знаменует огнем;
Смутясь, отступаем во мрак...
Как дух многозвезден и синь!
Как мир полнозвучен и тих!
(III, с. 215-216).

(*А. Ш.*).

[33] Вдвое дает, кто быстро дает (*лат.*).

[34] Нарядной новой книжки (*лат.*) — Катулл.

[35] «Столп и утверждение Истины» Флоренский назвал «опытом православной теодицеи». Во вступительном слове перед защитой своего сочинения в Московской духовной академии 19 мая 1914 г. он говорил: «...я счел целесообразным в настоящее время выделить именно теодицею, оставляя более трудную антроподицею до лет более зрелых и

Мне хотелось бы поделиться с автором некоторыми впечатлениями, вынесенными из чтения работы о ἁρπαγμός[36]. Блистательно, по моему суждению, истолкование апостольского текста — и филологическое, и мистическое, и историческое[37]. Развернулась яркая и многознаменательная страница из живой летописи апостольских времен. Только обстоятельность изложения судеб термина в позднейшей мистической литературе кажется мне преувеличенной до неоправданности. Так, выписки из Нила Синайскогого (стр. 16 сл. № 6[38]) и из Исаака Сирина (стр. 18 сл., № 9[39]) ничего не доказывают (поскольку речь в этих местах идет об истолковании самих слов ап. Павла, составляющих и Вашу проблему) — относительно жизни речения в позднейшем мистическом словоупотреблении.

Что же до исследования корней терминологии в язычестве, — оно восхитительно по широте кругозора и новизне точек зрения (напр., в символи-

---

опытности более испытанной. Но, на возможный вопрос о содержании антроподицеи, может быть, следует ответить: разные виды и степени Бого-снисхождения должны составить основную тему ее. Другими словами, речь должна идти там о категориях духовного сознания и об откровении божием в Священном Писании; о священных обрядах и о святых таинствах; о Церкви и ее природе; о церковном искусстве и церковной науке, и т. д., и т. д. А все это должно быть обрамлением центрального вопроса антроподицеи — христологического» (Богословские Труды. 1914. Т. 2 № 9. С. 90).

Антроподицеей Флоренского должны были стать циклы «Философия культа» и «У водоразделов мысли», которые сложились к концу 1910-х — началу 20-х гг., но как цельное произведение автором до конца не были доведены. По мнению исследователя, «антроподицея отца Павла состоит из трех частей: 1) строение человека; 2) освящение человека; 3) деятельность человека». — Игумен Андроник. Священник Павел Флоренский — профессор Московской духовной академии. // Богословские труды. Юбилейный сб. Московской духовной Академии. М., 1986. С. 234.

Как две параллельные линии пересекаются в бесконечности, так «антроподицея» Флоренского в какой-то точке объясняет тематику поэмы Вяч. Иванова «Человек» (*А. Ш.*).

36 О значении слова ἁρπαγμός см. выше, прим. 30, с. 108.

37 Вот толкование Флоренским текста «Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу; но уничижил Себя Самого... сделавшись подобным человекам»:

«Христос Иисус... пребывал в сущности Божественной (и, следовательно, не нуждался в возвышении, не нуждался в том, чтобы взять Себе, усвоить сущность Божественную)... *не видел в этом Своем равенстве Богу экстатического акта,* или другими словами в равенстве своем Богу не усматривал для Себя того возвышения над Своею природою, которое мечтают получить чрез экстаз мистики... так что стал подобен человекам (в прямой противоположности экстатическому преображению ума, ибо там, если бы кто, будучи человеком, захотел отдаться экстазу Богу <...> полагал бы в сердце своем "Будьте как боги"» — П. Флоренский. На восхищение непщева. 1915, с. 8-9. (*А. Ш.*).

38 «Есть высшая молитва совершенных — некое *восхищение* ума...» (*А. Ш.*).

39 «И блаженный Павел руководился не наукою или иным вещественным способом (познания), когда сказал, что видел и слышал тайны и «неизреченные глаголы...», но восхищением восхищен был в духовную область, и имел откровение тайн» (*А. Ш.*).

ческой эксегезе об Орифии в платоновском «Фэдре»)[40], но страдает, по моему мнению, некоторыми увлечениями в духе Крейцера[41] и отклонениями от нормы филологического трезвения. Решительно, Вам не удалось доказать, что Гарпии — божества экстаза. Они — божества восхищения от земли, после коего возврата на землю нет, — следовательно, божества смерти земной всячески, не только в представлении непосвященных. Очевидны допущенные Вами ради защиты своего положения натяжки. Πρόμοιος ἁρπαγμή надгробия значит, конечно, только: «преждевременная смерть»[42]. Вывод на стр. 30: «Гарпии живут там, где постоянное пребывание восхищения и исступления», — я бы заменил обратным «места восхищения суть места хтонических культов». Пропал человек бесследно и безвозвратно — его похитили жестокие Гарпии: отсюда в Одиссее ἀκλεῶς. Позднее у эсотериков и в круге их влияния, как уже, может быть, и издавна в лоне оргиастических культовых общин, — это, в применении к отдельным, отмеченным личностям, — толкуется как благодатное восхищение от земли в святые обители, как вид чудесного ἀφανισός. По-видимому, ἁρπαγμός — всегда «восхищение с телом», восхищение полного человеческого состава и притом, во всех языческих testimonia[43] — безвозвратное, — тогда как ἔκστασις, — временное выхождение из себя, отделение от тела. Вы же пытаетесь конструировать ἁρπαγμός, как вид экстаза, качественно специфический, но открытый человеку в его внутреннем опыте, — и, мне кажется, этой цели не достигаете. Неубедительно, что́ Вы приводите в ис-

---

[40] «В известном мифе о похищении Орифии, дочери Эрехфея, представлена мощность экстаза, производимого Бореем. <...>. Во вступлении к диалогу, посвященному разным видам исступления от горнего эроса, и Платон считает нужным напомнить этот миф; устами Сократа Философ иронизирует тут над неуглубленностью мифологов, пытающихся ограничить смысл этого мифа поверхностью натуралистических объяснений. <...> Достойно внимания, что именно глагол ἁρπάζω употреблен Платоном в повествовании об этом таинственном событии <...> По своей натуралистической оболочке, Борей, как и Гарпии, есть ветер, и именно сильный северный ветер <...> И по своей натуралистической оболочке, и по своему мистическому содержанию, Борей называется «эфиро-родным»... Кажется, то же означает и имя его... Эта близость к Эфиру и сама по себе сближает Борея с Аполлоном. Но, далее, тому же сближению способствует отнесение Борея к крайнему Северу, к приделам Гиперборейским и, еще более, — приписываемое его сыновьям и дочерям жречество в святилище Аполлона на Делосе. <...> Что же касается до Орифии, то имя Ὠρειθύια <...> означает «совершающая жертвоприношение на горе» <...> Следовательно, по общему смыслу мифа, к деве, молящейся на высотах, слетело Восхищение, которое живет именно на высотах». — Флоренский, 1915, с. 42-44 и далее (*А. Ш.*).

[41] Главный труд Георга Фридриха Крейцера (Creuzer, 1771-1858) — Simbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen сильно критиковался за перенесение в науку веяний немецкой романтики (*А. Ш.*).

[42] Флоренский высказал предположение, что значение этой надписи возможно понимать как «безвременное похищение» или «какой-нибудь особый переход в иную жизнь, например, в экстатическом подъеме» — Флоренский, 1915, с. 36.

[43] свидетельствах (лат.)

толковании мифа о Финее[44]. Слова Сервия[45] не совпадают по содержанию с древнеаркадским различением трех сфер и отнюдь не свидетельствуют о старине, — как и Эвмениды — лишь поздний (сравнительно) эвфемизм о Эринниях. Аполлинийского экстаза вовсе нет: все экстатическое в круге Аполлона заимствовано из круга Дионисова и перенесено на Аполлона (как мантика, пифийство, лавры и мн. другое). Фракийская родина Борея явное доказательство его чуждости Аполлону: Фракия знает лишь экстатического, двуликого Диониса-Арея и его женский коррелят Артемиду (как определенно заявляет Геродот и что находит себе многочисленные отдельные подтверждения). Этимология «Орифии» как «жертвующей на горе» — невозможна[46]: здесь θυώ (откуда θυιάς) явно имеет значение «восхищенно честной» <?> βακχεύειν, буйно, бурно мчаться в обуянии, как «Буя» — Фиада[47]. <Отмечу еще, что в тексте из Филона, приведенном на стр. 10, слова καθάπερ οἱ βακχευόμενοι... — цитата из Платона, но не оговорено.>[48]

Весьма утешило меня, дорогой отец Павел Александрович, Ваше арифмософическое[49] раскрытие благоприятных знамений, почиющих над моим и Володиным[50] московским местопребыванием. Обращаюсь в душе с

---

[44] Боги ослепили Финея и наслали на него крылатых гарпий, которые похищали и грязнили его пищу. Финея спасли от гарпий аргонавты, сыновья Борея.

Флоренский подробно излагает этот миф по версии Аполлодора и толкует его так:

«Мистический смысл этого сказания прозрачен. Во Фракии, как известно, были истоки мистических и экстатических культов. Финей, царь фракийского города, и царь именно за своей дар прорицания <...>. Он слеп <...> но слепота его, как и слепота Эдипа, Тиресия или Гомера, для него есть условие тайноведения: для вхождения в мир *иной* потребна отрешенность от мира *этого* <...> но этот насильственный дар тяготит его. Ему хочется жить, как все. Но лишь только пытается он войти в гущу обычной жизни, как восхищение овладевает им, и вестницы иного мира отнимают у него то, чем живут люди, и обезвкушивают ему радости мира сего. Лишь сыны Борея, существа родственного Гарпиям... прогоняют от вещуна его женскую экстатичность, его пассивный медиумизм». Флоренский, 1915. С. 41 (*А. Ш.*).

[45] Фиада — женщина, подобно вакханке, экстатически празднующая Диониса (*А. Ш.*).

[46] Флоренский ссылается на вариант мифа о Финее, рассказанного Сервием. (С. 40).

[47] Ср. прим. 15. Высоко оценив в начале письма истолкование Флоренским мифа об Орифии выше, Вяч. Иванов здесь не соглашается с одним из его центральных положений (*А. Ш.*).

[48] Фраза в ломаных скобках в оригинале зачеркнута (*о. Андроник*).

[49] Арифмософическое — неологизм Вяч. Иванова, исходящий из греческих корней «арифмос» — число и «софия» — мудрость. Флоренский в своем письме, вероятно, исходя из символики чисел, истолковывал дату и место пребывания Вяч. Иванова и В. Ф. Эрна в Москве (Эрн вместе с Вяч. Ивановым снимал квартиру на Зубовском бульваре, 25). Ср. другое «арифмософическое» толкование Флоренского: софийное стихотворение Вяч. Иванова «*Покров*» в «*Cor Ardens*» напечатано на 77-й странице, — «вот, кстати, один из бесчисленных примеров «странного» совпадения «случайностей»: числа 7, 77 и т. д. — числа Софии, а стихи о Ней оказываются на 77 странице!» (Флоренский. Столп... С. 801) (*А. Ш.*).

[50] Имеется в виду В. Ф. Эрн.

благожелательным приветом к Вашей супруге и сыну[51]. Поручаю себя Вашей дружбе и Вашим молитвам и остаюсь глубоко уважающий и любящий Вас Ваш почитатель

Вячеслав Иванов.

8[52].
В. И. ИВАНОВ, В. Ф. ЭРН, В. К. ИВАНОВА И Е. Д. ВЕКИЛОВА — о. П. А. ФЛОРЕНСКОМУ 27 ДЕКАБРЯ 1915 г.

Дорогой
Отец Павел Александрович.

С глубокою сердечною радостью услышал я добрую весть о рождении Вашего второго сына[53]. Друзья Ваши поздравляли друг друга с этим событием и ныне чувствуют естественную потребность принести свое поздравление милым родителям, Анне Михайловне и Вам. Гадаем, как наречете сына[54], не знаю и сам толком, отчего эта весть не просто порадовала меня или естественно заставила испытать «филически»[55] сорадование, но исполнила более глубоким волнением и умилением. Пошли Вам Господь всего светлого!

О другом событии — разумею радостную неожиданность, которою удивил и восхитил нас Сергей Николаевич[56], — я уже многое пережил. Приветствую Вас с чувством признательным и с восхищением перед Вашим правым и смелым духовным деянием.

Сетую об одном — о постоянной, длительной разлуке, о тягостном лишении — не видеть и не слышать Вас. Помните, дорогой и любимый, Вашего преданного друга и почитателя. Помните и то, что Вы мое синее море, а я рыбак на Вашем берегу; сидит рыбак на берегу и кликать не смеет золотой рыбки, — сидит себе, не кличет; не вызывает, — ждет-пождет...

Ваш сердцем и мыслию

Вяч. Иванов.

Очень *нуждаюсь* в прогностиках о времени и сроках «Комментария»[57]. Моя трилогия, в силу *особенных* обстоятельств, посвящается Льву Шестову[58]!

---

[51] Имеется в виду Василий Флоренский (1911-1956), старший сын о. Павла (о. Андроник).

[52] Конверт без штемпелей и марок, надписан «О. Павлу Флоренскому».

[53] Сын Флоренского родился 14 декабря 1915 г.

[54] Сына назвали Кириллом. К. П. Флоренский (ум. 9 апр. 1982), впоследствии он был учеником В. И. Вернадского, геохимиком и планетологом. См. о нем «В. И. Вернадский и семья Флоренских (материалы из архива)» // Вопр. истории естествознания и техники. 1988. № 1-2 (о. Андроник).

[55] О значении слова *филия* см. сноску 32, с. 108.

[56] О каком событии из жизни П. Флоренского здесь идет речь, выяснить не удалось.

[57] Речь идет о комментариях к поэме Вяч. Иванова «Человек». Ср. прим. 31. А также сс. 108, 93, 109.

Счастливого Нового Года! В. И.[59]

— из глубины неистово расположенного к Вам сердцем и я сорадуюсь, дорогой Павлуша, Вашей радости и душевно поздравляю Вас и Анну Михайловну с Рождеством Христовым и с рождением сына.

Преданный Вам и любящий В. Эрн.

— А я нежно целую дорогую Анну Михайловну, поздравляю ее и Вас, дорогой о. Павел, с новорожденным и ужасно мечтаю попасть в Посад.

Векил<ова,> Эрн

Дорогой отец Павел, поздравляю Вас и Анну Михайловну от всей души с радостным событием и очень радуюсь с Вами. Очень хотелось бы иметь подробности о вас всех. Поздравляю Вас с Праздником и желаю всего светлого и хорошего на Новый Год, который мне кажется таким важным и принесет много светлого и хорошего.

Вера.

960.
В. И. ИВАНОВ — о. П. А. ФЛОРЕНСКОМУ.
12 ИЮЛЯ 1917 Г.
СОЧИ, 12 ИЮЛЯ.

Посылаю Вам, дорогой друг, глубокочтимый отец Павел, свою страничку в столь счастливо задуманный Вами первый сборник памяти нашего почившего Друга[61].

---

[58] «Особенные обстоятельства», при которых состоялось посвящение поэмы критику и философу Л. Шестову (1866-1938), Вяч. Иванов раскрыл в издании «Человека» в 1939 г.: Шестов, «услышав первоначальные стихи «Человека», определил орбиту мистического цикла произнесенными на память словами св. Августина» — III, с. 195. Как сообщает О. Дешарт со слов Вяч. Иванова, «сказав на память слова св. Августина, Шестов добавил: «А за мою догадку посвятите мне «Человека». В. И. несколько растерялся: ему вовсе не хотелось соглашаться на такое предложение, но он не решился отказать» — III, с. 738.

Духовные и идеологические позиции Вяч. Иванова были в достаточной мере далекими от позиции русского экзистенциалиста Шестова. Ср. комментарии Дешарт там же, с. 737. (*А. Ш.*)

[59] Приписано Вяч. Ивановым на полях и внизу страницы (о. Андроник).

[60] На конверте рукой Вяч. Иванова надпись: «**Заказное. Троице-Сергиев Посад.** Отцу Павлу Александровичу **Флоренскому**, профессору Духовной Академии. Отпр. Ив. Иванов Сочи (Черномор. губ., «Светлана») «Рукой Флоренского: «Получ. 1917.VII.21».

Почтовые штемпели: Сочи 1-е гор. Черном. 14.VII.; Москва, № 8.1(?), экспедиция. 20.7.17 и Сергиевский Посад Моск. г. 21.7.17. (о. Андроник).

[61] Имеется в виду предполагавшийся к изданию сборник памяти Эрна (1882-29 апр. 1917, даты жизни и смерти в «Философской энциклопедии», т. 5 (М., 1970, С. 569) ошибочны), с которым Вяч. Иванова и Флоренского связывали узы глубокой дружбы. Вяч. Иванов посылает «страничку» для задуманного Флоренским сборника памяти Эрна (издание не осуществилось). Вот ее черновик

Памяти Вл. Ф. Эрна

I

Блаженный Брат! Ты чистым оком зреть
В представшей вновь [вновь узнанной] души

Благодарю Вас вместе с тем за многосодержательные и утешные строки, а равно за присылку ценных для меня оттисков Ваших новых статей. Ваш

<?> твоей Отчизне
Достоин все, что помнил в этой жизни, —
Огнем безгневным в Царстве Слав гореть.

Оратай был до жатвы умереть
Любовию предызбран... Укоризне
Не вырваться из уст на светлой тризне!..
Там, где «мы вместе были», — друга встреть!
Пусть малый дар нам, нищим, был отмерен
Из [таин] всех богатств, что [ты унес туда] в путь ты взял с собой,
Куда твой взор стремился голубой.

И в неземном Земле ты будешь верен;
И, горней Афродиты видя Лик,
Вспомянешь колос, что в пыли поник.

Сочи, май 1917.

II

Нижеследующее <так! — А. Ш.> стихотворение было мною написано, когда я жил с другом Эрном, и ему первому прочтено, ибо в тайне оно было посвящено ему. Сладость и свет духовного с ним общения — таков был сокровенный замысел этих строк. Какое-то целомудренное чувство [запретило] воспрепятствовало мне признаться, что я говорю о нем; думается, он молчаливо учуял это сам. Впоследствии это стихотворение было введено мною во второй цикл моей [неизданной] лирической трилогии «Человек». — Итак, я приношу эти строки памяти почившего друга потому, что они принадлежат ему и им внушены. Пусть будут они, в ряду заветных воспоминаний, сплетающих в надгробный венок, возлагаемый дружбою на его могилу, свидетельством одного из друзей о внутреннем опыте того очищения, которое производилось его близостью. Нередко, взглянув на него, сидящего молча, я должен был скрывать внезапно охватившее душу непередаваемое волнение, готовое излиться в счастливых слезах: мнилось, что из его глаз глядели другие, Образ и Подобие Божие в нем сквозили из-за внешних черт несказанным светом [душою овладевали волнение и трепет], душа трепетала и горело сердце [ощущением благодатного присутствия...] В глубине моей любви к молодому другу, пленяющему меня величием духа, чистотою голубиной души и орлиною зоркостью вперенных в Солнце высоких дум, таилось благоговение к нему, как носителю иного, нового Имени. <...>

(Черновой автограф в РГБ ф. 109-3-40; квадратными скобками отмечены зачеркнутые слова).

Вяч. Ивановым пожсвящены Эрну также стихотворения «Свершается Церковь, когда...» (III, с. 215-216 — см. прим. 28 к письму 6), «Оправданные» 12 ноября 1917 г. — (III, с. 524-525) и «Скорбный рассказ» 14 ноября 1917) — (III, с. 524),

Флоренский учился в одном классе с Эрном и А. В. Ельчаниновым во Второй тифлисской гимназии. В написанной для посвященного Эрну сборника статей Флоренский вспоминал: «Мы вместе бродили по лесам и по скалам, по скалам преимущественно, вместе читали Платона на горных проталинах и на разогретых солнцем каменных уступах. Вместе же ценили благородный пафос кн. С. Н. Трубецкого и острую критичность Л. М. Лопатина <...>» В статье Флоренский рассказывает о том, как он увидел всю жизнь Эрна в «ряде ярких, почти как сновидение, образов, быстро проносящихся видений», которые «развертывались как лента жизни». Это видение — оно раскрывало мистическое значение смерти Эрна — посетило о. Павла 29 апреля, а вечером того же дня о. Павел получил телеграмму о смерти своего друга (Флоренский. Памяти В. Ф. Эрна // Христианская мысль. 1917. № 11-12; Вестник РХД. № 138. С. 99). (А. Ш.).

намек на то, что на путях духа мы ныне скорее сближаемся, нежели расходимся, — как, признаюсь, мне порою казалось, — пробудил во мне прекрасные надежды. На призыв Ваш к общему деятельному усилию в целях некоей духовной миссии inter paganos[62] — я, конечно, отвечаю: Аминь. Но ка́к рисуется Вам ее житейская реализация, из имеющихся у меня неопределенных данных уразуметь не могу[63].

В Москве надеюсь быть в августе. Политическая часть Вашей парадоксальной статьи о Хомякове ставит меня прямо в тупик. Что именно Вы имеете в виду, при Вашей дальновидности? Вероятно, Вы с свое время читали один мой фельетон о славянофилах; если так, Вы знаете, что я прямо противоположную оценку даю государственно-правовой теории Хомякова. Прибавлю, что вижу в ней пророчественное предостережение старой власти, провозглашение альтернативы: или трансцендентизм по отношению к народу и неминуемую гибель, или последовательно проведенный имманентизм, как воспитание к свободе. И вот, наша несчастная родина почти гибнет от того, что пророки втуне пророчествовали. Что же значит из *Ваших* уст столь несвоевременно, по всем человеческим видимостям, брошенный укор — тем, которые вовремя выступали с наставлением спасительным?..[64]

---

[62] среди язычников (лат.)

[63] См. прим. 72 к письму 10.

[64] Под «политической частью» статьи Флоренского «Около Хомякова» (Богословские труды. 1916. Июль-авг., есть отд. изд.) имеется в виду его полемика с Хомяковым о природе царской власти в России (или, говоря иными словами, о его государственно-правовой теории): она основана на «Божием изволении», и «от Бога учинена суть», или есть результат договора с народом, «социального контракта»? Флоренский, споря с Хомяковым, утверждает здесь, что «в сознании русского народа самодержавие не есть юридическое право, а есть явленный самим Богом факт... относится к числу понятий не правовых, а вероучительных, входит в область веры...» — Флоренский; указ. соч., с. 25-26.

О природе власти в России в мысли славянофилов Вяч. Иванов писал в 1915 г. в статье «Живое предание» — именно на нее он указывает здесь Флоренскому: <славянофилы> «положили в основу своего государственного права не феодальный... а римский принцип — принцип «депозиции» народной воли в руки лица или лиц», призванных ко власти. Другими словами, они видели в монархии монархически самоопределившееся народоправство». Далее в статье Вяч. Иванова слышится критика русской царской власти, которая, отвергая принцип имманентизма — исходящего из внутреннего строя и души народа и земли, — навязывает народу чуждый ей трансцендентизм — то есть наложение извне идей и форм: «в ныне заканчивающийся петербургский период нашей истории... государственная власть, как это живо чувствовали славянофилы, пыталась самоутвердиться по отношению к земле трансцендентно» (III, 346). Еще более резко высказывался о русском самодержавии Вяч. Иванов в статье, написанной 6 октября 1917 г., называя его «по существу династическою диктатурой в стране, где основы общественного уклада рухнули, где все шаталось и было временным, переходным, ползучим, как полузастывшая лава» (III, 359). Не менее определенно высказывается Вяч. Иванов и в ком-

Вы понимаете, что Вашу статью о Хомякове я прочел с жадностью, но уже без огорчения первоначального, а лишь с глубочайшим недоумением. Прибавлю, что выходка Бердяева привела меня, — при всем моем протесте

ментируемом письме: «трансцендентизм», осуществлявшийся старой царской властью, привел ее — согласно с пророческим предостережением Хомякова — к неминуемой гибели.

Мысли Флоренского о русском самодержавии вызвали полемику в периодической печати в ноябре 1916 — феврале 1917 гг., в которой с разных сторон принимали участи Розанов В. В. // «Колокол», № 3118, (14 окт.), № 3125, (22 дек.); Устрялов Н. // «Утро России», 1917, № 40, (9 февр.); № 46, (15 февр.); Фиолетов Н. // Там же. № 43, (12 февраля); <Анон.> «Обозреватель» // Моск. ведомости. 1917, № 33, (10 февр.); Бердяев Н. (см. ниже прим. 4). На статью Устрялова Вяч. Иванов написал ответ, оставшийся в рукописи. Вот он:

Ответ автору статьи «Славянофильство и самодержавие» («Утро России», № 40)

В статье «Славянофильство и Самодержавие» Н. П. Устрялов приглашает меня и двух моих друзей, в качестве «нео-славянофилов», высказаться по поводу нескольких замечаний «нео-славянофила» о. П. Флоренского о религиозном отношении к царской власти в его брошюре «Около Хомякова», которой, к сожалению, я еще не имел в руках.

«По такому вопросу, — пишет г. Устрялов, — нельзя молчать, особенно теперь. Пусть «школа» или осудит Флоренского, или разделит с ним ответственность за его выступление».

Замечу, что именно о хомяковской теории народного суверенитета, послужившей яблоком раздора, я обстоятельно высказывался два года назад («Биржевые ведомости», от 18 марта 1915 г.) в статье «Живое Предание», включенной мною и в сборник моих общественно-идеологических этюдов, имеющих вскоре выйти в свет в издательстве гг. Лемана и Сахарова под заглавием «Родное и Вселенское».

Об «осуждении» общего нашего друга, как с моей стороны, так (я твердо в этом уверен) и со стороны обоих моих друзей, не может быть никакой речи. Я достоверно знаю, что все, что говорит о. Флоренский о предметах веры, проистекает из глубин чистого внутреннего опыта, и, хотя бы высказанное им представлялось мне высказанным несовершенно и неправильно, с уважением склоняюсь перед самим источником того мнения, коего не разделяю.

Что же до «ответственности», падающей на «школу», это ведь, если критике заблагорассудилось объединить нескольких писателей под определенным наименованием, это не значит, что сами они взаимно связали себя круговою порукой. Навязывать же таковую идущим самостоятельными путями мыслителям, коих радуют встречи [друг с другом], но и расхождения не пугают и не разделяют, — не значит ли стеснять свободу мысли и ее исповедание? Если же Линнеи нашей идеологической флоры усмотрят промах в принятой ими классификации, которая для самой флоры безразлична, — ничто не мешает им заняться на досуге перегруппировкою и ревизией номенклатуры изучаемых ими явлений религиозно-общественной мысли.

Сочи, 21 февраля 1917.
Вячеслав Иванов.

Автограф — РГАЛИ, ф. 1720 (Звягинцева), оп. I, ед. хр. 339, л. 1-2 (А. Ш.)

против сказанного Вами, — в истинное негодование[65]. С нетерпением жду свидания. Tempora mutantur[66]: может быть, теперь Вы могли бы почувствовать себя расположенным написать комментарий к моему «Человеку». Имею нескромность высказать, что я еще не вовсе расстался с этой мечтой. Без Вас не знаю, что мне делать с уснувшей царевной — моей бедной поэмой.

С любовию к Вам и Вашим

Вяч. Иванов

10.[67]
П. А. ФЛОРЕНСКИЙ — В. И. ИВАНОВУ.
1 МАРТА 1918 Г.

---

[65] Н. Бердяев в журнале «Русская мысль» (1917, февраль) выступил с необыкновенно полемической по тону статьей «Идеи и жизнь. А. С. Хомяков и свящ. П. А. Флоренский». Критика Бердяева в известной мере совпадает с идеями Вяч. Иванова: «Отец П. Флоренский открывает в Хомякове опасный уклон к имманентизму. Но это и есть в нем уклон к религиозной свободе, не до конца доведенный. Трансцендентизм же есть религия необходимости. Великая духовная реформа, которая нужна России как спасение и в ее церковной, и в ее государственной жизни, и будет углубленным переходом к имманентизму, к радикальному сознанию творческого призвания и господского достоинства человека. <...>»

Бердяев не может согласиться с Флоренским, что царская власть в России имеет божественное происхождение: «Отец П. Флоренский, вероятно, не сознает, как страшно ответственны эти мысли в тот исторический час, который переживает Россия. В нем слишком чувствуется эстетическое любование собственным «черносотенным» радикализмом, не удовлетворяющимся самодержавием славянофилов» (Бердяев Н. Собр. соч. Париж, 1989, Т. 3. С. 574-576).

Что в статье Бердяева привело в «негодование» Вяч. Иванова — это резкость, переходящая в оскорбительные выпады: по Бердяеву, статья Флоренского — «настоящий скандал в православном, славянофильствующем лагере», Флоренский «не верен традициям великой русской литературы, он отвращается от ее религиозного содержания, от раскрывшейся в ней религиозной жажды. Он, именно он — отщепенец, изменивший заветам русской религиозной души». «отношение отца П. Флоренского к Церкви есть отношение раба, полного страха и ужасов, «в отце П. Флоренском нет никаких признаков чувства достоинства человека как господина, а не раба», «Торжество отца П. Флоренского было бы крахом русской идеи, которую она призвана нести в мир» (Цит. соч. С. 567-579).

Об истории взаимоотношений Бердяева и Вяч. Иванова см. в статье А. Шишкина Le banquet platonicien et souffi dans la Tour pétersbourgeose: N. Berdiaev et V. Ivanov Cahiers du Mon le Russe. V: XXXV (1-2); 1994 (*А. Ш.*)

[66] Времена меняются — первая часть известной латинской пословицы: «времена меняются и мы вместе с ними» (*А. Ш.*).

[67] Автограф в РГБ, 109, 35, 76.

По свидетельству книги пророка Даниила (глава 10 и далее), Ангел Господень Михаил — ангел-покровитель народа Божьего — вступает в борьбу с Князем царства Персидского. Князь — покровитель враждебных Израилю народов. Этот таинственный конфликт — как утверждает одно из библейских толкований — показывает, что даже Ангелам судьбы народов неизвестны, пока Господь не откроет их. Как отметил С. С. Аверинцев (Ангелы // Богословские труды. 1986. № 27. С. 327), этот текст вдохно-

+

Дорогой и глубокоуважаемый
Вячеслав Иванович!

Простите, что второпях, по случаю отъезда С. А. Сидорова[68], пишу Вам.

Об Ангелах-народоблюстителях основные тексты: Даниил: X-XII гл., ср. Дан<иил> IV: 10, 14, 21 — об ангелах неусыпающих, в каковых видят именно ангелов-народохранителей[69].

вил Вяч. Иванова на следующие строки написанного в самом начале первой мировой войны (18 ноября 1914) стихотворение «Суд»:

На Суд, где свидетели — Громы,
Меч острый — в устах Судии,
Народные Ангелы в споре
Сошлись о вселенском просторе.
Чей якорь в незыблемом море,
В Софийном лежит Бытии? (IV, с. 23).

Через несколько недель после Октябрьской революции, 18 ноября 1917 г., размышляя о трагедии России, Вяч. Иванов вновь обращается к символу-образу народного ангела:

На суде пред Божиим Престолом
Встал наш ангел и винил соседа:
«Раскололась вся земля расколом.
И досталась ангелу победа.
На суде пред Божиим Престолом».

Но лишь громы прорекли: «Победа!»
Разодрал он с ворота до низу
На себе сияющую ризу
И взмолился: «Пощади» к Престолу,
И раздралась плоть отчизны долу. (IV, с. 66).

Видимо, вслед за стихотворением Вяч. Иванов начал писать его толкование под названием «Раздранная риза» (неоконченный черновой автограф в Римском архиве Вяч. Иванова), для которого попросил дополнительные сведения у о. П. А. Флоренского. Об интересе о. Павла к этой проблематике свидетельствуют, в частности, неизданная рукописная работа святителя Игнатия (Брянчанинова) «Слово о Ангелах», которая хранилась в архиве Флоренского (издана в Богословских Трудах. 1990. № 30). В 1924 г. Флоренский, между прочим, писал: «От рода... сравнительно легок переход, по крайней мере в мысли, к племени, к народу, к государству, к расе, наконец, к целому человечеству, конкретное единство которого было понятно и почувствовано в опыте почти мистическом, вопреки рассудочному складу всего мышления, Огюстом Контом. Все эти сущности, простираясь четырехмерно, имеют каждая свою форму, свой целостной облик, и в явлении он воспринимается как гений или как ангел-хранитель племени, народа, государства, расы и всего человечества» (Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях. М. 1993. С. 216).

Публикуемое письмо является кратким ответом Флоренского.

[68] О С. А. Сидорове см. сс. 126.

[69] Ср. «Вот еще что мы напомним знанию твоему о иерархии: как Фараону через Ангела, поставленного над Египтянами, так и Начальствующему Вавилонян, через собственного его ангела, забота и власть Промысла, и вселенского Владычества были возвещены через видения, и этим народам были дарованы последователи истинного Бога,

Смотрите также Дионисия Ареопагита «*О небесной иерархии*», 9, § 4.

Дан.<иил> II 2, ср. Иер.<емия> 49: 36, Захар.<ия> VI: 5 — о четырех ветрах, или четырех духах, в коих толкователи видят опять-таки Ангелов царств.

Во Второзак.<онии> XXXII 8-9, по переводу LXX (и славян).

(«по числу сынов Израилевых» переводится чрез: «по числу Ангел Божиих» Твоих. <?>

Сир<ах> XVII 14-15.

Православн<ое> Исповед<ание> Кафол<ической> и Апостольской Восточной Церкви вопрос <?> на стр. 19, стр. 16[70].

Григорий Богослов — Слово 6 об ум<ной> сущн<ости> (Твор<ения Свв. от<цов>, т. 4, стр. 236)[71].

Бл<аженный> Иероним, на Даниила.

Вновь <?> требуется скорее кончить письмо.

Относительно статьи я ничего не придумал, но выражаю свое согласие — разумею серию, о которой Вы говорили[72]. Когда придумаю, напишу, а лекции все время мешают.

Господь да хранит Вас и всех ваших.

Любящий Вас

Священник Павел Флоренский.
1918. III Серг<иев> Пос<ад

которым было повелено открыть им смысл их видений, каковые были посланы начальствующим их, через Ангелов своих, так как Бог прежде того открыл через посредство ангелов святым мужам Даниилу и Иосифу по природе своей близким к Ангелам. <...> Единое вселенское Провидение Всевышнего, имея попечение о благоденствии всех народов [передало] их, чтобы помочь их возвышению, в руки их собственных ангелов... (...) Народы [обращаются] к одному из святых Ангелов, дабы научиться постигать, через его посредство, Всеобщее первоначало существ. Слово Божие говорит... что все Ангелы, предопределенные для каждого народа, в той мере, насколько это в их возможности, возносят к этому Провидению как к их собственному первоначалу, всех тех, кто им свободно следуют». (Denys l'Aréopagite La Hiérarchie Céleste (Sources Chrétiennes n. 58 bis), Paris, 1970, p. 136-138. Ср.: Св. Дионисия Ареопагита о небесной иерархии. М., 1843. С. 41-42).

[70] Вопрос 19 «Православного исповедания...» Митрополита Петра Могилы (Киев, 1833. С. 20): «Поелику Бог сотворил прежде всего Ангелов, то какое должны мы иметь о них понятие»?

Ответ: и «Ангелы суть духи, приведенные от Бога из небытия в бытие для того, чтобы они прославляли Его, услужали Ему и, кроме того, служили в сем мире людям, путеводя их в Царствие Божие. Они даются еще для сохранения городов, царств, областей, монастырей, церквей и людей как церковных, так и мирских».

[71] См.: Творения бл. Иеронима Стридонского. Ч. 12. Киев, 1913. (Библиотека творений Св. Отцев и Учителей Церкви Западных, издаваемая при Киевской Духовной Академии, 2-е изд.).

[72] Возможно, речь идет о каком-то проекте совместного издания книг философско-религиозного характера. Несколькими месяцами позже А. Ф. Лосев извещал П. А. Флоренского в письме от 24 марта 1918 года: «Ваше Высокоблагословение о. Павел! С. Н. Булгаков и В. И. Иванов говорили Вам о готовящейся серии религиозно-философских книжек на темы о русской национальности» (П. А. Флоренский по воспоминаниям Алексея Лосева // Контекст. 1990. М., 1990. С. 13).

РАЗДЕЛ 2

А. Ф. ЛОСЕВ и ВЯЧ. ИВАНОВ

ПИСЬМА А. Ф. ЛОСЕВА К В. И. ИВАНОВУ, П. А. ФЛОРЕНСКОМУ, А. С. ГЛИНКЕ-ВОЛЖСКОМУ, М. В. САБАШНИКОВУ.

ПИСЬМО П. А. ФЛОРЕНСКОГО В. И. ИВАНОВУ*

«ДУХОВНАЯ РУСЬ» — НЕОСУЩЕСТВЛЕННЫЙ ИЗДАТЕЛЬСКИЙ ПРОЕКТ 1918 ГОДА

«Раньше, когда я был молодой, я распространялся о русской душе, славянофильские идеи у меня были, Москва — третий Рим, а «четвертому не быти». А потом с течением времени я во всем этом разочаровался...» — признавался А. Ф. Лосев в одном из разговоров с В. Бибихиным в январе 1973 г.[1] Сведений об этом «славянофильском» периоде творчества Лосева сохранилось крайне мало. Можно только сослаться на некоторые его ранние работы. В статье 1916 г. «О музыкальном ощущении любви и природы. К тридцатипятилетию «Снегурочки» Римского-Корсакова» Лосев формулирует, в чем сущность народной музыки («Народная музыка находит в мировом целом нас самих, ибо если музыка вообще есть живописание внутренней жизни духа и бытия, то народная музыка есть в одно время и мы сами, и та вожделенная глубина мироздания»[2]) и почему, «несмотря на изысканную сложность симфонической структуры творений Римского-Корсакова — сложность, временами превосходящую вагнеровскую»[3], его музыка народна и слушатель чувствует себя «при живописании этих глубин, как у себя дома» — «это *наша*, русская глубина, и это наше место в мировом целом»[4]. Спустя два года Лосев попытался определить «наше место» — в статье «Русская философия». Лосев различает русскую философию, находящуюся под западным влиянием, и русскую самобытную философию, представляющую собой вечную «борьбу между западноевропейским ratio и восточнохристианским, конкретным, богочеловеческим Логосом»[5]. Вслед за Н. Бердяевым Лосев видит в философии славянофилов и конец отвлеченной философии, и начало «философии цельной жизни духа», «цельного знания», получившей свое воплощение у Вл. Соловьева. Во внутреннем строении русского философского мышления кроется, по Лосеву, причина того, что русская философия «является насквозь интуитивным, можно сказать, мистическим творчеством»[6]. Основная проблема русской философии — «преодоление хаоса посредством Логоса»[7] — воспринимается им

---

* © Публикация А. А. Тахо-Годи, Е. А. Тахо-Годи, В. П. Троицкого. Вступительная статья и примечания Елены Тахо-Годи, Виктора Троицкого.

[1] Начала. — 1993. — № 2. — С. 135.

[2] Лосев А. Ф. Форма. Стиль. Выражение. — М., 1995. — С. 620.

[3] Там же.

[4] Там же.

[5] Лосев А. Ф. Страсть к диалектике. — М., 1990. — С. 78.

[6] Там же. — С. 69.

[7] Там же. — С. 84.

как внутренний подвиг, а значит, и как определенного рода религиозный акт. Вот отчего в русской философии видится продолжение философии святоотеческой, и она стоит «на пороге нового откровения», и «все истинные русские» чают славянофильства с добавлением апокалиптической мистики «новых догм»[8]. Статья Лосева была напечатана в 1918 г. на немецком языке в швейцарском сборнике «Russland». Скорее всего, для этого же издания предназначалась и написанная в то же время работа «Имяславие» («Die Onomatodoxie»), освещающая «одно из древнейших и характерных мистических движений православного Востока»[9], которое автор, судя по всему, тоже склонен рассматривать как некое особое «наше место в мировом целом» христианства.

Вот, пожалуй, и все, что было известно о «славянофильском» периоде Лосева. Недавно найденные архивные материалы дают возможность представить этот период не только полнее, но и в определенном религиозно-философском и общественно-политическом контексте.

Уже вскоре после Февральской революции некоторая часть русской интеллигенции начала испытывать обеспокоенность за судьбу русской культурной традиции. Именно в это время П. Б. Струве задумывает создать «в противовес разлагающему влиянию антипатриотических и интернационалистических идей — некий идейный центр для духовно обоснованного патриотизма»[10]. Таким «оплотом национального возрождения» должна была стать Лига русской культуры, объединяющая «все общественные слои, дорожащие традициями русской духовной культуры»[11]. Среди учредителей Лиги были и общественные деятели (напр., А. В. Карташов, Н. Н. Львов, М. В. Родзянко, В. В. Шульгин), и философы (Н. Бердяев, С. Булгаков, С. Франк). В обращении Лиги «К русским гражданам» говорилось: «Инстинкт жертвенности и бескорыстия вместо положительных государственных интересов ведет к безумию национального самоубийства. Но миру не нужно бессильной, национально уничтоженной и безличной России. Как из пустых нулей не слагается никакой величины, так и из обезличенных национальностей не образуется живого организма объединенного человечества»[12]. П. Б. Струве, доказывавший в это время «совместимость национализма с христианской идеей всечеловечности»[13], пытался осуществить этот тезис на практике. В июне 1917 г. была создана Лига, но еще раньше, в апреле, в статье с аналогичным названием «Лига русской культуры» Струве определил главную задачу будущей организации — «строить русскую культуру»[14] и ее форму — «особое внепартийное объединение, преследующее национально-культурные цели»[15]. Позже в заметке «Несколько слов о Лиге русской культуры» он вновь повторил, что «политическая внепартийность должна быть необходимым характеристическим признаком такого объединения», потому что «задача развития

---

[8] Там же. — С. 101.

[9] Лосев А. Ф. Имяславие // Вопросы философии. — 1993. — № 9. — С. 53.

[10] Франк С. Л. Биография П. Б. Струве. — Нью-Йорк, 1956. — С. 115.

[11] Там же. — С. 116.

[12] Русская свобода. — 1917. — № 9. — С. 20.

[13] Франк С. Л. Биография П. Б. Струве... — С. 105.

[14] Русская свобода. — 1917. — № 3. — С. 3.

[15] Там же. — С. 5.

национальной культуры — просветительная в широком смысле»[16]. Но несмотря на то, что на примере Лиги, по словам Струве, «впервые в русской истории чисто культурная проблема национальности» была отчетливо отделена «от политических требований и программ»[17], именно политические события — октябрьский переворот 1917 г. — положили конец этому начинанию, а сам Струве отправляется на юг России для участия в организации Добровольческой армии. Вернувшись в феврале 1918 г. в Москву, Струве вновь обращается к тем же проблемам. В программе «Русской мысли» на 1918 г. он как редактор-издатель заявляет, что журнал будет издаваться, «как и раньше, твердо проводя идею национальной русской культуры и уделяя всего больше места вопросам и темам, связанным с высшими стремлениями и ценностями человеческого духа»[18]. Предостережение «Вех» о «великой опасности, надвигавшейся на культуру и государство»[19], не было принято во внимание русским образованным обществом, и Струве решает вновь «не поодиночке, а как совокупность лиц <...>, переживающих *одну муку* и исповедающих *одну веру*»[20] высказаться — по поводу уже совершившейся катастрофы. В марте 1918 г. он задумывает издание сборника «Из глубины», первоначально под другим названием — «Сборник "Русской мысли"». Однако за три недели, как предполагалось, собрать материал не удалось. 3 (16) апреля С. А. Аскольдов сообщал Вяч. Иванову, что уложиться в отведенный срок не успел, и печатание сборника начнется только после Пасхи[21], которая в 1918 г. приходилась на 22 апреля по старому стилю. Статья С. Булгакова была написана в апреле-мае, А. Изгоева и В. Муравьева — в июне, И. А. Покровского — в июле, июлем же помечено и предисловие Струве к сборнику, сама же статья его — августом. В августе начинается печатание сборника, тогда же Струве покидает Москву, чтобы в декабре 1918 г. перейти границу с Финляндией. Одновременно со сборником «Из глубины», в котором приняли участие Н. Бердяев, Вяч. Иванов, С. Котляревский, С. Франк, Струве задумывает в марте 1918 г. «Библиотеку общественных знаний» под своей общей редакцией. Если сборник «Из глубины» уяснял исторический и религиозный смысл русской революции, ее перспективы «положительного развития и самоутверждения жизни»[22], то у «Библиотеки общественных знаний» была другая цель, примерно та же, что и у Лиги русской культуры, — «просветительная в широком смысле». Считая, что «возрождение России должно быть прежде всего возрождением и укреплением *национального духа*», редакция и издательство «Библиотеки» обещали «стремиться в серьезном, но доступном широкой публике изложении освещать *основные* вопросы культурного, общественного и государственного развития и бытия человечества и в особенности русского народа, пробуждать в русском человеке *исторический смысл* и обличать перед его сознанием ложь и тщету тех мнимонаучных отрицательных течений, разлив которых исковеркал народную душу и разрушил государство»[23]. Среди намеченных выпусков «Библиоте-

---

16 Там же. — № 9. — С. 25.

17 Там же.

18 Из глубины. Сборник статей о русской революции. — М.-Пг., 1918. — пер. обл.

19 Там же. — Предисловие издателя.

20 Там же.

21 ОР РГБ, — ОР РГБ, ф. 109 (Иванов В. И.), оп. 1, к. 11, ед. хр. 19.

22 Из глубины... — С. 273.

23 Там же. — втор. обл.

ки» были: «О сущности правосознания» И. А. Ильина, «История русской торговой политики» П. Б. Струве, его же «Пушкин как национальное явление», «Национальное лицо и его выражение в народной поэзии» Б. М. Соколова, «Толстой и Достоевский» С. И. Карцевского. Струве и его единомышленники еще надеялись остановить поругание национальной культуры и разрушение русского государства, но было уже поздно. «К сожалению, в русском культурном обществе, либеральном и просвещенном, нет той силы духа и той горячей веры, которые могли бы спасти Россию от беснования. <...> Духовное национальное движение у нас еще впереди, оно образуется после изжития и осмысления трагического опыта войны и революции», — писал Н. Бердяев в августе 1917 г.[24]

Четыре письма А. Ф. Лосева, написанные весной и летом 1918 г. и хранящиеся теперь в трех разных архивах, позволяют добавить некоторые любопытные штрихи к истории свободной мысли в России после большевистского переворота.

Судя по лосевским письмам, весной 1918 г. в Москве возник замысел издания небольших, объемом не более четырех печатных листов, религиозно-философских книжек на темы о русской национальности. Кому принадлежала идея серии, сейчас сказать трудно. Как вспоминал незадолго до своей кончины Лосев, это была «всего лишь мечта», «отчасти моя, отчасти их, моих старших товарищей»[25]. «Старшими товарищами» были Вяч. Иванов и С. Булгаков, принимавшие деятельное участие в осуществлении проекта. Вяч. Иванову принадлежит предложение назвать планируемую серию «Духовная Русь». Иванов вместе с Булгаковым хотели привлечь о. Павла Флоренского в качестве автора и встречались с ним по этому поводу. Сохранилось письмо от 1 марта 1918 года Флоренского к Вяч. Иванову[26], которое Вяч. Иванову должен был передать один из авторов намечавшейся серии и близкий Флоренскому человек — Сергей Алексеевич Сидоров (впоследствии священник в храме Петра и Павла в Сергиевом Посаде, в 1925 г. арестован по делу митрополита Петра (Полянского), а в 1937 году расстрелян)[27]. Помимо указания на интересующие Вяч. Иванова тексты об ангелах из Ветхого Завета и творений Отцов Церкви, Флоренский обещает Вяч. Иванову дать статью для серии. Вяч. Иванов и С. Булгаков обращались и к другому представителю «нео-идеализма» (выражение С. Венгерова) — литературному критику А. С. Глинке-Волжскому, выпустившему в 1915 году брошюру с громким названием «Святая Русь и русское призвание». В ответ Глинка-Волжский предложил Вяч. Иванову и Булгакову несколько тем на выбор (возможно, связанных с его работой 1915 г., а может быть, с другой — «Социализм и христианство», напечатанной в 1919 г.). Переписку Глинки-Волжского с Вяч. Ивановым и Булгаковым по поводу серии обнаружить пока не удалось, о ней мы знаем лишь из письма к Глинке-Волжскому от 9(22) апреля 1918 г. А. Ф. Лосева. В то же время ни Вяч. Иванов, ни Булгаков официально не значились организаторами серии. Как вспоминал Лосев, именно его «поставили в виде делового лица во главе этого безнадежного, как оказалось, предприятия»[28]. И не только потому, что он был молод и

---

[24] Русская свобода. — 1917. — № 18-19. — С. 8.

[25] Контекст: 1990. — М., 1990. — С. 14.

[26] См. наст. изд., С. 118

[27] Выражаем глубокую благодарность В. С. Бобринской за сведения, сообщенные о ее отце, о. С. Сидорове.

[28] Контекст: 1990. — М., 1990. — С. 14

энергичен. Как выясняется из письма Лосева к М. В. Сабашникову (в издательстве которого предполагалось печатать книжки), роль Лосева отнюдь не сводилась к чисто организационной, — «религиозно-национально-философская серия» должна была выходить под его, лосевской, общей редакцией. Безнадежным же предприятие это было из-за мало благоприятствовавшей ему общественно-политической ситуации. Хотя «идея была замечательная, и соорганизовались быстро» и Лосев как редактор «получил от многих, заинтересованных в подобных книгах, поддержку»[29], дело остановилось. Причин тому было достаточно: 18 марта 1918 г. СНК принял постановление «О закрытии Московской буржуазной печати», а 23 декабря 1918 г. по указанию ЦК РКП(б) в структуре Реввоенсовета был учрежден отдел цензуры, призванный положить конец всем иллюзиям авторов с «анти-марксистскими взглядами» на возможность высказываться по религиозно-национально-философским вопросам.

Казалось бы, от серии не осталось «никакого намека»[30]. Нет следов подготовки книжек ни в «Перечне изданий, находящихся в разных стадиях производства в издательстве М. и С. Сабашниковых» по состоянию на декабрь 1918 г.[31], ни в издательской «Картотеке рукописей», вплоть до 1929 г.[32] И все же теперь, спустя восемьдесят лет, мы можем не только назвать имена участников серии и заявленные ими темы, но и указать на некоторые тексты, которые планировались к напечатанию в сборнике «Духовная Русь».

Из перечисленных в письме к М. В. Сабашникову десяти выпусков серии два — «О русской национальной музыке» и «Рихард Вагнер и Римский-Корсаков (религиозно-национальное творчество)» — должны были принадлежать перу самого Лосева, но в лосевском архиве сохранилась только одна страничка рукописи, вероятно, имеющая отношение к первому из выпусков — она посвящена русскому национальному мелосу. Судя по другим музыкальным статьям Лосева, мечтавшего в эти годы о создании «Философии музыки» (см. его «Очерк о музыке» 1920 года[33]), мы можем примерно представить, в каком направлении мог бы разрабатывать эти темы автор. Видимо, речь шла бы об особой «объективности славянского мелоса»[34] Римского-Корсакова, о том, что современный человек живет музыкой Вагнера и Скрябина оттого, что теперь «как раз сгустились над нашей головой мировые тучи»[35], что музыка Скрябина — отнюдь не славянский мелос, хотя в ней порой «воскресает чеховская Россия с ее надрывом и бессилием» или слышится «родной наш русский хлестаковский смрад души»[36]. Вот почему скрябинская «причудливая смесь языческого кос-

---

[29] Там же.

[30] Там же.

[31] ОР РГБ, — ф. 261 (издательство Сабашниковых), к. 1, ед. хр. 2.

[32] Там же, — к. 23, ед. хр. 79.

[33] Лосев А. Ф. Очерк о музыке // Лосев А. Ф. Форма. Стиль. Выражение. — М., 1995. — С. 656.

[34] Лосев А. Ф. Два мироощущения // Лосев А. Ф. Форма. Стиль. Выражение... — С. 635.

[35] Там же.

[36] Лосев А. Ф. Философское мировоззрение Скрябина // Лосев А. Ф. Форма. Стиль. Выражение... — С. 777.

мизма с христианским историзмом»[37] есть не только «наивысшее напряжение западноевропейской мысли»[38], но и очевидный знак «заката Европы»[39], гибель ее «мистического существа»[40], в то время как Вагнер, подобно Скрябину познавший «мировые трагедии, возвещаемые дионисийской музыкой»[41], сумел прийти к ясности «Парсифаля», дал «пережить этот мировой Мрак и музыкальную сладость бытия, чтобы потом наилучше поднять нас до великой простоты и светлого царства Христова!»[42]

Подобным же образом мы могли бы реконструировать и общую направленность брошюры Георгия Чулкова — «Национальные воззрения Пушкина». Чулков, пройдя путь от «мистического анархизма» к «мистическому национализму», размышляя о судьбе России, стал писать о Пушкине и славянах[43], Пушкине как зачинателе русского театра и даже написал биографию поэта, появившуюся к столетию со дня его гибели[44]. Но с большей уверенностью можно говорить о текстах, которые были написаны и напечатаны. Первой укажем статью Н. Бердяева «Духи русской революции», опубликованную в 1918 г. в сборнике «Из глубины»; в лосевском списке она приведена в качестве второго выпуска серии. Логическим продолжением идей Н. Бердяева о положительных и отрицательных сторонах русской апокалиптичности («Русская апокалиптика заключает в себе величайшие опасности и соблазны, она может направить всю энергию русского народа по ложному пути, она может помешать русскому народу выполнить его призвание в мире, она может сделать русский народ народом неисторическим»[45]), выраженных в статье «Духи русской революции», должна была, по-видимому, стать работа С. Н. Дурылина «Апокалипсис и Россия» (выпуск № 10 серии). Но следов именно этой работы мы пока что не обнаружили. Другая статья Дурылина, заявленная под номером четвертым серии — «Религиозное творчество Лескова», — была напечатана (или, во всяком случае, какой-то ее вариант) под аналогичным заглавием в издававшемся в Киеве журнале «Христианская мысль» в 1916 г., № 11 (с. 73-86). Судя по возникающему в тексте дурылинской статьи мотиву юродства в лесковской прозе, эта работа могла коррелировать с не найденной нами статьей С. А. Сидорова «Юродивые Христа ради». Вероятно, вариантом была и открывающая серию книжка Вяч. Иванова «Раздранная риза», возвращающая нас вновь к сборнику «Из глубины». Именно в статье Вяч. Иванова «Наш язык» из этого сборника появляется евангельский образ «раздранной ризы». В первоначальных набросках статьи Вяч. Иванова сравнение языка с однотка-

---

[37] Там же. — С. 770.

[38] Там же. — С. 779

[39] Там же. — С. 770.

[40] Там же. — С. 775.

[41] Лосев А. Ф. Два мироощущения... — С. 635.

[42] Там же. — С. 633. В 1918-1919 году Лосевым была написана и работа «Философский комментарий к драмам Рихарда Вагнера» // Лосев А. Ф. Форма. Стиль. Выражение... — С. 667-731.

[43] Чулков Г. И. Вчера и сегодня. — М., 1916. — С. 39-42.

[44] Чулков Г. И. О театре Пушкина // Вестник театра. — 1919, 4-8 апреля. — С. 7-8; Его же. Жизнь Пушкина. — М., 1938.

[45] Из глубины... — С. 73.

ным хитоном Божьим, о котором мечут жребий, отсутствовало[46], оно появилось позже. Видя, как великий и прекрасный дар, «уготованный Провидением народу нашему в его языке»[47] в наступившие «дни буйственной слепоты, одержимости и беспамятства <...> кощунственно оскверняют богомерзким бесивом — неимоверными, бессмысленными, безликими словообразованиями, почти лишь звучаниями, стоящими на границе членораздельной речи, понятными только как перекличка сообщников»[48], Вяч. Иванов восклицает: «только вера в хитон цельный, однотканый, о котором можно метать жребий, но которого поделить нельзя, спасает от отчаяния при виде раздранной ризы отечества»[49]. Объем статьи Вяч. Иванова «Наш язык» существенно меньше, чем заявлено было для серии, да и название в списке у Лосева, на первый взгляд, неблизкое и только «ключевые слова» — раздранная риза — позволяют нам восстановить существующую связь между различными этапами единого замысла. Этот же образ раздранной ризы возникает и «На пиру богов» С. Булгакова («Растерзано русское царство, но не разодран его нетканый хитон»[50]), помещенном в сборнике «Из глубины» между статьями Бердяева и Вяч. Иванова. Только здесь под хитоном мыслится та русская душа, за которую «борются рати духовные, желая отнять вверенный ей дар»[51]. Может быть, и Булгаков, подобно Бердяеву и Вяч. Иванову, писал свою статью не только для сборника, но и одновременно для серии «Духовная Русь»?

Вопрос этот возникает не только из-за тематических перекличек, которых внутри серии достаточно много. Основные из них — апокалиптические мотивы у Бердяева и Дурылина; мотив юродства у Дурылина и Сидорова; общие евангельские образы у Вяч. Иванова и Булгакова (кстати сказать, образ ризы Христовой, держась за край которой только и спасается человек, возникает и в статье Дурылина о Лескове); осмысление современного исторического момента в искусстве: живописи — иконопись у Трубецкого; литературы — Гоголь, Достоевский, Толстой у Бердяева, Пушкин у Чулкова, Лесков у Дурылина; музыки — Вагнер, Римский-Корсаков у Лосева. Вопрос этот возникает еще и потому, что большинство авторов серии «Духовная Русь» были связаны так или иначе со Струве. Кроме Вяч. Иванова, С. Булгакова и Н. Бердяева, напомним, что Дурылин печатался в журнале Струве «Русская мысль» (его статья о Лермонтове была напечатана в 1914 году по ходатайству Булгакова[52]), драма Чулкова «Дети греха» появилась в 1918 году в последнем из выходивших в свет номеров «Русской мысли» (№ 3-6); в той же «Русской мысли» и в 1918 г. появилась статья кн. Евг. Трубецкого «Россия в ее иконе»[53], заявленная в лосевском письме к М. В. Сабашникову в качестве шестого выпуска серии. Неясными остаются отношения с издателем «Русской мысли» только двух участников из восьми, названных Ло-

---

[46]Публикация двух отрывков из статьи Вяч. Иванова о русском языке // Грани. — 1976. — № 102. — С. 151.

[47]Из глубины... — С. 135.

[48]Там же. — С. 137.

[49]Там же. — С. 135.

[50]Там же. — С. 102.

[51]Там же. — С. 105.

[52]См. письма С. Н. Булгакова к С. Н Дурылину // Вопросы философии. — 1990. — № 3. — С. 160-162.

[53]Русская мысль. — 1918. № 1-2. — С. 21-44.

севым в письме к Сабашникову, – С. А. Сидорова, сотрудничавшего в 1918 году, наряду с Флоренским и Дурылиным, в религиозном журнале «Возрождение» (его статья «Обыденные храмы в древней Руси» напечатана в № 3, с. 12-14), и самого редактора серии – Лосева. Не был Лосев ни учредителем «Лиги русской культуры», как Бердяев и Булгаков, не печатался он и на страницах «Русской мысли», не был он и среди авторов сборника «Из глубины» (хотя сам сборник в библиотеке его сохранился, пережив арест хозяина и бомбежку 1941 года, когда многие книги из лосевской библиотеки были утрачены). Прямых свидетельств личных отношений Струве и Лосева пока не обнаружено, но это не мешает нам отметить очень интересный параллелизм замыслов. В марте у Струве возникает идея издать сборник и «Библиотеку общественных знаний» под своей редакцией – в марте Лосев пишет Вяч. Иванову и Флоренскому (не Флоренский ли вместе с Глинкой-Волжским входит в число не названных Лосевым в письме к Сабашникову авторов трех предполагаемых выпусков – одиннадцатого-тринадцатого?) об условиях задуманной под его редакцией серии; по апрельскому письму Аскольдова к Вяч. Иванову известно, что печатать сборник собирались после Пасхи – Лосев пишет в апреле Глинке-Волжскому, что рукопись нужно доставить «не позже середины Святой недели...»: в августе Струве пишет свою статью для сборника, – на этом заканчивается сбор материалов: в августе же Лосев извещает Сабашникова о том, что серия готова к изданию. Кроме хронологического параллелизма, есть, несомненно, и идейный параллелизм: обращение в переломный для России момент к национальной культуре и национальному духу, освещение основных вопросов бытия русского народа на основе политической внепартийности. Судя по всему, Лосев, как и Струве, в 1918 году относился к тому верному «положительной и творческой идее народа»[54] меньшинству, считавшему, что «на том пепелище, в которое изуверством социалистических вожаков и разгулом соблазненных ими масс превращена великая страна, возрождение жизненных сил даст только национальная идея»[55].

ПИСЬМА

1. ЛОСЕВ А. Ф. – ИВАНОВУ В. И. 24 МАРТА 1918 Г. СТ. СТ.

Многоуважаемый Вячеслав Иванович!

Не осмеливаясь раздражать Вас своим появлением, а также и быть предметом незаслуженных и своеобразных упреков, обращаюсь к Вам письменно. В настоящее время я могу точно передать Вам условия напечатания Вашей рукописи, причем эти условия издатель склонен считать окончательными и ультимативными:

1) Рукопись должна быть в 2-4 листа.

2) Рукопись должна быть представлена **не позже 12 апреля стар. стиля.** Напечатание рукописей, представленных позже, **проблематично**.

---

[54]Бердяев Н. Духи русской революции // Из глубины... – С. 74.

[55]Струве П. Б. Исторический смысл русской революции и национальные задачи // Из глубины... – С. 252.

3) Издатель предлагает за 3000 экземпляров по 300 рублей за каждые 40000 букв. Вопрос этот может быть пересмотрен только в связи с особыми пожеланиями авторов и притом только после представления рукописи.

4) 1/2 всего гонорара выдается немедленно после получения рукописи, остальная половина — по выходе в свет, который предполагается тотчас же. И этот вопрос может быть пересмотрен на тех же условиях, что и пункт 3.

Если все эти условия для Вас приемлемы, то покорнейше прошу немедленно сообщить мне об этом. Если же нет, то неполучение мною от Вас ответа на ближайших днях я буду считать равносильным отказу.

Искренно уважающий Вас А. Лосев

Воздвиженка, 13, кв. 12[56].

2. ЛОСЕВ А. Ф. — ФЛОРЕНСКОМУ П. А. 24 МАРТА 1918 г. ст. ст.

Ваше Высокоблагословение о. Павел!

С. Н. Булгаков и В. И. Иванов говорили Вам о готовящейся серии религиозно-философских книжек на темы о русской национальности. В настоящее время я, как редактор этой серии, могу сообщить Вам окончательные условия, которые издатель склонен считать ультимативными.

1) Рукопись должна быть от 2 до 4 печатных листов.

2) Рукопись должна быть доставлена мне (Воздвиженка, 13, кв. 12) не позже 12-го апр. ст. ст. Напечатание рукописей, представленных позже, проблематично.

3) Редактор предлагает за 3000 экземпляров 300 рублей за каждые 40000 букв. Вопрос этот может быть перерешен по получении рукописи. 300 р. — минимум.

4) При получении рукописи выдается 1/2 гонорара; при напечатании, которое предполагается немедленно, — остальная половина.

5) В тексте рукописи не должно быть никаких партийных точек зрения и никакой злободневности. Если все эти условия для Вас подходящи, то покорнейше прошу сообщить мне немедленно тему, размер статьи и срок, в который она может быть мною получена.

Искренно преданный Вам А. Лосев

Адрес: Москва. Воздвиженка, 13, кв. 12. Алексею Федоровичу Лосеву[57].

---

[56] Публикуется по автографу, хранящемуся в ОР РГБ, ф. 109 (Иванов В. И.) оп. 1, к. 29, ед. хр. 34. Рукопись исполнена на согнутом пополам листе белой бумаги, занимает лицевую и треть оборотной стороны первого листа, чернила черные, в углу слева напротив даты надпись карандашом «Лосев». Конверт без почтового адреса с надписью «В. И. Иванову». Других писем от А. Ф. Лосева или к нему в фонде нет.

[57] Автограф хранится в архиве семьи о. П. Флоренского. Публикуется по: П. А. Флоренский по воспоминаниям Алексея Лосева (публикация Ю. А. Ростовцева и П. В. Флоренского) // Контекст: 1990. — М., 1990. — С. 13.

3. ЛОСЕВ А. Ф. — ГЛИНКЕ-ВОЛЖСКОМУ А. С. МОСКВА 9/22 АПРЕЛЯ 1918

Глубокоуважаемый Александр Сергеевич!

В. И. Иванов и С. Н. Булгаков писали Вам о серии, которая предположена у нас в Москве к изданию. Вы сообщили им несколько тем, на которые Вы можете дать номер серии. Теперь, после переговоров с Ивановым и Булгаковым, а также и с издателем, я, редактор этой серии, могу сообщить Вам условия напечатания, которые издатель склонен считать ультимативными.

1. Тему можете избрать любую из тех, которые предложены Вами Иванову и Булгакову.

2. Рукопись должна быть в 2-4 печатных листа.

3. За 3000 экземпляров издатель предлагает 300 руб. за каждый лист в 40000 букв.

4. Рукопись **должна быть доставлена мне не позже середины Святой недели**, так как печатание всей серии предположено начать сейчас же после Пасхи.

5. Гонорар будет выдан немедленно после напечатания.

6. В тексте не должно быть партийных точек зрения и злободневно-публицистических дискуссий.

С искренним и глубоким почтением

А. Лосев

PS. Москва. Воздвиженка, 13, кв. 12 Алексею Федоровичу Лосеву[58]

4. ЛОСЕВ А. Ф. — САБАШНИКОВУ М. В. МОСКВА, 13 АВГУСТА 1918

Глубокоуважаемый Михаил Васильевич!

Не будучи в состоянии видеть Вас последнее время, осмеливаюсь побеспокоить Вас письменным обращением. Я посетил Вас в мае месяце и встретил у Вас некоторое сочувствие к серии книжек национально-философского содержания. Это дает мне некоторое право сейчас еще раз обратиться к Вам за окончательным ответом. Я напомню Вам эту серию. «Духовная Русь», — религиозно-национально-философская серия под общей редакцией А. Ф. Лосева.

Вып. I. Вячеслав Иванов. Раздранная риза.

Вып. II. Н. А. Бердяев. Духи русской революции (Гоголь, Достоевский, Толстой).

Вып. III. Георгий Чулков. Национальные воззрения Пушкина.

Вып. IV. С. Н. Дурылин. Религиозное творчество Лескова.

Вып. V. А. Ф. Лосев. О русской национальной музыке.

---

[58]Публикуется по автографу, хранящемуся в РГАЛИ, ф. 142 (Глинка-Волжский), оп. 1, ед. хр. 247. Рукопись исполнена на согнутом пополам листе бумаги в клеточку, чернила черные. Конверт с адресом: Александру Сергеевичу Глинке, Нижний Новгород, Мистровская ул., д. Соколова. Штемпели: Москва 23.4. <19> 18; Нижний Новгород 12.4. <19> 18 и 25. <4.1918>. Других писем от А. Ф. Лосева или к нему в фонде нет.

Вып. VI. Кн. Евг. Трубецкой. Россия в ее иконе.

Вып. VII. С. Н. Булгаков. [О духовной Руси].

Вып. VIII. С. А. Сидоров. Юродивые Христа ради.

Вып. IX. А. Ф. Лосев. Рихард Вагнер и Римский-Корсаков (религиозно-национальное творчество).

Вып. X. С. Н. Дурылин. Апокалипсис и Россия.

Предположено еще около трех номеров. Общие основания:

1. Каждая рукопись около 3,5 печ. листов (по 40000 букв).

2. Издание исключает всякую минимальную возможность какой-нибудь партийной точки зрения.

3. Взгляды авторов анти-марксистские, но исследование везде ведется в тоне свободного, вне-конфессионального религиозного сознания.

Покорнейше прошу, Михаил Васильевич, не счесть за труд ответить мне в возможно непродолжительном времени и назначить час для личного свидания.

Глубоко уважающий Вас

А. Лосев

Москва. Воздвиженка, 13, кв. 12. Алексею Федоровичу Лосеву.

№ Название серии «Духовная Русь» предложено Вяч. Ивановым. Оно может быть изменено в связи с пожеланиями издателя, т. к. оно не у всех и участников серии встречает полное сочувствие[59].

[59] Публикуется по автографу, хранящемуся в ОР РГБ, ф. 261 (издательство Сабашниковых), к. 5, ед. хр. 19. Рукопись исполнена на согнутом пополам листе бумаги в линейку, чернила черные, слева на полях два отверстия для подшивки, в левом верхнем углу первого листа надпись красным карандашом: «Л». Конверта и других писем от А. Ф. Лосева или к нему в фонде нет.

А. Ф. ЛОСЕВ О ВЯЧ. ИВАНОВЕ: КРАТКАЯ АНТОЛОГИЯ*

I
НЕКОТОРЫЕ ФАКТЫ И МАТЕРИАЛЫ

Вячеслав Иванов и отношение к нему Алексея Федоровича Лосева — тема более чем обширная. Тем более странно, что до сих пор она не получила никакого освещения[1]. Даже если не вдаваться в рассмотрение религиозно-философских и эстетических воззрений, достаточно велик и интересен чисто биографический материал — встречи Лосева, студента Московского университета, с Вяч. Ивановым на заседаниях Религиозно-философского общества, начиная с 1911 года; чтение Вяч. Ивановым дипломной работы Лосева «О мироощущении Эсхила»; привлечение Лосевым Вяч. Иванова к изданию книжек на темы о русской национальности в 1918 году (осуществить выпуск этой серии, правда, не удалось); общие знакомые, например, В. О. Нилендер, Г. И. Чулков, М. С. Альтман; воспоминания Лосева о Вяч. Иванове, появившиеся уже после смерти философа и вновь соединившие три имени — Эсхил, Вяч. Иванов, Лосев — в томе переводов Вяч. Иванова трагедий Эсхила.

Не пытаясь даже просто обозреть весь этот массив, мы коснемся лишь некоторых моментов, опишем лишь один из маленьких уголков этого материка.

Хотя простой перечень книг дает слишком мало материала для того, чтобы представить, **что** именно в Ивановском наследии привлекало Лосева, все же обозреть то, что было в лосевской библиотеке из Вяч. Иванова к моменту кончины философа в мае 1988 года, имеет смысл.

После следовавших один за другим катаклизмов — ареста 1930 и бомбежки 1941 — лосевская библиотека утратила очень многое. Попытки заполнить образовавшиеся лакуны покупками книг у букинистов — и в тридцатые годы, и во время войны, и после нее — все равно не могли вернуть собранию его изначальный вид. Говорить, что в составленном нами списке представлены все когда-либо бывшие у Лосева издания Вяч. Иванова, конечно, нельзя.

1. Кормчие звезды. Книга лирики. — СПб., 1903. На с. 380 штамп, на внутренней стороне обложки от руки карандашом 75/ак44 Х 42

---

* Составление и предисловие Е. Тахо-Годи.

[1] На Лосевских чтениях 1989 года, 22-23 мая был заявлен доклад Г. Ч. Гусейнова «А. Ф. Лосев и Вячеслав Иванов», материалы которого не были, к сожалению, опубликованы. На конференции, приуроченной к 100-летию Лосева в 1993 году, осенью, С. С. Аверинцев должен был делать доклад о Лосеве и Вяч. Иванове, однако доклад не был сделан. Любопытны параллели между Лосевым и Вяч. Ивановым, возникающие в фильме В. Косаковского «Лосев».

2. Прозрачность. Вторая книга лирики. — М., книгоиздательство «Скорпион», 1904. Штамп магазина.

3. По звездам. Статьи и афоризмы. — СПб., изд-во «Оры», 1909.

4. Cor ardens. — М., книгоиздательство «Скорпион», 1911. Обе части переплетены в один том. На обложке первой части детские рисунки, а на титульном листе стертый штамп магазина.

5. Cor ardens. Часть первая. — М., книгоиздательство «Скорпион», MDCCCCXI.

6. Cor ardens. Часть вторая. — М., книгоизд-во «Скорпион», MDCCCCXII.

7. Нежная тайна. Лепта. — СПб., изд-во «Оры», 1912.

8. Борозды и межи. Опыты эстетические и критические. — М., изд-во «Мусагет», 1916.

9. Младенчество. — Петербург, Алконост, 1918.

10. Младенчество. — Петербург, Алконост, 1918. На обложке штамп магазина и 25/19.VIII 44.

11. Родное и вселенское. Статьи 1914 — 1916. 1917. — М., изд-е Г. А. Лемана и С. И. Сахарова, 1918. Штамп изд. Г. А. Лемана.

12. Прометей. Трагедия. — Петербург, Алконост, 1919. На обложке с одной стороны личная подпись «А. Лосев», на обратной стороне карандашом «125».

13. Прометей. Трагедия. — Петербург, Алконост, 1919. На обложке штамп магазина и 10/47 IV 46.

14. Вяч. Иванов и М. О. Гершензон. Переписка из двух углов. — Петербург, Алконост, 1921.

15. Дионис и прадионисийство. — Баку, 1923[2].

16. Человек. — Париж, Дом книги, 1939. Переплетенная машинописная копия с рукописными вставками латинских текстов, сделанная Н. Г. Чулковой.

17. Vyacheslav Ivanov by O. Deschartes // Extract from Oxford Slavonic Papers. — VI. V, 1954. В нее вложены фотографии Вяч. Иванова (не оригиналы, а копии), переданные Лосеву Н. Г. Чулковой вместе с этим оттиском статьи Ольги Шор: Иванов в саду у дома (2 экз.), Иванов, декабрь 1948 (6 экз., этот снимок открывает книгу Иванова «Свет вечерний»), Иванов, 1929 (3 экз., снимок представляет собой часть фотографии, на которой Иванов снят вместе с ректором Борромео монсиньором Нашимбене в саду палаццо Борромео). Годы в обоих случаях поставлены нами.

18. Свет вечерний. Poems by Vyacheslav Ivanov with an Introduction by Sir Maurice Bowra. — Oxford, At the Clarendon Press, 1962.

19. Стихотворения и поэмы (вступительная статья С. С. Аверинцева). Библиотека поэта. Малая серия. — Л., 1976.

20. Неоконченная трагедия Вячеслава Иванова «Ниобея» (публикация Ю. К. Герасимова) // Ежегодник рукописного отдела Пушкинского дома: 1980. — Л., 1984. — С. 178-203.

21. Мыльникова И. А. Статьи Вяч. Иванова о Скрябине // Памятники культуры. Новые открытия. 1983. — М., 1985.

---

[2] Книга утеряна в начале 90-х годов.

Оказавшись в начале тридцатых годов на Беломоро-Балтийском канале, Лосев, как только позволили обстоятельства, обратился к писательству — занялся впервые философской беллетристикой. В лагере появился его рассказ «Театрал», в лагере же были задуманы другие его вещи — «Встреча», «Из разговоров на Беломоро-Балтийском канале» и др. Взявшись за такого рода прозу в достаточно позднем возрасте — ему было около сорока, Лосев, в качестве оправдания, проводит в письмах к Валентине Михайловне Лосевой аналогию между собой и Вяч. Ивановым, которому было почти столько же лет, когда он из филолога «переквалифицировался» в поэты. Памятование о Вяч. Иванове в это время нашло отражение и в лосевской лагерной прозе — недаром в его «Переписке в комнате» чувствуются аллюзии на «Переписку из двух углов» Вяч. Иванова и М. О. Гершензона. Удивительно ли, что о Вяч. Иванове Лосев вновь вспомнил, когда начал писать стихи? В самые трудные времена — и в лагере, и в годы Великой Отечественной войны — Лосев ищет творческой поддержки у Вяч. Иванова. И если позже он сожалел, что ему «не пришлось у него учиться — в буквальном смысле»[3] как у филолога-классика, то как у поэта Лосев мог учиться у Вяч. Иванова по книгам.

В лосевском архиве сохранилась обыкновенная девяностошестилистовая в линеечку серая ученическая тетрадь с лосевскими стихами 1942-1943 годов. Тетрадь не прямо открывается стихами: их предваряет ряд выписок — о Бетховене, а затем из Вяч. Иванова. Время, когда делались эти выписки, определить не так просто, как кажется на первый взгляд. Хотя первые стихи Лосева в тетради датированы январем 1942 года, но, судя по немногим оставшимся разрозненным черновым листкам, испещренным многочисленными исправлениями, в тетрадь заносился лишь окончательный вариант, да и тот подвергался последующей правке — вычеркивались строки, заменялись слова.

В момент работы Лосева над собственными стихами ему оказались особенно близки две книги Вяч. Иванова — «Кормчие звезды» и «Cor ardens». Наибольшее число выписок сделано из «Кормчих звезд». Теперь мы можем назвать тридцать четыре стихотворения, несомненно привлекших лосевское внимание в этом сборнике. Лосев выписывает цитаты из следующих циклов: «Порыв и грани» («Пробуждение», «Персть», «В Колизее», «La selva oscura», «Покорность», «Утренняя звезда», «Ночь в пустыне» (?), «Sogno angelico»), «Дионису» («Виноградник Диониса», «Неведомому богу», «Музыка», «Листопад», «Пламенники»), «Thalassia» («Богини», «Непогодная ночь», «Мадонна», «Вечерние дали», «Встреча», «Сфинкс глядит»), «Ореады» («На крыльях зари», «Стремь», «Пред грозой», «Духи и души», «Вечность и миг», «На высоте»), «Сонеты» («На миг», «Полет»), «Итальянские сонеты» («La Pineta», «Il Gigante», «Весна», «Монастырь в Субиако», «Сикстинская капелла», «Сиракузы»), «Evia» («Возрождение»). В сборнике «Cor ardens» Лосев отдает предпочтение первой книге — «Cor ardens», четвертой книге — «Любовь и Смерть» и эпилогу «Eden», оставляя без внимания вторую («Speculum Speculorum»), третью («Эрос») и пятую («Rosarium») книги. Из первой книги мы можем назвать шесть стихотворений («Хва-

[3] Лосев А. Ф. Из последних воспоминаний о Вячеславе Иванове // Эсхил. Трагедии (в переводе Вячеслава Иванова). — М., 1989. — С. 464.

ла солнцу», «Assai palpitasti», «Псалом солнечный», «Сердце Диониса», «Суд огня», «Путь в Эммаус»), наиболее заинтересовавшие Лосева, немного больше из четвертой («Спор» (сонеты I и IV), «Сестина», «Канцона II», «Голубой покров» (сонеты V, VII и VIII), «Канцона III», «Снега» (сонет I), «Золотые сандалии» (сонет II)). Так из россыпи разрозненных цитат возникает более-менее целостная картина того, что было актуально для Лосева в его поэтический период в стихотворном наследии Вяч. Иванова. И теперь было бы вполне уместно напомнить слова Вяч. Иванова из его стихотворения «Надпись на исчерченной книге» («Cor ardens», с. 152) – так они удивительно точно приходятся к этому случаю:

Иероглификою тайной
Сказал твой стертый карандаш,
Когда впервые, гость случайный,
Вошел ты в нищий мой шалаш

И развернул мой свиток песен,
И внял, один, вещанью рун,
И стал шатер мой вдруг не тесен,
И мил заочно стал вещун.

Чем же «мил заочно стал вещун» – Вяч. Иванов Лосеву? Мил он и своей «тредьяковщиной», своим пристрастием к архаичным формам и славянизмам, своим словотворчеством, своей всепроникающей образностью и, главное, своей неотъемлемой способностью прозревать в глубоко-интимном – мировое, во вселенском – неизбывно родное.

Двадцать лосевских стихотворений явно распадаются на два цикла, условно нами названные «кавказский» и «дачный»[4], и, на первый взгляд, эти циклы очень далеки друг от друга и по тематике, и по стилистике. В единое целое их объединяет мотив пути и выбора цели – пути к вершине, к престолу, к свету, прочь от хаоса и смуты бытия; пути, пролегающего над зияющими пропастями тьмы не-сущей; пути к Богу, к высшей цели. Объединяет их и образ путника, идущего прочь от «жизни внешней», ищущего «умной жизни». Это не герой и не счастливец, он еще слаб, еще не смог полностью отрешиться от мира, ему еще не понятен всемирный набат страстных вихрей. И для того, чтобы указать ему верную дорогу, ему послана спутница, чистая и безгрешная, страдалица и постница. Вслед за ней он и идет к вершинам Духа. А Вяч. Иванову? разве не родствен этот мотив его поэзии? Направляемый кормчими звездами, его путник идет туда, куда его зовет его пламенеющее сердце, «путеводимое любовью»; он стремится «к вратам Начал и пламенным Престолам» вслед за своей главной путеводной звездой – вслед за своей многоликой подругой, за своей новоявленной Беатриче, за которой он, как некогда Данте, восходит с каждым

[4] См.: Тахо-Годи Е. А. «Зелень рая на земле...» (Поэтический мир Алексея Федоровича Лосева) // Новый журнал. — 1995. — № 196. — С. 291-299. За исключением двух стихотворений, стихи Лосева опубликованы в этом же номере журнала, с. 300-319.

шагом вверх и выше. Аналогия тут, несомненно, есть. Но вот чего нет в стихах Лосева, что им абсолютно чуждо – так это «Cor ardens», недаром Лосев пишет:

Страстей безумно-кровяных
Была стезя нам непонятна.
Была лишь жизнь ума нам внятна,
Видений чистых и живых.

Однако проводить анализ лосевских стихов и рассматривать их в «ивановском» контексте вряд ли уместно в этой работе, имеющей, в основном, фактографический и текстологический характер. Для этого нужно отдельное исследование. Для нас, в данном случае, было важно указать на этот еще неизвестный эпизод в истории отношений Лосева и Вяч. Иванова и, по мере возможностей, определить круг наиболее близких Лосеву ивановских стихов.

В заключение мы предлагаем сделанную нами выборку из лосевских трудов (без учета хронологии), имеющую непосредственное отношение к личности и творчеству Вяч. Иванова. Лосев не смог (не способствовали этому жизненные обстоятельства) дать специальную «характеристику мировоззрения Иванова», в которой он бы «доказал, почему это есть и теория искусства, и теория философии, и теория истории, и теория человеческой жизни», «в какой внутренней глубокой системе все объединено в одно целое»[5]. Мы попытались сгруппировать приводимые ниже выдержки из работ Лосева так, чтобы они, насколько это возможно, составили некоторое подобие целого: это не только воспоминания о Вяч. Иванове, но и разбор некоторых его произведений, анализ его теоретических взглядов на проблемы символа, стиля, художественной формы и т. д. Сноски на работы, из которых сделаны извлечения, даны в скобках с указанием страниц.

---

[5] Лосев А. Ф. Из последних воспоминаний о Вячеславе Иванове... — С. 465. В нашей статье мы не указывали помет, сделанных на книгах Вяч. Иванова, т. к. традиционно считается, что Лосев не имел привычки делать пометки на книгах, и эти пометы могут принадлежать прежним владельцам книг.

II.
ЛОСЕВ О ВЯЧ. ИВАНОВЕ

Вячеслава Иванова изымали при Сталине и Жданове. Его жена, Зиновьева-Аннибал, была из аристократической семьи. Но он, поэт, символист, никакой политики — так все равно изъяли! Не знаю, сейчас, наверное, до этого не дойдут. Бальмонта напечатали, Анненского напечатали. А Иванов? Это же мировой поэт. Давно пора бы его напечатать...

(Из разговора А. Ф. Лосева с В. В. Бибихиным 5.6.1971. – Бибихин В. В. Из рассказов и бесед А. Ф. Лосева // Лосев А. Ф. Имя. – СПб., 1997. – С. 492-493)

В ПОИСКАХ СОБСТВЕННОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ
(ИЗ БЕСЕД С А. Ф. ЛОСЕВЫМ[1] Ю. А. РОСТОВЦЕВА)

Люди, которых ты имеешь в виду — С. Н. Булгаков, Н. А. Бердяев, В. И. Иванов, Е. Н. Трубецкой, были уже крупными, сформировавшимися мыслителями. К тому же намного старше меня. Ни с кем я не мог по-настоящему сблизиться. Только, пожалуй, Семен Людвигович Франк, может быть, как-то с большим чувством относился к моим платоновским исследованиям и ко мне самому, стараясь поддержать меня и понять.

Остальные все-таки слишком были высоки и далеки от того мальчишки, который только-только появился в Москве, ничего и никого не знает. Что я мог дать им?

Я в 1915 году закончил университет, а через два года — революция. Как раз тогда, когда я стал более взрослым, мог себя как-нибудь творчески проявить и, возможно, серьезно сблизиться с ними, как раз в тот исторический момент все это было механически прервано. Поэтому то, что я тебе рассказываю, к сожалению, лишь начальные впечатления вступающего в большую жизнь совсем молодого человека.

— И все-таки, пожалуйста, вспомните тот день, когда вы вошли в круг московских философов, стали членом соловьевского философского кружка?

— Это произошло совершенно случайно. Так как я кончил гимназию с латинским и греческим языками, то мне не нужно было сдавать тех предварительных курсов, которые полагались при поступлении на гуманитарные специальности.

И вот однажды я познакомился на факультете с одним молодым человеком, который попросил меня дать ему несколько уроков греческого.

Пожалуйста, говорю, приходите ко мне в общежитие, мы с вами будем заниматься, и если я вам помогу, то буду очень рад. Кстати сказать, наши занятия продолжались почти год. Мой «ученик» — Борис Николаевич фон Эдинг довольно бойко осваивал элементарный курс греческого. Кстати сказать, после окончания университета он был искусствоведом, работал в Музее изящных искусств, выпустил несколько трудов. Но, к сожалению, умер довольно молодым, в начале 20-х годов.

---

[1] Разговор состоялся в январе 1988 года.

Итак, я появился в Москве перед началом учебного года, то есть в августе 1911 года. Приблизительно через месяц стал заниматься с Борисом фон Эдингом.

Как-то после очередного урока он говорит: «А вы философией интересуетесь?» Я рассказал о своих штудиях Соловьева. «Ну, так вам, — буквально перебивает он, — тогда нужно обязательно пойти вот на это заседание, на которое у меня есть повестка». Какое заседание? Что за повестка? Оказывается, в Москве действует религиозно-философское общество памяти Владимира Соловьева, о существовании которого я не знал ничего. Я же как-никак глухой провинциал! Тут я услышал от собеседника, что оно было основано неким профессором-дилетантом Григорием Алексеевичем Рачинским, человеком глубоким, многое понимающим. Жаль лишь, сам он ничего не писал почти, творчества как такого чурался.

Но не случайно они были с Владимиром Сергеевичем близки. А когда Соловьев умер, то Рачинский стал хлопотать о том, что не худо вот было бы учредить общество имени Соловьева.

Ну, тут встрепенулись поклонники Владимира Сергеевича. Хотя время было довольно позитивное и такое материалистическое, тем не менее нашлось даже целое издательство «Путь», которое возглавлялось богатой женщиной, купчихой-миллионершей Маргаритой Кирилловной Морозовой. Не знаю, получила ли она систематическое философское образование или нет, но, во всяком случае, она стала выпускать соответствующую литературу: Сковороду, Булгакова, Бердяева, Иванова, Флоренского и других. Все же, по-видимому, она была духовно очень развита и тонко образована, ибо весь капитал свой употребила на разные литературные и художественные дела. Так, например, она помогала композитору Скрябину, ну и, между прочим, Скрябин настолько разнахалился, что потом уже, когда даже стал известностью, стал прилично зарабатывать, тем не менее все время писал к ней и требовал пенсии.

А помимо всего прочего, каждый месяц в ее роскошном особняке собирались философы на свои заседания. ...Многих из них я, конечно, знал по литературе. Знал Трубецкого, Бердяева, Булгакова... А кроме них, масса молодых мелькало. Бывали там Сергей Дурылин, Владимир Эрн и многие другие, с кем еще только предстояло познакомиться.

Значит, «вот, — говорит мне Борис, — у меня есть повестка, пойдите!..»

Так в начале осени, чуть ли не 11 октября, я оказался в кругу тех замечательных мыслителей, кого знал по их книгам и статьям и даже не мечтал увидеть.

Да-да, в августе 1911-го я только в Москве появился, а два месяца спустя смог услышать своих кумиров!

... Я и сейчас вижу, как в середине сидит председатель Рачинский, рядом с ним докладчик Вячеслав Иваныч Иванов. Полевей — такая грузная, мощная фигура Евгения Николаевича Трубецкого. А направо Сергей Дурылин сидел и Владимир Эрн.

Иванов читал блестяще. У него такой необычный язык, самостоятельный совершенно, язык, такой мистический, но очень понятный и очень интимный.

Мне во всяком случае, это страшно понравилось. И я сразу почувствовал, что все они действительно живут теми же идеями, которыми я пробавлялся в своем Новочеркасске на Михайловской улице.

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

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

— Алексей Федорович! Сейчас подобный спор может восприниматься как взаимная похвальба.

— Да-да, понимаю. Но тогда-то не нужно было ожесточаться, чтобы достигать вершин духовности, чтобы доказать свою точку зрения. Нынче, конечно, такой диалог не оценишь. Изменились времена, изменились нравы.

Ну, словом, вот такие запомнились прения.

Потом оказалось, что здесь же среди публики — профессор университета Челпанов. Челпанов и Лопатин возглавляли у нас философскую науку. Правда, они были активными противниками символистов, считали символизм поэзией и фантастикой, а не философией.

Но тем не менее, поскольку на заседание общества приезжали крупные философы, то они, мои будущие университетские наставники, там иногда бывали. И вот, столкнувшись с Челпановым, подошел к нему, хотя еще и не был ему знаком, и говорю: «Георгий Иванович, я, если не ваш ученик, то, во всяком случае, ваш слушатель. Не можете ли вы мне помочь? Сказать секретарше здешней обо мне. Не могут ли они мне тоже посылать повестки на заседания».

«Пожалуйста, пожалуйста, пойдемте». И он пошел и сказал, что это вот мой ученик, он даст вам свой адрес. Так вы уж, пожалуйста, присылайте ему повестки, которые бы давали возможность пройти там через, через службу, через швейцара.

Так я и оказался с самого начала учебы в Московском университете в самом центре русского соловьевского мировоззрения.

Я рассказал о некоторых своих разрозненных впечатлениях и о деятельности соловьевского общества. Кроме того, я уже несколько раз тебе сказал, что был мальчишкой в ту пору. Так что членом, по-моему, я так и не стал. Но постоянным неофициальным посетителем этих заседаний оказался.

Более того, я не только слушал всех так называемых богоискателей и символистов, всех я их со временем узнал, со всеми лично перезнакомился.

Конечно, из-за разницы возраста, положения, накопленных знаний стать другом я никак не мог, как не мог быть и избранным в члены общества.

Но ведь это не мешало мне думать и воспринимать. А доклады были безумно интересные. Особенно, конечно, Вячеслав Иванов выделялся. О нем нужно говорить отдельно. Такая личность, совершенно не сводимая ни на какие другие характеристики. Ну, все они, правда, были прекрасны в своей духовности. Никакой дилетантщины или какого-нибудь глупого такого

построения там не могло возникнуть. Все говорили глубоко, ярко, учено. Все говорили так, что можно было рот разевать, слушая все эти тончайшие рассуждения.

Так-то вот. Должен еще сказать, что, будучи еще никем, студентишкой, который только едва ногу всунул в университет, будучи совершенным ничтожеством в общественном смысле, я сразу же попал в центр тогдашнего мышления. Что значит судьба?!

Сразу же с первых самостоятельных шагов попал в соловьевское окружение.

(Альманах Поэзия. – 1989. – № 54. – С. 138-140)

А. Ф. Лосев

ИЗ ПОСЛЕДНИХ ВОСПОМИНАНИЙ О ВЯЧЕСЛАВЕ ИВАНОВЕ

<...> Но он <Вячеслав Иванов> запомнился мне не только своеобычностью поэтического слова. Он был и крупным для своего времени ученым, у него всегда были оригинальные, глубокие идеи в понимании античности. У него напевный, торжественный язык и такие выражения, что в обыденной речи кажутся немыслимыми, даже вычурными. Вместе с тем они резко выделяли его из толпы собратьев-поэтов начала века. Очень жалею, что мне не пришлось у него учиться — в буквальном смысле. Он преподавал только в Баку...

Мы — два грозой зажженные ствола...
Два пламени полуночного бора,
Мы — два в ночи летящих метеора,
Одной судьбы двужалая змея[1]

У него было такое ослепительное словотворчество, но не только поэзия была у него на первом плане, а и философия, и религия, и история. Для меня это авторитет в смысле мировоззрения. В смысле единства искусства, бытия, космологии и познания человека.

Я думаю, что самое интересное и самое ценное у Вячеслава Иванова — именно эта объединенность...

Поговаривали о том, чтобы и меня привлечь для характеристики мировоззрения Иванова... Но я сейчас болен, так что быстро сделать я не смогу эту работу; а если не очень быстро, то, конечно, я бы ее с удовольствием сделал. Я бы там доказал, почему это есть и теория искусства, и теория философии, и теория истории, и теория человеческой жизни. Насколько это глубоко, разнообразно, в какой внутренней глубокой системе все объединено в одно целое...

И потом — меня всегда привлекало в Вячеславе Иванове то, что он был действительно *погружен* в свое философско-поэтическое творчество. Он не занимался ни общественными делами, ни политическими. Конечно, многие сочтут это как свойство отрицательное... Я тоже думаю, что это яв-

[1] «Любовь». — В кн.: *Вяч. Иванов.* Кормчие звезды. СПб., 1903. С. 188.

ление отрицательное — с общественной точки зрения, но нельзя же от каждого творца требовать все сразу. Хорошо то, что он дал.

У Иванова такая философия, которая в то же самое время и есть умозрение, ви́дение мира в целом. Мир в целом!.. Конечно, это в конце концов тоже поэзия, но такая, которая неотделима от философии, неотделима от религии, неотделима от исторического развития человека. Именно поэтому я целую жизнь являюсь сторонником Вячеслава Иванова, являюсь его учеником...

Его стихи трудно считать только поэзией, или только философией, или только религией. Они представляют собой цельное отношение человека к окружающему, которое трудно даже назвать каким-нибудь одним именем. У Иванова есть сборник «Родное и вселенское». Это для него характерное сочетание, где заключено максимальное космическое, всеохватное и в то же время максимально родное и интимно пережитое. Его художественность заключается в отождествлении родного и вселенского, в этом объединении двух сфер, которые, казалось бы, ничего общего между собой не имеют...

Оно так же и в языке создает потребность небывалых словесных сочетаний, небывалых комбинаций. Хотя многие это не принимают, считая за декадентство.

Мы — всплески рдяной пены
Над бледностью морей[2]

Я не знаю, какой другой поэт так скажет. Там что ни фраза, то глубоко пережитой образ. Все это даже перенасыщено образами.

Поэтому, кстати, Иванов никогда не будет популярен. Он слишком учен, слишком необычный и книжный... А ведь на самом деле как все это глубоко им пережито. Главный его сборник так и называется «Cor ardens» («Пламенеющее сердце»)[3].

Иванов закрытый поэт. И чтобы доказывать его поэтическую мощь, оригинальность, надо вскрывать заложенный в его поэзии смысл — с одной стороны, а с другой — требовать от читателя усиленной образованности и постоянной работы мысли.

Художественное творчество, думает Вяч. Иванов, начинается с выявления самобытных глубин человеческого субъекта, причем это возрастание и оформление глубин и выявляет собою *манеру* данного художника. На путях дальнейшего углубления художественного творчества творец приходит к определенному оформлению своих субъективных глубин, которые получают уже и свою особую терминологию. Именно это — лицо художника. Развиваясь дальше, художник сталкивается с объективным миром во всей его глубине и широте, когда этот мир уже заставляет его забывать о собственных самобытных глубинах. Только здесь, после преодоления своей собственной индивидуальности и после выхода на арену «объективного», «вселенского», «соборного» и общенародного творчества художник яв-

---

[2] *Вяч. Иванов.* Прозрачность. Вторая книга стихов. М., «Скорпион», 1904. С. 3.

[3] Опубликован издательством «Скорпион» в 1911 г.

ляется творцом уже не просто своей манеры или своего лица, но своего стиля.

Теперь привыкли расчленять стихотворную ткань. Здесь умствование, а там — сердечное излияние... Для Иванова такой подход не годится. У него *единое целое*, абсолютная слиянность всего максимально высокого и максимально интимного. У него не различаются ум и чувственная вспышка, нет.

В искусстве Иванова нет воображения. Воображение — как его понимает мещанин — это выдумка, отличная от реальности. Обыватель не умеет синтезировать, односторонне хватается за какие-то факты, которые ему нужны и близки. А целое не умеет ни созерцать, ни формулировать. А то, что делал Вячеслав Иванов, — это не прихоть художественная, а широкая объективная картина...

Меня к нему привел поэт и переводчик В. О. Нилендер[4]. Вяч. Иванов читал мою дипломную работу «Мировоззрение Эсхила», читал, сделал много замечаний. В общем отношение его было положительное, но сделал много таких замечаний, которые мне пришлось учесть... Очень внимательно отнесся...

Он защитил диссертацию на латинском языке в Германии, он настоящий филолог-классик. Москвичи его, конечно, не признавали. Потому что он символист, он декадент и все такое... Они не признавали, но его признавали и в Германии, и в Риме, где он преподавал в университете. А Москва его не признавала! Ну, Иванов не всем по зубам. Это слишком большая величина, чтобы быть популярной.

Мы два в ночи летящих метеора...

— такая образность по природе своей не проста, не общедоступна. Это — наивысший реализм, а не субъективизм, хотя тут на каждом шагу — тайна. Родное и вселенское.

ИЗ ВОСПОМИНАНИЙ О ВЯЧ. ИВАНОВЕ
(РАЗГОВОР А. Ф. ЛОСЕВА С ВИКТОРОМ ЕРОФЕЕВЫМ)

В. Е. С кем из писателей, философов вы виделись в 10-е годы, в работе каких научных обществ принимали участие?

А. Ф. Л. Я участвовал в работе двух таких обществ. Это психологическое общество при Московском университете, руководителями которого были Л. М. Лопатин и Г. И. Челпанов.

И кроме того, я посещал религиозно-философское общество имени Вл. Соловьева, которое собиралось в доме известной меценатки М. К. Морозовой на Смоленском бульваре. Это была богатая и очень красивая женщина, покровительница, кстати сказать, таланта Скрябина, которая

[4] Владимир Оттонович Нилендер (1883-1965) — поэт, переводчик древних авторов.

содержала издательство «Путь», но не по коммерческим соображениям, а потому, что была бескорыстно предана делу культуры. И между прочим, первый доклад, который я там прослушал, это доклад Вяч. Иванова «О границах искусства». Этот доклад был потом напечатан в журнале «Труды и дни». <...>

В. Е. А кого вы считаете своим учителем?

А. Ф. Л. Вяч. Иванова... Меня к нему привел поэт и переводчик В. О. Нилендер. Вяч. Иванов читал мою дипломную работу «Мировоззрение Эсхила», читал, сделал много замечаний. В общем, отношение его было положительное, но сделал много таких замечаний, которые мне пришлось учесть... Очень внимательно отнесся...

В. Е. Он производил на вас впечатление серьезного античника?

А. Ф. Л. Ну, как же!.. Он защитил диссертацию на латинском языке в Германии, он настоящий филолог-классик. Хм, москвичи его, конечно, не признавали. Потому что он символист, он декадент и все такое... Они не признавали, но его признавали и в Германии, и в Риме, где он преподавал в университете. А Москва его не признавала! Ну, знаешь, я тебе скажу, Иванов не всем по зубам. Это слишком большая величина, чтобы быть популярной. По-моему, он никогда популярен не будет. У него каждая строка, каждое стихотворение несли глубоко символический смысл...

Мы два в ночи летящих метеора...

Такая образность по природе своей не проста, не общедоступна.

Вспоминаю и Пастернака. Он был моим товарищем по университету. Очень симпатичный, добродушный человек. Хорошо знал языки. Творчество его образно, очень насыщенно. Но его поэзия была для меня в значительной мере чуждой, потому что он интеллектуализирован, рассудочен. Нет, он мне не близок. Андрей Белый, с которым я познакомился в доме моего друга Георгия Чулкова, гораздо глубже и разностороннее. Его поэтические образы гораздо острее, чем у Пастернака. Андрей Белый далек от общепонятности. Он был подавлен своими образами. Чтобы их понять, надо расшифровывать его строки. Но все же самым близким был для меня Вяч. Иванов. Он мне близок и своим отношением к литературной критике как к искусству. У него к критике не было академического учебного подхода. Литература была для него высоким, возвышенным праздником. Под самым мелким образом у него всегда кроется что-то глубокое и значительное.

Пушкин и Лермонтов — это русские классики. Классика и должна быть умеренной, не увлекаться в стороны, глубокой, но в меру. Классика славится общепонятностью, отсутствием излишних увлечений. «Румяной зарею покрылся восток...» Что это такое? Это большая образность. Это метафорическая образность, не символическая. «Море смеялось» — вот простой пример метафорической образности. А когда у Вяч. Иванова говорится: «Мы — всплески рдяной пены Над бледностью морей...» — это симво-

лизм. Причем это не прихоть художественная, а широкая объективная картина. Это чувство глубинной образности. И то, что делал Вяч. Иванов в поэзии, повлияло на мой подход к изучению античности. Для меня стояла задача не просто сделать текст понятным. Прочти мою характеристику Сократа. Я стараюсь найти в его словах скрытый символ. Или возьми мою характеристику Плотина. Для меня символизм — это наивысший реализм, а не субъективизм. Субъективизм — это декадентство. <...>

В. Е. Алексей Федорович, можно ли считать, что у русской литературы есть какие-то античные корни? Или было бы слишком произвольно так говорить? Античность и русская литература?

А. Ф. Л. Я думаю, что античность здесь существовала в меру тех направлений, которые в русской литературе были. Например, в XVIII веке, если взять трагедии Ломоносова и Тредиаковского. Была трагедия у молодого Крылова. Это была типичная трагедия классического стиля, или, как потом стали говорить, ложноклассического, типа Расина или Корнеля.

Когда этот старый, довольно рассудочный рационализм, или классицизм, уже стал уходить в прошлое, то появились люди, которые дали более живое представление об античности. Таким, например, я считаю Катенина, который написал трагедию «Андромаха». Это уже не французский классицизм, а что-то более живое. А потом античность расцвела в трагедиях символистов. Во-первых, у Анненского было четыре трагедии на античные темы, у Сологуба была трагедия на античную тему, у Брюсова тоже одна трагедия. Вячеслав Иванов две трагедии написал на античные темы... Здесь античность представлена уже в глубоко проникновенном духе, с переводом ее мировоззрения на язык XX века, то есть на язык интимных ощущений. Поэтому у Иннокентия Анненского эти его образы: Фамира-кифарэд, Меланиппа-философ — они даны проникновенно и уже не по-античному интимно, внутренне. Античность гораздо холоднее и скульптурнее, а тут чувствуется такое интимно-духовное обострение, которое характерно именно для XX века.

(Лосев А. Ф. В поисках смысла. Беседу вел Вик. Ерофеев // Вопросы литературы. — 1985. — № 10. — С. 212-214, 225).

В РЕДАКЦИЮ АНТИЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ ИЗДАТЕЛЬСТВА «ACADEMIA»*

[1] В ответ на Ваш запрос относительно переводов Пиндара имею сообщить следующее.

1. О переиздании старых переводов Пиндара не может быть и речи. Из них заслуживали бы внимания переводы: 1) четырех Олимпийских эпиникиев (I, II, VII, XIV) и пяти Пифийских эпиникиев (I—V) Валериана Майкова, помещенные в Журнале Мин. Нар. Просв. 1892 №№ 8-10; 1893, №№ 1, 4, 12; 1896, № 6 и 1898, № 5; 2) старый перевод всего Пиндара в 20-ых годах 19 в., принадлежащий известному тогда переводчику Мартынову; и 3) перевод I Пиф. Вяч. Иванова, напечатанный в свое время в Журн. Мин. Нар. Просв. и перепеч<атанный> Ф. Зелинским в его «Древнегреч<еской> литер<атуре>, ч. 2-ая, Петрогр., 1920.

Переводы Майкова сделаны старательно, и они довольно близки к тексту. Но: 1) эти переводы прозаические; 2) они дают незначительную часть всего Пиндара. Мартыновский перевод очень хорош с точки зрения близости к подлиннику, как и все переводы этого забытого ныне прекрасного переводчика (хотя теперь у нас более совершенный текст, так что многие места у Мартынова уже не выдерживают сейчас никакой критики<).> Но: 1) этот перевод опять-таки прозаический, и 2) он совершенно невозможен по стилю, так как является, в сущности говоря, переводом на церковнослав<янский> язык. Наконец, перевод Вяч. Иванова 1) дает только одну оду Пиндара, 2) отличается специфически Ивановским стилем (темнота, высокопарность, торжественность), которые в данном случае, правда, больше подходят [1 об] к греческому автору, чем во всяком другом случае, но который очень многие не выносят.

Кроме того, все эти переводы дали бы нетерпимый разнобой, если бы решиться на их перепечатание. Это, **безусловно, отпадает**.

2. Очередность нового перевода Пиндара и настоятельная нужда в нем едва ли требует доказательства. И прежняя русская литература и советская в этом отношении чрезвычайно отстала. В то время как другие виды античной поэзии (эпос, трагедия, комедия) представлены достаточно, лирика находится почему-то в полном загоне. И если Алкей и Сафо еще переводились, то Пиндар, такой важный поэт всемирного значения, почти всегда оставался на последнем плане. Необходимо немедленно озаботиться новым и полным переводом Пиндара. Учитывая же его большие трудности, необходимо поручить его переводчику с большим разбором. Для этого могу порекомендовать Д. С. Недовича.

Москва 21 февр. 1937 г А. Лосев.

---

* Машинописная копия, с подписью автора, хранится в РГАЛИ, ф. 629 (издательство Academia), оп. 1, ед. хр. 149. На стандартном листе бумаги, экз. не первый, в левом верхнем углу запись чернилами: «В план 1939 г. 28.11.37 Ры<ков>» и карандашом «В дело», на полях слева два отверстия от дырокола. К документу присоединен (л. 2) короткий ответ А. Ф. Лосеву от редакции за 23 февраля 1937 г. (машинопись без подписи). Указано В. В. Троицким.

«ПРОМЕТЕЙ» ВЯЧ. ИВАНОВА

Однако <...> наиболее значительной идейно-художественной разработкой образа Прометея необходимо считать трагедию Вяч. Иванова «Прометей» (1919)[1]. Здесь Прометей трактуется как символ абсолютного индивидуализма, попытавшегося расторгнуть первоначальное и общее единство вещей на отдельные дискретные единичности, из которых каждая мнит себя целым, и потому все эти единичности убивают друг друга или прибегают к самоубийству. Но эта всеобщая дискретность, согласно автору, предполагает дионисийское всеединство, с которым она и должна объединиться, чтобы первобытный, слепой хаос вещей превратился в расчлененный, но в то же самое время единый и закономерный космос. Дискретное действие есть грех и зло, потому что оно предполагает свое противодействие, в борьбе с которым и терпит возмездие. Полная истина бытия наступит только вместе с полным взаимопроникновением титанического (то есть узколичного и дискретного) начала и всеобщего мирного состояния вещей, когда они будут не дискретными друг в отношении друга, но существенно едиными.

В этой трагедии Вяч. Иванова, безусловно, имеется несколько больших новостей. Во-первых, весь миф о Прометее трактуется в космогонических тонах, что, несомненно, приближает его к античной интерпретации. До сих пор и в русской и в зарубежной литературе мы имели по преимуществу человечески-индивидуалистическое, часто субъективистское, но почти всегда цивилизаторское толкование. Космогонизм можно было находить в <...> трагедии Шелли. Остальные же новоевропейские концепции Прометея, может быть, только намекали иной раз на космогонизм мифа, но не проводили его в такой грандиозной и последовательной форме, как это сделал Вяч. Иванов. Во-вторых, рисуя индивидуализм Прометея в его предельном завершении, когда Прометей впервые только и является титаном в античном смысле слова, Вяч. Иванов дает, и притом тоже античную, критику титанизма и указывает путь выхода из этого титанизма к той полноте бытия, в которой все титаническое внутренне объединялось и теряло свой исконный характер исключительности, доходящей до прямого уничтожения всего того, что оказывалось вне титанизма. Вяч. Иванов в своей трагедии не рисует этого пути полного восстановления исконного и нетронутого совершенства. Но в многочисленных намеках в трагедии и в своей вступительной статье Вяч. Иванов в целях восстановления именно античного мифа привлекает мифологию Диониса, который учил людей, правда в экзальтированной форме, но так или иначе все-таки восстанавливать исконную и первозданную полноту бытия, которую Прометей нарушил на путях индивидуализма как своего собственного, так и общечеловеческого. Поэтому необходимо категорически возражать против тех, кто находит в «Прометее» Вяч. Иванова критику человеческого волевого на-

---

[1] Вяч. Иванов, Прометей, Пг., 1919.

пряжения, человеческого титанизма, а заодно и критику всей цивилизаторской стороны мифологии Прометея.

Необходимо отдавать себе отчет в тех целях и в той тематике, которые Вяч. Иванов поставил в своей трагедии. Освобождение Прометея и созданных им людей, а также ликвидация всего рационализма и всего титанического индивидуализма, которые заставили Прометея отойти от Зевса, являются подлинной темой трагедии и единственной ее внутренней проблемой. У Вяч. Иванова было слишком много материалов во всем его творчестве, которые касались Диониса и которые могли бы составить собою целую отдельную трагедию, где воспевалось бы полное освобождение Прометея и полное торжество Диониса во всем мире. Но Вяч. Иванов не стал писать эту новую трагедию, которая, конечно, явилась бы еще другим и тоже весьма значительным произведением искусства. Вяч. Иванов в напечатанной им трагедии разрабатывает только тему отпадения индивидуализма Прометея от нетронутой и всеобщей мировой полноты. Поэтому и не нужно ожидать в этой трагедии торжества Диониса, которое привело бы мир к новому и небывалому состоянию. Здесь очень ярко рисуется мир именно в его состоянии отпадания от исконной полноты, и наиболее яркие поэтические краски посвящены здесь именно этому. Но кто знаком с творчеством Вяч. Иванова, тот без всякого труда может себе представить, какая бы могла появиться у Вяч. Иванова трагедия, которая рисовала бы торжество Диониса. В написанной им в 1919 году трагедии торжества Диониса нет, и на него делаются только некоторые намеки. Затем весьма красочно рисуется буйное неистовство и мятежный дух Прометея, хотя бы, например, в следующих словах хора Океанид, единодушно чувствующих себя вместе с Прометеем.

Мы выи не клоним
Под иго Атланта,
Но мятежимся нивами змей;
И ропщем, и стонем
В берегах адаманта,
Прометей!..
.....
Ненавидим оковы
Светлосозданного строя
И под кровом родимых ночей
Колеблем основы
Мирового покоя,
Прометей!
.....
Непрочны и новы
Олимпийские троны;
Древний хаос в темнице — святей.
Слышишь черные зовы,
Непокорные стоны,
Прометей?

Сам Прометей, как люди ни рабствуют перед собственными страстями, все же считает их свободными, и в особенности свободными в отношении высших богов, которым они уже не раболепствуют, а может быть, только приобщаются к ним как равные:

Прометей.

Не мир мне надобен, но семя распри.
Довольны братья будут, я творил
Вас, первенцы, и нет средь вас раба;
И будет рабство, но раба не будет.
Своим страстям и вожделеньям низким
Вам рабствовать дано; но, как челом,
Подъятым к небу, ты не в силах долу
Поникнуть, человек; уподобляясь
Четвероногим, — так не в силах ты
Забыть в тебе зачатую свободу.
Ты жертвы хочешь возносить богам,
Но не иные жертвы, чем моя.
Не раболепствовать, но приобщаться
Старейшим в небесах, а в них Тому,
Кто Сам в богах и Сам в тебе, свободном, —
Такие жертвы учредить промыслил
В отраду людям, в исполненье правды,
И в испытанье вольном, и в соблазн,
И в гнев Крониду Прометей.

Трагедия Вяч. Иванова не посвящена торжеству Диониса, признанного воссоединить все титанические раздельные существа в единую мировую полноту. Однако намеков на это будущее царство Диониса в трагедии достаточно. В уста Пандоры, например, вложен довольно большой рассказ о таинственном рождении Диониса, о растерзании его титанами, о воплощении его в новых людях и об его конечном торжестве во всей вселенной. Об этом будущем торжестве Диониса и о даруемой им вселенской свободе мечтает и сама Пандора.

При всем том, что торжеству Диониса и полному освобождению как самого Прометея, так и всего управляемого им титанизма в трагедии не уделено достаточно места, все же трагедия Вяч. Иванова «Прометей» является замечательным произведением в контексте всех новоевропейских Прометеев. Во-первых, Вяч. Иванов восстановил здесь древний космогонизм античного мифа, в то время как в новой и новейшей литературе Прометей почти всегда оказывался символом только свободы человеческого духа, свободы науки и техники, свободы философии, свободы художественного творчества или свободы общественно-политической. У Вяч. Иванова образ Прометея является колоссальным обобщением, так что ставится вопрос о законности человеческого индивидуализма перед лицом вселенской полноты, которая им была нарушена. В этом отношении Прометей Вяч. Иванова, пожалуй, является максимальным обобщением всех досо-

циалистических Прометеев. Во-вторых, также и титанизм Прометея, изолированный и мятежный, по мысли Вяч. Иванова, тоже должен слиться с некоей мировой полнотой в результате небывалых революционных переворотов. Те мировые перевороты, которые мыслит здесь Вяч. Иванов для перехода от изолированного индивидуализма к общей свободе всех и во всем, не идут ни в какое сравнение с теми социально-историческими реформами, которые мыслились либерально-буржуазными поэтами в их многочисленных изображениях античного Прометея. Может быть, только английский поэт Шелли возвысился до вселенского понимания дела Прометея, но и он достаточно не проникся античным духом древнего Прометея. В общем можно сказать, что только античные неоплатоники, Шелли и Вяч. Иванов в своей интерпретации античного Прометея возвысились до космогонической концепции, причем у Вяч. Иванова особенно эффектно и красочно выступила нервозная, острейшая космическая и апокалиптическая настроенность буржуазной психологии периода ее катастрофического распада.

Вот почему Прометея Вяч. Иванова нельзя понимать как представителя только изолированного, только ущербного и только слепо титанического героя современной литературы.

И. Нусинов пишет: «У Вячеслава Иванова Прометей, препоясываясь к действию, заранее признает, принимает и волит его односторонним, насильственным, содержащим в себе отпадения от божественного всеединства». Действие Прометея предполагает «раскол его целостной полноты»[2]. Прометей, стало быть, характеризуется ограниченностью, односторонностью. Все это является самой настоящей клеветой на «Прометея» Вяч. Иванова. Дело в том, что в трагедии Вяч. Иванова проводится мысль об односторонности и неизбежной ущербности всякого индивидуалистического действия отдельного и изолированного человека. Однако такого рода действие, конечно, и мы теперь считаем и односторонним и ущербным. Прометей, как он рисуется в трагедии Вяч. Иванова, отнюдь не воплощает собой картину окончательного и вполне идеального состояния мира и жизни. То, что в мире является целым и неделимым, необходимо должно расчлениться и уже потом, после расчленения, опять воссоединиться в исконной полноте и целости, но без потери своей индивидуальности. Конечно, Прометей, как титан, есть нечто одностороннее и для Вяч. Иванова, и для античности, и для нас, теперешних деятелей и исследователей. Но эта прометеевская раздельность должна воссоединиться в исконной полноте, и потому исторически она абсолютно необходима.

Мы не будем приводить здесь дальнейших рассуждений И. Нусинова. У И. Нусинова дело доходит до того, что Прометей Вяч. Иванова несет с собою контрреволюционную и антисоветскую идею. Опровергать эти идеи И. Нусинова мы здесь не станем. Мы напомним только о том, что даже и

---

[2] И. Нусинов, Вековые образы, М., 1937, стр. 145-146.

революция вовсе не мыслит своего дела как всеобщую и необходимую войну, борьбу и драку. Революция совершается вовсе не для этого, а для достижения всеобщего мира, для уничтожения эксплуатации одним человеком другого человека, для мира и благоденствия. Если И. Нусинов критикует Прометея Вяч. Иванова за его односторонность, то в еще большей степени И. Нусинов должен был бы критиковать и вообще всякую революцию.

Само собой разумеется, Вяч. Иванов является главой русского символизма, а его язык насыщен такими приемами, которые в настоящее время уже ушли в прошлое. За символизм и декадентство можно критиковать Вяч. Иванова сколько угодно. Но за то, что титанизм является отпадением от исконной целостнóсти жизни и что он должен быть преодолен теми или другими, отнюдь не индивидуалистическими приемами, за это Вяч. Иванова критиковать никак невозможно. Можно только удивляться, с какой мощью и глубиной он восстановил античный образ Прометея и как глубоко сумел разгадать Прометея как всемирно-исторический символ.

(Лосев А. Ф. «Проблема символа и реалистическое искусство». 2-е изд. – М., 1995. – С. 241-246).

ПРОБЛЕМА СИМВОЛИЧЕСКОГО ОБРАЗА У ВЯЧ. ИВАНОВА

а) Разная насыщенность символа.

Ясно, что символическая живописная образность гораздо богаче простой метафорической образности, поскольку в смысловом отношении она содержит в себе еще и указания на то или другое свое инобытие. Но и в пределах символа нетрудно проследить разные степени символической насыщенности. <...> Гораздо сложнее, например, такие символы, при помощи которых поэты изображают все основное содержание своей поэзии и всю ее многоликую направленность. Очевидно, поэтическая живописность будет здесь гораздо более насыщенной.

Прочитаем начало одного стихотворения Вячеслава Иванова, где дается яркая живопись, но живопись эта здесь особого рода:

Снега зарей одеты
В пустыне высоты,
Мы — вечности обеты
В Лазури красоты.
Мы — всплески рдяной пены
Над бледностью морей.

Дальше эта живописная образность углубляется еще более. Однако сейчас было бы для нас излишне анализировать все это стихотворение целиком. Сейчас важно лишь то одно, что указанная у нас сейчас живопись стихотворения вовсе не есть метафора, в которой поясняемым моментом было бы **мы**, а поясняющим **снега, одетые зарей** или характерная поверх-

ность моря. Это — не метафора, но символ. А чего именно это символ, сказано в самом названии этого стихотворения «Поэты духа». Только весьма некритически настроенный читатель такого стихотворения может увидеть здесь простую и несамодовлеющую образность, какую-нибудь простую и самодовлеющую метафору или такой символ, который никакого обогащения или нового насыщения не вносит в предлагаемую метафору. Но для нас в данном случае важна не просто живопись сама по себе, хотя бы даже и поэтическая, но такая живопись, которая является той или иной степенью смыслового насыщения.

б) Субъективно-объективная структура мифа на основе космологических обобщений. Наконец, своей максимальной обобщенности мифология в художественной литературе достигает там, где даются изображения натурфилософского и космологического характера. ... Огромной обобщающей силой обладает мифологическая образность в трагедиях И. Анненского «Меланиппа-философ» (1901), «Царь Инсион» (1902), «Лаодамия» (1906) и «Фамира-кифарэд» (1913). Таковы же трагедии Федора Сологуба «Дар мудрых пчел» (1913), Вячеслава Иванова «Тантал» (1905) и «Прометей» (1919), Валерия Брюсова «Протесилай умерший» (1914) и Марины Цветаевой «Ариадна» (1965, ранее напечатано в Париже в 1927 г. под названием «Тезей») и «Федра» (опубликовано там же в 1928 г.).

(Лосев А. Ф. Знак. Символ. Миф. Труды по языкознанию. – М. – 1982, С. 440-441, 450-451).

ПЕРВИЧНАЯ МОДЕЛЬ ПОЭЗИИ ВЯЧ. ИВАНОВА

<...> первичная модель, возникшая из первичных жизненных ощущений и ориентировок писателя, взятая сама по себе, вовсе не является чем-то обязательно художественным, хотя, как мы увидим ниже, писателю ничто не мешает брать в виде моделей и область искусства. Однако, это будет у нас уже классификация не моделей неорганической природы, но моделей, которые берутся из области других искусств (музыки, живописи и т. д.). Сейчас же мы хотим сосредоточиться на моделях, почерпаемых писателями именно из неорганической природы.

В первую очередь из этой области на писателей часто производят огромное впечатление уже отдельные **элементы** неорганической природы, или отдельные ее стихии. Так, **огонь** для многих писателей или, по крайней мере, для некоторых их произведений является именно такой первичной моделью. Например, по статистике А. Белого[1], в сборнике Вяч. Иванова «Кормчие звезды» о «свете» говорится 104 раза, об «огне» — 101 раз, о «золоте» — 50 раз, о «блеске» — 28 раз, о «мраке» — 63 раза, о «тусклом» — 38 раз, с явным преобладанием огня и света над мраком и темнотой. Мы можем указать на две работы современного французского философа Гастона

[1] А. Белый. Поэзия слова. Птб., 1922, стр. 98.

Башляра[2]; специально трактующего огонь как предмет первичного ощущения у разных писателей. С нашей точки зрения здесь, конечно, речь идет не о чем другом, как именно о модели огня.

(Лосев А. Ф. Проблема художественного стиля. – Киев, 1994. – С. 241-242).

«ПРОМЕТЕЙ» СКРЯБИНА И ВЯЧ. ИВАНОВА

Что касается подлинно огненной стихии огня, достигающей к тому же космической трактовки, то об этом можно очень много говорить, так как материалы Скрябина в этом отношении буквально превосходят всякие индивидуальные возможности музыковеда, литературоведа и критика. Но нам сейчас хотелось бы обратить внимание на ту сторону скрябинского «Прометея», которая действительно дает этот древний образ в максимально обобщенной форме и вместе с «Прометеем» Вяч. Иванова является одним из самых последних образов досоциалистической интерпретации античного мифа о Прометее.

Именно изображение стихии космического огня, как это установлено музыковедами, дается при помощи максимально рациональной и даже какой-то мелочной системы соотношения отдельных музыкальных тем. Скрябин хотел лишить своего Прометея традиционной изоляции и индивидуалистически рациональной систематики. Он его объединил с полнотой космического единства. Однако он нисколько не забыл, что Прометей во все время был апостолом индивидуализма и рационализма. И поэтому изображенная в его поэме стихия огненного космоса вся насквозь пронизана до последней степени рассудочной систематикой и торжеством разума. Прометей теперь уже не изолирован от мирового целого. Однако, слившись с ним в одно нераздельное единство, он все-таки сохранил свой рационализм, и этой счетностью оказалась означена у него и вся стихия мирового огня. Это обстоятельство очень важно с точки зрения социально-исторической.

У нас здесь нет никакой возможности входить в анализ отдельных музыкальных тем скрябинского «Прометея», их последовательности, их развития и взаимоналожения . <...> Но интереснее всего то, что это самое экстатическое, самое ирраціональное и самое «огненное» произведение все насквозь пронизано максимально рациональной и чисто арифметической расчетливостью. Поскольку Прометеи Вяч. Иванова и А. Н. Скрябина являются самыми зрелыми и самыми обобщенными образами европейских Прометеев, подобное совмещение в них экстатизма и интеллектуализма достаточно рисует и их художественный стиль, и их социально-историческую значимость. Однажды автор этой книги уже выразил свое отношение и к художественному стилю «Прометея» Скрябина и к его социально-

---

[2] G. Bachelard. La flamme d'une chandelle. Paris, 1962; La psychanalyse du feu. Paris, 1968. Ср. работу об этом исследователе — P. Quillet. Bachelard. Paris, 1967.

исторической значимости, назвав его не «поэмой огня» (как это было угодно самому А. Н. Скрябину), но, скорее, «поэмой электричества».

Тем самым вырисовывается и подлинное социально-историческое значение скрябинского «Прометея». Такое произведение было возможно в эпоху крайнего развития всяческого субъективизма и индивидуализма, которое к тому же отличается и крайней степенью рациональной организованности, превращающей все живое в мировой механизм тотальной политической и экономической системы.

(Лосев А. Ф. Проблема символизма и реалистическое искусство, 2-е изд. — М., 1995. — С. 252-254)

ЭКОНОМИЧЕСКИЙ КОРРЕЛЯТ И ЭСТЕТИЧЕСКАЯ СИСТЕМА

Если мы станем на почву чистой и четкой диалектики, то нельзя будет также и в сфере отдельных культурных типов механически переносить черты экономики на эстетику и черты эстетики на экономику. Активный романтизм, если ввести в рассуждение всю его историческую осложненность, может диалектически привести к очень пассивной экономике, а империалистическая экономика может породить, между прочим, очень вялую импрессионистическую эстетику. Кроме того, и эти устанавливаемые тут взаимодействия носят исключительно выразительно-диалектический характер; чисто же эмпирически и позитивно-натуралистически эти взаимозависимости часто или имеют очень уродливый вид, или совсем отсутствуют: немецкий романтик начала XIX в. оказывается католиком или православным (Жуковский), а символист XX в. — позитивистом и большевиком (Брюсов), древнегреческим дионисистом (В. Иванов) или мистическим сектантом (А. Добролюбов). И т. д. и т. д.

Лосев А. Ф. История эстетических учений // Лосев А. Ф. Форма. Стиль. Выражение. — М., 1995. — С. 364)

МОДЕРНИСТСКАЯ МОДЕЛЬ И ВЯЧ. ИВАНОВ

В узком смысле слова под «модернизмом» нужно понимать поэтику и эстетику последних десятилетий. Однако, мы считаем возможным понимать под этим стилевую практику поэтического творчества за последнее столетие после кризиса классического реализма. <...>

Все это огромное столетнее течение в литературе, несомненно, отличается переменным и притом бурным и стремительным переменным характером. Его мы и хотим сейчас назвать «модернизмом», поскольку мелкие историко-литературные детали этого направления совсем не входят в цели нашего настоящего исследования. Однако, мы все-таки должны назвать несколько отдельных течений этого столетнего кризисного времени, несмотря на то, что течения эти часто весьма глубоко и в самом внутреннем смысле сливаются одно с другим, часто и глубоко коренятся еще в старом реализме, но в то же самое время часто и глубоко противоречат ему (как

равно противоречат и сами себе) и являются в отношении его безусловным литературным переворотом. <...>

Субъективный иррационализм, возникший в виде реакции на классическое искусство, и вообще никогда не мог выдержать свой принцип до конца, ввиду своей полной нелепости и безжизненности. Очень скоро вспомнили о том, что субъективное переживание человека вовсе не есть только одна текучесть, но что ему свойственна также и определенного рода организованность и структура. Скоро вспомнили о том, что в психике находятся также и законченные и закругленные образы, которые уже невозможно воспроизвести и закрепить методами чистого импрессионизма, хотя бы даже психологического. **ЭКСПРЕССИОНИЗМ, АКМЕИЗМ И ИМАЖИНИЗМ** уже ищут не просто текучие переживания, но устойчивые образы, которые не являются и не вещами реальной действительности и не внутренним потоком переживаний. <...>

Укажем на другое модернистское направление, на так называемый «**СИМВОЛИЗМ**». Это направление уже не хотело порвать с объективной действительностью. И хотя оно никогда не порывало с методами импрессионизма, тем не менее всегда старалось дать ту или иную объективную картину мира, которая, конечно, могла выходить у них только весьма изысканной и изощренной. Символисты любили погружаться в прежние и уже отжившие культуры и тоже переводить их на язык непосредственного ощущения, и это тоже делало такие отдаленные культуры чем-то весьма живым, уж чересчур понятным современному читателю, если не прямо предметом реакционных вожделений воскресить эти культуры в качестве необходимой нормы для современной жизни. Это обстоятельство резко отличало символистов от тех уже полных субъективистов, эротических маниаков и любителей копаться в разного рода аморальных и алогических сферах. <...>

Укажем, наконец, и на такие типы модернизма, в которых импрессионизм — полная противоположность реалистической поэтике и самая настоящая религиозность (хотя тоже не без аморализма и алогизма) совмещается в одно целое и ставят себе вполне положительные и даже возвышенно положительные цели. Таково творчество М. Метерлинка или Вяч. Иванова, столь противоположное другой крайности модернизма — а именно, **ФУТУРИЗМУ**, окончательно порвавшему не только со всякой классической поэтикой, но даже и с общепринятыми нормами. Такой символический реализм противоположен даже и французским символистам начального периода, а именно: П. Верлену, С. Малларме, а также П. Валери, А. Жиду, П. Клоделю, П. Фору.

(Лосев А. Ф. Модернистская модель // Вестник Московского университета. Сер. 9. Филология. – 1996. – № 1. – С. 136-139).

<...> Гегель, глубочайше понимавший все художественные стили, утверждает, что романтики часто слишком увлекались своим искатель-

ством идеала до такой степени, что оно становилось уже чем-то самодовлеющим и чем-то уже отвлекающим от той бесконечности, которую романтики с самого начала считали своим главным принципом. Это приводило к тому, что Гегель называл духовным приключенчеством.

Вяч. Иванов — ярчайший пример того, как поэт, устремленный в бесконечные просторы, может и вовсе избегнуть опасности приключенчества. А вот у Блока момент приключенчества уже есть, особенно в его знаменитых «Двенадцати»; но здесь это оправданно. Много скверного приключенчества нахожу в поэзии Брюсова.

(Лосев А. Ф. Страсть к диалектике. – М., 1990. – С. 60)

ВЛАДИМИР СОЛОВЬЕВ В ОЦЕНКЕ ВЯЧ. ИВАНОВА

Вячеслав Иванов в своем теоретическом мировоззрении был из всех русских символистов наиболее последовательным учеником Вл. Соловьева. В статье «О значении Вл. Соловьева в судьбах нашего религиозного сознания» Иванов совершенно правильно выдвигает на первый план то, что называет идеей соборности. По Иванову, предшественником Вл. Соловьева в этом отношении является только Достоевский[1]. Эту идею нового коллективного сознания Иванов противопоставляет разброду и хаосу индивидуалистических исканий своего времени. С этой точки зрения он совершенно правильно утверждает, что Вл. Соловьев не просто отбрасывал многочисленные «отвлеченные начала», но старался слить их в одном неразрывном целом. «На этих путях, — пишет Иванов, — Соловьев в противоположность Толстому — обесценивателю, является прежде всего восстановителем культурных ценностей. <...> Соловьев определяет условия универсального оправдания всех аспектов истины...»[2] Нам кажется, что лучше нельзя и выразить сущность соловьевского учения, чем как это сделал Иванов, сказавший: «Учение о правовом 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 целостности Тела Христова»[3].

Отсюда и другое, тоже правильное утверждение Иванова, что основной философской категорией у Вл. Соловьева является понятие церкви[4]. Иванов не посчитал для себя неудобным доводить церковность Вл. Соловьева до той ее утопической, романтической и, можно сказать, мечтательной формы, анализ которой мы фактически находим в сочинениях Вл. Соло-

---

[1] О Владимире Соловьеве. — М., 1911. — С. 32-33.

[2] Там же. — С. 37.

[3] Там же. — С. 38.

[4] Там же.

вьева. И действительно, если уже излагать Вл. Соловьева по самому существу его воззрений, а не по нашей оценке их, то иного выражения нельзя здесь и применить, кроме как всерьез воспроизвести, пусть хотя и утопическое, учение самого Вл. Соловьева. «Через Достоевского русский народ психически (т. е. в действии Мировой Души) осознал свою идею как идею всечеловечества. Через Соловьева русский народ логически (т. е. действием Логоса) осознал свое призвание — до потери личной души своей служить началу Церкви вселенской[5].

Из этого бесстрашного, безоговорочно-последовательного и, можно сказать, буквального воспроизведения соловьевской доктрины у Иванова мы не будем приводить другие черты, тем более что они похожи на сказанное нами в предыдущем. Имеет смысл указать лишь на то, что для Иванова, как и для Вл. Соловьева, весь этот символизм и есть самый настоящий реализм. «Соловьев-реалист, ничего не выдумывающий, и вместе символист, потому что все в природе и душе трепещет для него близко дышащею скрытою жизнью и подает весть о сущем, прикрывшимся покрывалами божественной символики видимого мира»[6]. В этом смысле такой изысканный стилист, как Иванов, не может не находить высокого совершенства также и в стихах Вл. Соловьева.

Вот общая характеристика поэзии Вл. Соловьева, не являющейся ни натурализмом, ни реализмом в банальном смысле слова, но и ни мистическим пророчеством жреца, далеким от чисто художественных целей: «В стихах, чаще всего случайно набросанных и порою оставленных без окончательного художественного завершения, но всегда изумительно глубоких, истинных, задушевных и притом существенно новых, намеки, о которых я говорил, — закутанные в еще более густые покрывала, но покрывала, сотканные как бы из прозрачной ткани лунного света, — и разбросаны с большею щедростью, и с поистине пророческой смелостью говорят своим символическим языком о сокровенной Исиде. Это образы чистого символического символизма, который, как показывает муза Соловьева, не имеет по существу ничего общего с торжественною позой нерофанта»[7].

Само собою разумеется, такая характеристика творчества Вл. Соловьева является его восторженной апологией. Однако она представлена в таком виде, что в ней нетрудно отделить апологетический момент от объективного изложения того, что мы фактически находим у Вл. Соловьева. Можно сколько угодно критиковать и самого Вл. Соловьева, и его апологию у Иванова. Но само понятие символизма и понятие реализма представлено у Иванова так, что его совершенно не за что критиковать как излагателя Вл. Соловьева. Картина творчества Вл. Соловьева представлена здесь вполне правильно; а плох или хорош сам Вл. Соловьев и плох или хорош

---

[5] Там же. — С. 44.

[6] Там же.

[7] Там же. — С. 43.

сам Иванов — это совсем другой вопрос, за решение которого мы здесь не беремся. <...>

Именно Вл. Соловьев волей или неволей оказался предначинателем и учителем всего русского символизма. Одни из символистов, Брюсов, Бальмонт и Блок, безусловно, сознавали свое соловьевское ученичество и возвышенную память о нем сохранили до конца своих дней, несмотря на свои новые художественные пути и новое, уже несоловьевское, мировоззрение. Другие — Вячеслав Иванов и Андрей Белый, оказались более глубокими почитателями Вл. Соловьева, развивавшими соловьевское мировоззрение и соловьевскую поэзию в разных направлениях, заложенных уже у самого Вл. Соловьева.

(Лосев А. Ф. Владимир Соловьев. От социально-исторического утопизма к апокалиптике // Контекст: 1992. М., 1993. – С. 178-180, 187)

Соловьев не опознал декадентства, выступил против него с сатирой. А ведь все декаденты соловьевцы. Эрн, Федор Степун, Булгаков, Вячеслав Иванов, да и Бердяев — все соловьевцы. Но эти все — уже тронутые двадцатым веком, а Соловьев не заметил, что здесь, в декадентстве, попытка разбудить живые силы в человеке против Некрасова, базаровщины, против всего этого... Соловьев высмеивает брюсовский сборник 1890 года в пародийных стихах, не видит ничего положительного. Флоренский другое. Скажите, я его спросил, отец Павел, вы видели гениальных людей? Да. Это Вячеслав Иванов, Андрей Белый и Василий Васильевич Розанов.

(Из разговора А. Ф. Лосева с В. В. Бибихиным 30.5.1975, Бибихин В. В. Из рассказов и бесед А. Ф. Лосева //Лосев А. Ф. Имя. Сочинения и переводы. – СПб., 1997. – С.500-501)

— Различие между отцом Павлом и Вячеславом Ивановым в том, что Иванов больше пантеистического склада, античного. У него Дионис, дионисийство на первом плане, а отец Павел резко отличает христианство от язычества. <...>

О языке, конечно, стоит помнить, но мировоззрение важнее сегодня, когда мы вспоминаем течения мысли начала века. Тем более это важно для нас потому еще, что Иванова мы сопоставляем с Павлом Флоренским. <...>

— А что же все-таки объединяет Иванова и Флоренского?

— Роднит необычное интимное отношение к космическим проблемам. Космоса все поэты вроде касаются. Вспомним, к примеру, Фета, Майкова, Полонского... Они все тебе будут говорить о небе, звездах, луне.

Но такой внутренней пережитости и внутренней интимной воспроизводимости космических явлений мы у них не найдем. В этом отношении Иванов и Флоренский похожи один на другого.

У Иванова есть сборник «Родное и вселенское». Это для него характерное сочетание, где заключено максимальное космическое, всеохватное, и в то же время максимально родное и интимно пережитое.

Этим, кстати, вообще отличаются русские символисты. Но Иванов — особенно. Здесь это достигает небывалых и блестящих форм.

Родное и вселенское...

— Алексей Федорович, вы много раз мне обещали, но так пока и не исполнили свое намерение, которое заключается в том, чтобы доказать: почему вы считаете Иванова великим поэтом? Помнится, вы ставили его рядом с Пушкиным...

— Ну, с Пушкиным сравнивать нельзя.

— Я тоже так считаю. Но в чем все-таки его поэтические достоинства?

— А в отождествлении родного и вселенского.

— А художественность?

— А художественность заключается именно в этом объединении двух сфер, которые, казалось бы, ничего общего между собой не имеют.

Оно так же и в языке создает потребность небывалых словесных сочетаний, небывалых комбинаций.

Хотя многие это не принимают, считая за декадентство.

Мы всплески рдяной пены
Над бледностью морей.

Я не знаю, какой другой поэт так скажет.

У него что ни фраза, то глубокий пережитой образ. Зачастую даже перенасыщено богатством словесных форм и сочетаний.

Поэтому, кстати, Иванов никогда не будет популярен. Он слишком умный, слишком необычный...

— Но ведь отсюда и холод, отстраненность, книжность...

— Книжность. Этот упрек может бросить только такой «знаток», который дальше Пушкина ничего не видит.

А ведь на самом деле все изображаемое глубоко им пережито. Главный его сборник так и называется «Cor ardens» («Пылающее сердце»).

Иванов закрытый поэт. И чтобы доказывать его поэтическую мощь, оригинальность, надо вскрывать заложенный в его поэзии смысл — с одной стороны, а с другой — требовать от читателя усиленной образованности и постоянной работы мысли.

Поэтому многим сегодня он недоступен, его многие просто не способны понимать. А кто понимает, тому достаточно собственных переживаний без каких бы то ни было пояснений.

— Я вот его много читаю, но пока он оставляет меня равнодушным. Его стихи безжизненны. В них нет плоти, крови, ярости. Это чисто словесные упражнения, реминисценции...

Эти стихи скорее плод ума, чем порыва.

— Ты, видно, привык расчленять стихотворную ткань. Здесь умствование, а там — сердечное излияние...

Для Иванова такой подход не годится. У него **единое целое**, абсолютная слиянность всего максимально высокого и максимально интимного. У него не различаются ум и чувственная вспышка, нет. Тут тебе еще предстоит работа ума и сердца. <...>

— Художественное — то есть образное, которое не сводится на образность, а пользуется образом для изображения выше образного.

Художество там, где сливается идеальное и материальное представления. Лишь материальное представление — это протокол. Только одно идеальное — это умственное и рациональное. Тоже не поэзия.

Но когда говорится: «И рыдаю в пустынях эфира», — тут у Вячеслава Иванова возникает грандиозный образ, а с другой стороны — такая щемящая интимность космического порыва.

(Из беседы А. Ф. Лосева с Ю. А. Ростовцевым, декабрь 1987: «Ведет тропа святая...» // Из последних бесед с А. Ф. Лосевым // Альманах «Поэзия». — 1989. — № 53. — С. 169-171)

О ПОНЯТИИ СТИЛЯ

При всей широте моего понятия стиля оно, как легко заметить, чрезвычайно определенно и узко. В общем оно совпадает с учением о стиле у Гегеля. Гегель различает **манеру, стиль и оригинальность**. Истинная оригинальность у него есть «тождество субъективности художника с подлинной объективностью» (Ästh. 1 365). «Манера» и «стиль» суть односторонности, которые растворяются и восполняются в «оригинальности». «Манера относится только к **частным** и потому **случайным** своеобразиям художника, которые входят в продукцию художественного произведения и становятся значащими вместо самих **вещей** и их идеального изображения» (366). Манера потому находится в **прямом противоречии** с идеалом, она живет поверхностью и произволом (366-368). **Стиль** относится к тем «определениям и законам художественного изображения, которые выходят из природы данного рода искусства, внутри которого выполняется данный предмет» (369). <...> Шеллинг (выше, прим. 62) совершенно иначе понимает **стиль и манеру**, связывая их с антитезой «возвышенного» и «прекрасного». Если уж становиться на эту точку зрения, то я скорее последовал бы Зольгеру, который, протестуя против оценочной точки зрения («манера» обычно считается хуже «стиля»), утверждает, что «стиль и манера оба основаны в существе искусства» и что «различаются они друг от друга как сферы **природы и индивидуальности**» (Ästh. 254-256). Другими словами, «стилем» Зольгер предлагает, по-видимому, называть то, что я называю просто художественной формой или общенародной художественной формой (поскольку он сам говорит, что в древности преимущественно господствует стиль, а у новых — манера); то же, что он называет манерой, относится,

по-видимому, к сфере моего «стиля». <...> Наше понятие стиля, таким образом, отлично и от неопределенно-торжественного восхваления искусства (как, напр., у Вяч. Иванова, «Манера, лицо, стиль», «Труды и Дни», 1912, № 4-5 или в сб. «Борозды и межи»), и от внешне-формалистического анализа (как, напр., у W. Wackernagel, Poetik, Rhetorik u. Stilistik. Halle, 1873, 311-323).

(Лосев А. Ф. Диалектика художественной формы // Лосев А. Ф. Форма. Стиль. Выражение. – М., 1995. – С. 293-294)

УЧЕНИЕ О СТИЛЕ ВЯЧ. ИВАНОВА

Из учений о стиле периода русского символизма мы бы отметили работу Вяч. Иванова[1], которая пытается формулировать новейшее учение о стиле, хотя и не очень удачными средствами. Как видно из самого заглавия этой статьи, она использует старинную немецкую терминологию <...>. Несомненно, теория Вяч. Иванова насыщена весьма глубокими мыслями и дает в сравнении с давнишними немецкими взглядами нечто новое и для XX века специфическое. Тем не менее этот автор часто выражается здесь весьма неясно и употребляет разного рода термины, которые хотелось бы раскрыть более подробно, но они не получают тут надлежащего раскрытия. Если миновать эти многочисленные, весьма глубокие и даже торжественные термины и выражения в данной статье, а сосредоточиться только на самом основном, то эту основу можно выразить довольно просто.

Художественное творчество, думает Вяч. Иванов[2], начинается с выявления самобытных глубин человеческого субъекта, причем это возрастание и оформление глубин выявляет собою **манеру** данного художника. На путях дальнейшего углубления художественного творчества творец приходит к определенному оформлению своих субъективных глубин, которые получают уже и свою особую терминологию. Именно, это — **лицо** художника. Развиваясь дальше, художник сталкивается с объективным миром во всей его глубине и широте, когда этот объективный мир уже заставляет забывать его о собственных самобытных глубинах. Только здесь, после преодоления своей собственной индивидуальности и после выхода на арену «объективного», «вселенского», «соборного» и общенародного творчества художник является творцом уже не просто своей манеры или своего лица, но своего **стиля**.

При таком кратком изложении теории Вяч. Иванова основное ядро его воззрения на стиль становится вполне ясным. Однако, необходимо заметить, что эту ясность мы покупаем здесь весьма дорогой ценой. А именно, мы не производим здесь анализа всей той торжественной терминологии, которой отличается данная статья Вяч. Иванова и которая как раз и рисует

---

[1] Вяч Иванов. Манера, лицо и стиль (в сб.: Борозды и межи. — М., 1916, с. 165-185).

[2] Там же.

всю специфику теории Вяч. Иванова. Но анализ этот невозможно и неуместно производить нам в настоящем пункте нашего изложения, и потому приходится ограничиться той схемой, которую мы сейчас только что изложили и которая, будучи взята сама по себе, не так уж далека от подобных же тройных схем, встречавшихся нам выше при анализе немецкой литературы конца XVIII и начала XIX вв.

(Лосев А. Ф. Проблема художественного стиля. — Киев, 1994. — С. 139-140).

«ОПРЕДЕЛЕНИЕ ПОНЯТИЯ СИМВОЛА У ВЯЧ. ИВАНОВА»

Вяч. Иванов, Мысли о символизме. — «Труды и дни», 1912, № 1, стр. 3-4, 7 («Если, поэт и мудрец, я владею познанием вещей и, услаждая сердце слушателя, наставляю его разум и воспитываю его волю; — но если, увенчанный тройным венцом певучей власти, я, поэт, не умею, при всем том тройном очаровании, заставить самое душу слушателя петь со мной другим, нежели я, голосом, не унисоном ее психологической периферии, но контрапунктом ее сокровенной глубины, петь о том, что глубже показанных мною глубин и выше показанных мною высот, — если мой слушатель — только зеркало, только отзвук, только приемлющий, только вмещающий, — если луч моего слова не обручает моего **молчания** с его молчанием **радугой** тайного **завета**: тогда я не **символический поэт**». «Ежели искусство вообще есть одно из могущественнейших средств человеческого соединения, то о символическом искусстве можно сказать, что принцип его действенности — соединение по преимуществу, соединение в прямом и глубочайшем значении этого слова. Поистине, оно не только соединяет, но и сочетает. Сочетаются двое третьим и высшим. Символ, это третье, уподобляется радуге, вспыхнувшей между словом-лучом и влагой души, отразившей луч». «Отвлеченно-эстетическая теория и формальная поэтика рассматривают художественное произведение в себе самом: поскольку они не знают символизма. О символизме можно говорить, лишь изучая произведение в его отношении к субъекту воспринимающему и субъекту творящему как целостным личностям. Отсюда следствия:

1) Символизм лежит вне эстетических категорий.

2) Каждое художественное произведение подлежит оценке с точки зрения символизма.

3) Символизм связан с целостностью личности как самого художника, так и переживающего художественное внушение и заражение»).

Его же, Манера, лицо и стиль. — «Труды и дни», 1912, № 4, стр. 1-2 (не говоря непосредственно о символе, Вяч. Иванов диалектически точно раскрывает символическую, в нашем понимании этого термина, природу творческого становления художника: «Говоря о развитии поэта, должно признать первым и полубессознательным его переживанием — прислушивание к звучащей где-то, в далеких глубинах его души, смутной музыке, — к мелодии новых, еще никем не сказанных, а в самом поэте уже предопределенных слов или даже и не слов еще, а только глухих ритмических и фо-

нетических схем зачатого, не выношенного, не родившегося слова. Этот морфологический принцип художественного роста уже заключает в себе, как в зерне, будущую индивидуальность, как новую весть». «Между найденным образом творческого воплощения и принципом формы внутреннего слова порой вскрывается неожиданная противоположность: морфологический принцип художественного произрастания может вести организм к непонятной ему самому метаморфозе. Линия, как змея, художник начинает тяготиться прежними оболочками. Настойчивый внутренний призыв нового становления порождает в нем недовольство достигнутым и утвержденным. Он жертвует прежнею манерою, часто не исчерпав всех ее возможностей». «Сила, оздоровляющая и спасающая художественную личность в ее исканиях нового морфологического принципа своей творческой жизни, — поистине сила Аполлона как бога-целителя — есть **стиль**.

Но если для того, чтобы найти лицо, нужно пожертвовать манерой, то, чтобы найти стиль, — необходимо уметь отчасти отказаться и от лица. Манера есть субъективная форма, стиль — объективная. Манера непосредственна; стиль опосредствован: он достигается преодолением тождества между личностью и творцом, — объективацией ее субъективного содержания. Художник, в строгом смысле, и начинается только с этого мгновения, отмеченного победой стиля».

(Лосев А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. 2-е изд. – М., 1995. – С. 284-285).

ХУДОЖЕСТВЕННАЯ ФОРМА КАК СИНТЕЗ ВОСХОЖДЕНИЯ И НИСХОЖДЕНИЯ

Относительно совмещения покоя и движения художественной формы в себе весьма много поучительного в любой солидной автобиографии художника, как, напр., в дневнике Р. Вагнера. Я не привожу эту литературу, а укажу только на два явления если не научной эстетики, то во всяком случае такого художественного опыта, который должен быть обязательно принят во внимание научной эстетикой. Это — рассуждения Фр. Ницше об «аполлинийском» и «дионисийском» начале и об их синтезе в знаменитом сочинении «Рождение трагедии из духа музыки» (Собр. сочин., т. I, изд. «Московского Книгоиздательства», пер. под ред. Ф. Зелинского), что́ потом было перенесено из области «аттической трагедии» на почву общехудожественную Вяч. Ивановым в статье «Границы искусства» («Труды и Дни», тетр. VII, перепеч. в сб. «Борозды и межи», М., 1916, 187-229). Это — весьма существенные построения, которые излагать и углублять я, к сожалению, не имею здесь никакой возможности. Напомню только общую схему (Борозды и межи, стр. 194). «**Линия восхождения** (восходить, по В. Иванову, свойственно не художнику, а человеку вообще). 1-3. Зачатие художественного произведения: 1) дионисийское волнение; 2) дионисийская эпифания — интуитивное созерцание, или постижение; 3) кафарсис,

зачатие. **Линия нисхождения**. 4-7. Рождение художественного произведения: 4) дионисийское волнение; 5) аполлинийское сновидение — зеркальное отражение интуитивного момента в памяти; 6) дионисийское волнение; 7) художественное воплощение — согласие Мировой Души на приятие интуитивной истины, опосредствованной творчеством художника (синтез начал аполлинийского и дионисийского)». Художественная форма, по нашей диалектике, есть как раз этот синтез, несущий на себе все предыдущие этапы восхождений и нисхождений. Это не просто извне видимая вещь, но она переполнена внутренними энергиями, вращающимися в самих себе, и прикосновение к ней переполняет также и душу этими энергиями, и эти энергии и в душе как бы вращаются в круге. Дионисийский подъем отождествляется с аполлинийским созерцанием, и разорвать эти сферы никак нельзя без нарушения самого принципа искусства. Платон уже давно гениально изобразил этот эрос, совмещающий в себе зуд и щекотание души с созерцанием идей. И нет нужды это развивать дальше.

(Лосев А. Ф. Диалектика художественной формы // Лосев А. Ф. Форма. Стиль. Выражение. — М., 1995. — С. 210-211)

О СУЩЕСТВЕ ТЕАТРА

Из скудной литературы о существе театра мне вспоминается прекрасное феноменологическое рассуждение Вяч. Иванова «Эстетическая норма театра» в сборн. «Борозды и межи». М., 1916, 261-278, где изложение построено по такой схеме. В. Иванов пишет (263): «Таковы три эстетические наличности театра: 1) предмет художественного оформления — коллектив; 2) актуальная форма — героизм; 3) метод оформления — миметизм». Это — чрезвычайно существенные для театра категории: их необходимо тщательно продумать. Только в свете подобных рассуждений может стать понятным такое рассуждение, как знаменитое шиллеровское «Театр как нравственное учреждение».

(Лосев А. Ф. Диалектика художественной формы // Лосев А. Ф. Форма. Стиль. Выражение. — М., 1995. — С. 272-273)

ПОНИМАНИЕ ТРАГИЧЕСКОГО ОЧИЩЕНИЯ У АРИСТОТЕЛЯ

Трагедия как раз тогда и начинается, когда данная умная субстанция устремляется в материальную беспредельность инобытия и приходит к саморасщеплению и самораздроблению. В этих инобытийных судьбах вещи зарождается, наконец, быть может после долгих исканий и страданий, путь к утерянной цельности умно-просветленного самодовления, и зарождается, наконец, это очищение не только от раздвоения идеи, но и от самораздробления факта. И тут уже не просто эстетика, но и жизненное умиротворение; и мы чувствуем, что действительно всерьез были затронуты самые основы нашего бытия, и вот, они — невредимы. Так очищение оказывается далеким от всякого чисто эстетического удовлетворения, не впа-

дая, однако, ни в морализм, ни в резонерство. Трагическое очищение — **умное** очищение, а не **эстетическое**, и ум — выше чувства и энергии. <...>

К сущности трагического очищения, если иметь в виду учение Аристотеля о блаженном самодовлении ума, **относится специфическая связь ума с материей**. <...>

В трагедии имеется в виду не материя вообще, но материя как начало, расслаивающее ум, т. е. как преступление. Получается, таким образом, что преступление и нужно для личности, и не нужно для нее. Нужно оно, ибо только так и суждено данной личности выразить себя. Не нужно оно, ибо сама по себе личность есть ум, и все материальные судьбы ее имеют для нее значение лишь постольку, поскольку так или иначе отражаются на уме. <...> Но трагедия также и не нужна для очищения, потому что очищение и просветление есть умная энергия и состояние нематериального ума, причем смысл этой энергии не нуждается ни в каких фактах, трагических или нетрагических, которые суть для него не больше как инобытие. Очищение стало возможным только потому, что были факты, и ужасающие факты, и вот теперь наступило освобождение от них. Но это стало возможным также и потому, что теперь, наконец-то, нет этих ужасающих фактов, и ум, очистившись от них, стал самим собою, утвердивши себя как чисто умную действительность.

Правильнее всего понимали катарсис те из старых исследователей, которые, подобно D. Lambin (XVI в.) или D. Heinsius (изд. Поэтики. Leyd., 1611), возводили его к религиозному очищению мистерий (по Lambin — Lustratio, expiatio). Из более новых я бы указал на литургически-теологическое толкование у K. Zell в его «Über die Reinigung der Leidenschaften», напеч. вместе с переводом Поэтики Chr. Wolz. Stuttg., 1859, где в четырех тезисах, мне кажется, сказано все необходимое. Такое толкование имеет только тот недостаток, что оно недостаточно связывается с Аристотелевым учением о блаженстве, что и сделало бы это понятие более содержательным в смысле аристотелизма. (Кое-что дает в этом смысле гегелианская интерпретация катарсиса у Fr. Biese, D. Phil. d. Arist. Berl., 1842. II, 699-701). По существу, оно объемлет все те односторонности, которые выдвигались отдельными исследователями, хотевшими во что бы то ни стало понять катарсис по-европейски. Можно согласиться, напр., с Bernays, что катарсис имеет медицинское и даже, может быть, патологическое значение, и в возражениях на знаменитые «Grundzüge der verl. Abhandl. d. Arist. üb. Wirk. d. Trag.». Bresl., 1857, сделанных у L. Spengel, Über die κάθαρσις τῶν πανημάτων, ein. Beitrag zur Poetik d. Arist. Abhandl. d. K. bayr. Acad. d. W. J. Cl. IX Münch., 1859, конечно, многое несправедливо, не говоря уже о тех ругательствах, которые допустил по адресу Бернайса A. Stahr во введении к своему переводу «Поэтики» (Aristoteles u. d. Wirkung der Trag. Berl., 1859); тем более, что вся эта медицина, как выясняется (**Howald**. Eine vorplat. Kunsttheorie. Hermes. 54. Bd. 1919), пифаго-

рейского происхождения. Это последнее обстоятельство характеризует медицинскую сторону в катарсисе именно с мистической стороны. Да Аристотель и сам не мог этого не знать, возводя трагедию к дифирамбу и, след., к культу Диониса. Правильная концепция — у В. Иванова, Дионис и прадионисийство. Баку, 1923, 183-213, и в особ. 204-208.

(Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. — М., 1993. — С. 745-747)

ОТ СТАРОЙ «НАУЧНОЙ» ФИЛОЛОГИИ К НИЦШЕ И ВЯЧ. ИВАНОВУ

Наступившая в XIX в. эпоха расцвета классической филологии в Германии была по преимуществу эпохой, отстранявшей себя от всякого обобщенного взгляда на античность. В течение десятилетий считалось зазорным и недопустимым столь невероятное верхоглядство и фантастика, чтобы говорить об античности **вообще**, но о ее бесконечно разнообразных фактах, но о ее единой идее. <...> Думали, что всякое обобщенное суждение об античности будет уже фантазией и беспочвенным гаданием. Однако эта филология не выдержала своей марки до конца; и в последнее десятилетие XIX в. появился ряд ученых, захотевших работать так, чтобы все отдельные мелкие факты античной истории, религии, философии, мифологии и искусства освещались и светом общего уразумения смысла античности в ее целом. Тут нельзя не упомянуть замечательного имени **Фр. Ницше**, который, будучи сам академическим филологом, прорвал наконец плотину и дал удивительную концепцию античности, оплодотворившую к детальным филологическим изысканиям таких ученых, как Э. Роде, Вяч. Иванов и др. Университетская наука, в лице заносчивого У. Виламовиц-фон-Меллендорфа, не замедлила открыть огонь по гениальной интуиции Ницше.

<...> Вся эта концепция Ницше, несмотря на явный импрессионизм и шопенгауэрианство, является замечательным явлением человеческой мысли, с небывалой глубиной проникшей в затаенные истоки и корни античной души. И я не буду защищать эту концепцию от тех ученых филологов, которым она кажется неосновательной и даже фантастичной. Я укажу только на то, что она отнюдь не содержит в себе чего-нибудь абсолютно нового и небывалого. <...> По существу же это старая-престарая концепция античности, уходящая корнями даже не к немецким философам начала прошлого века, но к тем первым попыткам диалектического обоснования греческой мифологии, которые мы находим у неоплатоника V в. после Р. Х. **Прокла**. Последний пишет: «Орфей противопоставляет царю Дионису аполлонийскую монаду, отвращающую ее от нисхождения в титаническую множественность и от ухода с трона и берегущую его чистым и непорочным в единстве». Эту цитату приводит В. Иванов в «Дионисе и прадионисийстве». Баку, 1923, 157, к которой я подобрал из Прокла еще ряд весьма интересных текстов в «Античном космосе», 267, ср. 230, как, напр., учение в Procl. in Tim. II 197 Diehl о двойном деле демиурга, который раз-

решает душу на части **дионисийски** (Διονυσιακῶς), воссоединяет же их в гармонию аполлонийски (Ἀπολλωνιακῶς).

(Очерки античного символизма и мифологии. — М., 1993. — С. 26-27; 34; 36)

«АПОЛЛОН И ДИОНИС, ПО УЧЕНИЮ ОРФИКОВ-НЕОПЛАТОНИКОВ»

Характер древних периодов греческой религии, отождествляющих и вместе разделяющих общую стихийную первооснову, из героического самоутверждения которой рождаются боги, мир и люди, хорошо очерчен у Вяч. Иванова, — «Дионис и прадионисийство». Баку, 1923, 277: «В синтетической характеристике сколь дионисийского, сколь же и прадионисийского оргиазма надлежит отметить, как более или менее определенно и полно выраженную тенденцию религиозной мысли, три черты: 1) отождествление оргиастической жертвы, первоначально человеческой, с божеством, коему она приносится, или с коррелятом этого божества; 2) отождествление участников оргий, поскольку они испытывают состояние энтузиазма, или богоодержимости (βάκγοι), с самым божеством; 3) двойственное представление о божестве: а) как о владыке верхней и нижней, или подземной, сферы вместе; б) как о жреце и, в частности, жертворастерзателе (омофагия), с одной стороны, жертвоприносимом, «страсти» претерпевающем и умирающем — с другой. Это двоение объясняется тем, что божество одновременно мыслится как принцип жизни и смерти и, в качестве последнего, как принцип жизни и смерти в активном и пассивном ее значении, т. е. как божество вместе и умерщвляющее, и умирающее».

Примерами отождествления в божестве лика жреческого и жертвенного и отождествлёния жертвы с божеством, коему она приносится, что «было исконным и отличительным достоянием прадионисийских культов», может служить бог-бык на Крите, который в то же время был богом-топором, или — митиленская легенда о Макарее (ibid., 10-11 стр.). Общеизвестна, далее, та неоплатоническая концепция орфических воззрений, которую необходимо иметь в виду в суждении также и о космосе (что я и делаю в § 19 этой книги)[1] и которая развивается в течение веков, по В. Иванову (156), «с неуклонной последовательностью и существенною верностью первоначальным религиозным представлениям». В. Иванов пишет (156-157):

«Согласно этой концепции, Аполлон есть начало единства, сущность его — монада, тогда как Дионис знаменует собою начало множественности, — что миф, исходящий (с точки зрения символической эксегезы) из понятия о божестве, как о живом всеединстве, изображает как страсти бога

[1] См. Античный космос и современная наука // Бытие. Имя. Космос. — М., 1993. — С. 305-306 («Трагическая сущность античного космоса: дионисийское растерзание первоединого в космосе и аполлинийское его воссоединение, по учению неоплатоников»).

страдающего, растерзанного. Бог строя, соподчинения и согласия, Аполлон есть сила связующая и всесоединяющая; бог восхождения, он возводит от раздельных форм к объемлющей их верховной форме, от текучего становления к недвижно пребывающему бытию. Бог разрыва, Дионис, — точнее, Единое в лице Диониса, — нисходя, приносит в жертву свою божественную полноту и цельность, наполняя собою все формы, чтобы проникнуть их восторгом избыточествующей жизни, переполнения, наконец — исступления; но последнее не может быть долговременным, и от достигнутого этим «выходом из себя», как временным самоупразднением личности, бесформенного единства, вновь обращает Дионис живые силы к мнимому переживанию раздельного бытия как бы в новых или обновленных личинах, — пока волна дионисийского прибоя не смывает последних граней индивидуальности, погружая ее тайнодействием смерти в беспредельный океан вселенского целого. Но если естественным символом единства является монада, то символ разделения в единстве, как источника всякой множественности, был издавна подсказан учением пифагорейцев: это — двоица, или диада. Итак, монаде Аполлона противостоит дионисийская диада, как мужественному началу противостоит начало женское, также издревле знаменуемое в противоположность «единице» мужа числом «два». Однако Дионис не женский только, но и мужской бог; антиномически заключает он в себе диаду и монаду: в самом деле, он одновременно творит и разрушает текучие формы индивидуации. Аполлоново начало в дионисийском мире разделения мыслится имманентным Дионису, — как esse имманентно fieri, — и, следовательно, принципом того сохранения личной монады за порогом смерти, без коего невозможно было бы производимое Дионисом возрождение личности, ее палингенесия.

В согласии с вышеизложенным умозрением, неоплатоник Прокл учит, что необходимо воздействие Аполлона на Диониса, чтобы предотвратить его конечное саморасточение — через «нисхождение в титаническую множественность» беспредельной индивидуации — и, следовательно, отделение от Отца, «низложение с царского престола». Проводником такого ограничивающего воздействия на дионисийскую стихию является Орфей, носитель «аполлонийской монады» — идеи целостности и воссоединения. Вот подлинные слова Прокла: «Орфей противопоставляет царю Дионису аполлонийскую монаду, отвращающую его от нисхождения в титаническую множественность и от ухода с трона и берегущую его чистым и непорочным в единстве».

К цитате, которой заканчивает тут В. Иванов — Procl. in Alcib. 391 Cous., я бы присоединил еще след. тексты: Olympiod. in Phaed. III Norv. (о самораздроблении Диониса и собрании его Аполлоном как чистого и истинного, откуда он — Διονυσοδότης), Procl. in Tim. II 145_{18}-146_{22} Diehl (о Дионисе, Артемиде и титанах в связи с учением о καρδία ἀμέριστος, δημιουργία и μεριστὴ οὐσία, Procl. in Parm. 808 Cous. (в страстях Дионисовых промыслом Афины ум остается неделимым, а делится душа, ср. то же in Crat. 109_{14}-

$_{21}$ Pasquali и in Alcib. 344 Cous.), Olyipiod. in Phaed., 43 Norv. (Дионис растерзывается титанами и ἑνοῦται Аполлоном, откуда он идет ἀπὸ τῆς Τιτανικῆς ξωῆς ἐπὶ τὴν ἑᾳοειδῆ), Procl. in Tim. II 198_{2-14} (седмерице и триаде в связи с растерзанием Диониса на семь частей и воссоединения их Аполлоном, так что в гармонии этих частей перед нами τῆς Ἀπολλωνιῆς τάξεως σύμβολον, Procl. in Tim. I 173_{1-8} διασπασμός. Диониса квалифицируется как «частичная эманация» из «неделимой демиургии», Δίϊον συνοχή, in Crat. 109_{9-14} с уже цитир. 109_{14-21} (μεριστὴς δημιουργία целиком зависит от «дионисийской монады», отделяя умы от общего ума, души — от единой души, чувственные лики, εἴδη, от «преискренних цельностей» (ἀπο τῶν οἰκείων ὁλοτήτων). Надо быть совершенно слепым, чтобы всю эту диалектику отнести только на долю Прокла, Симплиция, обоих Олимпиодоров, Дамаския и пр. Тут, несомненно, древнее мифическое и мистическое лоно позднейшей диалектики.

(Лосев А. Ф. Античный космос и современная наука // Лосев А. Ф. Бытие. Имя. Космос. – М., 1993. – С. 336-338)

«ДИОНИСИЙСКОЕ ОДУШЕВЛЕНИЕ МИРА»

Доказывать, что бытие, напр., у Плотина, как и у всякого другого греческого философа, одушевлено и самосознательно, значило бы ломиться в открытые двери. Но нельзя не указать на трактат Plot. III 8, который представляет собой, кажется, наиболее замечательное, что Плотин вообще написал. Основная тема его — самосозерцание природы и о том, что у «действующих цель — созерцать». Тысячу раз прав старый исследователь Плотина — C. Steinhardt, который в своих Meletemata Plotiniana, Halis., 1840, 19, прим., пишет: «Abudant duo potissimum libri (III 8 и VI 7) **aureis vere dictis** de Naturae consilio, quae lumine suo reconditam nobis divinam sapientiam aperire videntur. Nam quid unquam de Natura rectius dictum est, quam istud: Omnia contemplationem appetunt?» «Первобытный анимизм» увенчивается у Плотина учением о самомыслящем уме, которое через Аристотеля (ibid., 33), тоже рассуждавшего «de pura mente sui conscia et se solum cogitante», получило столь блестящее завершение именно у Плотина, который дал его «purius omnibus philosophis antiquis». Ср. также характерное противопоставление Плотина Платону — 22. Еще у Плотина V 4, 2 — о том, что ум — πάντη διακριτικοῦν ἑαυτοῦ. Однако это тихое умосозерцание природы есть результат аполлонийского сна дионисийски исступленно узренных ликов. «Дионис, сыновняя ипостась, — пишет В. Иванов (Дионис и прад., 158, 159), — небесного Отца и бог страдающий, жертвует целокупностью своего божественного бытия, отдаваясь на растерзание жадно поглощающей его материальной, или «титанической», стихии. Эта стихия еще не может слиться с ним целостно, в любви, но приобщается его светлому естеству путем насилия и космического преступления, которое и обусловливает страдание жертвоприносящего бога. Дионис становится виновником бо-

жественного оживления раздельной тварности. Но каждый атом ее хотел бы наполниться им для себя одного и в обособлении от других, а жертвенной воле бога к самоотдаче нет удержа, — и самый избыток его самоотречения мог бы составить опасность для божественного всеединства. Оттого саморасточению Диониса положен предел, принцип которого лежит вне Дионисовой воли. Имя этому пределу — Аполлон, бог торжествующего единства и сила воссоединяющая. Орфей, олицетворяющий собою мистический синтез обоих откровений — Дионисова и Аполлонова, есть тот лик Диониса, в коем бог вочеловечившийся, совершая свое мировое мучениче-ство, отрекается в то же время от самой воли своей, подчиняя ее закону воли отчей». «Дионис, по неоплатоникам, — «бог разделенного мироздания» (μεριστῆς δημιουργίας), как виновник изначальной индивидуации; но он не имеет ничего общего с инстинктом самосохранения замкнутой в себе индивидуальной формы бытия, по отношению к которой является, напротив, внутренним стимулом саморасточения, как воссоединения с целым через переход в другие формы. Индивидуальность противится этому внутреннему зову Диониса в ней; тогда Дионис разоблачается, как смерть. Предел саморасточения — смерть обособившейся формы воплощения; пребывание души в обители умерших — отдых Диониса в ней от жертвенной страды разрыва и разлуки, очищение (ἄχραντον), воссоединение (ἕνωσις); возобновление страстного подвига — возврат в жизнь, возрождение, «палингенесия». Дионис, бог смерти, есть вместе и бог возрождения (τῆς παλιγγεᾳεσίας ὁ θεός). — Такова поздняя диалектика древнего культа: религиозное мышление народа имманентно его культу, его мысль — в действии. Первыми начали мыслить за народ орфики, и народ узнавал в их учении свою веру, хотя и чуждался, уже с V века, их мистической обрядовой практики».

(Лосев А. Ф. Античный космос и современная наука // Лосев А. Ф. Бытие. Имя. Космос. — М., 1993. — С. 524-525)

Под влиянием Гегеля, Шеллинга, Вячеслава Иванова и вообще всех тех ученых, кто понимал античность более глубоко, я стал вырабатывать в себе умение видеть не только сами факты в изолированном виде, а стремиться обобщать их в более целостную картину.

(Лосев А. Ф. Страсть к диалектике. — М., 1990. — С. 42)

В связи с работой над многотомной историей античной эстетики мне приходится уделять много внимания изучению неоплатоников, а это — последняя и очень богатая философская школа античности. Уже христианство стало государственной религией, уже гремели вселенские соборы, а небольшая группа языческих философов создавала свою концепцию античности. Но дни языческой античности были сочтены, и эти философы, глубоко понимавшие сущность античной философии, все-таки в конце концов пришли к выводу, что все это — пустыня. Почему? Нет никого, раз нет личности, а есть только что. Космос — это что, а не кто. Поэтому я бы

так сформулировал печальный и трагический конец этой замечательной античной внеличностной культуры. Я бы сказал словами поэта нашего века:

Я несусь и несу неизбывных пыланий глухую грозу
И рыдаю в пустынях эфира[1].

Так кончились те светлые дни, когда человек молился на звезды, возводил себя к звездам и не чувствовал своей собственной личности.

(Лосев А. Ф. Двенадцать тезисов об античной культуре // Лосев А. Ф. Дерзание духа. – М., 1988. – С. 170)

---

[1] Цитата из стихотворения Вяч. Иванова «Музыка» (сборник «Кормчие звезды», СПб., 1903, с. 51) воспроизведена в книге неточно:

Я несусь, и несу
Неизбытых пыланий глухую грозу,
И рыдаю в пустынях эфира...

РАЗДЕЛ 3
ИССЛЕДОВАНИЯ

Димитрий В. Иванов

ВЯЧЕСЛАВ ИВАНОВ О ВСЕЛЕНСКОМ АНАМНЕЗИСЕ ВО ХРИСТЕ КАК ОСНОВЕ СЛАВЯНСКОГО ГУМАНИЗМА*

В первой части доклада речь пойдет о проблеме духовного единства людей — и прежде всего целостности отдельной личности — на фоне трагического разлада, существующего как внутри человека, так и между людьми. Цель состоит в восстановлении некогда бывшего, но утраченного единства. Отсюда — необходимость в «анамнезисе». Однако человек неспособен самостоятельно «припомнить» первоначальное единство. Отсюда — необходимость во «вселенском анамнезисе во Христе».

В этом общем деле, свершаемом вопреки превратностям, зигзагам и предательствам Истории, славянским народам отведена особая роль, они имеют свое призвание, соответствующее их национальному духу. Об этой проблеме пойдет речь во второй части моего выступления. Она не будет рассматриваться в историческом или политическом аспекте. Мой подход иной.

На протяжении всей поэтической и философской деятельности Вячеслава Иванова его размышления были сосредоточены на человеке, его онтологической природе и эсхатологической будущности. Все творчество Иванова пронизано духом античности. Эллада и древний Рим были ему знакомы и близки в той же мере, что и прошлое славян; чтобы точнее сформулировать мысль, он любил переводить ее на греческий язык. Он с удовольствием сочинял стихи на греческом и латинском языках. Его диссертация, опубликованная под редакцией Моммзена и Гиршфельда, была написана в Риме в 1892 году на классической латыни. Но между этим русским поэтом и духовным наследием античности существовала и более глубокая связь, выходившая за рамки чисто литературных вкусов и пристрастий. В детстве, прошедшем под знаком простонародного православного благочестия, Иванов отличался ревностной религиозностью; юношей он испытал воздействие атеистического и ницшеанского импульсов со стороны немецкой философии, и именно все более углублявшееся изучение эллинской религиозной традиции, в особенности культов Диониса, вернуло его, после глубокого кризиса, к вере. Его публичные лекции об «Эллинской религии страдающего бога» знаменуют собой решительный поворот к антропоцентрической и, в конечном итоге, христоцентрической

---

* Доклад, прочитанный на международной конференции «Общие христианские корни европейских наций», Рим, 1982. Печатается по-русски впервые. Перевод с французского *С. О. Савчук*.

концепции мира. Наконец, значительно в этом смысле и творчество Иванова как переводчика греческих лириков и почти всего Эсхила, переведенного со строгим соблюдением метрических особенностей оригинала. Все это, кажется, должно было превратить поэта в посредника между классической древностью и современной русской культурой; по крайней мере, так утверждал в многочисленных статьях, посвященных Иванову, выдающийся филолог Тадеуш Зелинский, который мечтал о наступлении «нового гуманизма» и «Славянского Ренессанса». Это было накануне Октябрьской революции. Последовавшие за ней события позаботились о том, чтобы обнажить утопическую сторону этих мечтаний о Ренессансе, мечтаний, которые разделялись в те времена многими людьми доброй воли во всем обширном ареале славянской культуры.

Сам Иванов сдержанно относился к подобным призывам. Он испытывал по отношению к понятию «славянство» одновременно величайшее уважение и глубокое недоверие. У него были серьезные опасения по поводу смысла, вкладывавшегося в это понятие «неославянофилами», для которых, по его мнению, апелляция к славянским ценностям часто служила для оправдания государственного империализма, а исповедание православной веры нередко имело целью поставить церковь на службу национальной идее. «Оттого-то и нас так отвращает эгоистическое утверждение нашей государственности у эпигонов славянофильства, что не в государственности мы осознаем назначение наше и что даже если некая правда была в имени «третьего Рима», то уже самое наречение нашей вселенской идеи (ибо «Рим» всегда — «вселенная») именем «Рима третьего», т. е. Римом Духа, говорит нам: «ты, русский, одно памятуй: вселенская правда — твоя правда; и если ты хочешь сохранить свою душу, не бойся ее потерять»[1], — писал Иванов. И в другом месте: «наше лучшее, — то, где сокровище наше, — не от мира сего, хотя мы и не перестанем бороться с этим миром, доколе на нем не отпечатлеется наше чаяние, — что идея славянская по-преимуществу задание духа». (IV, 662). Кроме того, понятие «гуманизм» (как и само это слово) было сопряжено для Иванова со множеством оговорок. Он считал его двусмысленным и отягченным врожденными пороками. С одной стороны, он противился всему тому, что представлялось ему попыткой просто подчинить славянские культуры западному влиянию, пренебрегая их собственными духовными корнями и подвергая внешнему воздействию. С другой стороны, его не оставляла мысль о внутреннем кризисе гуманизма — или, скорее, гуманизмов, — которого уже не мог не осознавать современный человек, о кризисе столь же радикальном, как и тот, что поразил самого человека и его эпоху. Он заговорил об этом кризисе с тех пор, как в воздухе еще только начали витать дурные предчувствия, связанные с первой мировой войной и теми катаклизмами, которые за ней последовали. Но, поселившись добровольным изгнанником в Риме после русской революции, он отнесся не менее критически и к тому Западу, который предстал перед ним, — к Западу между двумя войнами и после последней из них. Причина состояла в том, что, по его мнению,

---

[1] *Иванов Вячеслав.* Собрание сочинений. Т.3. Брюссель, 1979. С.326. (Далее ссылки на это издание даются здесь и в тексте с указанием тома и страницы — прим. пер.)

для преодоления духовного кризиса необходимо было радикальное перерождение человека, нужна была metanoia, требующая чего-то большего, нежели абстрактное провозглашение этико-эстетических принципов (какими бы возвышенными они ни были!), чем, по сути дела, ограничивались гуманисты нашего века. Иванов отвергает «антропологический оптимизм» руссоистского толка, равно как и «оптимизм эволюционный, ссылающийся на исторический прогресс». Он не приемлет гуманизм в той мере, в какой тот являет собой только доверие к человеку и «удовлетворяется человеком, каков он есть». Иванов не желает иметь ничего общего с тем гуманизмом, который ограничивается сегодня констатацией существования «какого-то начала, о котором даже не знаешь, бытие оно или ничто, которое однако мыслит внутри нас и проявляется вовне в попытках самосознания посредством исторического процесса»[2] Если говорить кратко, Иванов отвергает тот «неправый» гуманизм, который — какие бы формы он ни приобретал — неспособен высвободить человека из тюрьмы имманентности и проявляет себя как тюремщик, «самозванный дух, провозглашающий себя хранителем высшего долга нашего интеллектуального сознания, переманивающий легковерных людей, утверждая, что зовет их во имя «Свободы». «Я со своей стороны, — пишет Иванов, — вижу диалектику исторического процесса в непрестанном трагическом диалоге между Человеком и Тем, Кто, создав его свободным и бессмертным по образу Своему и дав ему власть быть Его сыном, даровал ему даже Свое таинственное Имя АЗ ЕСМЬ, дабы земной носитель этого Имени, блудный сын, мог в годину возврата, после стольких заблуждений и измен, сказать Отцу: воистину ТЫ ЕСИ, и только потому есмь аз»[3].

Es — ergo sum: эта формула составляет фундамент философской системы, лежащей в основе как поэтического творчества, так и теоретических трудов Иванова. Здесь невозможно и неуместно излагать эту систему. Достаточно отметить , что именно человек — с его онтологической природой и эсхатологическим предназначением — формирует ее ядро. Главная проблема состоит в свободе человека, который, отделившись от Бога и утверждая свою автономию, попадает в «круг имманентности», самоизолируется в замкнутом пространстве некоммуникабельности и сам себя заключает в солипсистский застенок. Освобождения можно достичь только через преодоление границ нашей индивидуальности, посредством того состояния души, которое Иванов непрестанно изучал с тех пор, как проанализировал в своей книге «Эллинская религия страдающего бога» внутренние пути и перепутья религиозной психологии[4]. «Экстаз, — писал он, — по-видимому, первый компонент религиозной жизни человеческой вообще... чувство своего я вне его индивидуальных граней толкает личность к отрицанию себя самой и к переходу в *не-я*, что составляет существо диони-

---

[2] Письмо к Александру Пеллегрини о «Docta Pietas» (111, 445).

[3] Там же (111, 439, 446-447).

[4] Издание «Эллинской религии страдающего бога» должно было осуществиться в виде отдельной книги в Москве в 1917 году, но готовый уже набор погиб при пожаре в издательстве.

сийского энтузиазма. Это чувство столь же начало всякой мистики, сколь удивление начало всякой философии». Такое переживание реальности, существующей вне пределов нашего *я*, недостижимо при помощи дискурсивного разума; мы обретаем его прежде всего посредством встречи с Другим. К этому обретению ведет только выход за пределы нашей личности, связанный с преодолением ее границ, только временное, но полное самоотречение, только смерть нашей самости. Такой подход соответствует императиву блаженного Августина: «Transcende te ipsum».

Отправляясь от переживания реальности другого и, вследствие этого, себя самого, человек приходит к убежденности в существовании Бога. Человечество представляет собой такое множество, члены которого «аутентифицируют» реальность существования друг друга. И именно потому, что каждый из них есть вселенная, «реальная, независимая, суверенная», все они постулируют существование еще более реальной реальности, единого начала, содержащего в себе все *я* и *ты*, то есть Бога[5]. Когда человек говорит каждому живому существу: «Ты есть, значит, есть и я», — он в конечном итоге обращается через них к Существу абсолютному. Каждый раз, когда встречаются двое, существует Третий, который присутствует при их встрече и гарантирует реальность обоих; этот Третий — Бог. Утверждая собственную реальность и реальность Бога, человек утверждает тем самым реальность всего творения. По сути дела, в этом и состоит его фундаментальная задача, такова его миссия в диалектическом процессе встречи лицом к лицу Творца и твари, Бога и мира, *меня* и *тебя*. Человек есть тот, кто, от имени всего творения, говорит «да» Богу.

Все небесное, земное —
Ты пред Божиим лицом[6].

Человек изначально *един*, в нем нет никаких зачатков разделения; все в нем взывает к единению, благодаря чему он утверждает себя, от имени творения, сыном Бога. Это утверждение является в то же время результатом свободного выбора. У него есть возможность принять альтернативное решение: провозгласить свою полную автономию, отказаться от истинного бытия. В этом случае единство оказывается разрушенным. То, что было изначально принципом единения, становится суровым законом разделения. Человек, сделавший такой выбор, будет жить под знаком борьбы и трагической диалектики. Адам отныне — не более чем разъятые члены человечества. Некогда единый, человек превращается в совокупность людей. Он оказывается тем самым отделенным от природы, глашатаем чаяний которой был до той поры. Отныне он неспособен понимать ее язык, внимать ее призывам.

«Адаме!» — Мать-Земля стенает,
Освободитель, по тебе, —

---

[5] Эти идеи получили развитие во многих статьях Вяч. Иванова и в его книге о Достоевском, переведенной на немецкий (Tübingen, Mohr (Siebeck), 1932) и английский (New-York. Farrar. Strauss. 1978) языки.

[6] «Человек» (111, 238)

пишет Иванов в поэме «Человек», перефразируя апостола Павла. —

А человек не вспоминает,
В братоубийственной борьбе,
О целого единой цели...

Человек забыл.

«Оглядываясь назад в прошлое, мы встречаем в конце его мрак и напрасно усиливаемся различить в том мраке формы, подобные воспоминаниям. Тогда мы испытываем то бессилие истощенной мысли, которое называем забвением. Небытие непосредственно открывается нашему сознанию в форме забвения»[7].

Но существует оружие против времени и лекарство от забвения; это — память. Поскольку забвение представляет собой не-бытие, постольку память есть принцип бытия. Если Бог нас забудет, наше существование прекратится. И наоборот:

Над смертью вечно торжествует,
В ком память вечная живет...
(«Кормчие Звезды»)

Память есть творческий акт, посредстом которого Бог поддерживает в Себе каждый из образов творения в том виде, в каком он был задуман и каким должен стать. Дар врожденной памяти позволяет обнаружить реальность мира, он пробуждает в нас воспоминание о «душе мира». Память гарантирует реальность и свободу личности (и той коллективной личности, каковой является нация). Она реализует глубинную общность, «соборность» людей, поскольку свидетельствует о ее укорененности в абсолютной реальности. Она есть «энергия единения». Она обеспечивает единение между живыми и мертвыми. «Память обусловливает все наше мышление, наше сознание и осознание нашего сознания. Гносеология Иванова есть «анамнезиология»[8].

Создание, призванное Богом к бытию, изначально существует в его Памяти таким, каким оно должно стать; в процессе своего существования оно должно вновь обрести свой образ, чтобы окончательно реализовать себя в Боге.

В разъединенном мире человек заперт в своей индивидуальности. Но в нем и вокруг него осуществляется тем не менее «непрестанное действие врожденной Памяти». Через нее и проявляет себя Слово во времени.

В письме к своему другу Шарлю Дю Босу от 15 октября 1930 г. В. Иванов писал: «То, что сейчас именуют по ходу разговора о больших циклах всемирной истории «общей культурой»... зиждется, по моему мнению, на непрестанном действии благодатной памяти, посредством которой Нетварная Премудрость учит человечество претворять орудия природной разлуки — пространство, время, инертную материю — в орудия единения и гармо-

---

[7] «Спорады» (111, 128-129).

[8] *O. Deschartes.* Oxford Slavonic Papers V11, 1957, p. 94.

нии, восстанавливая тем самым в правах изначальный промысел о совершенном творении. Будучи эманацией памяти, всякая большая культура воплощает основное духовное событие, которое являет собой акт и определенный аспект откровения Слова в истории: вот почему всякая большая культура не может быть ничем иным, как многообразным выражением религиозной идеи, образующей ее зерно. В распаде религии следует таким образом видеть непреложный симптом истощения памяти в данном круге»[9]. Эсхатологическое свершение всего становящегося состоит в восстановлении изначального единства.

Как и человек в глубине своей души, культура постоянно колеблется между Памятью и забвением, между порывом к Бытию и тоской небытия. Таким образом указуется конечная цель существования человека. Но теургическое деяние, которое призван свершить человек, не может быть осуществлено непосредственно при нынешнем состоянии мира. Предназначенный быть Божьим сыном, человек превратился в сына блудного. Вместо него искупительное деяние совершено другим. Воплощенное Слово Божие, Христос есть новый Адам, призванный сосредоточить в себе и привлечь к себе все творение. Взвалив на свои плечи всю человеческую долю, вплоть до смерти, Христос восстанавливает человека в его правах и, сверх этих прав, преображает его в Божьего сына.

Это деяние Христа, одновременно Бога и человека, есть акт теургический в полном смысле слова. Там, где находится Христос, мы имеем дело с полным тождеством творения и абсолюта. В нем люди и природа вновь обретают свое первоначальное единство, становятся Церковью, или мистическим телом Христа. В нем Человек восстанавливается в изначальной целостности в качестве наследника природы и единственного собеседника Бога. Только в нем врожденная Память достаточно сильна, чтобы одержать решительную победу над принципами разделения и восстановить все творение в конечном единстве: это и будет «вселенский анамнезис во Христе».

В общее дело восстановления единства все люди — в качестве индивидуумов — должны внести свой вклад, в соответствии с их особым призванием и с тем «духовным делом», которое воплощает та или иная культура. Этническая общность, нация, *народ* является, по Иванову, не «простым биологическим эпизодом», но реальным единством, коллективной личностью, которая должна, наперекор превратностям и трагическим изломам исторической судьбы, найти и сберечь свою душу, свой образ — тот, который запечатлен в Памяти Бога. Этот ход мысли подводит нас к «духовному делу» славян, к тем особым чертам, которые определяют его специфику.

Иванов считает прежде всего, что славяне по самому складу своей души «предрасположены» были к тому, чтобы принять христианскую весть (это никак не означает, добавляет он с улыбкой, что речь идет о какой-то исключительной привилегии: не подобает нациям ссориться, уподобляясь ученикам, желающим узнать, кто займет лучшее место в Царствии Небесном). В своей книге о культах Диониса Иванов, вслед за Ницше, говорит о

---

[9] Письмо к Шарлю Дю Босу (111,428). (Письмо цитируется в новом переводе Димитрия Иванова, приведенном в настоящем издании — прим. перев.)

полярности человеческой души, разделенной между аполлонийским принципом меры, порядка, равновесия и дионисийским принципом, в котором доминируют центробежные силы, стремящиеся разрушить хранительную целостность человеческого *я* и уничтожить индивидуальное сознание.

Аполлонийское утверждение *самости* противопоставляется здесь дионисийскому экстазу, выходу за грани индивидуальности, мистическому энтузиазму. По мысли Иванова, именно дионисийский принцип преобладает в славянской душе. Эта экстатическая предрасположенность души (которую он находит в новое время у Мицкевича, Достоевского, Шопена, Скрябина) была свойственна славянам изначально. И не случайно культ Диониса возник — о чем со всей достоверностью свидетельствуют многочисленные исторические и археологические исследования — среди славянского населения Балкан и только после этого был воспринят, систематизирован и мудро смягчен эллинами. Предназначение славянских народов, каким оно видится на протяжении веков, отмечено страданиями и страстями, которые предвосхищают страсти бога, обреченного на растерзание, бога святых безумцев, страдающего бога[10]. Эта дионисийская натура и делает славян восприимчивыми к чувству всеединства, к органической всеобщности за пределами индивидуальной целостности. Не существующее ни в каких языках, кроме славянских, слово *соборность* (его корень отсылает и к акту собирания вместе, и к месту сбора, к церковному собору и собору-храму) выражает религиозное чувство всеобщности, глобальное чувство единства и реальности всего творения, ощущение его существования благодаря Богу и в Боге, *экуменичности*.

Весь народ, воспринимаемый как коллективная личность, ощущался в славянской традиции «богоносцем» (*theophore*). Но, уточняет Иванов, Бог явлен ему прежде всего в лике Христа. Поэтому следует называть его скорее народом-«Христоносцем», *Христофором*. И поэтому не пристало говорить (хотя это иногда и делается) о некоей мессианской инкарнации Бога в народе. «Русский народ мыслится богоносцем так, как богоносец, по православному учению, и всякий человек, имеющий воскреснуть во Христе и неким таинственным образом обожествиться (θεῶσις). Но только древнему Израилю дано было родить Мессию»[11].

Именно этот дар соборности наделяет славян чувством Земли. Земля-Кормилица, Мать-Земля фигурирует в народных сказаниях и песнях всего славянского региона. Она символизирует творение, которое «томится в ожидании своего освободителя» и тем самым ассоциируется (не смешиваясь с ним) с культом Святой Девы, глубоко укорененным в славянской душе.

Так же глубоко укоренена в ней убежденность в святости всего творения. Об этой убежденности свидетельствуют бесчисленные народные предания, в которых фигурирует мотив *потаенного рая*, который цветет где-то поблизости, на этом свете, невидимый, но реальный, окружая нас...

---

[10] См. «Духовный лик славянства» (IV, 666-672).

[11] «Живое предание» (111, 341)

Этот потаенный рай, эта, так сказать, невидимо преображенная земля есть не что иное как Церковь, мистическое тело Христа. В сердце славян, пишет Иванов, зеленеет «первый росток грядущего всечеловеческого сознания, которое будет откровением единого *я*, созерцаемого как реальное лицо»[12], — когда, иными словами, свершится восстановление единства и все творение пресуществится во Христе. Определяющей чертой славянской души является инстинктивная, врожденная потребность во Христе и в Церкви — хранительнице этой души и поручительнице за ее реальность, идентичность и духовную свободу.

«Единственная сила, организующая хаос нашего душевного тела, есть свободное и цельное приятие Христа, как единого всеопределяющего начала нашей духовной и внешней жизни» (III, 323-324), — пишет Иванов в статье «О русской идее». А в эссе «Польский мессианизм как живая сила» замечает: «Я живо чувствую, как сила Польши растет, подобно силе Антея, от прикосновения к родной религиозной почве и оскудевает в меру отщепенства от соборного существа Церкви» (IV,665).

Напротив, без Христа, писал Иванов в 1917 году в том же эссе, «славянское чувство предназначенности на вселенский подвиг обращается в расовое притязание, внутренне бессильное и несостоятельное, и самое грядущее объединенное славянство — в принудительно организованный империалистический коллектив». Здесь существует риск допущения трагической ошибки: «убиения личности в культе безличного народного *я*» (IV, 661).

«Вселенская церковь» имеет однако различные исторические воплощения и противоположные судьбы в лице западной и восточной церквей. Но какой бы ни была каждая из этих церквей — динамичной, воинственной, влиятельной, несмотря на поражения или благодаря им, или, напротив, смиренной, подчиненной государственной власти, оспариваемой собственными тайными святыми и мучениками, — именно Церковь в своем мистическом единстве всегда расценивалась Ивановым как хранительница национального духа!

Когда Иванов описывает себя и своих единомышленников следующим образом: «мы, узнавшие в православии свою свободную родину и родину всей свободы, мы, верящие в Русь святую, как в Русь вселенскую...», — напрашивается вопрос: что означает в данном контексте слово «православие»? В. Иванов дает к нему следующее примечание: «В виду соблазна прискорбных недоразумений, предметом которых служит имя «православие», не лишним почитаю определительно заявить hominibus bonae voluntatis, что означаю этим священным именем, как и надлежит не-еретику, — духовное, а не житейское, вечное и вселенское в местном и временном, а не местное и временное в его исторической замкнутости и эмпирической относительности. Соборное Христово Тело Церкви святых, божественные Таинства, кафолический догмат, священное и литургическое предание, дух богочувствования, хранимый в преемстве сердечного опыта отцов, —

---

[12] «Духовный лик славянства» (IV, 670-671).

все это достойно именуется православием. Но неправо означаются тем же именем — бытовое предание, культурный стиль, психологический строй, внешний распорядок церковного общества. Упомяну кстати, что эстетический критерий церковности, о котором говорит о. П. Флоренский в глубокомысленной книге «Столп и Утверждение Истины», кажется мне опасным своею зыбкостью; он, несомненно, оправдывается в глубинах мистической жизни и на высотах платонического созерцания, но может оказаться пагубным в истолковании культурно-феноменологическом» (III, 347, 805-806).

Это «наследие» передается восточной церкви через «боговдохновенных ваятелей души славянской, свв. Кирилла и Мефодия». Церковнославянская речь стала под их перстами «живым слепком "божественной эллинской речи"» (IV, 676). Дух славянства напрямую приобщился к достоянию, пришедшему к нему с Востока, и установил с ним, невзирая на различие языков литургии и национальных языков, особые, «привилегированные» отношения. Он приобщился к мудрости и мистике античности, к инициациям, сформировавшим его душу и «предрасположившим» ее к принятию Благой Вести, ко всему духовному опыту, который восприняла и несет в себе церковь, ибо «только христианство, будучи религией абсолютной, способно воскрешать онтологическую память цивилизаций, которым оно приходит на смену»[13]. Обладание этой частью наследия в целях его сохранения и передачи составляет еще одну специфическую черту славянской души. Расположенная между Западом и Востоком или, скорее, принадлежащая как к Западу, так и к Востоку, она, таким образом, питается в своей духовной жизни из этого двуединого источника.

Остается, тем не менее, всегда открытая рана: историческое разделение церквей. В судьбе Владимира Соловьева, человека, которого он глубоко почитал, Иванов с горечью ощущал наличие этой раны и размышлял над ней многие годы. В 1926 году, в Риме, он решил, что настало время и ему внести свой личный вклад в дело восстановления единства. Он так объясняет это в письме к Дю Босу: «Произнося 4/17 марта 1926 г., в день св. Вячеслава в России, в трансепте св. Петра, у алтаря моего святого покровителя, дорогого сердцу славян, Символ веры, за которым следовала формула присоединения к католической церкви, в то время как у соседней могилы Апостола меня ожидала обедня на церковно-славянском языке и причастие под двумя видами, согласно восточному обряду, я впервые почувствовал себя православным в полном смысле слова, в полном обладании священным сокровищем, дарованным мне при крещении, радость о котором, однако, вот уже многие годы омрачалась некоей душевной тревогой, более и более мучительной — сознанием, что я лишен другой половины общего живого сокровища святости и благодати, что как чахоточный, я дышу только одним легким. А теперь я испытывал великую радость успокоения, внутреннего мира и неведомой до тех пор свободы действий, счастья при-

[13] Письмо к Шарлю Дю Босу.

общения бесчисленным святым, помощь и близкое участие которых я так долго, противовольно отвергал, удовлетворение от того, что исполнил свой личный долг, и, в своем лице, долг моего народа, что поступил согласно его воле, созревшей, как догадывался я, для единения, и претворил его последний завет: забыть его, пожертвовать им для вселенского дела. И удивительно! я тотчас почувствовал, что рукою Христа он возвращен мне в духе: вчера я присутствовал на его похоронах, сегодня я вновь был соединен с ним, воскресшим и оправданным».

Это происходило задолго до Второго Ватиканского собора, отмены анафем, возобновления экуменических исканий в церквах. В результате этих событий перед выбором поставлена уже не только воля отдельного индивида, но и коллективная совесть христиан. Вклад славян в общее дело анамнезиса не станет по-настоящему действенным, пока они не вспомнят о своем изначальном духовном единстве.

ФРАГМЕНТЫ ИЗ КНИГИ-ИНТЕРВЬЮ ДИМИТРИЯ ИВАНОВА: "ОТ ИВАНОВА ДО НЕВСЕЛЯ БЕСЕДЫ С ЖАНОМ НЕВСЕЛЕМ, ПРОВЕДЕННЫЕ РАФАЭЛЕМ ОБЕРОМ И ЮРСОМ ГФЕЛЛЕРОМ"[1].

По-видимому, важную роль в формировании духовного облика вашего отца сыграла его мать?

Да. Дружба с матерью питала моего отца с детства; это была глубокая дружба, делавшая несущественным различие в возрасте, и к ней примешивалось особого рода обожание, которое испытывает иногда ребенок по отношению к матери. Надо сказать, его детство было проникнуто духом благочестия: каждый день они вместе читали Евангелие и подчас спорили о том, какое место красивее. И вот еще что: существовал этот дом в Волковом переулке...

Году в 1960, будучи корреспондентом в Москве, я посетил Волков переулок; окруженный высотными домами, он сохранил, тем не менее, провинциальный вид, который, должно быть, имел в 1886 году. И, увидев там утопающий в зелени, немного скособоченный старый домишко, я спросил себя: не тот ли это дом, где родился мой отец? Никаких документальных свидетельств на этот счет не сохранилось.

Любопытно, что мой отец родился в переулке с таким названием и что его крестили поблизости, в церкви Святого Георгия. Любопытно потому, что образы волков, этих хтонических животных, и образ Св. Георгия, воителя, укрощающего и искупающего их, настойчиво возникали вновь и вновь в творчестве моего отца. Еще один постоянно присутствующий в его произведениях образ — это образ рая на земле. Он тоже родом из детства.

Неподалеку от Волкова переулка находился Зоологический сад, зачаровавший моего отца еще в младенчестве. Сквозь щели его ветхого забора он видел нечто необыкновенное: верблюдов, тигров, львов и даже одетых в восточные костюмы богатых купцов, ехавших верхом на лошадях — возможно, по случаю какого-нибудь отмечавшегося в зоосаде праздника. Все это было для него чем-то вроде видения земного рая. А присутствие где-то поблизости, по ту сторону ограды, рая, который всегда вокруг нас, но недоступен нашему взору (точнее, мы не можем его увидеть, потому что утратили необходимую для этого чистоту взгляда) — это присутствие звучит лейтмотивом во многих его стихах.

И однако вашему отцу пришлось испытать своего рода кризис веры?

Да. Это произошло в гимназии, где он учился блестяще, со страстью отдаваясь изучению греческого языка и латыни. Именно там он становится

---

[1] Составление и перевод с французского *И. Н. Фридмана* по изданию: **D'Ivanov·a Neuvecelle**. Entretiens avec Jean Neuvecelle recueillis par Raphael Aubert et Urs Gfeller. Les Editions Noir sur Blanc, Montricher (Suisse), 1996.

— как сам говорит, «внезапно и безболезненно» — атеистом, и даже атеистом воинствующим. Он оказывается в это время революционером, читает запрещенную литературу; мнит себя республиканцем, восстающим против монархического режима, что вполне соответствовало духу времени и тому климату, который господствовал в среде тогдашней интеллигенции. Тогда и произошло событие, всколыхнувшее всю страну: убийство царя Александра II в 1881 году.

1 марта 1881 года перед отцом встал вопрос, встревоживший его совесть (о чем он сам рассказывает в одном из своих автобиографических текстов), — «вопрос об оправдании терроризма, как средства социальной революции». Он дает на него отрицательный ответ, продолжая, тем не менее, исповедовать революционную идеологию, и это оказывает прямое воздействие на его дальнейшую судьбу. В университете, куда он поступил по окончании гимназии, профессора, высоко оценившие его филологические способности, предложили ему стипендию для продолжения образования за границей. Разумеется, он был счастлив получить такое предложение, чего нельзя сказать о его товарищах, возмущавшихся: «Как, ты примешь помощь от этого ужасного царского правительства?» И отец скрепя сердце вынужден был отказаться. Дело кончилось тем, что он все же поехал за границу, в Берлин, но без стипендии, и ему пришлось зарабатывать себе на жизнь журналистикой и секретарством у агента российского министерства финансов. (Специалисты, занимающиеся творчеством моего отца, недавно напали на след многочисленных корреспонденций из Берлина начинающего журналиста Вячеслава.)

В Берлине Вячеславу Иванову довелось учиться у великого Теодора Моммзена, историка Рима.

Благодаря рекомендательным письмам московских профессоров он был очень скоро допущен в интимное сообщество, которое образовал вокруг себя Herr Professor Моммзен. Кажется, мой отец проучился девять семестров в Берлине, оказавшихся для него решающими. Прежде всего потому, что он окунулся в филологию и историю, историю Рима, выдающимся знатоком которой был Моммзен. Кроме того, учеба в Берлине позволила ему в совершенстве овладеть немецким языком, что сыграло очень важную роль в его воспитании, как интеллектуальном, так и духовном. Два немецких поэта знаменуют собой это влияние: Гете и Новалис. Отец переводил их — немного Гете и много Новалиса, почти все его стихотворное наследие.

Живя в Берлине с молодой женой, он был счастлив и очень усердно занимался, позволяя себе в свободное время путешествовать по Рейну. Когда закончился курс обучения, мой отец предпринял несколько поездок: в Париж, где он работал в Национальной библиотеке, в Лондон ради Британского музея и, конечно, в Рим. Но не без колебаний. Он говорил себе, что в умственном и духовном отношении не готов еще к поездке в Рим. Дело кончилось тем, что он все же отправился туда в 1892 году, запасшись необходимыми рекомендациями от Моммзена.

И там произошел ряд событий, перевернувших жизнь моего отца как в личном, так и в интеллектуальном плане. Один из друзей представил его молодой женщине, Лидии Дмитриевне Зиновьевой.

Кто такая Лидия Дмитриевна? Во-первых, ей было ровно столько же лет, сколько и моему отцу...

... то есть двадцать семь...

... да, двадцать семь. Хотя она и не обладала никаким титулом, но происходила из очень старой сербско-русской аристократической семьи, к тому же богатой. Ее брат, Александр Зиновьев, управлял позднее Петербургской губернией.

И было еще имя Аннибал, связывавшее ее с семьей Пушкина!

Ну, это потом, когда она стала писать, Лидия Дмитриевна прибавила к своей фамилии псевдоним Аннибал. Почему Аннибал? Потому что по линии матери она была напрямую связана с семьей поэта Пушкина, в числе предков которого был молодой эфиопский князь по имени Аннибал, воспитанный при дворе Петра Великого.

Они оба сопротивлялись охватившей их страсти. Особенно мой отец, который был женат и любил свою жену. Возможно, не особенно пылко, но его чувство было, тем не менее, вполне реальным. Он пришел в смятение. Что делать? Имеет ли он право покинуть жену, дочь?

В духовном плане возникает еще один вопрос. Мой отец утратил веру, не став при этом атеистом. Он знал одно: ему не прожить без Бога. Жизнь без Бога представлялась ему тюрьмой, заточением для «Я», оказывающегося, по его словам, «в одиночной камере». Потеря веры совпала с возрастающим ощущением внутренней пустоты. Душа утратила органический контакт с миром. Она замкнулась в себе, в невозможности наладить общение с «другим», испытывая мучительное чувство иллюзорности — как собственной, так и внешнего мира. В стихотворении с многозначительным названием «Fio ergo non sum» («Я становлюсь: итак, не есмь»), Вячеслав описывает муки человека, потерявшего себя в отражениях зеркал собственного «Я»:

Погребенного восстанье
Кто содеет
Ясным зовом?
Кто владеет
Властным словом?
Где я? где я?
По себе я
Возалкал!
Я — на дне своих зеркал.

Это то, что в наши дни принято называть некоммуникабельностью.

Да, это тот не только психологический, но и выходящий за грани психологии религиозный опыт, который вновь становится актуальным. Некогда

единый Адам раздробляется на множество «как бы божеских» личных воль и доходит, как писал Вячеслав несколько позднее, «до тоски одиночного узничества и до отчаяния в собственном бытии». Это ситуация героев Достоевского.

Или даже персонажей Сартра...

Абсолютно верно. Сартра, но также и обвиняемого из «Процесса» Кафки, героя «Постороннего» Камю и обреченных на полное беспамятство персонажей Беккета.

И тут он встречает эту женщину, проникается к ней любовью и внезапно ощущает, что к нему возвращается вера в реальность «другого». Он пишет в одной из статей: «Любящий знает любимого и не сомневается в его бытии». Когда двое любят друг друга, они укореняются в бытии один за счет другого и доказывают друг другу реальность взаимного существования. Это уже не иллюзорное видение и не отражение в зеркале. Только благодаря любимому существу человек становится самим собой и обретает чувство реальности собственного бытия.

В «Автобиографическом письме», написанном через двадцать лет после знаменательной встречи в Риме, Вячеслав вспоминает о том, что должен был сделать выбор «...между глубокою и нежною привязанностью, в которую обратилось мое влюбленное чувство к жене, и новою, всецело захватившею меня любовью, которой суждено было с тех пор, в течение всей моей жизни, только расти и духовно углубляться, но которая в те первые дни казалась как мне самому, так и той, которую я полюбил, лишь преступною, темною, демоническою страстью... Друг через друга нашли мы — каждый себя...»

Для того, кто любит, любимое существо удостоверяет реальность «другого» и его самого. Когда любишь кого-то, нельзя сомневаться в собственном существовании. «Es, ergo sum (ты еси: итак, я есмь)», — так формулирует Иванов смысл основополагающего вывода, верность которому он сохранил до конца жизни.

Но из этого следует, что двое любящих обретут истинную реальность только в том случае, если будут укоренены уже не в относительной, но в абсолютной реальности. Таково предназначение Эроса, ведущего нас «от реального к реальнейшему». В этом смысл излюбленной формулы Вячеслава Иванова: «a realibus ad realiora»...

Каковую можно считать центральной в его мировоззрении!

Этот девиз постоянно возникает в его трудах по эстетике. Но в тот момент, когда он был сформулирован впервые, речь шла о безусловно реальном, жизненном переживании. В уже упоминавшемся «Автобиографическом письме», говоря о Лидии, ставшей его второй женой, Иванов поясняет, что друг через друга они нашли не только каждый себя, но и «обрели Бога». Эта любовь, родившаяся внезапно и захлестнувшая его неодолимой волной, сметая все на своем пути, означала для Иванова, с одной стороны, избавление от чувства внутренней пустоты и иллюзорности существова-

ния раздробившейся в зеркалах души, с другой, — начало поисков Бога или, точнее, новое обретение утраченного Бога.

Произошло и другое событие — уже в чисто интеллектуальной сфере, — имевшее для него далеко идущие последствия: встреча с творчеством Ницше. Философ входил тогда в моду. Но моего отца интересовали не столько сверхчеловек или Заратустра, сколько небольшая книжка под названием «Рождение трагедии» («Die Geburt der Tragoedie aus dem Geiste der Musik»). Ницше описывает там состояние души, находящейся между двумя полюсами, которые притягивают ее одновременно с равной силой и разрывают надвое: аполлонийская воля к порядку и гармонии и дионисийский экстаз. Эта книга произвела огромное впечатление на моего отца, замечавшего за собой склонность к тем же импульсам. Для него было тогда не так уж важно, что Ницше, выйдя на правильную дорогу, остановился на полпути, рассматривая экстатические состояния только в эстетическом плане; важно то, что книга послужила импульсом для его размышлений над религиозной психологией. Вслед за Ницше он обращается ко все более углубленному и заинтересованному исследованию двух полюсов человеческой психики. И с этих пор его духовные поиски обращены уже не к истории Рима, а к великим греческим мифам, в особенности к тем из них, которые связаны с культом Диониса — к тому, что он назовет впоследствии «Эллинской религией страдающего бога». Именно под этим заголовком были изданы лекции, прочитанные в 1903 году в Париже перед русской аудиторией. Дионис предстал в них в одно и то же время богом любви и смерти, радости и пучины страданий. В орфических мистериях он был и жрецом и жертвой.

Анализируя мифы о Дионисе и интерпретируя символы, под которыми скрывается и разоблачает себя этот многоликий бог, Вячеслав мало-помалу обнаруживает в них еще смутные и неопределенные прообразы того, что станет впоследствии христианской Благой Вестью. Скрытое присутствие дионисийских принципов немедленно сделало христианство доступным и неосознанно близким греческой душе, которая долгое время воспитывалась на откровениях Диониса. Эллинская религия страдающего бога была в каком-то смысле «Ветхим Заветом» язычников. «Орфическая религия Диониса, — писал Вячеслав, — была тою нивой, которая ждала оплодотворения христианством. Она нуждалась в нем, как в крайнем своем выводе, как в последнем своем еще недоговоренном слове».

И в этом пункте он расходится с Ницше.

Решительно. Он расходится с Ницше и вновь становится христианином. Хотя именно Ницше (каким бы парадоксом это ни казалось) помог ему найти дорогу к христианской вере. Но, конечно, у Иванова никогда не проявлялась тенденция к отождествлению Христа с Дионисом. Мой отец всегда протестовал против подобных утверждений. Дионисийские культы, говорил он, не открывают нам истинного Бога, но показывают, как раскрывается душа Ему навстречу.

Значит, этот год в Риме, ознаменованный встречей с Лидией и открытием книги Ницше, можно считать первым глубоким переворотом в его жизни?

Безусловно. И вот почему Рим становится местом, куда он постоянно возвращается, городом, имя которого ассоциируется с той поры с важнейшими моментами его жизни...

Благодаря встрече с Лидией Дмитриевной отец, по его собственному признанию, не только испытал душевный переворот и вновь обрел веру в Бога; она послужила для него новым источником поэтического вдохновения. Стихи он писал всегда. Будучи совсем еще юным, он посылал патриотические стихи своим двоюродным братьям, молодым офицерам, участвовавшим в Русско-Турецкой войне. Он сочинял их и в Берлине: например, принимался переводить на русский язык «Фауста» Гете. Он даже писал стихи на немецком. Итак, он не был абсолютным новичком в поэзии. Но только после встречи с Лидией отец поверил в свое поэтическое призвание.

Кажется, именно в это время произошла еще одна важная встреча — с Владимиром Соловьевым?

Совершенно верно. Во время одного из посещений России Вячеслав Иванов и Лидия встретились с Соловьевым, занимавшим мысли отца с тех пор, как он прочел некоторые его книги в Риме. И его переориентация, связанная с поворотом к христианству, безусловно произошла не без влияния Соловьева, который был величайшим русским христианским философом той эпохи. Соловьев был знаком со стихами моего отца благодаря Дарье, которая, расставшись с Вячеславом, посетила философа и показала ему стихи своего бывшего мужа. Соловьев одобрил стихи и содействовал их публикации в журналах.

Это были стихи, вошедшие впоследствии в первый поэтический сборник вашего отца, «Кормчие звезды»?

Да. Между моим отцом и Соловьевым сразу установились очень близкие отношения. Вячеслав считал себя учеником этого великого мыслителя, которого почитал своим духовным отцом или, по крайней мере, намного превосходившим его по уму и жизненному опыту старшим братом, от которого он ждал одобрения и поддержки. И получил их. Тут произошло некое символическое событие: после одного из визитов к Соловьеву Лидия и Вячеслав решили вернуться в Женеву через Киев.

Почему именно через Киев?

Из-за находящейся там Лавры, знаменитого монастыря и места паломничества. В то время Вячеслав и его жена, насколько я понимаю, не участвовали в повседневной церковной жизни, хотя и ходили к исповеди и к причастию. Они не сразу поняли, что путь к Богу проходит через Церковь и ее таинства. Впоследствии отец напишет: «Нет Церкви без таинств». Возвращение к церковной жизни — поначалу в виде этого небольшого палом-

ничества — было вполне в духе Соловьева. Говорил ли Вячеслав со своим наставником о разделении церквей? Соловьев всегда верил в единство церкви. Он отказывался признавать схизму естественным явлением, полагая, что церковь едина по своей глубинной сути и что объединение церквей рано или поздно осуществится. Сам он позднее перешел в католичество. Некоторые историки говорят по этому поводу: «Да, но, лежа на смертном одре, он призвал к себе православного батюшку!» На что другие отвечают: «Безусловно...! Но только потому, что не имел возможности призвать католического священника!» Царские законы того времени запрещали русским подданным переходить в католичество.

Когда ваш отец, будучи еще совсем молодым человеком, писал в Риме диссертацию на латыни об откупах, понимал ли он, что находится на переломе, предопределяя собственную судьбу?

Право, не знаю... Разве человеку дано предопределить свою судьбу? Думаю, судьба действует независимо от нашей воли. Что он действительно осознавал (хотя мы с ним никогда об этом не говорили), так это свое призвание — прежде всего как поэта. По его представлениям, это предназначение было очень высоким. Существуют поэты божьей милостью, поэты по преимуществу, призванные сказать новое слово, мало заботясь о смысле того «послания», которое несут их стихи. Поэт великий, поэт второстепенный... Пускай эту проблему решают последующие поколения и критики. Вдобавок существуют еще и графоманы. Мой отец был в одно и то же время самым скромным изо всех известных мне людей — и человеком, всецело осознающим себя истинным поэтом, призванным донести до людей свое «послание». Поэзия никогда не была для него ни игрой, ни чисто эстетической «работой»: он рассматривал ее как некую весть, которую ему суждено донести до сознания других людей.

Он знал, что поэт всегда говорит от имени народа, что он является, в каком-то смысле слова, пророком. В этом он был русским до мозга костей. Всякий поэт — представитель своей нации, что не мешает ему быть в то же время вполне универсальным в других планах. Он знал также, что является филологом в высоком, греческом смысле слова, предполагающем любовь к логосу. К божественному логосу в том значении, в каком Христос есть божественное Слово, проявляющееся в окружающем нас мире. Его исследовательская работа, работа ученого, который провел многие годы, корпя над фолиантами (его исследование о Дионисе, еще не переведенное на западноевропейские языки, — это книга ученого, а не поэта), касалась как философских, так и теологических проблем, представляя собой в то же время разыскания о прообразах Христа.

Эти три элемента, первый и третий в особенности, полностью определились в Петербурге. Мой отец начал осознавать свое призвание еще в Риме, к моменту встречи с Лидией Дмитриевной. Разрыв с прошлым, или, если хотите, великий рубеж, пролегает именно здесь.

Далее идет период подготовки и уединения в Шатлене, в Женеве, за которым последовал момент цветения. Петербургский период был зенитом, завершившимся смертью Лидии Дмитриевны. Вторая фаза духовного раз-

вития отца, относящаяся к московскому периоду жизни, ознаменована главным образом религиозно-философскими раздумьями, нашедшими воплощение в работе над одним из главных творений Вячеслава, поэмой «Человек». Затем развертывается драма революции, и наконец наступает последний, римский период его жизни.

В 1926 году, вскоре после того, как ваш отец обосновался в Риме, происходит важное событие в его жизни — присоединение к католической Церкви; ранее он, разумеется, был православным. Речь идет об одном из решающих моментов в его жизни. Следует, видимо, разъяснить понятие «присоединение», которое ваш отец предпочитал слову «обращение».

Это верно. Да, вы совершенно правы.

Отец рассматривал проблему церкви с точки зрения ее изначального единства и необходимости восстановления этого единства. Такой подход определился со времени общения отца с Владимиром Соловьевым, для которого судьба церкви служила темой постоянных размышлений.

Соловьев исходил из предпосылки, что церковь должна быть единой, поскольку она такова по самой своей природе. Он полагал, что происшедшее в XI веке разделение церкви на восточную и западную было обусловлено политическими причинами и недостойными ссорами между иерархами, а также местными идеологическими и внутрицерковными амбициями; никаких догматических причин для разделения не существовало. Со времени первых встреч с Соловьевым Вячеслав Иванов был внутренне предрасположен к преодолению существующих границ, тем более что он весьма критически относился к верховной иерархии православной церкви. Как и большинство представитлей тогдашней интеллигенции, он ставил ей в вину слишком тесные связи с земными властями, в особенности с царским двором, а также угодливость по отношению к правительству. Эти упреки вполне традиционны: то же самое говорили о позиции церкви по отношению к советскому режиму. Согласно представлениям отца, эти упреки были уместны только по отношению к верховным иерархам, но ни в коей мере не касались того, что можно было бы назвать душой церкви: они не затрагивали ее мистической и религиозной сущности. Он считал чрезвычайно важным цельный подход к наследию восточной и западной церквей. Поэтому для него было приемлемым только такое воссоединение, которое не принесло бы ущерба ни одной из братских церквей, духовное наследие которых составляет общее сокровище.

Это и есть то, что он называл «дышать двумя легкими»: восточным и западным?

Выражение о двух легких употребил папа Иоанн-Павел II, который через пятьдесят лет воспроизвел ту же метафору, слегка видоизменив ее. Будучи православным, Вячеслав чувствовал себя, по собственному признанию, человеком, котоый дышит «наподобие чахоточных одним только легким». Именно об этом спорил отец с Владимиром Эрном в Риме в 1913

году. И, наконец, в 1926 году Вячеслав Иванов счел, что настало время придать внешнюю, официальную форму тому убеждению в необходимости единства Церкви, в котором не было для него ничего нового и ничего такого, что затрагивало бы глубинные основы его веры. Если он не сделал этого раньше, то, должно быть, потому, что не настал еще должный момент, что такая акция была бы несвоевременной в России, где церковь подвергалась гонениям со стороны коммунистического режима и где господствовал глубокий духовный кризис.

После публикации «Переписки из двух углов» в журнале, который он редактировал, Шарль дю Бос обратился к Вячеславу Иванову с просьбой написать о том, какие мысли и чувства он испытывал после отъезда из России. Отец откликнулся на эту просьбу, написав текст в форме письма к Шарлю дю Босу, где он, среди прочего, объясняет, почему принял решение присоединиться к католической церкви в 1926 году, через некоторое время после расставания с Россией.

Когда отец прибыл на Запад, он был не то чтобы удивлен (возможно, потому, что ожидал чего-то подобного), но, тем не менее, глубоко удручен симптомами упадка, который, на его взгляд, правил тогда бал. Он покинул Россию, томившуюся под игом насилия, творимого коммунистами — непрерывного и все возраставшего насилия, направленного против духовных ценностей, — и очутился на Западе, представшем перед ним усталым, пресыщенным, опустошенным. Он пришел к выводу, что единственной силой, способной противостоять материалистической диктатуре, с одной стороны, и тенденции к упадку, с другой, была церковь. Церковь, наиболее солидное, свободное и независимое крыло которой представлял преемник апостола Петра — папа Римский.

Мой отец предельно прямо и просто интерпретировал слова Христа: «Ты, Петр, и на сем камне я создам Церковь мою» и «Паси овец моих». Он полагал, что эти изречения следует понимать буквально: Христос действительно возложил на Петра, игравшего среди апостолов, в каком-то смысле, роль выразителя общего мнения и руководителя, ответственность за Церковь в ее нераздельности. Единственный вопрос, который по-настоящему волновал моего отца, был вопрос времени: «Могу ли я сделать это сейчас, не явится ли мое решение предательством по отношению к православной церкви — и как раз в тот момент, когда она подвергается кровавым репрессиям?»

«Нет», — ответил он в письме к Шарлю дю Босу: «остаться во имя братской солидарности и верности страдающей Матери-Церкви, среди разбредшегося стада, ищущего свою родную овчарню и избегающего ее по причине векового недоверия — недоверия, некогда внушенного народу-ребенку его плохими пастухами, политиканами, врагами теократического единения — такое решение не представлялось мне благочестивым и мудрым. Мое отношение было диаметрально противоположным отношению русской эмиграции».

Воспитанный в православии, верный восточноцерковной духовной традиции с ее славянскими и византийскими корнями, от которой он ни на секунду не отрекался, Иванов испытывал счастье от общения с когортой чтимых ею святых; но существовала и другая когорта, другая духовная тра-

диция, доступ к которой был ему в какой-то мере запрещен, по крайней мере, с официальной и конфессиональной точек зрения — западная традиция с Франциском Ассизским, Екатериной Сиенской, Жаном де ла Круа и Августином, наконец, весь христианский Запад.

Присоединившись к католической Церкви, Вячеслав Иванов не изменил своих догматических воззрений и остался верен восточному обряду. В таком случае, к чему же он присоединился в конечном итоге? К папству?

Это слишком конкретное и, так сказать, временное понятие. Он засвидетельствовал свою веру в единство церкви и действительно признал авторитет преемников апостола Петра. Он решил, что настало время исправить ошибку, которая повлекла за собой в XI веке разделение церквей и привела к тому, что восточная Церковь отказалась признавать верховенство папы в сфере единой церковной жизни. «Я испытывал, — пишет отец Шарлю дю Босу, вспоминая о своем решении, — сознание, что выполнил свой личный долг, и в своем лице долг моего народа [...]».

Но почему это имело для него такое большое значение?

Потому что, присоединившись к католической Церкви, он не выступил за или против того или иного враждующего лагеря, он не обратился к новой доктрине, но, напротив, восстановил «в частном порядке» расторгнутое единство, внес свой вклад в воссоздание вселенской Церкви.

Но не только. Помимо церковной сферы, его поступок призван был послужить делу единения всех людей планеты. Мы уже говорили в самом начале, что одна из центральных формул в его мировоззрении звучит так: «Ты еси: итак, я есмь». Диалог открывает для нас реальность. В религиозном плане контакт двух личностных реальностей позволяет им найти себя в высшей реальности, которая и есть Бог; это то, что мой отец, следуя русской традиции, называл *соборностью*. Это трудное для перевода слово обозначает вселенское объединение двух реальностей в третьей. Для моего отца наиболее важна была идея единения человечества, которое может осуществиться только в Боге. Стремление к соборности есть отправная точка такого единения. Церковь же, по самой своей сути, представляет собой единение людей в Боге.

Церковь часто определяют как мистическое тело Христа; иными словами, это мистически объединенное человечество, ставшее Человекобогом во Христе. Эта идея была для Вячеслава Иванова центральной. Но он всегда добавлял: «Нет церкви без таинств». А таинства предполагают уже некую внешнюю организацию. Итак, церковь не есть только духовное единение; это одновременно и мистическая реальность, и институт. Сам Иванов признавал это различие, но оно представлялось ему несущественным в широкой перспективе.

В каком-то смысле идея единства церкви, в которую верил ваш отец, воспроизводится в идее единства культуры; кажется, для него это были вещи взаимосвязанные.

Это несколько иная проблема. Но несомненно, что для него миссия культуры (он говорит об этом в том же письме к Шарлю дю Босу) состоит в воплощении важного духовного события, а такое воплощение является актом и аспектом откровения Слова в истории. Культура, конечно, не является частью религии, она располагается вне ее пределов. Но верно и другое: мой отец был глубоко убежден в том, что человечество в ходе истории движется к единению и вспоминает (тут вновь возникает чрезвычайно важная для него тема памяти) о необходимости вернуться к истокам, обнаружить в себе первозданного Адама. Иными словами, нам надлежит восстановить изначальное единство человечества, распавшееся в результате грехопадения. Человек превратился в «человеков», Адам — в Адамов. Человек раздробился, и нынешнее человечество представляет собой следствие его фрагментации. Великая конечная цель мировой истории состоит в воссоздании из людей единого человека, нового Адама, который есть Христос. Человека искупленного и примиренного с Богом. И это человечество, мистически воссоединенное во Христе, должно — и это решающий момент диалога — сказать Отцу: «Ты еси: итак, я есмь». И тут свершится конечное воссоединение человечества, предначертанное Творцом.

Но это движение человечества к единению можно назвать также воплощением Слова, или Христа, в истории. «Всякая большая культура, — пишет мой отец, — есть ничто иное как многовидное выражение религиозной идеи, образующей ее зерно». Всякое великое достижение культуры оказывается при ближайшем рассмотрении духовным достижением. Например, культы Диониса, которые многие годы изучал мой отец, представляют собой воплощения Слова в истории; в них проявляется Откровение. Кажется, все эти суждения вполне правоверны. Я хочу сказать, что они вполне согласуются с тем, что говорят теологи и отцы Церкви, но, по правде говоря, я не настолько компетентен, чтобы это доказать.

Итак, Вячеслав Иванов торжественно присоединяется к католической Церкви посредством церемонии, организованной в соответствии с его пожеланиями. Обращение такого видного деятеля культуры, каким был Иванов, представляло собой для папства — простите за грубоватое выражение — весьма выгодное приобретение! Оно было в интересах Ватикана. Об этом свидетельствует тот факт, что папа Иоанн-Павел II не так давно выступил с речью перед участниками посвященного Иванову симпозиума... Осознавал ли ваш отец этот аспект — как бы получше выразиться — политического использования, извлечения выгоды со стороны Ватикана?

Если вы приводите в качестве примера использования Ватиканом этого события речь, произнесенную папой Иоанном-Павлом II в 1983 году, то есть через пятьдесят семь лет (*смех*) после самого события...!

Тем не менее Ватикан ведет постоянную борьбу против православия. Иоанн-Павел II, мягко говоря, не испытывает к нему особых симпатий.

Это лишний раз доказывает, что Ватикан и не думал извлекать какую-то выгоду из обращения отца: ведь только через полвека там вспомнили о русском поэте, присоединившемся к католической Церкви! Вы говорите, что Ватикан ведет борьбу против православия. Что Иоанн-Павел II его недолюбливает. Но вы забываете о недавних высказываниях папы о восточной традиции, о становящихся все более многочисленными контактах с восточными церквами, о богослужениях, проводимых совместно патриархом Константинопольским и папой Иоанном-Павлом II в базилике св. Петра. Правда, Московский патриарх остается в своем углу...

Но в тот момент, когда...

В тот момент все происходило чрезвычайно скромно и даже секретно. Не было пышной церемонии: просто мой отец прочел формулу присоединения перед русским католическим священником, который отслужил после этого обедню в крипте. Хотя я жил тогда с отцом, меня оставили в полном неведении...

Вы не присутствовали на церемонии?

Мало того, что не присутствовал; я вообще ничего не знал. Это меня очень обидело.

Ваш отец ничего вам не сказал?

Не только ничего не сказал, но преднамеренно сделал все за моей спиной, потому что не хотел, чтобы его решение оказало на меня хоть какое-то влияние. Я размышлял тогда над подобными вопросами, хотя был еще мальчишкой — четырнадцати лет. Только моя сестра была посвящена в тайну. Они просто пропали, и я спрашивал себя: «Куда это они подевались? Что происходит?» Я ничего не понимал и, как сейчас помню, очень разволновался. На церемонии присутствовали только отец Владимир Абрикосов, русский, ставший католическим священником православного обряда, и моя сестра Лидия. Никаких свидетелей, кроме, быть может, кого-нибудь из курии. Обращение отца не было секретом, но оно прошло необычайно скромно.

Многие годы отец вообще не говорил об этом. Что же касается Ватикана или скорее, людей из папской курии, то они не слишком хорошо разбирались в русской литературе (*смех*), и имя Вячеслава Иванова мало что им говорило. Им и в голову не приходило извлечь какую-то выгоду из обращения русского поэта или использовать его в качестве оружия в борьбе против православия. Много лет спустя, когда появилось письмо к Шарлю дю Босу, молодой поэт, очень любивший Вячеслава Иванова, Голенищев-Кутузов (мой отец написал как-то предисловие к сборнику его стихов), обратился к нему с просьбой разрешить перевести письмо к Шарлю дю Босу и опубликовать его в издававшемся в Париже русском журнале

«Современные записки». В длинном ответном письме мой отец запретил Голенищеву-Кутузову это сделать. Он полагал, что такая публикация могла бы спровоцировать полемику в эмигрантской среде; между тем речь шла об очень взвешенном тексте, трудном для перевода. «Пускай те, кто интересуются моим письмом, читают его по-французски; а если они не владеют этим языком, тем хуже для них».

Значит, он отдавал себе отчет, что его поступок мог быть неверно истолкован?

Думаю, он осознавал, что такая публикация могла взбаламутить эмигрантские круги, которые были настроены в целом резко антикатолически. Мы опубликовали письмо к Шарлю дю Босу в «Собрании сочинений» по истечении многих лет после запрета отца, так как, по моему глубокому убеждению, он был вызван главным образом тем, что русская церковь подвергалась в то время гонениям. Он не хотел подливать масла в огонь эмигрантской полемики. Теперь, разумеется, ситуация в корне изменилась.

Но не имело ли места своего рода недопонимание: ваш отец думал о единстве церкви, в то время как католические иерархи имели в виду нечто иное?

Нет, ни о каком недопонимании не может быть и речи. Формула присоединения недвусмысленно предполагает, что человек, который ее произносит, становится католиком и признает авторитет папы. Он не делает оговорок типа «Признаю, но...» Если какое-то различие и имело место, то тут следует говорить не о недопонимании, а о разном понимании соотношения между двумя традициями: западной и восточной. Латинская церковь несколько отставала от жизни, тогда как мой отец проявил в этих вопросах поразительную прозорливость...

Сегодня вопрос стоит несколько иначе. Происходит определенная эволюция взглядов, если не в головах тяжелых на подъем иерархов, то в умах прихожан, которые задумываются над теми же проблемами. У меня много друзей, исповедующих единую церковь; это означает, что они идут в католическую церковь, когда не имеют возможности посетить православную. Они отдают себе отчет в том, что обрядовая сторона не затрагивает основ вероисповедания, а догматических противоречий между нашими церквами не существует. Но в те времена, когда в католичество переходили члены нашей семьи, подобные взгляды, предполагающие ощущение реального единства церквей, не получили еще широкого распространения. Современное религиозное сознание, не считающееся с официальными перегородками, оправдано, если оно опирается на подлинное ощущение мистической реальности Церкви. Это определенная фаза в развитии духовности, но, проходя через нее, мы должны позаботиться о том, чтобы она не стала симптомом индифферентности.

До последнего времени в Вячеславе Иванове видели отшельника, державшегося в стороне от событий...

Нет, он никогда не держался в стороне от событий — во всяком случае, пока имел возможность свободно выражать к ним свое отношение. Он публиковал гневные статьи, направленные против большевистской революции, сепаратного мира и т. д. Просто он никогда не имел вкуса к политической деятельности, не хотел становиться, так сказать, ангажированным «депутатом» или «делегатом». Ему и в голову такое не приходило. Позднее, эмигрировав и обосновавшись в Италии, он не писал о повседневности.

Исключение составляет «Римский дневник 1944 года», сборник небольших стихотворений, являющихся непосредственным откликом на то, что происходило перед его глазами. [...] Конкретные события, эпизоды порождали мгновенную лирическую реакцию, отливаясь в стихи, которые резко отличались от всех предыдущих своей простотой и прозрачностью. Стало общепринятым мнение, что стихи Иванова трудны для восприятия. Сегодня ситуация меняется: многие начинают понимать, что они не такие уж сложные и недоступные пониманию, какими казались. Его поэтическая фразеология, представляющаяся на первый взгляд усложненной и искусственной, на самом деле основывается на глубоком проникновении в дух русского языка; поэт использует редкие выражения, но в его словоупотреблении нет ни нарочитости, ни ученого педантизма: ведь они составляют часть того языкового богатства, о котором многие забыли или просто не ведают. Помните, я как-то пошутил: «Говорят, понять Иванова очень легко при условии, что ты знаешь латынь, греческий и немного древнееврейский». Так вот, это всего лишь шутка; на самом деле его можно понять и без специальной филологической подготовки.

Как вы объясняете небывалую простоту этих стихотворений и внезапно охватившее вашего отца желание непосредственно реагировать на то, что происходило перед его глазами, на то, о чем ему рассказывали?

Думаю, любое лирическое стихотворение является откликом на какую-то реальную ситуацию. Жизнь моего отца подходила к концу, он был стар, и приобретенный жизненный опыт наделил его той мудростью, которая требовала для своего выражения простоты и прозрачности. Я вижу в этом свидетельство полной зрелости и «последней» мудрости: ведь в эти годы он был предельно прост не только в своих стихах, но и в образе жизни. Я до сих пор поражаюсь, какой спокойной ясностью веет от его поздних стихов, несмотря на трагедию пережитой им войны. Это голос человека, подошедшего к концу своего жизненного пути, за который он благодарит Бога; он знает, что вскоре увидит своего Создателя и что непрерывный диалог, который он вел с Ним в течение всей жизни, близок к завершению. Он продолжал работать над «Повестью о Светомире царевиче», последним своим обширным замыслом. Работа шла медленно — силы были уже не те, — но регулярно, вплоть до последнего дня жизни; он говорил о ней за несколько часов до смерти. [...]

Кажется, эта повесть весьма необычна по сравнению с другими его произведениями?

Да. Прежде всего, это повествование, рассказ. В нем много действия, события следуют одно за другим: там есть любовь, свадьбы, битвы, экзотическое путешествие в легендарную страну, Белую Индию, о котором удивительным слогом повествует Иоанн Пресвитер... Это вовсе не умозрительное произведение. Скорее пространное размышление о судьбе России, прослеживаемой на больших этапах ее истории: тут и татарское иго, и феодальные войны, и все такое, но выраженное в обобщенном, символическом плане. В то же время это размышление о судьбе человечества. Повествование можно рассматривать и на некоем мистическом, духовном уровне, где страну спасает сын Владаря-царя, Светомир, который, по достижении высот духовного развития, приближается к постижению мистических тайн. [...]

Все это изложено в неторопливой манере, одна часть написана сплошь архаическим, но очень красивым языком. Отец постоянно обсуждал свой замысел с Ольгой Дешарт. Между ними велся нескончаемый диалог. Когда Вячеслав заболел и почувствовал, что стоит на пороге смерти, он сказал ей: «Заверши, закончи моего "Светомира"!» Ему было очень больно сознавать, что этот труд останется незавершенным. И Ольга пообещала. Она работала над этим произведением пятнадцать лет, постоянно вспоминая о разговорах с Вячеславом, в которых она была равноправным собеседником, и используя его предварительные наброски, — и успешно завершила книгу.

Некоторые критики выражают недовольство. Они говорят, что завершать чужое произведение — это всегда рискованное предприятие. Но она никогда не пыталась имитировать стиль Вячеслава Иванова. Ольга дописала «Светомира» в собственной, более простой манере, но это никак не «резюме», а продолжение рассказа. Благодаря ей читатель может теперь охватить замысел этого поизведения в полном объеме. Хорошо ли она выполнила свою задачу? Пускай каждый сам дает ответ на этот вопрос.

Таким образом, эта повесть является чем-то вроде художественного и философского завещания Вячеслава Иванова?

Да, он рассматривал его как завещание, но скорее религиозное и мистическое, чем философское... Художественное? Да, безусловно; искусство слова в нем достигает редкого совершенства.

Неужели это такой поздний замысел? Ведь вашему отцу было тогда уже восемьдесят лет!

Нет, он начал работать над повестью в 1928 году, когда ему было немногим больше шестидесяти лет. Он трудился многие годы оттачивая отдельные куски, прерывая работу и снова возвращаясь к ней. Это был труд монаха. Надо сказать, что и повествование там ведется от лица старца-инока.

Значит, речь идет о труде всей его жизни?

Да, к «Светомиру» такое определение более применимо, чем даже к поэме «Младенчество», в которой автор вспоминает о старце, монахе, явившемся ребенку Вячеславу и, кажется, послужившем прототипом для одного из центральных персонажей «Повести о Светомире царевиче». Отец считал это произведение одним из главных (если не самым главным) трудов своей жизни. Возможно, его не следует оценивать таким образом, поскольку повесть осталась незавершенной. Но я верю, что к ней еще вернутся. Думаю, никто еще не дал себе труда всерьез поразмыслить над общей концепцией всего этого текста. Отсутствие терпения (а мы, как известно, бываем ленивы и нелюбопытны) оправдывают стандартной отговоркой: «Это не Вячеслав Иванов, стало быть, в этой повести нет ничего интересного». Между тем концепция произведения полностью соответствует авторскому замыслу.

И что же хотел сказать автор этим произведением?

Он хотел выразить свои думы о России и надежды на ее будущее. Он мечтал о преображенной, спасенной России, о России, освободившейся от своих демонов. Кроме того, в этой книге можно найти едва ли не все характерные для Иванова мотивы, встречающиеся в других его произведениях, в том числе и главный из них: судьба человечества в перспективе его конечного воссоединения и возврата к Отцу.

Николай Котрелев

К ПРОБЛЕМЕ ДИАЛОГИЧЕСКОГО ПЕРСОНАЖА (М. М. БАХТИН И ВЯЧ. ИВАНОВ)[1]

Памяти Г. С. Дунаева, слышавшего эти заметки уже давно

Одно из итоговых утверждений М. М. Бахтина сводится к тому, что Достоевский создал, открыл новую форму романа — роман «полифонический». Обиходное значение понятия «открытие», «изобретение» предполагает немедленное или постепенное освоение изобретения в практике. Однако, развитие мировой литературы после Достоевского, несмотря на всемирное признание величия и влияния русского писателя, не дало, как нам кажется, полноценных примеров полифонического творчества.

Вместе с тем, последнее десятилетие в отечественной и зарубежной критике такие термины М. М. Бахтина, как «полифония», «диалогичность», «карнавализация», стали расхожей монетой у многих последователей и критиков. Безоглядное пользование ими искажает мысль выдающегося ученого, приписывает многим разбираемым произведениям не свойственные им черты и качества, наконец, в силу предыдущей констатации, извращает помещением в ложную перспективу и облик самого Достоевского.

Чтобы объяснить, почему не оказалось полноправных преемников у Достоевского, и противодействовать девальвирующему хождению бахтинских терминов, следует максимально уточнить смысл этих терминов. К тому направлена и предлагаемая попытка уяснения исторического контекста, в котором сформировалось бахтинское восприятие и истолкование творчества Достоевского. Это представляется нам тем более настоятельным, что важнейшие смысловые уровни его теории выведены Бахтиным в коннотационный ряд.

В самом начале своей книги Бахтин, когда объясняется со своими предшественниками — вслед за Пумпянским, — признает, что небольшая работа Иванова стала поворотным пунктом в истории не столько изучения, сколько понимания самой природы творчества Достоевского. Впервые основную структурную особенность художественного мира Достоевского нащупал, по Бахтину, Вячеслав Иванов[2] — правда, только нащупал. Реализм Достоевского он определил как реализм, основанный не на познании (объектном), а на «проникновении». Утвердить чужое «я» не как объект, а как другой субъект — таков принцип мировоззрения Достоевского. Утвердить чужое «я» — «ты еси» — это и есть та задача, которую, по Иванову,

---

[1] Впервые в «Cultura e memoria», Firenze, 1988.

[2] См. его работу «Достоевский и роман-трагедия» в книге: Борозды и межи. М., изд-во «Мусагет», 1916.

должны разрешить герои Достоевского, чтобы преодолеть свой этический солипсизм, свое отъединенное «идеалистическое» сознание и превратить другого человека из тени в истинную реальность. В основе трагической катастрофы у Достоевского всегда лежит солипсическая отъединенность сознания героя, его замкнутость в своем собственном мире[3].

Вслушаемся внимательно в продолжение ивановской цитаты: «Таким образом, утверждение чужого сознания как полноправного субъекта, а не как объекта, является этико-религиозным постулатом, определяющим содержание романа (катастрофа отъединенного сознания). Это принцип мировоззрения автора, с точки зрения которого он понимает мир своих героев».

И вот прекрасный пример ненавязчивого, сторонкой проводимого Бахтиным расширения его исследования на не только формально-литературные уровни, пример введения целым пластом иных идейных рядов. Через несколько абзацев после приведенной сейчас выдержки Бахтин утверждает — деепричастным оборотом в негативной фразе — основоположную правоту Вяч. Иванова, правоту не только под тем углом зрения, который делает возможным дальнейшую работу Бахтина, но и правоту в каких-то высших уровнях: «Таким образом Вячеслав Иванов, найдя глубокое и верное определение для основного принципа Достоевского — утвердить чужое «я» не как объект, а как другой субъект, — монологизовал этот принцип».

И пусть Бахтин оговаривается, что Иванов «связал свою мысль с рядом прямых метафизических и этических утверждений, которые не поддаются никакой объективной проверке на самом материале произведений Достоевского», — эта оговорка с партитивным ограничительным оборотом не мешает понять, что в существенной части призвана правота Иванова. Тем более, что примером неверифицируемых утверждений Иванова Бахтин приводит безразличнейшее — будто бы «герои Достоевского — размножившиеся двойники автора», и ни слова не говорит о многомысленной религиозной проблематике, поднятой на материале Достоевского Ивановым.

И больше о Вяч. Иванове — по имени — Бахтин в своей книге не говорит. Не больше двух-трех упоминаний о нем можно найти на ее страницах. Но по сути это не так, и показать это — цель моей заметки.

Я хочу наперед объясниться: подчеркивание мною преемственности идей от Иванова к Бахтину не означает, что я хоть на йоту умаляю значительность, гений Бахтина. Бахтин брал из общечеловеческой сокровищницы, куда к его времени уже были внесены дары Иванова, как «власть имущий». Отношение между Вяч. Ивановым и Бахтиным напоминает отношение между физиком-теоретиком и физиком-экспериментатором.

Итак, полифонический роман — слово, открытое миру Достоевским, слово настолько властное, что после него изменилась вся структура литературных жанров. Определения полифонического романа в четком формальном выражении нигде не дано у Бахтина, хотя по всей его книге рассеяны либо многочисленные более или менее варьирующие друг друга,

---

[3] См. Борозды и межи. с. 33-34.

либо друг друга существенным образом дополняющие его характеристики. Прежде чем перейти к более детализированному анализу этой художественной реальности, подчеркнем, что статью Иванова о Достоевском следует рассматривать как ранний по времени концентрат тех представлений о романе Достоевского, которые, пройдя через Пумпянского, Энгельгардта, Гроссмана, нашли себе гениальное воплощение под пером Бахтина. У Иванова мы найдем указание на «контрапунктическое развитие тем» у Достоевского. И характерную метафору «многоголосый оркестр Достоевского». Но важнее этих частных иносказательных выражений два капитальных открытия Иванова, хотя они получили у Бахтина совсем другое, даже полемическое к голосу Вяч. Иванова истолкование.

Во-первых, имею в виду представление об органическом строении литературных произведений: Вяч. Иванов усмотрел в каждом отдельном слое романов Достоевского маленькую трагедию, микротрагедию, равенство части целому и обратно. Бахтин, не соглашаясь с Вяч. Ивановым в именовании романа Достоевского трагедией, увидел в каждом отдельном слове микродиалог: критический приговор различен, но основоположные точки зрения существенно едины.

Не менее существенно и другое: особенности мениппейного повествования указаны Ивановым у Достоевского едва ли не с той полнотой, какая позже и была классифицирована Бахтиным. С нескрываемой иронией к классической эстетике — но, будем справедливы, и с некоторой неуверенностью, столь у него редкой, — Вяч. Иванов согласен счесть их недостатками Достоевского. Недооценивает, быть может, Вяч. Иванов и их содержательную глубину, но важен для него иной полюс: наличие этих технических, сюжетостроительных признаков — свидетельство нарождения качественно новой литературной формы, несущей с собой и новое содержание. Не это ли важно и Бахтину в его характеристике мениппеи?! (Впрочем, и у него мениппейное повествование (или шире — карнавализация), по крайней мере, в работе о Достоевском, играет как бы роль пассивной материи, оплодотворяемой животворным духом идеи). Последствия усвоения миросозерцательных основ карнавальной культуры Бахтиным в его работе о Достоевском однозначно и твердо утверждены не были, да и сам материал, очевидно, права на это не дает.

Наиболее полно определение сути полифонического романа, на мой взгляд, дано Бахтиным в следующих словах: «Новая художественная позиция автора по отношению к герою в полифоническом романе Достоевского — это всерьез осуществленная и до конца проведенная диалогическая позиция, которая утверждает самостоятельность, внутреннюю свободу, незавершенность и нерешенность героя».

Все прочее — поправки, уточнения, насыщение этого утверждения столь дорогой для Бахтина реальностью. Я сознательно не говорю при этом о сюжетике: для описания ее Бахтин прибег к диахроническому методу, тогда как, по его собственному указанию, в главах «Герой и позиция автора по отношению к герою в творчестве Достоевского» и «Идея у Достоевского» им дано синхроническое описание. С другой стороны, сюжетика как неоднократно словно бы обмолвливается М. М. Бахтин, — играет по отношению к герою роль функциональную и вспомогательную. Вполне веро-

ятно, значит, что морфологию романа Достоевского следовало бы строить методом обратным пропповскому: установлением примата персонологии, героя над сюжетом (именно героя-идеи или, еще точнее, идеи-героя).

В определении полифонического романа первое, что своей существенностью бросается в глаза, — это диалогический герой. Он определяет структуру художественного мира. Весь мир романа Достоевского — настаивает и настаивает Бахтин — диалогизирован. И автор — один из равноправных участников большого диалога. Снова укажем на созревание этих представлений о герое и авторе в мысли — иначе направленной, установленной на другое, но не упускающей и иных возможностей своего развития, более того, порождающей эти возможности, — в мысли Вяч. Иванова. В его тексте мы находим и слово о герое, как полюсе, вокруг которого обращается мир, и характерные бахтинские «образ личности» и «лик души» и другие утверждения и замечания вплоть до вот таких слов, в которых нельзя не увидеть сердцевину многих страниц Бахтина, развивающего эти слова — в одних ракурсах, свертывающего их — в других, отрицающего их, чаще без опровержения, — в третьих: «Иной путь Достоевского. Он весь устремлен не к тому, чтобы вобрать в себя окружающую его данность мира и жизни, но к тому, чтобы, выходя из себя, проникать и входить в окружающие его лики жизни; ему нужно не наполниться, а потеряться. Живые сущности, доступ в которые ему непосредственно открыт, суть не вещи мира, но люди — человеческие личности; ибо они ему реально соприродны. Здесь энергия центробежных движений человеческого «я», составляющая дионисийский пафос характера, вызывает в гениальной душе такое осознание самой себя до своих последних глубин и издревле унаследованных залежей, что душа кажется самой себе необычайно многострунной и все вмещающей; всем переживаниям чужого «я» она, мнится, находит в себе соответствующую аналогию и, по этим подобиям и чертам родственного сходства, может воссоздать в себе любое состояние чужой души. Дух, напряженно прислушивающийся к тому, как живет и движется узник в соседней камере, требует от соседа немногих и легчайших знаков, чтобы угадать недосказанное, несказанное» («Борозды и Межи», с. 30).

Но вслушаемся еще раз в прочитанное прежде определение полифонии у Бахтина. Суть его в указании трех оснований, по которым произведение признается полифоническим:

а) герои диалогичны;

б) автор, действительный автор, а не голос рассказчика, — лишь один из героев;

в) наконец, важнейшая связка: автор утверждает полноценность личности в каждом из героев.

Каждое из этих оснований надлежит рассмотреть особо.

Сам по себе принцип утверждения за личностью ее исконного участия в «большом диалоге», ее незавершенности на земле, т. е. тех ее неотъемлемых свойств, забвение которых в литературном творчестве делает любое лицо, хотя бы и исследованное на толстовских глубинах, фигурой аллегорического, а не символического, монологического, а не полифонического ряда, — этот принцип в отношении живой, реальной, а не литературной личности раскрыт и утвержден задолго до Достоевского, Иванова и Бахти-

на. Он засвидетельствован в таком порождающем для европейской культуры тексте, как Евангелие. Не только раскрыт, но и проведен в жизнь, и отражен и закреплен так или иначе в текстах богословских, философских, юридических. Этот принцип есть норма для высокой официальной культуры средневековья, и воспринят задолго до Достоевского литературой (в первую очередь — Данте, «Божественная комедия»).

Таким образом, величие Достоевского не в самом факте утверждения последней и до конца свободы и незавершенности человека, в том числе, человека, взятого героем литературного произведения, а в том, что Достоевский сделал *всех* бо́льших героев своих произведений свободными личностями.

Но еще важнее то, что Достоевский — единственный, быть может, кроме своеобразно-полифоничного Данте, подошел к своим героям так, как герои подходят друг к другу: на равных, смиренно поклонившись им или с бунтовской ненавистью. Но позиция Достоевского знает и другой параметр: она совпадает, по отношению к любому герою, с позицией Тихона или Зосимы. Достоевский утверждает — и это тончайше подчеркнул Бахтин — даже в героях, ему антагонистичных, цельную, свободную, незавершенную личность. Писательство для Достоевского есть акт религиозного самоопределения — это сформулировал Иванов и в самой магме романов выявил Бахтин.

Та дефиниция полифонического романа, которую мы взяли за отправную точку, продолжается у Бахтина.

«Итак, новая художественная позиция автора по отношению к герою в полифоническом романе Достоевского — это всерьез осуществленная и до конца проведенная диалогическая позиция, которая утверждает самостоятельность, внутреннюю свободу, незавершенность и нерешенность героя. Герой для автора не «он» и не «я», а полноценное «ты», то есть другое чужое полноправное «я» («ты еси»)».

«Ты еси» — это в свой текст безымянным вводит Бахтин Вяч. Иванова — мы помним самую первую нашу цитату из Вяч. Иванова.

Это обретение своего «я» в утверждении другого полноценным «ты» у Вяч. Иванова — единственный способ в преодолении гносеологического солипсизма, моральной гибельной уединенности. Но действительное обретение «ты», по Вяч. Иванову, непреложно означает и откровение Божественного Ты — своеобразное доказательство бытия Божия, по внешней логической оболочке напоминающее онтологическое, но по сути мистическое. Знаменательно то, что Бахтин соглашается с тем, что солипсизм в героях Достоевского преодолевается утверждением «ты еси», — и, как всегда, следствия этого признания ивановской правоты Бахтиным опущены. Была продумана Ивановым (знаменательно вне рамок его специальных штудий по Достоевскому) теория личности, сознающей свое бытие только в утверждении бытия другого конкретного «ты», поставленного с «я» в диалогические отношения. Это учение Иванова учтено Бахтиным и даже процитировано им в специфической ивановской формулировке «ты еси». Однако, источник цитирования отсутствует, тем самым ивановская мысль входит в работу Бахтина лишь как ряд импликаций из вполне освоенных произведением Бахтина смысловых блоков. Только учет этих, неявно при-

сутствующих в книге Бахтина, смысловых рядов, позволяет, как мы видим, вполне уяснить себе природу «диалогического персонажа».

Но вернемся еще раз к определению полифонии, взятому нами за исходное. Двояко определен в нем герой: как личность свободная и как личность незавершенная. Свобода героя, при внимательном чтении Бахтина, далеко не безусловна и не всякий раз дана ему в полном объеме. Слова Бахтина на этот счет часто противоречивы. При этом следует помнить, что свобода героя, о которой говорит Бахтин, — это та самая свобода воли, liberum arbitrium, на защиту которой жизни положили величайшие богословские и философские авторитеты, из ближайших предшественников Иванова и Бахтина — сам Достоевский и Вл. Соловьев.

Бахтин допускает в самом анализе произведений Достоевского, нигде не оговаривая этого, несвободу воли героя: «Смердяков уверенно и твердо овладевает волей Ивана, точнее, придает этой воле конкретные формы определенного волеизъявления. Внутренняя реплика Ивана через Смердякова превращается в дело». То есть воля опредмечена, самоопределение героя объективируется — а ведь герой всячески — по Бахтину начала его книги — избегает объективации.

В то же время Бахтин чутко до безошибочности подмечает у Достоевского действительную незавершенность героя-личности; двумя-тремя страницами перед этим анализом он блестяще разбирает диалог Ивана с Алешей, тот самый, где Алеша сказал: «Я тебе на всю жизнь это слово сказал: не ты!.. И что Бог положил мне на душу тебе это сказать, хотя бы ты с сего часа навсегда возненавидел меня».

Алеша, чистый послушник своего старца, знает (как и диалогизирующий автор) тайные судороги, бросающие «подпольного человека» от раскаяния к пущей гордыне, но «*во имя Господне*» свидетельствует перед братом возможность свободного спасения и указывает на «Того, Кто есть Дверь».

Алеша возвращает Ивану свободу, лишает его опредмеченности в преступлении, возвращает на порог. Знаменательным кажется мне и то, что вокруг старцев и, до известных пределов, Алеши не выстраивается и не может быть выстроено триады диалогизирующих голосов, как это делается в указанных Бахтиным триадах (Мышкин, Настасья Филипповна, Аглая или Настасья Филипповна, Мышкин, Рогожин). Не выстраивается, поскольку их воля (и не только воля, но и все существо, по Достоевскому, Бахтину и Вяч. Иванову) утверждает о каждом человеке и каждому человеку «ты еси!». То же знает (но не хочет благодарно принять) и воля Ивана, Настасьи Филипповны, Ставрогина. Их воля не свободна. Несвобода их воли, воли эмпирической, биографической — первое основание, которое позволило Вяч. Иванову говорить о романе Достоевского как о трагедии рока. Перед нами парадокс: только что мы видели, что Алеша возвращает не от себя, но от Бога Ивану надежду и свободу — и тотчас вынуждены признать, что Иван несвободен. Но не нужно думать, что мы вернулись к привычному описанию героя Достоевского человеком «раздвоенной воли», «распадающегося сознания» и т. п. В конечном счете воля героев Достоевского едина: она может быть больна, может быть ущербна, слаба. Но она необходимо цельна и едина в существе своем, в своем центральном яд-

ре: если расщеплено оно — перед нами не цельная и живая личность, а клинический больной. По условию же «диалогический персонаж» — личность, не желающая перестать быть личностью. Итак, воля героя Достоевского едина. Но в ней необходимо различать уровни. На высшем она свободна, до последнего издыхания, как мы видели это на примере последнего Гогенштауфена у Данте. Но это воля до- и послевременная, т. е. вневременная. Воля же времени романа связана, водителями жизни в дантовском лесу оказываются волевые импульсы (их можно себе представить и вспышками, и постоянным излучением). Характер импульсов зависит, с одной стороны и прежде всего, от сиюсекундного (но еще не окончательного, незавершенного «слова о себе») изъявления воли высшей; с другой стороны — от низших волевых уровней: разумных, душевных, телесных. Ими в первую очередь овладевает враждебная сила; овладев низшими волевыми сферами, она подчиняет себе через них и высшие: процесс этот описан Флоренским как превращение лица в пустую личину. И вот герой Достоевского как живая личность оказывается и предельно свободен, и «связан пленицами грехов», грехов воли, становящихся греховным делом. Грех изначальный, духовный повергает биографического человека в причинно-следственную пропасть, как говорил Ходасевич.

Не отягченной, а однозначно и окончательно решившейся волей обладает один Петр Степанович, но это уже не личность, а личина — его «идея» съела в самом непереносном смысле.

Итак, последнего слова пусть не будет — допустим, что Бахтин безусловно прав, но уже первое «слово о себе» связывает героя — или освобождает его: это для Иванова большее основание, для того чтобы назвать роман Достоевского трагедией, роком. Иванов это именует «метафизической антиномией личной воли», свидетельствующей о том, что Бог и дьявол борются в сердцах людей. Внимательное чтение Бахтина показывает, что ивановское старое вино живо в бахтинских новых мехах.

Обратимся теперь к эпитету «незавершенный» герой. Бахтин неоднократно утверждает, что герой, как личность, как идея, принципиально незавершен и не может быть завершен. Но в каком же смысле это справедливо? Это безусловно не противоречит ни теории литературы, ни практике творчества Достоевского на уровне общего замысла Достоевского о герое вообще, на уровне мыслительных и духовных заготовок к роману — если угодно, по Иванову, в сфере метафизической, где герой есть «недвижный вневременной ноумен». Именно к этому метафизическому уровню следует отнести слова Бахтина о герое: «Все эти его противоречия и раздвоенности не становились диалектическими, не приводились в движение по временному пути, по становящемуся ряду, но развертывались в одной плоскости как рядом стоящие или противостоящие, как согласные, но не сливающиеся или как безысходно противоречивые, как вечная гармония неслиянных голосов или как их неумолчный и безысходный спор. Видение Достоевского было замкнуто в этом мгновении раскрывающегося многообразия и оставалось в нем, организуя и оставляя это многообразие в разрезе данного мгновения».

Но, проходя свой романный жизненный путь, герой не может остаться вполне незавершенным. Это противоречило бы всякому нашему представ-

лению о читательском назначении литературы. (А ведь недаром Вяч.Вс.Иванов сближает Бахтина с юнговской школой и в первую очередь с Н. Фраем; с Юнгом же сближают исследователи и иные теоретические установки Вяч. Иванова.) Герой в той или иной форме завершается. Герой не может быть незавершенным, ибо:

1) символ не может быть незавершенным, пластически неполным;

2) незавершенным, то есть не прошедшим до конца своего жизненного пути могут быть темперамент, характер, социальный тип, то есть все типы персонажей, героев, которые Бахтин относит к монологическому роду. Это — только безликие формулы, которые могут наполнить собой достаточно многие из самого неопределенного числа читателей. Герой же Достоевского — единогласно утверждают и Бахтин, и Иванов — это неповторимая личность, с которой каждый из нас может и должен считаться, но не может отождествляться вполне. Мы можем только — благодаря Достоевскому — беседовать с ними, «проникать» их, видеть в их судьбе исход нашей собственной в той мере, в какой закон их воли совпадает с нашими устремлениями и с нашими ответами на «последние вопросы», равно стоящие и перед ними и перед нами.

Если каждый герой до конца романа сохраняет свою «правду» в ее начальной формулировке волевого задания, то роман превращается в бесконечный до дурноты диалог, в будто бы неразрешенный (впрочем, только формально) разговор Ешуа с Пилатом. Роман Филдинга или Толстого может оставить героев в расцвете лет и сил перед лицом самого неопределенного (в конкретно-событийном плане) будущего. Плутовской роман можно оборвать на любом сюжетном повороте. Гюго похоронил Жана Вальжана, а мог бы и не хоронить. В любом из этих и им подобных случаев писатель отводит нам достаточно времени и места, чтобы мы увидели себя целиком или в заданном автором аспекте в его герое. Если же мы не узнаем о том, что Ставрогин повесился, князь Мышкин сошел с ума, Настасья Филипповна зарезана, мы останемся в полном неведении — кто был перед нами, каково место этого человека в мире.

Из участников «большого диалога» не умирают немногие. Зато эмблематичны их судьбы. Не умер Петр Степанович — но ведь беса убить нельзя, и по его природе, и постольку, поскольку его историческое задание — это одна из бóльших болей Достоевского — не было исчерпано. Не умер Раскольников — но его катастрофа была очистительна. Не умер Алеша — но его роман провиденциально не должен был быть окончен Достоевским. И Алешу старец послал в жизнь.

(Заметим, что Тихон и Зосима — два персонажа из в общем-то второстепенных, но, тем не менее, участвующих в «большом диалоге», чья диалогическая зрелость равна авторской. Это — каждый по-своему — отмечают Иванов и Бахтин, причем Бахтин — с риторической подчеркнутостью. За этим стоит особая природа «старческого» предсказания и наставления. Монастырский ясновидец не предрекает отдельного события на манер гадателя: он дает человеку знание строя целой отдельной жизни. Вспомним в этой связи, как Преп. Серафим Саровский дал женщине грызть луковицу — смысл этого дара уяснила она только на исходе жизни.)

Как же описать это завершающее, определяющее развитие в целый и законченный художественный образ замысла о безусловно свободной и принципиально незавершенной личности?

Развитие «ядра» личности, в себе незавершенной и бесконечно свободной, в персонаж, в человеческую судьбу (безусловно необходимое для романа) возможно осмыслить лишь в рамках представлений о герое литературного произведения как о символе. В этом случае судьба героя есть ряд его последовательных «высказываний» о себе, стремящихся раскрыть его «последнюю правду»; под «словом о себе» мы понимаем не только собственное вербальное поведение персонажа, но и его деяния (в том числе убийство, самоубийство) и даже его естественную смерть. Очевидным образом символ в этом случае есть художественная реальность, построенная телеологически, то есть пробегающая в своем развитии причинно-следственный ряд в обратном направлении: самоубийство Ставрогина есть его последнее слово о себе, объясняющее смысл, замысел его судьбы. Несомненно, такое истолкование героя и его природы не противоречит анализу героя Достоевского у Бахтина, но у Бахтина оно дано неявно. В самом деле, вот что говорит Бахтин о законе свободного роста диалогического персонажа, неподвластного авторскому произволу.

«Такова относительная самостоятельность героев в пределах творческого замысла Достоевского. Здесь мы должны предупредить одно возможное недоразумение. Может показаться, что самостоятельность героя противоречит тому, что он всецело дан лишь как момент художественного произведения и, следовательно, весь с начала и до конца создан автором. Такого противоречия на самом деле нет. Свобода героев утверждается нами в пределах художественного замысла, и в этом смысле она так же создана, как и несвобода объективного героя. Но создать не значит выдумать. Всякое творчество связано как своими собственными законами, так и законами того материала, на котором оно работает. Всякое творчество определяется своим предметом и его структурой и потому не допускает произвола и, в сущности, ничего не выдумывает, а лишь раскрывает то, что дано в самом предмете. Можно прийти к верной мысли, но у этой мысли своя логика, и потому ее нельзя выдумать, то есть сделать с начала и до конца. Также не выдумывается и художественный образ, каков бы он ни был, так как и у него есть своя художественная логика, своя закономерность. Поставив себе определенное задание, приходится подчиниться его закономерности.

Герой Достоевского так же не выдуман, как не выдуман герой обычного реалистического романа, как не выдуман романтический герой, как не выдуман герой классицистов. Но у каждого своя закономерность, своя логика, входящая в пределы авторской художественной воли, но не нарушимая для авторского произвола».

И сравним с этими словами тот же закон в формулировке Иванова (именно тот же самый, поскольку тут не два противных выяснения одного явления, но две внутренние до конца согласные, различествующие лишь словами формулировки):

«Метафизическое (...) изображение имманентно психофизическому; каждый волен и поступает так, как того хочет его глубочайшая, в Боге лежащая или Богу противящаяся и себя от Него отделившая, свободная во-

ля, и кажется, будто внешнее поверхностное воление и всецело обусловлены законом жизни, но то изначальное решение, с Богом ли быть или без Бога, каждую минуту сказывается в сознательном согласии человека на повелительное предложение каких-то бесчисленных духов, предписывающих вступить сюда, а не туда, сказать то, а не это. Ибо, при раз сделанном метафизическом выборе, поступить иначе, в каждом отдельном случае, и нельзя, сопротивление просто неосуществимо, а первоначальный выбор неизменен, если раз он совершился, так как он не в разумении и не в памяти, а в самом существе человеческого я, выбравшем для себя то или иное свойство» (там же, с. 25).

Значительно, что и сам Достоевский еще в семнадцать лет так же сформулировал свое требование к истинному герою:

«Бальзак велик, его характеры — произведения ума вселенной, целые тысячелетия приготовили бореньем своим такую развязку в душе человека».

Только в этом плане представления о целостной жизни как целостном «ты» можно осмыслить развитие диалогического героя в символ. Самоубийство Ставрогина есть его и только его, а не чье еще и последнее слово о себе, цель, к которой каждый герой, как справедливо указывал Бахтин, страстно стремится. Но эта его цель совпадает с его исходной целью, с его первоначальным самоопределением.

Я попытался очертить некоторые области диалога двух блистательных слушателей чужого слова. Несомненно, Иванов не развил тех задатков полифонического исполнения и восприятия идей Достоевского, которые наличны в его работе о великом русском писателе. Это сделал его преемник. Но Иванов в ядро мыслей Бахтина «проник», ибо он узнал в Достоевском образ великого партнера по «большому диалогу»:

«Достоевский зажег на краю горизонта самые отдаленные маяки, почти невероятные по силе неземного блеска, кажущиеся уже не маяками земли, а звездами неба, — а сам не отошел от нас, остается неотступно с нами и, направляя их лучи в наше сердце, жжет нас прикосновениями раскаленного железа. Каждой судороге нашего сердца он отвечает: «знаю, и дальше, и больше знаю»; каждому взгляду поманившего нас водоворота позвавшей нас бездны он отзывается пением головокружительных флейт глубины. И вечно стоит перед нами, с испытующим и неразгаданным взором, неразгаданный сам, а нас разгадавший, — сумрачный и зоркий вожатый в душевном лабиринте нашем, — вожатый и соглядатай».

Л. Силард

«ОРФЕЙ РАСТЕРЗАННЫЙ» И НАСЛЕДИЕ ОРФИЗМА*

Дифирамб «Орфей растерзанный» был включен в IV-й отдел книги стихов «Прозрачность» (1904). Как сформулировалось в «Примечании о дифирамбе», завершающем книгу, сам выбор жанра был для Вяч. Иванова необычайно значим: в этом роде древней поэзии автор «Орфея растерзанного» видел то звено — «первоначальный культовый дифирамб», — которое соединяло трагедию с культовым, «дионисическим хоровым "действом"»[1]. Другими словами: выбор жанра дифирамба означал для Вяч. Иванова обращение к той протоформе, в которой позднее расщепившиеся аспекты культа (религиозное действо), искусства (театр-зрелище) и быта (обряд, укореняемый в быт) еще не дифференцировались; таким образом, уже сам выбор жанра реализовал характерное для Вяч. Иванова стремление вернуться к протоистоку, осознаваемому им как синкретическая мистериальная форма, в которой мысль еще не отделилась от чувства, а чувство — от действия и основу которой составляет соборное переживание. Обращение к протоистокам означало вместе с тем для Вяч. Иванова, как и для его собратьев в символизме, путь к будущему, поскольку будущее искусства они видели в синкретизации его форм на базе религиозного действа и выходе за пределы, очерчиваемые собственно культурой[2].

Закономерно поэтому, что Вяч. Иванов не раз обращался к форме дифирамба, стремясь реконструировать и перенести на русскоязычную почву древнейшие качества и признаки этого жанра.

Выбор протагониста «Орфея растерзанного» ведет в смысловое поле преданий, которые, как известно, охватывают три группы сюжетов и — соответственно — три семантических круга:

1) круг мифов об Эвридике, ради которой Орфей спускается в Аид; эта группа сюжетов больше всего эксплоатировалась древними и новыми европейскими искусствами, так что к началу XX в. была в значительной мере банализована и оживлялась преимущественно через травестийные или пародийные обработки (достаточно вспомнить путь от Монтеверди и Глюка до Оффенбаха, но стоит, пожалуй, сопоставить и решения Якопо дель Селлайо, П. Бройгеля Младшего, Пуссена, Ф. Червелли, А. Фойербаха,

---

* Статья написана при поддержке ОТКА (T018172); впервые напечатана в малотиражном издании Studia Slavica Hung. 41 (1996), с. 209-246.

[1] *Вяч. Иванов*, Собрание сочинений. Брюссель 1971, I, 816. В дальнейшем: ССВИ.

[2] Подробнее об этом: *Л. Силард*, Несколько заметок к учению Вяч. Иванова о катарсисе. In: Cultura e memoria. Atti del terzo Simposio Internazionale dedicato a Vjaceslav Ivanov (a cura di F. Malcovati), II. Firenze 1988.

Вл. Соловьева, В. Брюсова, Рильке, Ж. Ануя, И. Голя, А. Жида, О. Мандельштама, М. Цветаевой, Д. Керестури, — вплоть до фильма Жана Кокто);

2) в меньшей степени обрабатывался европейскими искусствами круг преданий об участии Орфея в походе аргонавтов, где он игрой на форминге и молитвами усмирял волны, но в русской культуре начала века этот смысловой круг был вовлечен в более широкий сюжет аргонавтики, породивший ряд опорных концептов и определивший именование московского «братства аргонавтов», возникновение которого было отмечено известным циклом стихотворений Андрея Белого «Золотое руно», журнала под тем же названием и т. п.;

3) миф о растерзании Орфея, разнообразно обработанный античной литературой и широко распространявшийся, в частности, вазовым искусством древности, но до середины XIX в., т. е. до наступления новоевропейской эпохи символизма с ее интересом к эзотерике, сравнительно мало привлекавший внимание европейских художников[3].

Что же касается Вяч. Иванова, то — хотя его «Кормчие звезды» (1903) и включают обработки мотивов нисхождения Орфея в Аид и аргонавтики (стихотворение «Орфей» и дифирамб «Возрождение»), — в центр его внимания (если судить не только по анализируемому дифирамбу, но и по циклам статей, особенно о дионисийстве) выдвинется мифологема растерзания. При этом, в сущности, весь набор символики этого круга сюжетов Вяч. Иванов подвергает интенсивной семантизации и герменевтической «обработке». Другими словами: в единстве смыслового поля творений Вяч. Иванова чуть ли не каждый элемент мифа о растерзании Орфея обретает свой смысловой акцент, принимая обличье мифологемы, а затем и философемы. Я имею в виду такие элементы, как а) растерзание Орфея *менадами* — либо из-за того, что он почитал Диониса меньше, чем Аполлона, которого именовал Солнце-Гелиос (согласно отдельным вариантам мифа, Дионис наказал менад, превратив их в дубовые *деревья*), либо из-за того, что, возвратившись из Аида, Орфей стал отвергать женскую любовь и проповедовать мужскую; б) тело растерзанного менадами Орфея собрали *музы* и похоронили у подножья Олимпа; в) *голова* Орфея (согласно некоторым вариантам, прикрепленная к его лире) приплыла по реке Гебру (в других вариантах — от устья Стримона) к острову поэтов Лесбосу (в других вариантах — к устью Мелеса, где ее выловил рыбак), т. е. во всех вариантах — по водам к тверди[4] и *стала пророчествовать и творить чудеса*; г) *лира* Орфея (точнее — ее обломки) была поднята богами в небо и превращена в созвездие; д) душа Орфея, согласно Платону («Республика», 10), когда настал че-

---

[3] *W. A. Strauss*, Descent and return: The Orphic Theme in Modern Literature. Cambridge, Mass. 1971; *J. Warden* (ed.), Orpheus: The Metamorphosis of a Myth. Toronto 1982; *C. Segal*, Orpheus: The Myth of the Poet. Baltimore 1989; *З. Юрьева*, Миф об Орфее в творчестве А. Белого, А. Блока и Вяч. Иванова: Contributions to the 8th International Congress of Slavists, ed. V. Terras. Columbus, Ohio 1978.

[4] Как мы увидим в дальнейшем, роль вод Вяч. Иванов особенно подчеркивает, см.: *Вяч. Иванов*, Дионис и прадионисийство. Баку 1923 (в дальнейшем: ДиП); Robert Böhme, Orpheus. Der Sänger und seine Zeit. Bern und München 1970, особенно 291, 480, 530; ср.: Robert Graves, The Greek Myths, I. Penguin Books, 1986, 114.

ред ей снова родиться в этом мире, не желая быть рожденной женщиной, предпочла родиться *лебедем*.

Можно смело предположить, что сформулировавшееся в дифирамбе «Орфей растерзанный» представлялось его автору весьма существенным. Именно потому он, размышляя об общих проблемах назначения поэта в статье «О нисхождении», опубликованной годом позже после появления «Орфея растерзанного» («Весы» 1905/5), а четыре года спустя вошедший в сборник «По звездам» (1909) под названием «Символика эстетических начал», цитирует соответствующие строки из своего дифирамба. Причем истинная весомость идей, нашедших выражение в «Орфее растерзанном», автором осознается, видимо, не сразу: цитируя строки из своего дифирамба в варианте 1909 г., Вяч. Иванов не указывает, откуда они, зато в варианте статьи 1905 г. оба раза помечает — «Прозрачность», т. е. напоминает не о названии дифирамба, а об именовании того целого, что составляло контекст его дифирамба об Орфее. Эта дважды опубликованная статья представляла собой своего рода теоретический пандан к тому, что в «Прозрачности» оформилось на языке поэзии. Текст статьи, обрамляющий строки из дифирамба об Орфее в ней, служит как бы комментарием к самому общему экзотерическому смыслу дифирамба:

> Восхождение утверждает *сверх*личное. Нисхождение... обращает дух к *вне*личному... Ужас нисхождения в хаотическое... зовет нас — потерять самих себя... И могущественнейшее из искусств — Музыка властительно поет нам, чтобы потом вознести нас по произволу из своих пучин (как «хаос рождает звезду»)... Для наших земных перспектив нисхождение есть поглощение частного общим... Все нужно принять в себя как оно есть в великом целом, и в е с ь мир заключить в сердце. Источник всей силы и всей жизни это временное освобождение от себя и раскрытие души живым струям, бьющим из самых недр мира. Тогда только человек, утративший свою личную волю... впервые говорит... свое правое Да с в о е м у сокровенному богу, свое сверхличное Да — уже не миру, а сверхмирному, тогда впервые волит творчески: ибо *волить творчески, значит волить безвольно*[5].

В этих словах, разворачивающих основную философему Вяч. Иванова — философему диалектики восхождения/нисхождения — сформулирован вместе с тем центральный тезис эстетической и религиозно-философской концепции: тезис о трансцензусе. Хотя этот термин и заимствован Вяч. Ивановым у блаженного Августина, в контексте творений русского мыслителя понятие трансцензуса приобретает несколько иные смысловые акценты, поскольку используется в аспекте преодоления границ, а точнее в аспекте *опрозрачивания* граней (ср. ключевое слово *прозрачность*), ведущего к выходу из целлюлярности в двояком направлении — по горизонтали и по вертикали, к *сверх*личному и к *над*личному. Экзотерический комментарий Вяч. Иванова к философеме Орфея указывает на то, что она по-

---

[5] О нисхождении: «Весы» 1905/5, 34-35.

нимается им, прежде всего, именно как воплощение проблемы двунаправленного трансцензуса, символизируемого мифологемами растерзания и обезглавливания, однако оба эти символа, взятые в своей сущностной соотнесенности, подводят к единому символу — символу *креста*. Полноты ради необходимо отметить и следующее: как разделы статей, посвященные проблемам пола, так и многие стихи Вяч. Иванова, скажем, особенно заключительная строка магистрала «Венка сонетов» —

Мы две руки единого креста, —

выявляют, что в мире Вяч. Иванова весьма весом и эротический путь к трансцензусу, акцентируемый некоторыми полуэзотерическими толкованиями символики креста[6]. Однако, поскольку в «Орфее растерзанном» этот момент едва намечен, его рассмотрение выходит за пределы данной работы. Напротив, необходимым представляется хотя бы отрывочный комментарий к тем аспектам комплекса проблем трансцензуса, выявление которых у Вяч. Иванова связывается с наследием орфизма.

Усиленный интерес Вяч. Иванова к деятельности и учению орфиков — даже на беглый взгляд — очевиден: достаточно отметить строки из орфической литературы в качестве эпиграфов и комментариев «Кормчих звезд», «Прозрачности», «Cor ardens», символику «Нежной тайны», «Лепты» (ср., например, «Истолкование сна, представившего спящему змею с женской головой в соборе Парижской богоматери»), «Света вечернего» и даже «Римского дневника» (ср., напр., «Рассеян скудно по вселенной...»), варьирование тем и мотивов орфической литературы, в частности, «Литики» — в цикле «Царство прозрачности», изучение данных об орфических мистериях, как и устойчивое внимание к доказательствам связи между орфикой и ранним христианством[7].

Труды Вяч. Иванова о дионисийстве — прежде всего статьи «Эллинская религия страдающего бога» (1904-1905) и недавно опубликованный набросок «О многобожии», «Религия Диониса» (1905-1906), «Орфей» (1912), «Дионис орфический» (1913) и диссертация «Дионис и прадионисийство» (1923), — все более явственно устремляются к ядру эзотерических аспектов мифологемы, которая, по слову Вяч. Иванова, явилась основой центральной теологемы в религии орфиков. Но если большинство исследователей орфизма, в том числе и современных, видит в этом религиозном движении древности реакцию на омофагию и, тем самым, начала идеи первородного греха, требующего искупления и очищений, то Вяч. Иванов, отведя вопросу омофагии немало страниц, обнаруживает ядро концепции орфизма не в признании первородного греха (воплощенном в мифологеме о титанах, растерзавших младенца-Диониса), а в попытке приблизиться к решению

---

[6] Ср.: *H. Jennings*, The Rosicrucians, their Rites and Mysteries. London 1879.

[7] *Лидия Иванова*. Воспоминания. Книга об отце. Paris 1990; *Д. В. Иванов*, Из воспоминаний: Новое литературное обозрение 1994/10, 309-310; D'Ivanov à Neuvecelle. Entretiens avec Jean Neuvecelle recueillis par Raphael Aubert et Urs Gfeller. Les Éditions Noir sur Blanc, Montricher (Suisse) 1996, 261-262; ср. также дневниковые записи Вяч. Иванова: ССВИ II, 789, 796, 806-807.

фундаментальной проблемы индивидуального существования — проблемы соотношения единичного и всеобщего. В самой общей форме эта проблема пробуждающегося принципа индивидуации сформулировалась в орфическом гимне, пересказывающем вопрос Зевса, обращенный к Ночи: «Как мне сделать, чтобы все вещи были едины и раздельны»[8].

Забегая вперед, подчеркну уже сейчас: в орфиках Вяч. Иванов ценил, прежде всего, тех религиозных и культурных реформаторов Аттики VI в. до н. э., чьими усилиями были заложены основания религиозной доктрины, религиозно освещающей и освящающей проблему единого и многого — во всех ее аспектах: от философски онтологизируемого до эмпирически воплощаемого. В интерпретации Вяч. Иванова эта доктрина — то явно, то неявно — обретала черты того «протохристианства», которое должно было составить основу обновленного религиозного сознания. Интерес Вяч.Иванова к орфизму являл, таким образом, один из вариантов религиозно-философских исканий, столь характерных для России начала XX в. Было бы полезно сопоставить орфизм Вяч. Иванова с орфизмом о. П. Флоренского, отмеченным в работах: *С. Хоружий*, Космос — человек — смертность. Флоренский и орфики. In: *П. А. Флоренский:* философия, наука, техника. Ленинград 1989; *его же:* Философский символизм Флоренского и его жизненные истоки. In: *С. С. Хоружий*. После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994; особенно стр. 115-116. Закономерно, что с момента, когда Вяч. Иванов переехал в Рим и присоединился к католичеству, выполнив тем самым долг перед «вселенским делом Соборности»[9], — обращение к

---

[8] Ср.: *O. Kern*, Orphicorum fragmenta. Bertolini, 1963 165.

[9] Из письма к Шарлю Дю Босу (15 октября 1930 г.), в котором Вяч. Иванов акцентировал «сознание, что выполнил свой личный долг, и в своем лице долг (своего) народа, уверенность, что поступил согласно его воле, которую... тогда ясно увидел созревшей для Единения, что остался верен его последнему завету, требованию забыть его и принести в жертву вселенскому делу Соборности» (ССВИ III, 429). Поскольку литературоведение, касаясь присоединения Вяч. Иванова к католичеству, до сих пор недостаточно точно интерпретирует это событие, нахожу нужным подчеркнуть, что приведенные выше слова — не пояснение post factum: шаг Вяч. Иванова был совершен в осуществление принципа Соборности, предложенного Вл. Соловьевым. Сама Формула присоединения, произнесенная Вяч. Ивановым 4/17 марта 1926 г., была Формулой, которую произнес 40 годами раньше Вл. Соловьев: «Как член истинной и досточтимой православной восточной или греко-российской Церкви, говорящей не устами антиканонического синода и не через посредство чиновников светской власти, но голосом великих Отцов и Учителей своих, я признаю верховным судьей в деле религии того, кого признали таковым святой Ириней, святой Дионисий Великий, святой Афанасий Великий, святой Иоанн Златоуст, святой Кирилл, святой Флавиан, блаженный Феодорит, святой Максим Исповедник, святой Феодор Студит, святой Игнатий и т. д., — а именно слышавшего слова Господа «ты Петр, и на этом камне Я создам Церковь мою. — Утверди братьев твоих. Паси овец моих, паси агнцев моих» (перевод Г. А. Рачинского). Следует, наконец, добавить, что введя эту Формулу в свой труд «Россия и Вселенская Церковь», Вл. Соловьев сопроводил ее следующим комментарием: «Целый мир, полный сил и желаний, но без ясного сознания судеб своих, стучится в двери мировой истории. Какое слово скажете вы, народы слова? Громада ваша еще не знает этого, но могучие голоса, раздавшиеся в вашей среде, уже поведали это. Два века тому назад хорватский священник пророчески

орфизму потеряло черты конкретной религиозной программы. Оно трансформировалось в обертональную окраску творений поэта, однако и поздние корректурные правки и добавления к работам доримского периода свидетельствуют о неугасающем интересе к феномену орфизма. Что же касается статьи «Религия Диониса», которою зачинается религиозно-философское осмысление проблемы, то необходимость обращения к орфизму как к протоформе христианства выразилась в ней в качестве вполне определенной задачи. В доказательство приведу несколько примеров (по необходимости фрагментарных) из заключительной части «Религии Диониса» (в 1917 г. перешедшей в последнюю главу книги «Эллинская религия страдающего бога»), где мысль Вяч. Иванова, пробиваясь сквозь толщу неудачно подобранных терминов, пытается выйти к различению исторической судьбы христианства и его исходной почвы:

> Зрелище мирового страдания выносимо для зрителя и соучастника Действа вселенского (а[10] каждый из нас вместе зритель и соучастник, и, как соучастник, — вместе жертва и жрец) только при условии живого сознания абсолютной солидарности сущего, только в глубоком экстазе мистического единства, который во всех ликах бытия прозревает единый лик жертвоприносимого, жертвоприносящегося Бога... Европейское человечество понизилось до современности вследствие кризиса, пережитого им в его религиозном сознании. Религия Диониса (в первоначальном наброске раздела, озаглавленном «О многобожии», значилось: «Орфическая религия Диониса»[11]. — *Л. С.*) была той нивой, которая ждала оплодотворения христианством. Она нуждалась в нем, как в крайнем своем выводе, как в последнем своем, еще недоговоренном слове... Но, несмотря на то, что идея отчества была намечена в Дионисовой религии и Христос являл себя как обновленный Дионис, а последний как прообраз Его еще не раскрывшейся во всей полноте идеи, — все же христианство, отвергнутое семитизмом, не могло примириться и с арийским пантеизмом и, трагически без-

---

возвестил, а в наши дни епископ той же нации неоднократно с дивным красноречием заявлял об этом. Сказанное представителями западных славян, великим Крижаничем и великим Штроссмайером, нуждалось лишь в простом *аминь* со стороны восточных славян. Это *аминь* я пришел сказать от имени ста миллионов русских христиан, с твердой и полной уверенностью, что они не отрекутся от меня» (Собрание сочинений Вл. Соловьева, 11. Брюссель 1969, 173). — За помощь в подборке материала и устный комментарий к нему благодарю Д. В. Иванова, а также Ференца Хидаса, котррый обратил мое внимание на то, что концепция Соборности, сформулированная таким образом, отвечает духу декретума Второго Ватиканского собора (28 октября 1965 г.), поставившего вопрос еще шире — как сочувствие ценностям путей индуизма, буддизма, могометанства, иудаизма (что, собственно, присутствовало уже и в концепциях Вл. Соловьева и Вяч. Иванова).

[10] Это *а* внесено рукой Вяч. Иванова — вместо *и* — в корректуру книги «Эллинская религия страдающего бога».

[11] «Новое литературное обозрение» 1994/10, 36.

участное, осталось на перепутьи двух гибнущих через него миров, налагая на человеческий дух искус жертвы и иго самоотречения.

Этот искус был воспитанием и великою мистерией[12].

Статья «Орфей», — опубликованная в программном номере «Трудов и дней» (1912) рядом с одноименным экскурсом Андрея Белого и призванная пояснить появление в ряду изданий «Мусагета» серии избранных произведений мистической литературы, помеченных «знаком Орфея», — свидетельствует, что концепция Вяч. Иванова касательно мифологемы Орфея и ее места между антиномией аполлинических и дионисийских начал, с одной стороны, и теологемой христианства, с другой, приобретает более четко откристаллизовавшиеся формы:

> ...кто же, для эллинов, был Орфей? Пророк тех обоих (Диониса и Аполлона. — *Л. С.*), и больший пророка: их ипостась на земле, двуликий, таинственный воплотитель обоих... Мусагет мистический есть Орфей, солнце темных недр, логос глубинного внутренне-опытного познания. Орфей — движущее мир, творческое Слово, и Бога-Слово знаменует он в христианской символике первых веков. Орфей — начало строя в хаосе, заклинатель хаоса и его освободитель в строе. Призвать имя Орфея значит воззвать божественно-организующую силу Логоса во мраке последних глубин личности, не могущей без него осознать собственное бытие: «fiat lux» (ССВИ III, 706).

Как вырисовывается из приведенного фрагмента и особенно из последнего тезиса, в мифологеме Орфея Вяч. Иванов открывает обращенное к глубинам пробуждающейся индивидуации воплощение задачи уравновешивания противоборствующих начал «стихии» (Дионис) и «порядка» (Аполлон), подобно тому, как и в реформе орфиков, проведенной в VI в. до н. э., он подчеркивает установку на слаживание богопочитаний Диониса и Аполлона, заложившее основы античного, а затем и европейского принципа диалогизма[13]. С другой стороны, прозревание в Орфее «божественно-организующей силы Логоса во мраке последних глубин личности» побуждает Вяч. Иванова сосредоточиться на проблемах двоякого транс-

---

[12] Религия Диониса: «Вопросы жизни» 1905/7, 141, 142, 147. — Изложенную здесь концепцию полезно было бы сопоставить с бердяевским различением голгофского и исторического христианства, отчетливо оформившимся к 1916 г. («Смысл творчества. Опыт оправдания человека»).

[13] Едва ли не непосредственным откликом на эти положения Вяч. Иванова можно считать вывод Н. Бахтина: «Седьмой и шестой века до Р. Х. были эпохой напряженного религиозного брожения... мы знаем, что именно здесь завязались все роковые узлы, наметились все существеннейшие тенденции, которыми поныне живет европейское человечество. И мы знаем еще, что мистерии и ионийское мировоззрение, трагедия и математика, — все это лишь отдельные лучи, исходящие из одного и того же светового очага» (*Н. Бахтин*, Орфизм и христианство: «Звено» № 128, 1925. In: *Н. М. Бахтин*, Из жизни идей. Статьи, эссе, диалоги. Москва 1995, 84). В той же статье Н. Бахтин называет идеи Вяч. Иванова касательно орфизма «единственными по глубине интуиции» (там же, 86).

цензуса, символическое оформление которого он находит, как было отмечено выше, в мифологемах растерзания и обезглавливания.

Дифирамб «Орфей растерзанный» представляет собой опыт «архереконструктивной» разработки этих мифологем. Примечательно, что уже голоса стихий предстают в нем не как недифференцированное всеединство, а в диалоге — не в пример буддистски (шопенгауэровски-толстовски) ориентированному образу океана, скажем, в творениях И. Бунина (ср. «Братья», «Господин из Сан-Франциско»). Другими словами: древнейшая форма дифирамба, к которой Вячеслав Иванов апеллирует в комментарии к своему переводу Бакхилида, предполагает единство хора и простую двусоставность: хор и «зачинатель». В отличие от этого дифирамб Вяч. Иванова трехсоставен, так как в нем есть «зачинатель» (Орфей), а хор как бы делится на два полухория, поскольку кроме Океанид в финале появляются и Мэнады (воспроизводя тем самым более поздние формы построения хора, обыгрываемые, в частности, Аристофаном). Так возникает своего рода «диалог» между стихиями множеств: Океанидами и Мэнадами — над которыми поднимается голос одного — Орфея. И так же трехсоставно стихотворение Вяч. Иванова «Океаниды» (в «Кормчих звездах»), которому предпослан эпиграф: Ἀρχαιότερον ἡ ἀναρχία τῆς εὐνομίας («Изначальнее благостроения безначалие»).

Океаниды — эти бесформенные «хаоса души», как и в трагедии «Прометей», и в дифирамбе «Огненосцы», «мятежатся нивами змей», «колебля основы мирового покоя» (ССВИ II, 239). Будучи воплощением водных стихий, в творениях Вяч. Иванова они реализуют ассоциативную цепь от вод к хтоническим основам земли (змеи) и человека (волосы):

Мы телами сплелись, Орфей, Орфей!
Волосами свились, как поле змей (ССВИ I, 801).

Мэнадами, которые у Вяч. Иванова именуют себя Титанами, указывается на связь с силами земли. Согласно комментарию Вяч. Иванова,

> в Титанах древняя Мать мстит своему мужу, Земля — Небу... древние прообразы двойственной души человека, сына Неба-Урана и Матери-Земли, — как и человеческая душа, по орфическому учению, — Дочь Земли и звездного Неба, как и первый Дионис — сын Зевса и Персефоны, как и второй Дионис — сын Зевса и Семелы, одного из символов Земли, — Титаны суть первый аспект дионисийского начала в непрерывной цепи явлений вечно превращающегося бога...[14]

Последние слова этого пояснения обнаруживают, что заключительный в дифирамбе хор мэнад есть напоминание о космическом ритме принципа индивидуации — principium individuationis.

Соревнуя голоса Океанид и Мэнад, дифирамб Вяч. Иванова тем самым уже воспроизводит тот вариант космогонической концепции орфиков

---

[14] *Вяч. Иванов*, Эллинская религия страдающего бога. Корректурный экземпляр книги, 1917 г. 117 (Римский архив).

(прежде всего вариант Дамаския), который в качестве первоначал мира обозначает *воды* и *землю*. И тем самым уже дифирамб Вяч. Иванова обнажает свою причастность традиции орфической литературы. Но, придавая голосу Океанид фольклорную окраску, — что особенно ощутимо в строках, оперирующих постоянным эпитетом и отсылающих к ассоциации с голосом сестрицы Аленушки в известной русской сказке:

Тоска нам гложет *белу грудь* —
Грудь хочет, не может со дна вздохнуть!
В *белу грудь* мы бьем, Орфей, Орфей! —

дифирамб протягивает нить от Древней Греции к России[15]. В то же время опора на язык орфических мифологем, а не теологем (хотя последние легко просматриваются сквозь завесу мифа), размывает границы мифологических полей. Особенно выразительно это в случаях, когда происходит «инверсирующая контаминация», которая позволяет прозревать архетипические основы более поздних образований и ощущать их глубинную связанность, их сводимость к одной и той же протоформе. Здесь Вяч. Иванов выступает не только как реконструктор, реставратор, но и как мифотворец.

В этом отношении примечательна в дифирамбе роль Музы — традиционной носительницы принципа гармонии, однако в творении Вяч. Иванова наделяемой несравненно большими полномочиями. Когда Орфей дифирамба восклицает:

Но Хаос нудит мольбой святою
В 7 пленов Муза и зиждет мир
Дугой союза: и красотою
Прозрачной будет всех граней мир, —

его слово именует Музу зиждительницей мира. Непосредственно это не высказывается ни греческой мифологией, ни учением орфиков. Но если мы пройдем по цепи ассоциативных связей, выявляющих в мифологеме Музы совмещенность принципа гармонизации с женским принципом, и отметим акцентированное в дифирамбе Вяч. Иванова число 7 («нудит... в 7 пленов»), то станет очевидно, что построенная таким образом мифологема Музы непротиворечиво вбирает в себя и другие характеристики принципа гармонизации — от пифагорейских, с их опорным числом 7, до соловьевских — с их концептом Мировой души, «материи божества», устроительницы мира. Причем, способ устроения мира — «дугой союза» — подсказывает и другое имя, даваемое Вл. Соловьевым зиждительнице мира (с непременным примечанием: «гностический термин»[16]) — имя Девы Ра-

---

[15] Сходным образом в переводе из Бакхилида Вяч. Иванов использует *али* вместо *или*, *аль* вместо *иль*, а также: *надежи, отколь* (ССВИ I, 818-819).

[16] Собрание сочинений Вл. Соловьева, 12, Брюссель 1970, 73. — С этим же образом Вл. Соловьева связана и Нечаянная Радость А. Блока. Правда, ее имя отсылает к одной из редких икон Божией Матери (см.: Полный православный богословский энциклопедический словарь. СПб. Репринт 1992 г., II, 1632-1633), но авторское предисловие к

дужных Ворот. Как уже отмечалось, в статьях Вяч. Иванова Радуга предстает как устойчивый образ нисхождения и, тем самым, явления трансценденции в имманенции. На соловьевский круг смыслов намекает также христианизирующее словосочетание «мольба святая», как и особый акцент на слове «мир», которое помещается в позицию омонимической рифмы, чем обыгрывается возможность совмещения смысловых кругов слов *мир* и *мір*[17], и, наконец, опорное понятие сборника *прозрачность*. Символическое наполнение этого понятия у Вяч. Иванова проницательно охарактеризовала О. Шор-Дешарт, когда усмотрела в нем попытку передать «природу той духовности, в которой происходят воплощения мистической реальности (Res)».

> Природа эта антиномична: среда должна быть прозрачной, чтобы не препятствовать прохождению солнечного луча, который ею, непрозрачной, будет затемнен и невидим: но она не должна быть абсолютно прозрачной, должна преломлять луч — иначе Res не будет видна, ибо невидима она сама по себе.

Когда, сердца пронзив, Прозрачность
Исполнит солнцем темных нас,
Мы возблестим, как угля мрачность,
Преображенная в алмаз (ССВИ I, 63).

Особого внимания заслуживает строка о «7 пленах», путем которых Муза зиждет мир. К числу 7, столь значащему в религии орфиков и философии пифагорейцев, Вяч. Иванов обращается не раз, как бы стремясь охватить все известные аспекты его символики. «7 таинственных божеств» (ССВИ I, 377-378), 7 мировых кормчих и 7 держав небесных (ССВИ II, 286), 7 ступеней, 7 светочей, 7 протосил (4 природных элемента и 3 духовных — как основа макро- и микрокосма), 7 планетных духов, Семь Мудрецов (ССВИ III, 798), 7-летки-периоды человеческой жизни — эти и многие другие смыслы вводятся в его стихи упоминанием числа 7 или намеком на него. «7 пленов Музы» в дифирамбе указывают на это число Творения как на основу звукоцветового устроения мира — в семизвучье диатонической гаммы и семицветье радуги, образующем «созвучье граней» — Седмизрачность («Царство прозрачности»). Следуя путями «7 пленов», абсолютный свет принимает формы, доступные нашему восприятию, и это явление помечается у Вяч. Иванова лейтмотивным образом радуги:

сборнику стихов «Нечаянная Радость» (1907) выдвигает акценты, допускающие ассоциации и с Зиждительницей мира Вяч. Иванова, ср. начало «Нечаянная Радость — это мой образ грядущего мира. В семи отделах я раскрываю семь стран души моей книги» (*А. Блок*, Собрание сочинений в 8-и томах, II, 369).

[17] Ср.: *С. Бочаров*, «“Мир” в “Войне и мире”». В кн.: *С. Бочаров*, О художественных мирах. Москва 1985.

Рокоты лирные,
Спектры созвучные,
Славят, ответные,
Вас, огнезвучные
Струны всемирные,
Вас, семицветные
Арки эфирные,
Ярко-просветные
.....
Легкие лестницы, —
Вас, нисхождения
Отсветы бледные,
И восхождения
Двери победные!
(ССВИ I, 750-751; ср. также: ССВИ I, 756; II, 286)

Ответное слово Океанид к Орфею — это слово стихий усмиренных:

...вал расступчивый, вал непокорный
Тебя, о звук золотой зари,
Взлелеет, лобзая, над ночью черной:
Гряди по мне и меня мири!
И главы змей моих не ужалят
Твоей ноги, огнезвучный День...

В нем примечательны, по крайней мере, 3 момента:

1) указание на связь усмирения и просветления темных стихий с евангельским чудом хождения по водам:

Гряди по мне... (ср.: ДиП, 119)

2) весть, что хтонические энергии укрощены (с намеком, что Орфея не постигнет участь Эвридики):

И главы змей моих не ужалят
Твоей ноги...

3) наконец: акцент на решающей роли Орфея в движении мира к осветлению. Он достигается нарастанием синестезирующих именований, обращенных к Орфею («звук золотой зари», «огнезвучный День» — «огнетень»), которое — чуть ли не в полном соответствии с орфическим мифом о боге-демиурге Сияющем-Фанесе — кульминирует, когда относится имя Светоносца — «Люцифера ясного» — «Светодавца» (ДиП, 164) —

Чей луч проник до моих глубин[18]

[18] Не исключено, что Вяч. Иванов поэтически откликнулся и на остроумную, хотя и не принятую классической филологией (ср.: *W. H. Roscher*, Ausführliches Lexikon der

В своей черед ответное слово Орфея, развивая тему света, утверждает Орфея в качестве Предтечи и пути для грядущего:

Миротворите звон волненья!
К вам путь ему заря мостит,
Кого безмолвьем исполненья
Мир, осветлен, благовестит!
Его пришел я лирой славить;
И сам ли путь я упрежду,
Который мне дано исправить
По мне грядущему? — Я жду...
Я жду. Исполнись кровью. Брызни,
Луч, жрец предвечного огня!
И лик твой жертвенный — меня
Венчай во исполненье Жизни!

Соответственно осветлению мира преобразуется и цветовая окраска голоса Океанид: если в их первом хоре доминируют такие слова, как «темный», «ночной», «глухой», «муть», а определение «белый» не несет собственной семантики, поскольку выступает в роли постоянного эпитета, — то в их третьем хоре *каждая строка* включает слово «свет» (или его производное). (Примечательно, что этому хору предшествует слово Орфея, в котором эпитет «белый», оставаясь постоянным, восстанавливает свою исходную семантику — в словосочетании «лебедь белый», поддерживаемом ближайшим: «белопенный лебедь красоты».)

Смена цветов от темного (ночного) ко все более светлому, оттеняемая знаками смены освещения («луч... ранний», «заря», «осветлен», «светоч») и — особенно — введением ассоциаций с огнем («огнезвучный день», «огнетень»), золотом («золотая заря») и кровью, кульминирующих в называниях солнца, связывает жертвенные цвета дионисийства, как их описывает Вяч. Иванов в книге «Дионис и прадионисийство», с алхимической символикой очищения и восхождения. Ассоциация с философской алхимией поддерживается параллелизмом между движением света и преобразованием духа, в характеристику которого сразу вводится опорный термин христианства:

Лучите лики! Где луч, там лик.

Как уже отмечалось, ядро мифологемы Орфея в религии орфиков включает символику очищения и восхождения. Выбор фигуры Орфея, таким образом, позволяет Вяч. Иванову акцентировать смысл орфической теологемы, извлечь ее зерно из массы мифологического материала и преобразить антиномию аполлинического и дионисийского начал, воспринятую от Ницше, в зеркале орфизма, оцениваемого в перспективе христианства.

---

griechischen und römischen Mythologie. Leipzig 1897-1902, III, 1063) этимологизацию имени Орфея у Э. Шюре, который усматривал в нем сочетание двух финикийских слов: *Orpha* = *aur* ('свет') + *rophae* ('лечение') откуда вытекало: 'лечащий светом' (*E. Schuré*, Die großen Eingeweihten. Leipzig 1907, 207).

Да, Орфей — ипостась Диониса; соответственно этому оформляется его путь в дифирамбе, как это интерпретирует Вяч. Иванов в почти тогда же написанной статье:

> Из безличной стихии хаотического дифирамба подъемлется возвышенный образ трагического героя, ... осужденного на гибель за это свое выделение и обличение. Ибо жертвенным служением изначала был дифирамб, и выступающий на середину круга — жертва[19].

Но Орфей знаменует *путь* к равновесию между противоборствующими силами дионисийства и аполлинизма. В дифирамбе исходная и конечная точки этого пути к гармонизации помечены заклинанием Орфея:

Из волн встань свет!

Путь обозначен выразительными вехами — «от порога до порога», где выбор слова *порог* указывает, что перипетии судьбы Орфея воплощают парадигму пути посвящения, наиболее пороговый момент которого — акт растерзания и обезглавливания.

Интерпретации символики растерзания и обезглавливания в мифе и обряде касаются многие работы Вяч. Иванова. Настойчивость его интереса к этому феномену мифотворческого сознания несомненна и требует дополнительных пояснений.

Уже в «Эллинской религии страдающего бога», где нет еще упоминаний об орфиках, Вяч. Иванов, ссылаясь сначала на Прокла, затем на Климента Александрийского, усматривает в дионисийстве «мистическую идею расторжения», лежащую в основе религий страдающего бога:

> Разъятие или расторжение — начало дионисийское; гармоническое соединение — начало аполлиническое;
>
> И варварская и эллинская философия видит вечную истину в некоем расторжении, распятии, — не том, о котором говорит мифология Дионисова, но о котором учит теология вечно сущего Логоса[20].

В статье «Религия Диониса», появившейся годом позже, эта идея приобретает формы развернутой, продуманной концепции, основанной на выводах касательно существа орфической реформы в эпоху Писистрата и Ономакрита, реформы, которую, по мнению Вяч. Иванова, можно «определить как попытку основания дионисической церкви», называемой немного ниже «орфической церковью». Характеристика основных положений «орфической церкви» и ее наследия в христианстве, данная в этой статье, явилась настолько определяющей с точки зрения дальнейшего развертывания религиозно-философских установок Вяч. Иванова, что следует, видимо, ее воспроизвести, не смущаясь объемом:

---

19 «Весы» 1905/5, 28.

20 Эллинская религия страдающего бога: Новый путь 1904/8, 59-60 и дальше, вплоть до 65.

Правда, орфическая церковь имела характер эсотерический (sic! — *Л. С.*), характер секты, лишь наполовину разоблачающей свои тайны и не предъявляющей притязаний господствовать над умами народа иначе как в лице и через посредство посвященных. Но она дала внутренний устой Дионисовой религии и, когда эта религия подвергалась опасности опошления и вырождения, спасла глубокие идеи, лежавшие в ее основе. В лоне раннего орфизма и окончательно сложилась религиозная концепция страдающего бога, как идея космологическая и этическая вместе, — и выработались учения о бессмертии и участи душ, о нравственном миропорядке, о круге рождений (κύκλος γενέσεως), о теле как гробе души (σῶμα σῆμα), о мистическом очищении, о конечном боготождестве человеческого духа (ἐγένου θεός ἐξ ἀνδρώπου — «из человека ты стал богом» — формула орфических таинств). Дионисическая религия, преломленная в Веданте орфиков, глубоко запечатлелась на освободительных прозрениях греческой поэзии и на всей идеалистической философии Греции. Без этой закваски непонятны миросозерцания Пиндара, Эсхила, Платона... В конце гармонического развития эллинской мысли... представление о мире жертвенно страдающем через разъединение и разъятие божества в себе единого — делается основною идеею, как неоплатонизма, так и позднего синкретизма, всех богов отождествившего с Дионисом, поставившего Диониса на высоту Всебога страдающего, как страдательный аспект мира возникновений и уничтожений[21].

Обнаруживая в евангельских притчах «непрерывную чреду образов и символов, принадлежащих кругу дионисических представлений»[22], Вяч. Иванов отмечает как связанные с Орфеем мотивы рыбы, хождение по водам, укрощение бури и, конечно, растерзание, рассматривая последнее в качестве философски обобщаемой основы родства целой цепи теологем:

> Сознать себя в растерзанных частях Единого значит соединиться с Дионисом в существе и с Душою Мира (Изидою, Деметрою) в искании; с тем — в страдании разделения и распятия, с этою — в любви и тоске сердца, седмижды пронзенного (там же, 144).

Упоминание Изиды в ряду греческих имен здесь симптоматично: оно подготавливает следующую ступень обобщений, которая позволит Вячеславу Иванову выявлять корни орфизма в религиозных установках Древнего Египта, посвятив этому аспекту проблемы целые разделы позднейших работ по сравнительному изучению религий, мифов и обрядов.

Но прежде чем обратиться к этим работам, отметим, что уже в «Религии Диониса», т. е. уже в 1905 г., намечается заострение этой цепи связей — главным образом, в заметках по поводу «культа головы, иногда одаренной

---

[21] Религия Диониса: Вопросы жизни 1905/7, 132.

[22] Там же, 134.

силою оракула»[23]. Они позволяют включить мифологему Орфея в широкое поле связей: и с самим Дионисом, которому тоже «приурочивается» миф о голове (рыбаки в Мефимне, на Лесбосе, находят в сетях изображение головы бога, сделанное из масличного дерева), и с Данаидами, «непрестанно источающими воду из несомых ими сосудов», т. е. нимфами влаги, непосредственно связанными с дождевым Дионисом (Ὕης), «владыкою стихии влажной» («они убивают мужчин, ими овладевших, и бросают их головы в озеро Лерну» — то самое, откуда на празднике Агрионий вызывался Дионис и именем которого помечают 9-главую гидру, обезглавливаемую Гераклом), и культы Адониса и Аттиса (где «предметом одной родственной легенды служит голова Корибанта»), и Пентея (чья голова торжественно вносится в Фивы на острие тирса Агавы), и даже отсекателя голов — Персея, и «Диониса-Кефалена» (т. е., замечает Вяч. Иванов, «Головоря — скорее, чем Фаллена», обыгрывая возможность семантизации мифологемы в обоих направлениях), и, наконец, Озириса, голова которого «приплывает ежегодно по морю из Египта в Библос» (там же). Заметим, что почти во всех этих примерах-напоминаниях Вяч. Иванов акцентирует присутствие вод, путей стихии-влаги, что побуждает его ввести мотив головы-*ковчега*, которого, однако, он пока что, по его собственному признанию, не отваживается пояснять и лишь сдержанно намекает на то, что голова-ковчег-гроб, плывущая по водам, свидетельствует о проницаемости, прозрачности границ между посю- и потусторонним мирами (там же, 206). Но скрыто ассоциация в этом направлении присутствует в подчеркиваниях факта почитания, больше того, обожествления отделенной от тела головы (там же, 217, 218). К этому феномену Вяч. Иванов возводит исходный смысл маски и ритуальную значимость дерева, из которого она сделана, развертывая следующий ход мысли:

1) «...маска Диониса, как мы видели на примерах других его священных личин и головы Орфея и Озириса, — есть обожествленная голова дионисической жертвы», т. е. маска есть «икона самого бога трагедии»;

2) «трагедия была сакральным действием, — как и комедия, — священным обрядом, — как и народный карнавал Дионисий с его ряжеными», так что «маска актера не отличается по существу от маски жреца, ни от маски бога, хранимой во святилище»;

3) «маски народных зрелищ суть маски тризн, а маски тризн — маски покойников», «погребальная маска и маска бога — одно и то же» (там же, 206), — их протоформа — отделенная от тела голова. Род дерева, из которого сделана маска, «связан с тем или другим аспектом божества» (там же, 188). Целый раздел «Эллинской религии страдающего бога» посвящается анализу этих аспектов, ведущему к выводу:

> Что ковчег, гроб бога — дерево, видно из мифа об Озирисе... ибо древопочитание вообще чуждо религиям Египта. Дерево ἐρείκη принимает в себя гроб с телом Озириса; Изида срубает дерево и обретает

[23] Вопросы жизни, 1905/6, 188.

тело; она завещает чтить ковчег-дерево, и оно служит предметом культа в Библосе еще в эпоху Плутарха[24].

Обратим внимание на то, что и при пояснении символики дерева-ковчега, знаменующей опорный смысловой аспект мифологемы головы, плывущей по водам, Вяч. Иванов обращается к древнеегипетским свидетельствам. В текст «Эллинской религии страдающего бога», подготовленный к отдельному изданию в 1917 г., будет введен специальный абзац, поясняющий такую установку:

> Кажется, что в вопросе о происхождении Дионисовой религии суждено со временем восторжествовать ныне еще слишком гадательной и едва намечающейся гипотезе, узнающей основную линию генеалогии кровавого и оргийно-экстатического служения одновременно в культах божеств Фракии, Малой Азии, Крита и, наконец, египетского Осириса и склонной провести ее, через эти разновидности общего культа-предка, до таинственной колыбели египетской цивилизации[25].

Опубликованная в 1923 г. диссертация «Дионис и прадионисийство», представляя собой итог 20-летних исследований темы, очертила круг вовлекаемого в сопоставления материала несравненно более широко. С точки зрения нашей темы существенно, прежде всего, что возможные смысловые аспекты символики рассматриваются здесь уже не в их антитетичности, как это случалось прежде, а в их разноуровневой комплементарности. Так, если в «Религии Диониса» мы могли отметить противопоставление: «Дионис — Кефален, не Фаллен» (противоположение, которое, однако, не мешало автору посвятить немало страниц проблемам полового оргиазма в культе Диониса), то в «Дионисе и прадионисийстве» эти аспекты рассматриваются в их соотносимости, в частности, протоформы культа отрубленной головы предстают в их связи как с фаллическими культами (ДиП 120), так и с оформлениями религии духа (голова-ковчег), т. е. символы физических и духовных энергий видятся в их родстве. Соответственно этому расширены («опрозрачнены») пределы исследуемого материала:

---

24 «Эллинская религия страдающего бога», гл. 5: «Новый путь» 1904/8, 67. Ср. также следующий фрагмент: «Дионис — дерево, постольку мифические лица, превращенные в деревья — действительно деревья. По представлению первоначальному, это души умерших, вселившиеся в деревья, как Дафна — лавр, юноша Кипарис — кипарисовое дерево, Аттис — сосна, Филемон и Бавкида — два сплетшиеся ветвями дуба. По Феокриту, близ Спарты был платан, заключавший в себе душу Елены: «чти меня», — говорит дерево, — «я дерево Елены». Как вместилища душ (кому не памятен эпизод деревьев-людей в «Аду» Данта?) деревья способны и высвобождать наружу скрытую в них жизнь, порождать людей: таковы Дрионы, чада дубравы — дубовики, фригийские корибанты «древорожденные», Мелиады — дети ясеней. Вот представление, недрившееся в исконном греческом миропонимании, и вполне совпавшее с основным аспектом бога возрождающегося, бога Палингенесии. Оттого в Прасиях бог-младенец выходит из ковчега, прибитого к берегу морскими волнами» (там же, 68-70).

25 Эллинская религия страдающего бога, корректурный экземпляр книги 1917 г., стр. 39 (Римский архив).

равно свидетельствующими предстают и памятники письменности, и археологические данные, и данные религии — вплоть до едва оформленных оказательств из океана народных верований. Обзор древнейших оргиастических культов Средиземноморья, и не только Средиземноморья, выводит далеко за пределы «протохристианских» явлений, устанавливая родство между культом отрубленной головы в мифологии кельтов, у тамплиеров, в мусульманстве; Вяч. Иванов подробно описывает наблюдавшийся им ритуал шахсея-вахсея с кульминационным в нем моментом поиска головы шаха Гуссейна, указывая на древнеегипетские параллели[26]. Перечень завершается выводом об универсальности мифологемы, сводящим к единству кажущуюся разноголосицу множественности аспектов:

> Сказание об усечении главы Иоанна Крестителя является, как видим, отголоском женских оргиастических культов средиземного побережья (ДиП 121).

Чем же все-таки объясняется столь настойчивое стремление Вяч. Иванова так широко, пожалуй даже: так эклектически, всеядно широко охватить материал, в той или иной мере соотносимый с мифологемой растерзания и обезглавливания? Почему поэт-философ так неустанно обращается к этой мифологеме не только в течение прослеженных нами 20 лет, но и много позднее (правда, не столь часто): на страницах русскоязычных изданий его главных работ о дионисийстве, как и на полях машинописи немецкого перевода «Диониса и прадионисийства», завершенного к 1932 г., можно видеть пометки и дополнительные ссылки касательно данного сюжета[27].

Ответ можно найти в развернутых размышлениях самого автора, представляющих собой попытку пояснить вопрос, сформулированный несколько иначе, чем наш, но включающий его суть. Вопрос этот следующий:

> Какую цель преследовали орфики, приводя в описанное сочетание и определенно выдвигая известные культы и предания? Какая тенденция сказалась в их попытке напечатлеть в общенародном сознании именно этот искусственно составленный из разнородных элементов миф? (ДиП 171).

Тем, кто знаком с ходом мысли Вяч. Иванова, не покажется странным, что основную опору для пояснения к ядру устремлений орфизма он найдет, казалось бы, в достаточно далеком по теме исследовании — в труде

---

[26] ДиП 183-186; ср. также ДиП 155. — Здесь Вяч. Иванов ссылается на работы: *Salamon Reinach*, La tête magique des templiers (Revue de l'Histoire des Religions, 1911, LXIII) и *Adolphe Reinach*; Le rite des têtes coupées chez les celtes (Revue de l'Histoire des Religions, 1913, LXVII), объединив двух авторов в одно лицо; любопытно, что русский перевод известной книги Соломона Рейнаха по истории религии (Orpheus. Histoire générale des religions. Paris, 1909) еще в дооктябрьские времена был запрещен цензурой.

[27] См., напр., правки на стр. 382, 425 главы 12 немецкоязычной машинописи (Римский архив).

Рейценштейна, комментирующем один из самых ранних герметических текстов: «Пэмандр». (Следует заметить, что, хотя книга Рейценштейна вышла в свет в 1904 г., специалисты по герметизму, в частности, Ф. А. Ейтс, считают этот труд актуальным и поныне[28]). Учитывая значимость толкований Рейценштейна для аргументации Вяч. Иванова, приведу их — в переводе и с комментариями Вяч. Иванова (в его транскрипции) — лишь с незначительными сокращениями:

Благодаря счастливой конъектуре Кейля, Рейценштейну удалось разгадать истинный смысл слов герметического «Пэмандра»: «и была расчленена моя первая составная форма» (Reitzenstein, Poimandros, p. 340). У герметика Зосима (sic! — *Л. С.*) тот процесс *духовного возрождения* (курсив мой. — *Л. С.*) описывается в следующем видении: «приспешил некто... и рассек меня ножом, и расчленил меня по составу согласия моего, и содрал кожу с головы моей, и мечом — меч был при нем[29] — отделил кости мои от плоти моей, и опять сложил кости с плотию, и жег меня огнем из руки своей, доколе я не научился, *переменяя тело, быть духом*» (курсив мой — *Л. С.*). Эти визионарные изображения герметических посвящений, очевидно, воспроизводят древний обряд: так именно и заключил Рейценштейн «... в магических формулах харранитов (Dozy-Goje, p. 365) и в переводной с греческого арабской алхимической литературе (Berthelot, la chimie au moyen âge, II, 319) заметны следы воззрения, согласно которому разъятие тела на части и, в особенности, отделение головы от туловища имеет последствием вхождение пророческого духа в мертвого... Восстановлению состава, или «сочленению логоса»... предшествует распадение состава, или расчленение тела... Часто встречающееся выражение «собирать себя» или свои части... должно соответствовать древнему обычаю погребения, соблюдение которого представлялось условием возрождения». Обращаясь поэтому к памятникам древнего Египта (на который, как на колыбель учения, указывает герметическая традиция), Рейценштейн и в самом деле находит искомые соответствия, как,

---

[28] Ср.: «Needless to say, the works of Reitzenstein, particularly his Poimandres (Leipzig, 1904) are still fundamental for this subject». In: *Frances A. Yates*, Giordano Bruno and the Hermetic Tradition. Chicago — London 1991, 21.

[29] Карой Керени, комментируя аттическое вазовое изображение V в. до н. э., обращает внимание на то, что — согласно этому изображению — менады рассекли Орфея ножами, а не разорвали (*Kerényi Károly*, Görög mitológia. [Budapest:] Gondolat, 1977, 451 — комментарий к иллюстрации № 134); Вяч. Иванов отмечает также «описание другого однородного видения у Зосима, где исполнителями рассечения являются двое: один с ножом, другой, идущий сзади, — с обоюдоотточенным (т. е. критским и древнейшим дионисийским) двойным топором» (ДиП 172).

например, изображения человека, разделенного на семь частей[30], с головой отдельно положенной, в одном демотическом папирусе. Египтология знает восходящий к древней эпохе «обычай отрезывать покойному голову, соскабливать мясо с костей и потом приводить в порядок сызнова сложенный остов, придавая ему положение человеческого эмбриона... Сложение костей означало возобновление жизни, палингенесию; его производит божество или сам усопший: «Пепи собрал свои кости, он воссоединил плоть свою» (ДиП 171-173).

По необходимости обширное изложение концепции Рейценштейна Вяч. Иванов завершает следующим комментарием:

Рейценштейн воспользовался этим фактом для истолкования герметических учений; мы видим в них ключ к орфической доктрине о расчленении Диониса... В Египте эллинские теологи узнали мистическую тайну, что расчленение бога обуславливает его возрождение и что уподобление человека богу страдающему есть залог воскресения человека с богом воскресающим. Они узнали, что целый состав седмеричен и что расчленение есть разъятие Седмицы, а восстановление седмицы в единстве — возрождение, что отразилось в числовом принципе мифа о титанах и института герер...[31] «о тайне седмицы народ, конечно, ничего не знал», но ему были известны обряды, такие «как почитание гроба и ковчега, до культа отделенной от туловища головы» (ДиП 173-174).

Согласно слову Вяч. Иванова,

прямую аналогию можно усмотреть между ковчегом бога, — то младенца (мифы Прасий, Аргоса, Делоса, Алеи), то мужа (мифы Лемноса и Патр), — и Арионом, царевичем в бочке, гробом Осириса, приплывающим в Библос, китом Ионы (которому, как обязательный растительный коррелат ковчега, отвечает «тыква»). Все эти мифы могут восходить до прообраза Ноева ковчега и ассирийских преданий о потопе, причем они определяются представлением о спасении дионисийского огня (Персей, Телеф) в стихии влажной и сочетанием идеи ковчега-гроба с идеею растительной крови (Дионисов сад, Аний, Фоант, ср. виноградник Ноя) и дерева жизни (смоковничный идол Эсимнета, ereiké Осириса (ДиП 125).

---

30 Это место Вяч. Иванов сопровождает примечанием: «В выражении «по составу согласия (гармонии)» — kata systasin harmonias — у Зосима мы видим указание на седмеричное разделение тела: принцип гармонии — седмица» (ДиП 172).

31 См. комментарий к этому пассажу: *Эсхил*, Трагедии в переводе Вяч. Иванова. Москва 1989, 582; ср.: *W. H. Roscher*, Sie sieben- und Neunzahl im Kultus und Mythus der Griechen. Leipzig 1904.

Резюмируя экскурс в установки религии орфиков, Вяч. Иванов заключает:

> Цель, преследуемая орфиками в пересоздании и провозглашении мифа о Загрее и титанах, оставленного ими «прикровенным» для народа и открываемого в полноте его таинственного смысла лишь посвящаемым, ясна: рассеянные в народной религии намеки и предчувствия они желали сплавить в отчетливое, возвышенное и утешительное вероучение о бессмертии богоподобной человеческой души (ДиП 174).

В такой интерпретации, поддержанной многочисленными указаниями на мифопоэтические и обрядовые аналогии, орфизм предстает как безусловное преддверье христианства. А поскольку корни теологемы орфизма Вяч. Иванов усматривает в древнеегипетских воззрениях (правда, как неоднократно подчеркивается, принятых вполне подговленной к этому почвой народных верований Аттики), можно заключить, что в известной, хотя и неявной полемике начала XX в. о праистоках христианства, сопоставляющей два локуса: Афины или Иерусалим? — Вяч. Иванов склоняется к выявлению третьего: древний Египет. В этом утверждении он вполне перекликается с Андреем Белым, который, выводя Николая Аблеухова в финале «Петербурга» к древнему Египту, отозвался на старый спор: Восток или Запад? — принципиально новым решением: древний Египет, т. е. та общая колыбель культуры на Земле, к которой восходят культуры и Запада и Востока[32]. И вместе с тем, утверждая, что «развитие орфизма представляется... водосклоном, по которому все потоки бегут во вселенское вместилище христианства», Вяч. Иванов, как было отмечено в самом начале данной работы, указывает и на особую миссию христианства, и на ее ущербную осуществленность:

> Христианству было приготовлено в пантеоне языческой теософии верховное место, но оно не захотело его принять. Втайне оно усваивало себе бесчисленные элементы античного обряда и вероучения; открыто — высказывало непримиримую вражду как раз к тем областям античной религии, откуда почерпало наиболее важный материал для своего догматического и литургического строительства (ДиП 181).

Не вдаваясь в анализ того, как Вяч. Иванов смотрел на причины этого явления (тем более, что это не оформилось у него достаточно четко), зафиксируем лишь то, что сказалось им вполне ясно. А вполне ясно сказалось в его творениях внимание к основным мифологемам орфизма как к

---

[32] Подробнее об этом: *Л. Силард*, Роман Андрея Белого между масонством и розенкрейцерством. In: Россия/Russia 1991/2. — К сожалению, статья опубликована с грубыми искажениями. Главная поправка должна быть сделана к цитате из Андрея Белого, которую следует читать так: «динамит, полезный только в руках морально развитого мейстера и гибельный, когда попадает в руки товарища...» (стр. 77); ср.: L. Szilárd, Pietroburgo di A. Belyj ed il rosacrocianesimo russo. In: Filosofia, religione e letteratura in Russia all'inizio del XX secolo. Napoli 1993.

«довременным подлинникам» (так переводил Вяч. Иванов «архетип» Платона) — хранителям памяти об онтологических основах ориентации человека в универсуме. Отнюдь не стремясь подчинить искусство служению какой-либо одной конфессии, Вяч. Иванов утверждал его укорененность в религиозной установке — этой гарантии верности Res, подчеркивая, что и простая верность символам, несущим ядро теологемы, — залог спасения от опасностей опошления и вырождения.

Мифологема расчленения, как это сформулировалось уже в «Религии Диониса», послужила фундаментом концепции соборности: в ней реализовалась диалектика преодоления «целлюлярности», подстерегающей явление индивидуации. В «Дионисе и прадионисийстве» Вяч. Иванов вновь и вновь возвращается к этой проблеме:

> Растерзание (diaspasmos) расчленение (diamelismos) первого Диониса не есть только отрицательный момент в мировом процессе. Эта вольная жертва есть божественное творчество: она именно и создала этот мир, как мы воспринимаем его нашею самоутверждающеюся личною волей. Несомненно, титаны суть хаотические силы женского материального первоначала (Матери-Земли), но разрывая Диониса и алча наполниться им, они и сливаются с ним, и бог страдающий становится принципом все связующего и одержащего божественного единства в самой индивидуации множественной тварности» (ДиП 178). ... неоплатоник Прокл учит, что необходимо воздействие Аполлона на Диониса, чтобы предотвратить его конечное саморасточение — через *«нисхождение* (курсив мой. — *Л. С.*) в титаническую множественность» беспредельной индивидуации... Проводником такого ограничивающего воздействия на дионисийскую стихию является Орфей, носитель «аполлонийской монады» — идеи целостности и воссоединения (ДиП 157, ср. также 158-160).

Теологическая доктрина орфиков, доказывает Вяч. Иванов, утверждала символику расчленения тела и затем собирания его *по закону гармонии* как условия освобождения от прежнего рождения и пути к *новому рождению* — «рождению свыше», рождению в духе. Другими словами: мифологема растерзания, как Вяч. Иванов постарался показать на широком обзоре разных культур, представляет собой знак перехода в сферу божественного, знак ритуального посвящения в божественное, что и символизируется в «завершительном и ритуально важнейшем моменте священного расчленения (diamelismos)» — «обезглавлении» (ДиП 120). На обыгрывании последнего построена и любимая формула Андрея Белого: «Я до плеч только свой, с плеч поднимается купол небесный», — формула, которою варьируется устойчивый для Андрея Белого образ черепа — вместилища «космического духа», цели восхождения я к Над-Я[33]. Носителем этой мифоло-

[33] Равновелик этой формуле образ восхождения на пирамиду, на вершине которой «нас ждет наше Я», ср.: *Андрей Белый*, Символизм. Москва 1910, 71-72.

гемы явился и дифирамб «Орфей растерзанный», где восклицание хора мэнад предвещает очередное завершение страстного пути Орфея:

Вновь из волн порабощенных красным солнцем встанет он.

Сопоставление Орфея с «красным солнцем», проведенное в центральной строфе завершающего дифирамб хора мэнад, включает множество разноаспектных ассоциаций (в частности, с известным из мифа поклонением Орфея солнцу, выражающим его сущность Солнцебога: ДиП 165-166), но с точки зрения нашей темы необходимо акцентировать, прежде всего, одно — намек на процесс, который алхимия называет *solificatio*, визуализируя его через изображение отделенной от тела головы[34].

Образ духовного восхождения как процесса алхимического очищения в дифирамбе подчеркнут выбором опорных слов: от — Младенец (алхимическое das Kind[35]), через — Золотая заря (упоминание которой тоже вводит напластование ассоциаций, широко эксплоатировавшихся в символических кругах) до — Солнце (solificatio), и отмеченной выше сменой цвета: темное — зеленое (вводимое ассоциативно, через упоминание деревьев, цветов) — белое — золотое-красное[36], — налагающей алхимическую цветовую символику на дионисийскую (ср.: ДиП 132-133).

Так мифологема обезглавливания, в творении Вяч. Иванова совмещающая выход в архаику с позднейшими напластованиями смыслов, эксплицируется в качестве символа превращения «душевного человека» в «человека духовного», в качестве символа *восхождения* в духе, — второго рождения, открывающего путь к бытию «в другом измерении», приобщающем к таинствам трансцендентных сфер.

Трансцензус от душевности к духовности Вяч. Иванов считал насущнейшей задачей времени. В отклике на новейшие теоретические искания в области художественного слова эта мысль выразилась следующим образом:

> Нынешний раскол в слове между плотью-звуком и смыслом, прикрываемый схематизмом рассудочной мысли, должен быть сознан, обличен и побежден. Но конкретно-духовное слово есть дело «духовного человека; мы же только душевны» (ССВИ IV, 635).

С наследием орфизма связывалась надежда воскресить древнейшие религиозные установки ради нового религиозного, духовного творчества. Как мы могли убедиться, психологическую и метафизически онтологизи-

---

[34] Ср., к примеру, алхимические фигуры Клавдия де Доминико Челентано Валлис Нови (Неаполь, 1606 г.): *Manly P. Hall*, The Secret Teachings of all Ages. The philosophical research society, Los Angeles, California 1977, CLX/26; или 18-ю фигуру Rosarium philosophorum (XVI век, Stadt-Bibliothek Vadiana), in: *Stanislas Klossowski de Rola*, Alchemy. Thames and Hudson, 1991, иллюстрация № 20.

[35] контаминируемое, разумеется, с образом младенца-Диониса.

[36] Примечательно распространение аналогии на поэтическую деятельность старшего современника: «Терпеливый алхимик темных словесных составов, в которых уже сверкало искомое золото, Малларме мечтал рассказать повесть мира, подобно Силену Виргилиевой эклоги («подобно Орфею» — говорил он сам)» — ССВИ III, 652.

руемую базу этого нового творчества, согласно Вяч. Иванову, составит трансцензус Я в Не-Я и в Над-Я, включающий светоносное нисхождение в глубины бессознательного и оформляемый в устойчивых архетипических образах креста, радуги и solificatio.

Вместе с тем развертывание и комментирование орфической мифологемы позволило Вяч. Иванову вычленить ее протоядра в качестве архетипических оформлений основ эстетики символизма: это выявилось, в частности, в простой смене названия статьи «О нисхождении», упомянутой в начале данной работы в качестве ближайшего «комментария» к «Орфею растерзанному», на: «Символика эстетических начал», чем были выдвинуты на первый план эстетические аспекты того же самого хода мысли. Мифологема радуги здесь, связав концепты восхождения и нисхождения, позволила соотнести онтологизацию этической проблемы, подчеркнутую названием «О нисхождении», с тем, что было акцентировано вторым названием и что на языке нашего времени можно было бы назвать различением между религиозно-поэтической («орфической») и прагматической коммуникацией[37]. В таком истолковании мифологема обезглавливания Орфея указывает на связь поэзии с профетизмом и укорененность ее в трансценденции, в то время как мифологема радуги, сопрягающая образы восхождения и нисхождения, внушает, что деятельность поэта, «поэтическая (эстетическая) коммуникация» — в отличие от утилитарно-прагматической — предполагает восхождение к трансцендентному, находящее посильный отблеск в тексте. Эта мысль почти декларативно выражена в стихотворении «Поэты духа», открывающем сборник «Прозрачность» формулой:

Мы — Вечности обеты
В лазури Красоты,

— которая много лет спустя будет подхвачена Б. Пастернаком в его обращении к художнику (сохраняющем метрический ореол прототекста):

Ты вечности заложник,
у времени в плену[38].

Вместе с тем отличение «эстетической коммуникации» с указанием на ее укорененность в трансценденции имплицитно вводит аналогию между работой жреца-расчленителя, подготавливающего тело к «рождению свы-

---

[37] Напротив, А. Белый, в неявном споре с Вяч. Ивановым (а также Флоренским) настаивал на различении прагматической, эстетической и литургической коммуникаций (ср. «Театр и современная драма»; «Мысль и язык»). Различение, проводимое Вяч. Ивановым, предваряет различение между звездным и заумным языками у Хлебникова. Здесь уместно будет напомнить, что Р. Бёме, настаивая на исторической реальности Орфея, видит в нем поэта-шамана: R. Böhme; Orpheus, 460, 476.

[38] «Ночь» (1956): *Б. Пастернак*, Собр.соч. в 5-и томах, 2. Москва 1989, 97.

ше», и трудом герменевтика, расчленяющего текст, готовя его к палингенесии, — аналогию, которая была воспринята В. Топоровым[39].

Последние наблюдения переводят нас, в сущности, к вопросу о наследовании мифологем, обработанных Вяч. Ивановым, в широком контексте его культуры и — тем самым — к вопросу об оправданности (или неоправданности) его стратегии. Однако вступление в эту область обязывает уточнить, обратившись уже к более широким основаниям, чем же все-таки мотивировалось его столь настойчивое предпочтение языка мифологем, очевидное не только в поэзии, но и в эссеистике, и в публицистике. Что Вяч. Иванов предпочитал «язык мифа» мышлению чистыми понятиями — не требует доказательств. Но взвесить все разнообразие аргументации, чтобы оценить феномен по достоинству, — пожалуй, необходимо. И самым весомым аргументом окажется, пожалуй, утверждение прихода новой, по слову Вяч. Иванова, органической эпохи, которая положит конец плоскому рационализму (в кругу близких Вяч. Иванову символистов и их последователей довольно несправедливо именуемому наследием Канта). Проявлением усилий в пользу грядущей органики мышления была, в частности, горячая — на первых порах — поддержка, которую Вяч. Иванов оказал журналу «Труды и дни», задуманному в качестве противовеса неокантианским устремлениям «Логоса». Направление последнего он назвал (правда, в частном письме) «мертвой нео-схоластикой», а его инициаторов — «фамулусами в изъеденной молью и прикрытой новою материей шубе старинного Канта»[40]. В себе Вяч. Иванов угадывал «одного из самых первых вестников грядущей эпохи» — «новой мифологической эпохи», — и видел в этом залог своего будущего:

> Я... быть может, как никто из моих современников, живу в мифе — вот в чем моя сила, вот в чем человек нового начинающегося периода[41].

Обращение Вяч. Иванова к мифу обуславливалось и убежденностью в том, что у мифа есть своя логика, — основу которой составляют аналогия и

---

39 *В. Топоров*, О ритуале. Введение в проблематику: Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. Москва 1988, 21; *он же*, Письмена. В кн.: Мифы народов мира, 2. Москва 1982, 316.

40 Из письма к А. Минцловой от 15 января 1910 г.: РГБ, ф. 109, к. 10, ед. хр. 20. (Мне сообщено М. Вахтелем, — пользуюсь случаем выразить ему мою глубокую признательность). Ср. также запись из дневника Вяч. Иванова на 27 июня 1909 г.: «Фрейбургский «Логос» и русский философский кружок — наивны» (ССВИ II, 777), — и комментарий Андрея Белого в «Между двух революций» к циклу стихотворений 1908 г. «Философическая грусть»: «Никогда не был я так стар, как на рубеже 1908-1909 года; меня занимали, как игра в шахматы, игры в сплетения отвлеченных понятий; я отдавался анализу кантианской схоластики, в нее не веря и тем не менее ей отравляясь; как на шахматные турниры, ходил я на философские семинары, а после писал иронически» (Между двух революций. Москва 1934, 279). К вопросу о том, как относился Вяч. Иванов к вылазкам Андрея Белого в «Логос», — см. прим. 10 в статье: *Л. Силард*, Проблемы герменевтики в славянском литературоведении XX в.: Studia Slavica Hung. 38 (1992) 176.

41 *М. С. Альтман.* Разговоры с Вяч. Ивановым. СПб., 1995, с. 61.

ассоциация, а не причинно-следственные структуры, свойственные логике научного мышления (ср. «Ключи тайн» В. Брюсова), — и эта логика обращена к бессознательной стороне нашего существа. Утверждая искусство (изначально — религиозно-мифотворческое) как область объективации этой логики, Вяч. Иванов отстаивает его суверенность по отношению к другим формам познавательной и творческой деятельности. Размышления по этому поводу — опыт построения своеобразной философии бессознательного, поясняющей наличие у религиозно-мифотворческого искусства своей собственной сферы с ее специфическими характеристиками, — примечательны уже в концовке «Религии Диониса». Напомню их — однако с уточнениями, которые были внесены на полях корректуры книги «Эллинская религия страдающего бога», т. е. не раньше 1917 г.:

> Религии по существу чуждо притязание быть нормативною инстанцией познания; но ее эмоциональная сфера необходимо обуславливает *аспект* (курсив Вяч. Иванова. — *Л. С.*) познавательного. То, что мы называем аспектом вещи, слагается, по нашему мнению, из результатов тройственной психологической зависимости всякого восприятия, во-первых, от некоторых непроизвольных ассоциаций, неразделимых от восприятия, — во-вторых, от выбора тех или иных признаков воспринимаемого, нас особенно в нем поражающих и затемняющих собой остальные, — в третьих, от волевого элемента нашей оценки, утверждения или отрицания воспринимаемого. Ассоциация, выбор и оценка создают апперцептивную среду, в которой явления необходимо преломляются, прежде чем войти в наше сознание (φαινόμενα для нас еще и διακρινόμενα). Суммирование аналогичных *аспектов* (курсив Вяч. Иванова. — *Л. С.*) коллективного восприятия кристаллизуется и объективируется в *стиле* (курсив Вяч. Иванова. — *Л. С.*) народа или эпохи (стиль — типический аспект); а заражение аспекта составляет virus культурно-исторических движений, их внутреннюю "идею", часто не сводимую до конца к логически определенному содержанию»[42].

Но в чем объективируется эта «внутренняя "идея", часто не сводимая до конца к логически определенному содержанию»? Ее объективацией, ее носителем и является мифологема, задача которой — развить из символа его изначальную религиозную идею, выявить его «довременной подлинник» (ἀρχέτυπος). Очевидно, что так понимаемая мифологема-символ близка, но не сводима к понятию архетипа у К. Г. Юнга: близка, поскольку в ней тоже отмечается коллективное бессознательное, отлична — поскольку в концепции Вяч. Иванова всегда подчеркивается укорененность символа (уже на уровне звукообраза) — в трансценденции и таким образом осуществляется его онтологизация. Не случайно, что Вяч. Иванов, при-

---

[42] Эллинская религия страдающего бога. Корректурный экземпляр книги 1917 г., 227.

знанный и приглашавшийся институтом Юнга к сотрудничеству, помечал отличие своих установок от установок психологизма в любой его форме, тем более — от претензий социологии и т. п. Так, на страницах пока что все еще не опубликованного немецкого перевода «Диониса и прадионисийства», в главе, формулирующей принципы герменевтики Вяч. Иванова, можно прочесть дистанцирующее примечание:

> «heutzutag ist neben... Versuchen einer psychoanalytischen Interpretation in allerlei Gestaltungen die materialistische Erklaehrung der Tatsachen der religiosen Leben verbreitet, die sie aus den sozial-oekonomischen Zustaenden ableiten»[43].

В отличие от названных подходов, четырехмерная герменевтика Вяч. Иванова полагает в основу интерпретации текста «культовую герменевтику мифа» (ДиП 265), которая высветляет миф через обряд. Искусство, — генетически восходящее, согласно концепции Вяч. Иванова, к мифу (и обряду), — является передатчиком — трансмиттером — мифологем, поэт же выполняет роль «органа народного припоминания». Такую функцию органа народного припоминания возлагает на себя и Вяч. Иванов-поэт, когда перемещает на русскую почву древнейший жанр дифирамба и насыщает его мифологемами — бессознательными носителями памяти об изначальных религиозных чувствованиях, подхваченных и возведенных на уровень теологем орфиками. На роль творчества Вяч. Иванова — трансмиттера «ключевых слов» — обратил внимание много лет тому назад К. Тарановский[44]. Назначение поэзии — быть трансмиттером «опорных слов» — угадывал А. Блок. Напомню его дневниковую запись (декабрь 1906 г.), которою сформулировалось credo А. Блока и которая послужит опорой для наших дальнейших рассуждений:

> Всякое стихотворение — покрывало, растянутое на остриях нескольких слов. Эти слова светятся, как звезды. Из-за них существует стихотворение. Тем оно темнее, чем отдаленнее эти слова от текста. В самом темном стихотворении не блещут эти отдельные слова, оно питается не ими, а темной музыкой пропитано и насыщено. Хорошо писать и звездные и беззвездные стихи, где только могут вспыхнуть звезды или можно их самому зажечь[45].

Проведенное здесь различение звездных и беззвездных стихов, а также тех, где «могут вспыхнуть звезды» и «где можно их самому зажечь», — это не просто набор красивых метафор, а действительно усматриваемое различение стихов по типу онтологической обусловленности и воплощенности их опорных слов. Характерны, с этой точки зрения, и дневниковые запи-

---

[43] Запись на обороте стр. 371 немецкоязычной машинописи (Римский архив).

[44] *К. Тарановский*, Пчелы и осы в поэзии Мандельштама (к вопросу о влиянии Вячеслава Иванова на Мандельштама). In: To Honor Roman Jakobson, III. Mouton, 1967. См. также: *Л. Силард*, Слово у Мандельштама. In: The Structures and Semantics of the Literary Text. Budapest 1975.

[45] *А. Блок*, Об искусстве. Москва 1980, 436.

си, сделанные А. Блоком 6 лет спустя в связи с советом Л. Д. Менделеевой завершить драму «Роза и крест» построением капеллы «Святой Розы»:

> ...я пришел к заключению, что не имею права говорить о мистической Розе, ... что я не имею достаточной духовной силы для того, чтобы разобраться в спутанных... только художественно символах Розы и Креста...
>
> если я сумею «умалиться» перед искусством, может мелькнуть кому-нибудь сквозь мою тему — большее. То есть: моя строгость к самому себе и «скромность» изо всех сил могут помочь пьесе — стать произведением искусства...

Эти записи свидетельствуют, что А. Блок четко различал уровни авторского намерения и независимого от автора говорения текста. Он полагался на это говорение текста, независимое от горизонтов сознания автора, — этот Логос «слов-звезд», не требующий «авторского вмешательства», более того: требующий авторской «скромности изо всех сил». Говорение «словами-звездами» и «темной музыкой» — вот что обеспечивает тексту самостоятельную живую жизнь произведения искусства и включенность в личностное общение в мире ноосферы: «...произведение искусства есть существо движущееся, а не покоящийся труп»[46].

Заручившись напоминанием об установках А. Блока, посмотрим, как оформляется у него интересующая нас мифологема.

Впервые эксплицитно мотив Орфея появляется у Блока в весьма маркированной позиции, а именно — в заключительных строках последнего стихотворения книги «Стихов о Прекрасной Даме», датированного 5 ноября 1902 г.:

Так все вещи меняют место,
Неприметно уходят ввысь.
Ты, Орфей, потерял невесту, —
Кто шепнул тебе: «Оглянись?..»
Я закрою голову белым,
Закричу и кинусь в поток.
И всплывет, качнется над телом,
Благовонный речной цветок.

Прежде всего бросается в глаза, что стихотворение беззаботно по части преданности исходному мифу: оно прихотливо контаминирует два круга сказаний об Орфее, причем не названная в стихотворении Эвридика на-

---

[46] *А. Блок*, Собрание сочинений, 7. М.-Л., 1963, 181, 187. — Но и Вяч. Иванов настаивал, что — хотя истинное стихотворение живет «как бы вне общей, быстротекущей и забывчивой жизни своею иноприродною жизнью и памятью», — оно полно «скрытых целесообразностей и соответствий, как всякий живой организм» (ССВИ III, 652). Наблюдения А. Блока и Вяч. Иванова предваряют вывод Ю. Лотмана: «С точки зрения теории информации текст ведет себя как личность» (*Ю. Лотман*, Семиотика культуры и понятие текста. В кн.: Труды по знаковым системам, 12. Тарту 1981), откуда рукой подать до умозаключения, что текст читает нас.

звана невестой; зато эта «оговорка» подготавливает контаминацию Орфея с Офелией, что поддерживается «темной музыкой» (созвучием имен) и реализуется в последней строфе благодаря возможности связать мотивы падения тела в поток — в том и другом смысловом поле. А допустимость этого сближения обеспечивает возможность продолжить цепь сближений через белый цвет (банализованный атрибут невинности, воплощаемой Офелией, и традиционно отмечаемый цвет одежды орфиков) вплоть до «благовонного речного цветка», который внушает напластование ассоциаций: это и белые лилии Офелии, плывущие по водам, но поскольку этот «благовонный речной цветок» — «всплывет, качнется над телом», — в контексте «орфически заряженного пространства» размышлений о том, «как все вещи меняют место, неприметно уходят ввысь», он может быть воспринят в качестве метафоры головы Орфея[47]. Отождествление андрогинизирующей контаминации Орфея и Офелии с лирическим Я, которое контекстуально поддерживается «Песнями Офелии» в «Ante Lucem» и «Распутьях», порождает новые ассоциативные ходы, анализ которых выходит, однако, за пределы рассматриваемой нами проблемы, тем более, что книга «Стихов о Прекрасной Даме» завершалась до встречи Блока с Вяч. Ивановым и отождествление лирического Я с Орфеем в ней соответствовало самым общим переакцентировкам, которые отметил несколько лет спустя — совсем в другой связи — В. Брюсов: «Если до сих пор обычным символом поэзии был образ *слепца* Гомера, то тогда его придется заменить образом *провидца* Орфея (курсив В. Брюсова)[48].

Зато стихотворение «Венеция» (второе в триптихе) писалось, можно сказать, под непосредственным наблюдением Вяч. Иванова. Во всяком случае, сохранились пометы Блока касательно отдельных строф: «Уничтожены Вяч. Ивановым» и «Дальнейшее очень справедливо выкинуто Вяч. Ивановым»[49]. В свете этого особенно примечательно, что блоковский путь преобразований и контаминаций здесь не менее прихотлив, чем в финальном стихотворении книги «Стихов о Прекрасной Даме».

Холодный ветер от лагуны.
Гондол безмолвные гроба.
Я в эту ночь — больной и юный —
Простерт у львиного столба.

На башне, с песнию чугунной,
Гиганты бьют полночный час.

---

[47] Любопытно, что — по воспоминаниям М. Бекетовой — на самом деле Л. Д. Менделеева, исполнявшая роль Офелии, «держала целый сноп розовых мальв, повилики и хмеля вперемешку с другими полевыми цветами» (*М. А. Бекетова*, Воспоминания об Александре Блоке. Москва 1990, 51). Однако воображение Блока было привязано к протоформе; в письме к Л. Д. Менделеевой от 23 ноября 1902 г. он писал: «И чудилась Ты в лилиях Офелии, с тяжелыми потоками золотых кос» (Литературное наследство 89. М., 1978, 70).

[48] *В. Брюсов*, Литературная жизнь Франции. В кн.: *В. Брюсов*, Собрание сочинений в 7-и томах, 6. М., 1975, 171.

[49] *А. Блок*, Собрание сочинений в 8-и томах, 3. М.-Л., 1960, 530.

Марк утопил в лагуне лунной
Узорный свой иконостас.

В тени дворцовой галлереи,
Чуть озаренная луной,
Таясь, проходит Саломея
С моей кровавой головой.

Всё спит — дворцы, каналы, люди,
Лишь призрака скользящий шаг,
Лишь голова на черном блюде
Глядит с тоской в окрестный мрак[50].

Прежде всего бросается в глаза, что мотив обезглавливания здесь вводится в соотнесении с именем Саломеи, не фигурирующим в Евангелии и не упоминаемом Вяч. Ивановым. На фоне европейского потока обработок сюжета Саломеи (с акцентом то на Саломее, то на Иродиаде), нахлынувшего с середины прошлого века и почти моментально наводнившего Россию переводами (в частности, Тургенева и Брюсова), подражаниями, переложениями и оригинальными обработками[51], умалчивание этого имени Вяч. Ивановым, который, как мы могли убедиться, не обошел вниманием даже узко-локальных культов, типа Лернейского, было демонстративно. В этом сказалась та самая, весьма характерная для Вяч. Иванова, стратегия неупоминания, которую отметил — в другой связи — С. Аверинцев. Настойчиво обращаясь к исследованию и интерпретации многозначной символики архетипа, Вяч. Иванов реагирует на европейское поветрие Саломей всего лишь лаконичным указанием на протоформу обезглавливания Иоанна Крестителя: большего отклика мода не удостаивается. Блок же, вводя имя Саломеи, нарочито подключает активизируемую его стихотворением мифологему к цепи ее позднеевропейских обработок, под конец уже нещадно эксплуатировавших модный в модернизме мотив femme fatale. И это шаг — в высшей степени характерный для Блока, не гнушавшегося вводить в свои творения самые что ни на есть банализованные сюжеты, за которыми, однако, «посвященный» мог прозревать их глубинные связи. И если Вяч. Иванов с подчеркнутым высокомерием не удостаивал банализуемое даже упоминания, то Блок строил свой мир на открытом сопряжении банального с раритетным[52]. Одним фактом называния имени Саломеи он сделал свою «Венецию» вводимой в круг проблематики «фатальной женщины», которая не была ему чужда. Но отождествив усекновение главы Иоанна Предтечи с судьбой лирического Я, он одним жестом

---

50 *А. Блок*, Венеция, II. Там же, 102-103.

51 Ср.: *С. Шиндин*, Об одном мотиве в русской поэзии начала XX века. В кн.: Литературный процесс и развитие мировой культуры. Таллин 1994; *Е. Тарышкина*, Сюжет Саломеи-Иродиады в литературной традиции XIX века. In: Literatura rosyjska-Nowe zjawiska-reinterpretacje. Katowice 1995.

52 Ср. в «Балаганчике» сопряжение очевидной опоры на традиции commedia dell'arte с глубоко запрятанной реминисценцией из «Божественной комедии» Данте. Об этом: *Л. Силард*, К символике круга у Блока. In: Atti del simposio «A. Blok». Milano 1984.

протянул связующую нить от Иоанна Крестителя к Орфею-Офелии заключительного стихотворения книги «Стихов о Прекрасной Даме» и тем самым вышел к акцентам, которые выдвинул в связи с мифологемой обезглавливания Вяч. Иванов.

Как ни неожиданно это на первый взгляд, но на уровне глубинного оформления семантики текста обращение к протоформе Орфея реализовалось в отождествлении Венеции с орфическим локусом. Почему это отождествление, а точнее — сближение, оказалось возможным? Прежде всего потому, что в русском сознании Венеция — «царица моря», по слову А. Григорьева[53], — воплощает образ места, где водные стихии роднятся с цивилизаторски-упорядочивающей деятельностью человека, создавая мир равновесия природы и культуры, гармонизации дионисийских и аполлинических начал, — т. е. действительно обладает основными качествами орфического локуса. Под этим углом зрения воспринимается и известный обряд бракосочетания города с морем, собственно, венецианского дожа с Адриатикой, что было отмечено Вяч. Ивановым и — еще в «Эллинской религии страдающего бога» (1904) — смело поставлено в ряд таких ритуалов, как мистический брак Антестерий, «когда четырнадцать матрон города совершали тайные жертвы богу в Лимнах — "низине болотистой"», и брак Ариадны с Дионисом на Крите[54]. Начало нашего века выдвинуло на первый план (как актуальный аспект той же проблемы) окультуренность венецианского быта, не знающего барьеров между искусством и повседневной жизнью (проникновение эстетики в быт и быта в эстетику), что кульминировало в концепции венецианского карнавала, и соотнесенность архитектурно-строительной деятельности человека с природой, так проницательно описанную в рецензии В. Розанова на книгу П. Перцова «Венеция и венецианская живопись» (1905):

> Италия, и особенно Венеция — «радий» Европы... Отчего она вся так цветиста, красочна, фигурна, точно «нарочно», — что и составляет ее личную «особенность»? *вода и камень*... (курсив мой. — *Л. С.*) «Цветы» полезли на фасады домов, на стены и выступы церквей, — но цветы из мрамора, гранита, золота, бронзы, из всевозможных мозаик... А затем это перешло «на все», — на дух, на быт, на жизнь дня, века и веков[55].

Отмеченное Розановым подчеркивается, между прочим, и современными исследованиями, которые акцентируют в качестве специфики Венеции, выделяющей ее на фоне известных моделей городов, прежде всего, ее открытость водам, отсутствие стены: вместо стен — воды, вместо улиц —

---

[53] *А. Григорьев*, Venezia, la bella. Отрывок из книги «Одиссея о последнем романтике» (1857).

[54] «Эллинская религия»: «Новый путь» 1904/1, 126-127.

[55] *В. Розанов*, Литературно-художественные новинки. В кн.: *В. Розанов*, Среди художников. СПб. 1914, 413. Ср. также; *П. Муратов*. Образы Италии, Москва 1994, 557. Несколько подробнее об этом аспекте проблемы: *Л. Силард*, Венеция Блока и Кузмина. Доклад на конгрессе AATSEEL, San Diego 1994 (в печати).

водные пути[56]. Тот же автор, как бы соглашаясь с неизвестным ему Розановым, обращает внимание на особую форму и семантику венецианской площади (прежде всего, св. Марка, послужившую образцом для других венецианских площадей): эта площадь — сад, а лагуны — вместо парков... Итак, особая интуиция Блока, заметившего Саломею, как известно из его дневниковых записей, не в Венеции, а во Флоренции, т. е. не фреску в соборе св. Марка, а второстепенной ценности копию с работы Карло Дольчи в галерее Уффици, — побудила его тем не менее поместить это имя в контекст венецианских лагун и тем самым погрузить мифологему в локус — аналог ее протоформы. Примечательно и то, что если в первых вариантах «Венеции» мотив орфического аспекта волн был тематизирован с помощью метафоризации:

Я слышу волны, волны — струны
Органа твоего — Судьба, —

то в окончательном варианте он весь ушел в эвфонию, в специфическую семантизацию звука (ср. звучание первых строк, оркестрованных на: *ло-ол-ол*), т. е. на уровень той самой «темной музыки», о которой Блок говорил в своем credo. Содружество вод и тверди, неконфликтность природы и культуры, верхних и нижних миров кульминирует в строках:

Марк утопил в лагуне лунной
Узорный свой иконостас.

Мифопоэтика образа луны, связанного с водными стихиями и традиционно посредничающего между мирами неба и земли, поддерживается удачно найденной метафорой «лагуны лунной»[57]. Другая метафора этих строк, которою Блок по праву гордился[58], образует ось симметрии стихотворения и выявляет связь, взаимопроницаемость его миров под эгидой сакрального. Последнее особенно поддерживает дневниковое свидетельство, что повивальной бабкой этого стихотворения был Вяч. Иванов, как известно, всегда ориентировавший искусство на его сакральный центр. Но если цветовая гамма «Орфея растерзанного» держится на алхимии восхождения, которая обещает:

---

56 *Lewis Mumford*, A város a történelemben. Budapest 1985, 302-308.

57 Первоначальный вариант стихотворения Вяч. Иванова «Дрема Орфея» (январь 1914 г.) включал строки:

«Уснувшие воскреснут струны,
Когда в пурпурные лагуны
Поникнет сновиденье Дня».

Упоминание *лагун*, почти по Блоку сближающих горние и дольние миры, в соседстве со струнами Орфея, тоже несущими отзвук из Блока (вспомним: «Я слышу волны, волны — струны / Органа твоего, судьба»), слишком уплотняло блоковскую реминисценцию; не потому ли в окончательном варианте эти строки были отброшены?

58 «Я назвал «иконостасом» единственный в мире фасад собора св. Марка». Цит. по: *А. Блок*, Собрание сочинений в 8-и томах, 3. М.-Л., 1960, 531.

Вновь из вод порабощенных красным солнцем встанет он, —

то орфический локус Блока, отзываясь в этом на позднеевропейские представления о Венеции, погружен в ночь, сон и мрак. Даже «гондол безмолвные гроба», в контексте мифопоэтики Вяч. Иванова сопоставимые с образом ковчега, обещающим новое рождение (вспомним: голова на водах — гроб — ковчег), здесь, под властью смыслового целого стихотворения, преданы пока что беспробудному сну, которого не нарушает и бой гигантов в полночный час.

Выдвинув в начало строки слово «гиганты», Блок скрепляет им оба аспекта смыслов: тот, что проводит сквозь известные всем туристам реалии города — его центральную площадь с «львиным столбом» и собором св. Марка, дворцовую галерею, дворцы, каналы, — с тем, который сцеплениями мифопоэтики расширяет поле основной мифологемы, выводя к порогу сознания память о том, что и луна (старинный знак того, что вечность переменна и переходна), и гиганты входят в область мифа о растерзании и могут предвещать гигантомахию. Полночный час — это тот пороговый момент выпадения из рутинного хода времени, после которого, как, скажем, в балладах Гёте (ср.: «Кладоискатель», «Коринфская невеста», «Пляска мертвецов»), может произойти все, что угодно. Но «Венеция» Блока, погруженная в сон — эту особую модификацию бытия, — застывает в пороговом состоянии, как и мир полночи в «На поле Куликовом, II» (1908). Однако — в отличие от последнего — в «Венеции» ни исторические ассоциации, к которым отсылает «львиный столб», ни жертвенная кровь Орфея наших дней не помогают осветить окрестной тьмы, сгустившейся в черноту «подножья» безмолвного свидетельства «кровавой головы»:

...голова на *черном* блюде
Глядит с тоской в окрестный мрак.

Стихотворение посвящено Е. Иванову, судя по всему, в продолжение давнего спора о Втором пришествии, который в стихотворении 1903 г. «Плачет ребенок...», тоже посвященном Е. Иванову, закрепляется словами:

Близко труба. И не видно во мраке, —

а год спустя комментируется следующим образом:

> ...я ни за что, говорю Вам теперь окончательно, не пойду врачеваться к Христу. Я его *не знаю* и *не знал* никогда (курсив Блока. — *Л. С.*)[59].

В стихотворении «Осенняя любовь, I» (1907) позиция Блока не столь безоговорочна, но сомнение в конечном смысле жертвенного пути очевидно:

Христос! Родной простор печален!
Изнемогаю на кресте!

---

[59] Там же, 1, 430.

И челн твой — будет ли причален
К моей распятой высоте?[60]

В отличие от «Осенней любви, I», «Венеция» завершается не вопросительным знаком, но магически преобразующая сила поэта здесь также подвергается сомнению: тоска безмолвия не пробуждает европейской ночи, в которой скользят лишь призраки прошлых миров.

Трудно сказать, «Венеция» ли Блока сыграла роль кристалла в насыщенном растворе, или то был скандал вокруг снятия со сцены «Саломеи» Уайльда[61], но мотив декапитации — то в подчеркнутой связи с мифологемами Орфея или Саломеи, то в формах игрового отстранения или же не помнящего об истоках отзвука — заполнил русскую поэзию (Н. Гумилев, М. Волошин, В. Нарбут, М. Кузмин, М. Лозинский, Б. Лившиц, В. Ходасевич, О. Мандельштам, Б. Пастернак, К. Вагинов, Н. Заболоцкий, И. Бродский), спровоцировав, видимо, отзвуки и в прозе — у А. Н. Толстого, А. Мариенгофа, А. Платонова, И. Бабеля, наконец М. Булгакова с его ярко выраженным анти-Орфеем — Берлиозом[62]. Для пояснения широкой вариативности воплощений исходной мифологемы удобно выбрать из приведенного перечня два стихотворения: «Музу» М. Кузмина и «Берлинское» В. Ходасевича.

«Муза» М. Кузмина (февраль 1922 г.) ритмико-строфически соотносима с «Венецией, II» Блока, однако в этом нет ничего специфического, поскольку четырехстопный ямб в русской поэзии сверхупотребителен и, как известно, уже Пушкин иронизировал над тем, что «им пишет всякий».

В глухие воды бросив невод,
Под вещий лепет темных лип,
Глядит задумчивая дева
На чешую волшебных рыб.

То в упоении зверином
Свивают алые хвосты,
То выплывут аквамарином,
Легки, прозрачны и просты.

Восторженно не разумея
Плодов запечатленных вод,
Все ждет, что голова Орфея
Златистой розою всплывет[63].

Но две последние строки этого стихотворения отсылают к Блоку подчеркнуто: они представляют собой своего рода корректирующий отклик

---

60 Подробнее об этом: *Л. Силард*, Блок, Ахматова и другие. In: Russica Romana 3 (1996).

61 См.: *В. Розанов*, Религия и зрелища. По поводу снятия со сцены «Саломеи» Уайльда: *В. Розанов*, Сочинения, М., 1990.

62 *Szilárd Léna*, Krasztev Péter, «..mitosz, semmi mas...»: Orpheus 2-3 (1991).

63 *М. Кузмин*, Муза: *М. Кузмин*, Избранные произведения. Л., 1990, 239.

на цитировавшиеся выше строки заключительного стихотворения «Книги стихов о Прекрасной Даме»:

И всплывет, качнется над телом
Благовонный речной цветок.

«Уточнение», проводимое Кузминым, охватывает два тесно связанные между собой уровня образности:

1) уровень колористики, где в ответ на белый цвет Блока («я закрою голову белым»), в философской алхимии символизирующий начальную стадию процесса трансмутации (от negrido к albedo), утверждается златистый, семантически активный в кругу орфизма (вспомним хотя бы золотые пластинки Орфея) и указывающий на финальную стадию восхождения — illuminatio и salvatio;

2) уровень флоральных эмблем, где *роза* в ответ на «благовонный речной цветок» в высшей степени своевременно (в 1922 г.!) напоминает об опорном символе новейшей традиции орфизма. Таким образом, «златистая роза» Кузмина и цветом, и формой, и материалом «предмета» возвращает читателя к семантическому кругу исходной мифологемы. И в целом «Муза» Кузмина представляет собой в высшей степени преданный прототексту перевод голосов дифирамба Вяч. Иванова на язык поэтической визуализации. Опорой для последнего служит все тот же Гюстав Моро, чьи вариации на темы Орфея (в том числе и Музы с головой Орфея) были известны и в России благодаря статьям и подборкам репродукций в «Мире искусства» и «Аполлоне»[64]. Казалось бы неожиданная для того времени, хотя по существу закономерная преданность Кузмина концепции Вяч. Иванова, возводящей к «довременным подлинникам», сказывается прежде всего в сохранении верности взгляду на роль и функцию основных протагонистов космического процесса. В первую очередь, это *воды* — образ стихий с их «волшебными рыбами» — эквивалентом Океанид; рифма «рыб» — «лип» здесь семантически очень весома, поскольку помещает в акцентированную позицию метонимически оплотненный, телесно очерченный образ союза (союза в рифме) стихий воды и тверди с ее вегетативной душой (дерево), у Вяч. Иванова переданный голосами Океанид и менад. Но это и Муза — зиждительница мира, в дифирамбе Вяч. Иванова всего лишь призываемая Орфеем, а у Кузмина выделенная и названием стихотворения, и позицией визуализуемого ствола его «фабулы», начатой забрасыванием невода (упоминание которого ведет к ассоциации с заглавием одного из утерянных творений орфической литературы — «Сети») и завершенной ожиданием улова, порождающим разветвленную сеть ассоциаций, для анализа которых здесь нет места. И, наконец, это Орфей — знак пути к обретению чистой духовности, финал которого — ожидание Музой явления «златистой розы» — у Кузмина составляет несомненный пандан пророчествам мэнад Вяч. Иванова о solificatio Орфея:

Вновь из волн порабощенных красным солнцем встанет он.

---

64 *А. Даманская*, Гюстав Моро: «Аполлон» 1911/4.

Примечательно, однако, что этот путь к новому рождению — рождению в духе — у Кузмина еще более последовательно, чем у Вяч. Иванова, помечен колористикой, четко указывающей на процесс алхимической трансмутации: от глухой тьмы мира 1-й строфы *(nigredo)* через алость *(rubedo)* и зеленоватость аквамарина (звучанием отсылающего к ассоциации с водами и *aqua regia*) 2-й строфы к «златистой розе», т. е. «золотой белой розе» *(aurum argentum)* с ожидаемым завершением Opus Magnum в финальной строфе[65]. Но введение атрибута «прозрачны» (вместе с «легки и просты») сразу после слова «аквамарин» активизирует в этом последнем значения: «изумруд» (выделенный в орфическом цикле лирики Вяч. Иванова «Царство прозрачности»), а значит и «смарагд», что в плотном контексте герметических ассоциаций выводит к порогу сознания: Tabula Smaragdina. Выстроив ряд связей: аквамарин — голова Орфея — златистая роза, — М. Кузмин тем самым выявил слитность космогонических концепций герметизма — орфизма — розенкрейцеровской алхимии и увенчал ее образом своей зиждительницы мира, Музы с сетями («сети» орфиков?), «восторженно не разумеющей плодов запечатленных вод».

«Берлинское» Ходасевича (сентябрь 1922) вряд ли помнит о дифирамбе Вяч. Иванова, но оно прямо откликается на «Венецию» Блока[66]. Это выделено первой строкой, которая — как бы в ответ на знаменитое блоковское:

Я в эту ночь, больной и юный,
Простерт у львиного столба, —

открывается иронически резонирующим возражением:

Что ж? От озноба и простуды —
Горячий грог или коньяк.
Здесь музыка, и звон посуды,
И лиловатый полумрак.

А там, за толстым и огромным
Отполированным стеклом,
Как бы в аквариуме темном,
В аквариуме голубом —

Многоочитые трамваи
Плывут между подводных лип,
Как электрические стаи
Светящихся ленивых рыб.

---

65 *C. G. Jung*, Psychologie und Alchemie. Zürich 1943; *Ders.*, Untersuchung über die Trennung und Zusammensetzung der seelischen Gegensätze in der Alchemie. Zürich 1955; *Ders.*, Studien über alchemistische Vorstellungen (Gesammte Werke, 13). Olten u. Freiburg 1978; *P. V. Piobb*, Clef universelle des sciences secrètes. Paris 1950; *H. Biedermann*, Materia Prima. Graz 1973.

66 Ср. примечания Н. Богомолова и Д. Волчека: *В. Ходасевич*, Стихотворения. Л., 1989, 389.

И там, скользя в ночную гнилость,
На толще чуждого стекла
В вагонных стеклах отразилась
Поверхность моего стола, —

И проникая в жизнь чужую,
Вдруг с отвращеньем узнаю
Отрубленную, неживую,
Ночную голову мою[67].

Нарочитая будничность, подчеркнутая приземленность интонации такого отклика вполне предваряет построенные сходным образом тексты-резонансы Д. Пригова (ср. его «Культурные песни») с их установкой на низведение «небожителей» в мир банальных повседневностей: более авангардный, по замечанию Андрея Белого, чем все футуристы, Ходасевич испытывает опорные мифологемы символизма, погружая их в предельно прозаизированный мир европейской ночи, и тем самым предвосхищает новейшие тенденции не только поэзии, но и прозы (ср., к примеру, встраивание «Соловьиного сада» Блока в «Москву — Петушки» Вен. Ерофеева).

Антиномии притягиваний/отталкиваний «Берлинского» и «Венеции» дают знать о себе, прежде всего, в их ритмико-эвфонической связанности (отметим эхо ударных о — у: «больной и юный» у Блока и «озноба и простуды» у Ходасевича) при синтаксических и лексических противопоставлениях, подчеркнутых своеобразным применением «закона первой строки», у Ходасевича сбивающей ритм синтаксическим ходом: «Что ж?...» При этом, однако, напоминания о блоковском ореоле лексики сохраняются («лиловатый полумрак», «скользя»), в соседстве с которыми и нейтральные обороты, типа: «музыка, и звон посуды» — приобретают окраску блоковских ресторанных стихов. Оглядка на Блока, на его «Венецию», побуждает соотносить «Берлинское» с «Венецией» как своего рода точкой отсчета, что превращает Берлин в анти-Венецию, «опрокинутую» знаками технической модернизации (трамваи), десакрализации и слишком уж прозаическими деталями быта. Мир «Берлинского» связывается с «Венецией» как ее пародийный аналог, точнее: как ее травестия — в пикассовом понимании этого термина[68].

Есть, однако, в стихотворении Ходасевича одна сравнительно редкая рифма: «рыб» — «лип». Как было отмечено выше, эта рифма экспонировалась первой строфой «Музы» Кузмина, таким образом, она обязывает ввести в круг возможных прототекстов «Берлинского» и это стихотворение. Но «Муза» Кузмина, как я старалась показать выше, вырастает из памяти об «Орфее растерзанном» Вяч. Иванова, круг орфических трудов которого, несомненно, затронул и Блока. Так выстраивается цепь — не важно: осознаваемых или неосознаваемых — связей мира памяти текстов. И в

---

67 *В. Ходасевич*, Берлинское: Там же, 161-162.

68 Несколько подробнее об этом в: *Л. Силард*, Венеция versus Берлин. Доклад, зачитанный на международной конференции в Тарту, 1996 г. (в рукописи).

этом случае «многоочитые трамваи» Ходасевича становятся травестийным аналогом «вещих рыб» Кузмина — Океанид Вяч. Иванова, присутствие которых позволяет превратить тяжелокаменный Берлин[69] в водный локус, сопоставимый, правда, разве что с аквариумом. Характерно, что опорные элементы этого локуса — аквариум и липы — составляют действительную и банализованную путеводителями часть берлинской ведуты (вспомним Unter den Linden)[70]. И это значит, что неизбежность прозаизации и профанизации мира, эпицентр которого — Берлин, эта «Мачеха российских городов» (из: «Все каменное...», 1923), — осознается. Но и тотальность отчуждения в берлинском мире не препятствует испытанию его соотносимостью с «протоформой», подразумеваемым субститутом которой выступает Венеция — субститут орфического локуса. Как и в большинстве других стихотворений «Европейской ночи» (да уже и «Тяжелой лиры», и «Путем зерна»), Ходасевич акцентирует детали сниженно бытового плана жизни, но разительно-неожиданное сопоставление (ср. «Пробочка») или «экстравагантный» эпитет вдруг намекают на иные аспекты смыслов. Так и в «Берлинском» варьирование повтора:

Как бы в аквариуме темном,
В аквариуме голубом, —

вдруг превращает «голубой аквариум» в вариант обобщенного образа мира — «темно-лазурной тюрьмы» (ср. стихотворение «День»). В этом «аквариуме голубом» находится место и для «подводных лип» (аналога «темных лип» Кузмина, напоминающих о деревьях Вяч. Иванова), и «многоочитых трамваев», которые своим эпитетом, восходящим к метафорам Андрея Белого: «звездоочитые убранства» и «многоочитая сфера», — спускают в нижние миры напоминание о верхних, о звездных пространствах[71]. Так,

---

[69] Ср. также из берлинских стихов Ходасевича:

«Все каменное. В каменный пролет
Уходит ночь...
Бренчит о камень ключ, гремит засов.
Ходи по камню до пяти часов» *(там же, 166-167)*.

[70] Термин — в его литературоведческом значении — заимствован у А. Флакера.

[71] В отмеченном выше примечании (62) Н. Богомолова и Д. Волчека справедливо указывается, что ходасевичево *многоочитые* может восходить к эпитету *звездоочитые*, образованному Андреем Белым. Однако приводимая комментаторами цитата из Андрея Белого характерным образом перепутана. Соответствующие строки следует читать так:

«Вдали — иного бытия
Звездоочитые убранства...
И, вздрогнув, вспоминаю я
Об иллюзорности пространства».
(*А. Белый*, Стихотворения и поэмы. М.-Л., 1966, 306).

В то же время у Андрея Белого есть и эпитет *многоочитый*, вынесенный К. Кедровым в название главы его исследования: *К. Кедров*, Поэтический космос. Москва 1989 (глава «Многоочитая сфера» Андрея Белого). Симптоматично, что этот эпитет появляется в

благодаря своему эпитету, «многоочитые трамваи» становятся образом тех технических сил цивилизации, которые вступают на место сакральных и вместе в тем, по точному определению Хейдеггера, воплощают преобразование человеческой экзистенции в Man: «Используя общественные средства сообщения, используя связь (газеты), каждый уподобляется другому... Способ бытия повседневности предпосылает Man, которое не является чем-то определенным и которым является все»[72]. Как бы то ни было, «орфеев локус», точнее: его травестированный субститут сотворен. Необходим лишь завершающий операцию момент — явление головы Орфея, тем более, что в творчестве Ходасевича эта мифологема достаточно активна: она не только сказалась в нескольких стихотворениях, но и определила название сборника «Тяжелая лира». Однако вместо «красного солнца» Вяч. Иванова и «златистой розы» М. Кузмина, этих символов рождения в духе, и даже вместо темного видения блоковской «головы на черном блюде», которая «глядит с тоской в окрестный мрак», перед читателем открывается сугубо отвращающее (тройным эпитетом усугубляемое) зрелище «отрубленной, ночной, неживой головы», сопоставимое разве что с позднейшей манифестацией анти-Орфея — страдальчески умолкшей головы Берлиоза в «Мастере и Маргарите» М. Булгакова.

Трансформация, проведенная Ходасевичем, помогает видеть, что, хотя Венеция Блока и погружена в мрак сонного инобытия, она еще хранит память о былом величии («я... простерт у львиного столба») и цельность, где объединяющим моментом остается сакральный центр: Марк с его узорным иконостасом. В отличие от этого берлинский мир Ходасевича тотально десакрализован, он не имеет «вертикала» (на необходимости которого всегда настаивал Вяч. Иванов)[73], — лишь его инверсию. Но и по горизонтали этот мир разорван: вагонное стекло дробит мир, лишая отражаемое трехмерности (в строке «на толще чуждого стекла» выбор предлога «на» вместо возможного «в» вводит уподобление ночному оконному стеклу в «Петербурге» Андрея Белого[74]); оно удваивает его, осуждая на двойное существование, оба проявления которого лишаются жизненности. Другими словами: хотя миры внутреннего пространства «здесь» и внешнего «там» по горизонтали противопоставлены, — они связаны актами реминисцентной эстетизации, но вместе с тем — отчуждения («жизнь чужая») и умерщвления. Лирический субъект смотрит на свое актуальное состояние, не ощущая его своим, более того: ощущая обреченность быть в предмет-

---

контексте описаний преобразования сознания, вступая в связь с другими символами, помечающими путь к рождению в духе: «...легчало пространство былой головы, раскрываясь в спиралях развернутых листьев и веточек... многоочитый, но обращенный в себя круголет переживал себя...» («Котик Летаев». В кн.: *А. Белый*, Старый Арбат. Москва 1989, 566).

72 *M. Heidegger*, Sein und Zeit. Tübingen 1953, 126, 127; ср.: *Н. Бердяев*, Смысл творчества. Москва 1916, 285.

73 См.: *Е. Герцык*, Воспоминания. Paris 1973, 185.

74 Тому самому оконному стеклу, на котором Шишнарфне, утрачивая трехмерность, преобразуется в черный контур, подобный «листику темной, черной бумаги»: *А. Белый*, Петербург, Москва 1981, 296.

ном ряду («вагонные стекла», «поверхность моего стола») — «вне самого себя»[75]. Характерно, что в черновом варианте последняя строка звучала: «Ночную голову свою», — но была заменена на «Ночную голову мою»[76].

Итак, эпицентры европейской ночи — Венеция Блока и Берлин Ходасевича — испытываются через конфронтацию с мифологемой Орфея, а вместе с тем выявляется, словно при встрече с лакмусом, мера жизненности пространства, отводимого духу.

«Берлинское» Ходасевича, может быть, — лучший аргумент в пользу продуктивности стратегии «слов-звезд». Вряд ли затронутый Вяч. Ивановым, Ходасевич оказался в ряду трансмиттеров мифологемы и тем самым ее семантической ауры, опрозрачненной для русского начала нынешнего века Вяч. Ивановым, подобно тому как, к примеру, простые исполнители обряда спасают его от опошления и вырождения не в силу знания, а лишь в силу верности преданию и «скромности изо всех сил». Не потому ли стихотворение Ходасевича — особенно яркое свидетельство того, как погруженные в чуждый им мир банальностей и запечатанные, мертвые для этого мира, мифологемы могут хранить потенции проявлений «внутреннего онтологического опыта реальности (Res) и действия памяти в мире и в душе человека»[77].

---

[75] *Ж.-Ж. Руссо*, О принципах неравенства. СПб. 1907, 106.

[76] *В. Ходасевич*, Собрание сочинений, I. Ardis 1983, 359.

[77] *Л. Иванова*, Воспоминания. Книга об отце. Paris 1990, 187.

И. Н. Фридман

ЩИТ ПЕРСЕЯ И ЗЕРКАЛО ДИОНИСА: УЧЕНИЕ ВЯЧ. ИВАНОВА О ТРАГЕДИИ

Во главе всемирной Мистерии, венчающей эон исторической культуры, виделся Иванову Корифей орудийного оркестра «в одежде, соответствующей хору, со своим чародейным жезлом и ритмическими жестами всемогущего волшебника и мистагога»[1]. Под фантастическим обликом безошибочно угадывается мистически точный автопортрет Иванова, поэта, дерзнувшего «овладеть магическим жезлом» (I, 729). Откуда эта убежденность в неоспоримости права на «центральность» местоположения? Откуда ощущение почти беспредельной, хотя и вкрадчивой, власти над окружающими? Какой ценой она достается?

Раньше всего напрашивается ответ на последний вопрос: Вяч. Иванов получил звание Верховного Мага в обмен на родовой писательский титул «вечного спутника» (образ, актуализированный Мережковским, выдает присущий «концу века» комплекс тоски по утраченному первородству). Иванов не только не «вечный», он вообще не «спутник»; его нельзя взять с собой, можно только к нему вернуться: настолько тесно впаян он в «хронотоп» серебряного века. «Торжествует сильнейший, а сильнейший тот, кто лучше других ответил запросу эволюционного момента —«“духу времени”» (II, 619). Здесь эвфемистически закавычен партнер по сделке, согласно которой «русский Фауст» обменивал поэтическое бессмертие на власть над «эволюционным моментом».

Партнер выполнил свои обязательства сполна, но Вячеслав Великолепный надумал перелукавить Лукавого, рассудив примерно так: «Если моя власть над мгновением беспредельна, пусть это мгновение станет последним — и я овладею вечностью». Нетривиальный поворот сюжета спутал все карты, и вот, возвращаясь сегодня к Иванову, на роковую развилку эпохи, мы вдруг замечаем, как недалеко ушли от ее эсхатологического искушения, и опознаем в этом соблазне своего собственного «вечного спутника».

НОЧНОЙ ПОЛЕТ СОВЫ МИНЕРВЫ

Триумфальный Въезд Иванова в Россию (приездов было много и раньше, но Въезд один — осенью 1905 года) в одночасье сделал поселившегося на Башне поэта духовным средоточием едва ли не самой рассредоточенной из российских культурных эпох. Не обладая ни поэтическим гением Бло-

---

[1] *Иванов Вячеслав.* Собрание сочинений. Т. I—IV. Брюссель, 1971-1987. Т. II. С. 99. Ссылки на это издание даются далее в тексте с указанием тома и страницы.

ка, ни спорадической философской прозорливостью Белого, ни организаторской целеустремленностью Брюсова, Иванов сразу признан был беспрекословным авторитетом во всех означенных сферах, отобрав попутно у Брюсова титул Верховного Мага: стало очевидным, что это звание по праву принадлежит Теургу, а никак не «декаденту», променявшему «на венок — Венец».

Авторитет прочен, когда опирается на Чудо и Тайну. Тайной овеяна экспозиция жизнетворческой драмы: Иванов-протагонист является на авансцену зрелым и всесторонним мастером. «Кормчие звезды» не похожи на пробу пера, «Копье Афины» опирается на тщательно разработанную эстетическую систему. Чудом кажется особая приближенность Иванова сразу к двум тогдашним властителям дум, Владимиру Соловьеву и Фридриху Ницше. Иванов оказался чуть ли не единственным, кого «в гроб сходя, благословил» творец Теургического проекта, едко высмеяв между делом его сотоварищей по цеху, поэтов-символистов. «Он был и покровителем моей музы, и исповедником моего сердца. В последний раз я виделся с ним месяца за два до его кончины и принял его благословение...» (II, 20). Мало того, Соловьев, согласно достоверной и в то же время искусно творимой легенде, исполнил подобающую ему миссию пророка: он «подошел к своему почитателю-противнику, обнял его и сказал: "На ницшеанстве Вы не остановитесь"» (III, 747).

Разумеется, Соловьев оказался прав, но мог ли теургический пророк предвидеть (и тем более одобрить) тот путь преодоления ницшеанства, который избрал его своенравный почитатель? «Зато в Афинах, где я пробыл год, я уже всецело предаюсь изучению религии Диониса. Это изучение было подсказано настойчивою внутреннею потребностью: преодолеть Ницше в сфере вопросов религиозного сознания я мог только этим путем» (II, 21). Иванов приник к родникам, питавшим автора «Рождения трагедии», — и скоро стал столь ярым дионисийцем, что счел возможным упрекнуть «самого» Ницше в том, что тот «увидел Диониса — и отшатнулся от Диониса» (I, 725). Именно там, на самом дне дионисийского источника открылась Иванову (так он, по крайней мере, полагал) истина соловьевского учения. Отныне путь его определен: он избран для того, чтобы синтезировать учения Ницше и Соловьева. За этой с виду академической задачей Иванов прозревал такие историософские дали и перспективы, что искомый синтез превращался в его глазах в разрешение чуть ли не всех накопленных человечеством противоречий. Преодоление схизмы между Христом и Дионисом обещало не только снять противостояние язычества и христианства, культуры и религии, Афин и Иерусалима, но и послужить залогом скорого исполнения пророчеств о теургическом преображении Вселенной.

Были, правда, и скептики, сомневавшиеся в обоснованности синтетических притязаний эпохи. Л. Шестов в самом начале века так отозвался о предпринятой Мережковским попытке синтеза пресловутых «двух бездн»: «Желательно было бы видеть совершенное отсутствие всякого идеального синтеза»[2]. Да и сам Иванов обронил как-то: «Наш удел, — по-видимому,

[2]Мир искусства. Пб., 1901. — № 8/9. С. 132.

эстетический анархизм, или же эклектизм» (II, 618). Не будучи ни эклектиком, ни анархистом (разве что мистическим), Иванов, тем не менее, остался заложником неорганической эпохи. Мироощущение «конца века» до визионерства обострило эсхатологическое зрение, предельно упростив процедуру возведения наличных культурных феноменов к их «ноуменальным» первоистокам. И оно же, в силу своей неорганичности, позволяло этим, зачастую глубочайшим, прозрениям мирно уживаться как с догматическими предрассудками, так и с безответственным революционаризмом, замешанным на метафизическом экстремизме. «Реактив» эпохи (словцо Иванова) не способствовал органическому синтезу, но и не препятствовал естественному и даже ускоренному росту разнонаправленных ветвей теоретико-эстетического древа. И если правда, что сова Минервы вылетает в сумерки, то и ви́дение у нее должно быть особое, ночное; в нем зоркость сочетается с привычкой к размытости контуров, ясность — с загадочной нечувствительностью к противоречиям.

КОЛЬЦО ТЕУРГА-ДИОНИСА

Главное противоречие эстетической системы Иванова состоит в том, что ее центральный персонаж — Трагедия — оказывается яблоком раздора между Дионисом и Теургом, которых Иванов с неослабевающим упорством пытается «синтезировать», как бы не замечая, что имеет дело с разнохарактерными и весьма своенравными мужами. В эстетике Иванова Дионис с Теургом борются, а поле битвы — сердце искусства, Трагедия.

Исход распри предсказуемо парадоксален: «трагедия как таковая» — та, которая обитает в пределах культурной области, — не достается никому. Теург утешается тем, что виноград зе́лен, Дионис — тем, что он перезрел.

Согласно исходной умозрительной схеме, в Трагедии «что-то древнее и все же не отзвучавшее ... встречается ... с апокалиптическою далью грядущих тайн» (III, 150). Встречается «поверх барьеров», «через голову» очерченной магическим жезлом культурной сферы, под эгидой «синтезированного» покровителя — Теурга-Диониса. На поверку «Теонис» оказывается нежизнеспособной теоретической химерой; между равночестными соперниками осуществляется строгое, с позиции силы, распределение «сфер влияния»: Дионис владеет докультурной областью («пра-Трагедия»), Теург — царством «грядущих тайн» («пост-Трагедия»). Культурная же сфера подвергается их совместной — с разных временных сторон — блокаде; она опоясывается (подобно «Граду обреченному» Рериха) непроницаемым Кольцом Теурга-Диониса. По отношению к культурной области Трагедия экстерриториальна: внутри «Кольца Теониса» обитает лишь ее бледная тень, которая, тем не менее, «господствует в кругу мусических искусств» (II, 168), «памятуя» о своей ноуменальной внеэстетической сущности.

Мы назвали парадокс культурной экстерриториальности Трагедии предсказуемым, поскольку он является прямым следствием заложенного в

соловьевском *Теургическом проекте*[3], предусматривающем противопоставление «искусства как такового» — «искусству в полноте своей». Первому соответствует «наличная» трагедия, «искусству в полноте своей» — Трагедия как прообраз грядущей «Мистерии, которая стекшиеся на зрелище толпы претворит... в живое Дионисово тело» (II, 84).

Трагедия черпает силу, приникая к «первоисточнику — литургическому служению у алтаря Страдающего Бога» (II, 77). Но литургия — это еще не трагедия; к тому же неясно, как далеко следует возвращаться: ведь трагедия восходит «в своих начатках, без сомнения, к поре человеческих жертвоприношений Дионису» (II, 77). Получается, что Трагедия чувствует себя как дома там, где ее еще нет. Стóит ей только воплотиться, то есть вступить в круг искусств, как она тут же идет на ущерб: «всемирно-историческое развитие театра являет значительный уклон от ... исконного самоопределения Музы сценической» (II, 93). По оценке Иванова, Шекспир изменил музе Трагедии, оплотнив маску до характера, Корнель и Расин низвели мистериальный архетип до рационалистической сюжетной формулы. Подлинно значительны только Эсхил и Кальдерон, не оборвавшие пуповину, связывавшую их с Мистерией, но Мистерия — еще не Трагедия. Или уже не Трагедия. Круг замкнулся, а царица-Трагедия так и не обрела себе достойного пристанища.

Правда, Трагедия способна извлечь некоторую пользу даже из бездомности: потеряв художественную «прописку», она становится вездесущей. Мало того, что все виды искусства подпитываются от нее «общей культурной энергией», они суть «формы одной трагической сущности» (II, 602). Здесь уместен будет пример из другого понятийного ряда: обезьяна, охваченная дионисийским экстазом, «сошла с ума и стала человеком. Родилось высшее в жизни — трагедия»[4]. Мы не погрешим против духа ивановского учения, если скажем: трагедия там, где следуют девизу «Умри и возродись!» Императив трагического мироотношения — «Умереть в духе вместе с трагическою жертвой, ликом умирающего Диониса, и воскреснуть в Дионисе воскрешающем» (II, 79).

Подобная трактовка трагического предполагает, в качестве своей основы, процедуру экстатического трансценсуса («превосхождения» собственного наличного естества), которую Иванов называет «священной катартикой» (II, 78). Мы же назовем всю область «экстазиса» («самопревосхождения» в самом широком смысле) «катартическим полем» и попытаемся проанализировать его структуру в расчете на то, что «культурная блокада», содействуя расслоению традиционного эстетического канона, облегчит нашу задачу.

Кольцо блокады пьет из искусства живые соки, выхолащивает и иссушает, поскольку лишает его почетной прерогативы — быть «священной катартикой». По мнению Иванова, уже Аристотель профанирует понятие катарсиса, вводя его в круг чисто эстетических категорий. Философия

---

[3] Обоснование данного понятия см. в нашем статье «Эстетика. Катартика. Теургия. «Теургический проект» в философии искусства Вл. Соловьева — Вяч. Иванова — А. Ф. Лосева» // Начала. 1994, № 1.

[4] *Волошин М.* Из литературного наследия. Т. I. СПб., 1991. С. 169.

этого задыхающегося в объятиях Теурга-Диониса искусства может быть исчерпывающе выражена формулой: «эстетика минус священная катартика». Что получилось в остатке? — Каллистика, учение о Прекрасном, чьим покровителем выступает предводитель муз Аполлон.

Когда скрижали религиозной символики заменены были канонами чисто эстетическими, искусство встало под знамена «красоты, как предмета безвольных созерцаний» (II, 89). Иванов, вслед за И. Анненским, «заподозривает горделивую и самодовлеющую в своей успокоенности, почеловечески «аполлинийскую» красоту, как дурной и фальшивый перевод с чужого и почти непонятного языка, как фарисейство человеческого гения» (II, 583). Суждения Иванова о красоте не выходят за рамки платонизирующих представлений; он усомнился не в существовании предвечных первообразов, а в правомерности квиетистской интерпретации Красоты. Поскольку все преходящее только подобие, всякое меональное воплощение (явленный образ Красоты) — не более чем символ, указующий на свое иное; символизм же «лежит вне эстетических категорий» (II, 609). В искусстве ценно только то, что выходит за его пределы; высшие художественные достижения отмечены «как бы жестом указания, подобным протянутому и на что-то указующему пальцу на картине Леонардо да Винчи» (II, 86).

Следуя по пути, проторенному Вл. Соловьевым, Иванов пытается поставить Аполлона на службу Теургу; для этого в сложносоставной «аполлинийской катартике» гипостазируется активное начало «восхождения» от феномена к ноумену и полностью отвергается квиетистское начало самодовлеющей успокоенности. На крутом маршруте «от реального к реальнейшему» не должно быть расслабляющих привалов; цель же будет достигнута, когда «красота вся станет жизнью и вся жизнь — красотой» (II, 89). Это произойдет после того, как трагедия станет Трагедией, неотличимой от грядущей Мистерии.

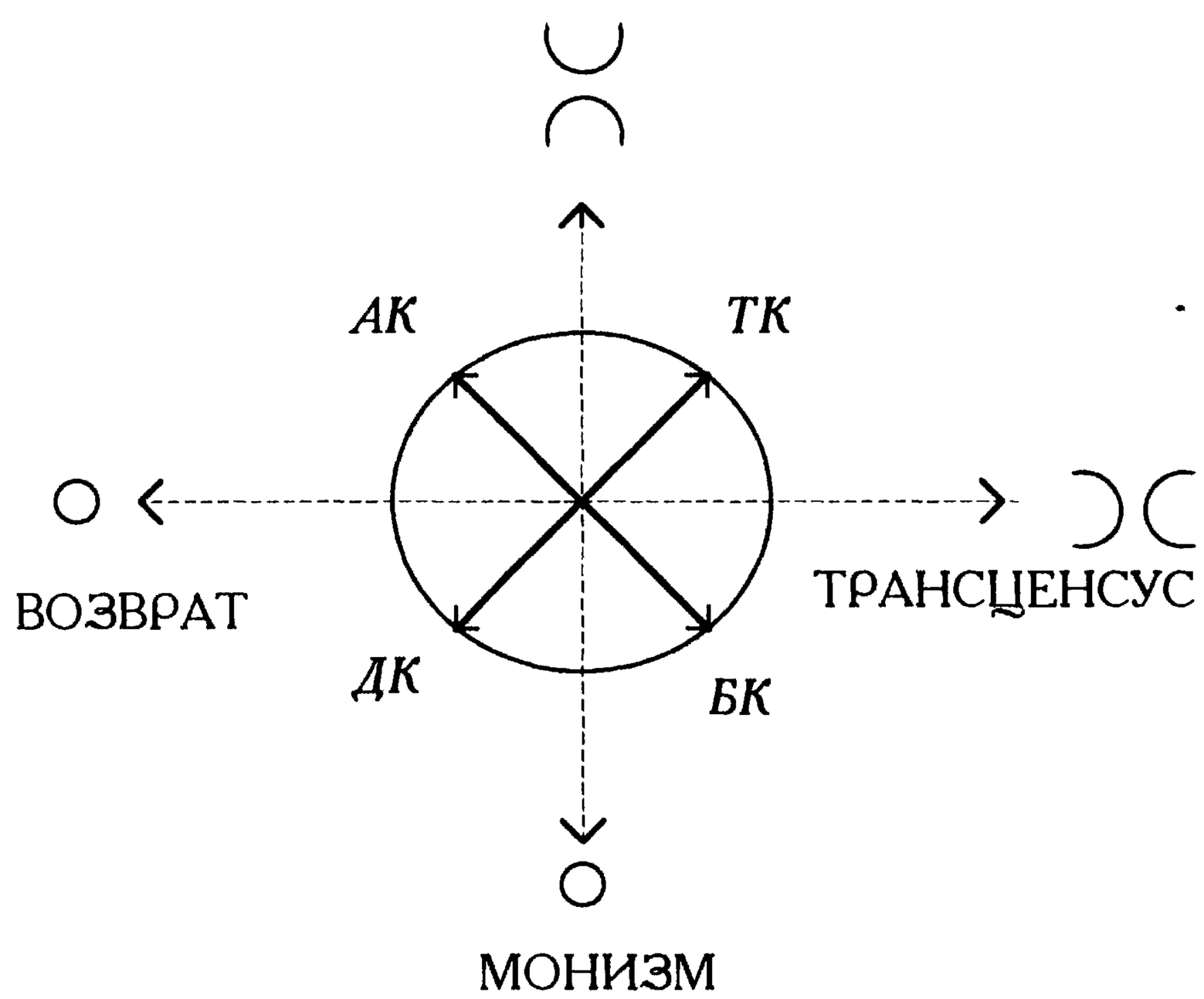
При подобном подходе Аполлон мыслится покровителем искусства, послушно выполняющего служебную функцию некоего «универсального воплотителя». Именно таким образом препарированное искусство потребно Теургу: отсутствие собственной всепоглощающей Идеи, при наличии эффективного «аппарата воплощения», делает его идеальным инструментом для осуществления далеко идущих теургических замыслов.

Если взаимоотношения между Теургом и Аполлоном трактуются Ивановым в русле соловьевских идей, то, разрабатывая ось Теург — Дионис, Иванов выступает в роли первопроходца; он не только вовлекает в привычной эстетический обиход плодороднейший (и проигнорированный Соловьевым) пласт дионисийской катартики (это сделал до него Ницше), но и сопрягает его с максимально значимыми для русской мысли теургическими идеями (чего до него не сделал никто). Увеличение числа «кураторов» Трагедии и, соответственно, разновидностей катартики, а также всесокрушающая воля к синтезу придают эстетике Иванова характер «цветущей сложности». Необходимость нащупать основополагающую «систему координат», фундирующую всю совокупность эстетических идей Иванова, становится настолько насущной, что прямо-таки провоцирует на схематизацию; поддадимся искушению, памятуя как о предельно

условном характере подобных ухищрений, так и о том, что самому Иванову вовсе не чужда была идея «систематики экстазов и исступлений» (IV, 524).

ОПЫТ СТРАТИФИКАЦИИ КАТАРТИЧЕСКОГО ПОЛЯ

Существенная особенность катартического поля состоит в том, что точка пересечения его «осей» — «нулевая» точка отсчета — нагружена отнюдь не нулевым эмоционально-смысловым и даже религиозным содержанием. Катартическое поле воздвигнуто на краеугольном камне «несчастного сознания», оно индуцируется субъектом, познавшим состояние метафизического ужаса и взыскующим спасения. «Жажда спасения принадлежит ... к существу религиозного переживания; быть может, мы вправе сказать: она есть собственно душевное начало в религии» (III, 275). Катартику можно рассматривать как прикладную философию и религию спасения, своего рода сотериологический практикум. В этом ключе трактует Иванов и жизнь художественного сознания. «Всякое переживание эстетического порядка исторгает дух из граней личного» (I, 82). Оно катартично в своей основе, но видов катартики не меньше, чем теоретически возможных путей спасения; займемся их классификацией.



Условные обозначения:

АК — Аполлонийская катартика
ТК — Теургическая катартика
БК — Буддийская катартика
ДК — Дионисийская катартика

Предлагаемая модель катартического поля структурирована по параметрам, заданным двумя осями: горизонтальной «осью трансцензуса» и вертикальной «осью дуализма». Следует иметь в виду, что сотериологический импульс, индуцирующий катартическое поле, модифицирует категории, попадающие в сферу его воздействия. Поэтому основополагающие понятия **дуализма** и **трансцензуса** должны быть осмыслены «в сотериологическом ключе».

Так, вертикальная ось предполагает — в отличие от общепринятых: онтологической («манихейской») и гносеологической («картезианской») — такую интерпретацию дуализма, которая отвечала бы сотериологическим чаяниям «катартического субъекта». Не находя утешения в «мире как он есть», означенный субъект конструирует соотносительный «иной мир» по принципу зеркального отражения: чаемый мир должен быть устроен таким образом, чтобы то, что **здесь** является конечным, относительным, смертным, погибающим (источник метафизического ужаса перед «миром как он есть»), — **там** стало бесконечным, абсолютным, бессмертным, преображенным, в конечном итоге — спасенным. Яркий образец описания архитектоники подобного мироустройства дал сильно влиявший на Иванова П. А. Флоренский в своем «Иконостасе»: «Разве в этом обратном мире, в этом онтологически зеркальном отражении мира мы не узнаем области мнимого, хотя это мнимое, для тех, кто сам вывернулся чрез себя, кто перевернулся, дойдя до духовного средоточия мира, — и есть подлинно реальное, такое же, как они сами»[5].

Если параметры вертикальной оси отражают «архитектонический» аспект сотериологического архетипа, то место, занимаемое «катартическим субъектом» на горизонтальной оси, указывает на характер и направленность его действий. Так, нулевое измерение по «оси трансцензуса» фиксирует состояние полной сотериологической пассивности субъекта; движение от нулевой точки вверх по вертикали перенесет нас в «кальвинистский» мир не зависящего от наших усилий Предопределения, а двигаясь от этой же точки вниз по вертикали, мы окажемся в «хронотопе», наилучшее представление о котором может дать смоделированная М. М. Бахтиным архитектоника раблезианского карнавала. (Отметим в скобках, что его можно рассматривать как результат радикально монистического переосмысления «дионисийства» Вяч. Иванова.)

Попытаемся теперь установить «физический смысл» перемещений по горизонтальной «оси трансцензуса». Едва начав движение «направо вперед», мы сталкиваемся с необходимостью локализовать точку приложения усилий «катартического субъекта», поскольку характер его активности напрямую зависит от архитектоники «окружающего мира». Так, в условиях сотериологического дуализма направленный «вперед» трансцензус означает «превосхождение» субъектом своего органического естества в горизонте чаемой неразличимости «здешнего» и «иного» миров — в низведенном на Землю небесном Иерусалиме. Из двух составляющих: направлен-

[5] *П. А. Флоренский.* Иконостас. М., 1994. С. 45.

ной «вверх» оси дуализма и направленной «вперед» оси трансцендуса — образуется результирующий вектор *Теургической катартики* (*ТК*). Для примера вспомним обезьяну, которая «сошла с ума и стала человеком». В этом, отчасти курьезном, «рождении трагедии из духа эволюции» важна, разумеется, не обезьяна; Иванов держит в уме ницшеанского (но и соловьевского) сверхчеловека-Теурга: «человек когда-нибудь сделает тот же скачок и станет сверхчеловеком»[6].

В условиях сотериологического монизма тот же трансцендус сопрягается не с восхождением к теургическому Абсолюту, а с погружением в абсолютное ничто Нирваны. Не имея в перспективе спасительной потусторонней обители, субъект «превосходит» свое естество, меняя временные пристанища, не в силах освободиться от «круга рождений» и «колеса судьбы»[7]; спасение брезжит лишь в горизонте перехода из сансары в нирвану. В основе подобных представлений лежит «древнеарийская идея палингенесии, но смутная и недоразвившаяся до утверждения нового полного вочеловечения» (ДиП, 231). Как и для Вл. Соловьева, буддизм остается для Иванова видом этической атараксии, одной из «тех форм внутреннего действия, в которых целью этого действия полагается угашение самой воли к бытию, — т. е. мистической морали пессимизма (virus буддизма)». Ему в этом смысле противостоит «virus христианства»: зараженная им европейская душа всегда предпочтет остаться безумной и свободной «в своем внутреннем самоутверждении и мятеже против всего данного» (III, 84). Особая, дуалистическая аффирмативность теургии противопоставлена здесь монистическому негативизму буддизма. Как бы то ни было, *Буддийская катартика* (*БК*) для нашей темы большого интереса не представляет: Иванов убежден в том, что «в буддизме нет трагедии»[8].

Двинемся теперь по горизонтальной оси «назад», в «левую» половину катартического поля — в зону действия «сотериологии возврата». Иванов отчетливо осознавал разнонаправленность архетипов трансцендуса и возврата. «Две концепции противоположны: одна направлена в будущее, где восходящая линия развития homo sapiens неминуемо приведет его к вожделенной вершине; другая — духовная, обращена в прошлое и ищет восстановить в первоначальном достоинстве падшего полубога, человека» (IV, 372-373, пер. уточнен). Мы уже отмечали принципиальную «неравновесность» исходного (в точке пересечения осей) состояния катартического субъекта. В свете характерных для «сотериологии возврата» представлений «возбужденность» субъекта интерпретируется как результат действия «принципа индивидуации». Задача, следовательно, заключается в его нейтрализации; однако способ «снятия индивидуации» всецело зависит от архитектоники «хронотопа», в котором производится означенная процедура.

В дуалистическом, «аполлонийском» архетипе спасения снятие индивидуации мыслится как высвобождение изначальной, ничем не замутненной

---

[6] *Волошин М.* Указ. соч. — Там же.

[7] *Иванов Вячеслав.* Дионис и прадионисийство. СПб., 1994. С. 186. Ссылки на это издание даются далее в тексте. Используется сокращение ДиП.

[8] *Волошин М.* Указ. соч. — Там же.

монады-личности («аполлонийской монады» — ДиП, 167) из оков феноменального («меонального») бытия. Назначением «Аполлонийской катартики» (АК) является «восстановление нарушенной нормы взаимоотношений между личностью и небесными богами» (ДиП, 167). Аполлон — бог восхождения, он возводит «от текучего становления — к недвижно пребывающему бытию» (II, 191). Платонизирующая интерпретация «аполлонийства», спроецированная на антропологическую сферу, делает солнечного бога покровителем «ноуменальной» личной идентичности, гарантом «сохранения личной монады за порогом смерти» (ДиП, 167). Аполлон служит поэтому необходимым связующим звеном между Дионисом, разрушителем всякой индивидуации, — и Теургом, динамически «воплощающим в жизнь» проект индивидуального спасения. Однако теургический архетип спасения существенно отличен от аполлонийского: в последнем искупление греха индивидуации зависит от личного — преимущественно созерцательного, типа «умного экстаза» — усилия, в то время как Теургический проект утверждает зависимость индивидуального спасения от всеобщего, «соборного» участия в искуплении падшей Души Мира, что делает естественной его ориентацию на идеи гностицизма. Отсюда ощутимая двойственность в отношении Иванова к Аполлону: не желая отказываться от его сотериологических даров, Иванов в то же время не приемлет «попятного», квиетистского устремления Аполлона к восстановлению статической нормы, к возвращению на круги своя, которое в эстетической сфере оборачивается бездушной Каллистикой. Такой угол зрения позволяет увидеть в перспективе «мертвую точку аполлинийского искусства — погружение в последнюю, абсолютную недвижимость созерцательного экстаза» (II, 585).

Остается выяснить, какой архетип спасения конституирует «сотериология возврата», сопрягаясь с архитектоникой монистического мироустройства. Естественно предположить, что идея возврата основывается здесь на предусмотрении некоего органического субстрата, «родовой сущности», от которой своевольно «отпадают» ее индивидуальные воплощения. В этих условиях снятие индивидуации (искупление греха отъединения) означает возвращение блудного индивида к своей собственной родовой сущности (его родовую самоидентификацию). Этим условиям отвечает архетип *Дионисийской катартики* (ДК), механизм которой приводится в действие энергией индивидуально-родовой дихотомии.

Иванов, вслед за Ницше, усматривает в Дионисе «разрешителя» от уз «индивидуации» (ДиП, 11). Дионис «не имеет ничего общего с инстинктом самосохранения замкнутой в себе индивидуальной формы бытия» (ДиП, 168); ему подвластны души людей, «совлекшиеся человеческой индивидуации, слитые в своей стихийной жизни со стихийной жизнью природы» (ДиП, 231). Дионис и в смерти улыбается «улыбкою ликующего возврата» (I, 720); глубинная идея его религии — «идея тожества смерти и жизни, идея сгущения в индивидуацию и ее расторжения, идея ухода и возврата» (ДиП, 250-251).

Векторное зондирование позволяет произвести стратификацию катартического поля по религиозному, философскому и «субстратному» параметрам. Так, ДК опирается на «религию Диониса», связан с «гераклито-

вой» ветвью имманентной натурфилософии и имеет своим субстратом оргиастическое действо, управляемое Жрецом Диониса. АК опирается, в своих истоках, на религию орфиков, связан с неоплатонизмом и имеет своим субстратом умный экстаз Мудреца-философа. ТК опирается на софиологические версии христианства, связан с гностицизмом и имеет своим реальным историческим субстратом, как это показал уже Вл. Соловьев, колдовской обряд, отправляемый Магом, а в перспективе Теургического проекта — мистериальное соборное действо Вселенской общины во главе с Теургом. БК опирается на буддийское религиозно-философское учение, его субстрат — медитация буддийского Монаха.

Эпистемологический анализ покажет преимущественную отнесенность, соответственно, ДК к области «чувства» (вначале было Как: психолого-динамический архетип — см. об этом ниже), АК — «познания» (вначале было Слово — Логос), ТК — «действия» (вначале было Дело), БК — «медитации» (вначале было Ничто)...

Однако для нас в данном случае важнее другое. Построение модели дает возможность, не выходя (по крайней мере, далеко) за рамки представлений Иванова о катартической сфере, выявить те, зачастую сокровенные, «предусмотрения», на которых эти представления основываются. Для обнаружения их эстетических и, ближайшим образом, трагедийных импликаций спроецируем нашу «векторную схему» на общую картину «мироздания по Иванову», дабы зафиксировать наконец местоположение ускользающей от «окончательной локализации» Трагедии.

ДВЕ ЖЕРТВЫ ДИОНИСА В «МАГИСТРАЛЬНОМ МИФЕ» ВЯЧ. ИВАНОВА

Общая картина «мироздания по Иванову» в наиболее концентрированной форме содержится в трагической космогонии ивановского «магистрального мифа».

«В глубине глубин, в сущности сущностей, есть Зевс абсолютный, извечный отец единородного Сына, и есть девственная мать младенца — Персефона. Тот, кого именуют люди Зевсом, — только тень «Самого» и полномощный наместник над теневым царством явлений. Фемида также лишь обличье неисповедимой Девы». После ухода извечной Девы в сокровенные глубины Сущего на ее месте «темным зеркалом зияет ее женский аспект, как матери грядущих явлений. Этот аспект — Душа мира... Младенец глядится в зеркало, и оно отражает его черты по закону зеркальности, — извращая отражаемый образ... Так, из разложения образа Диониса в зеркале Души мира возникают ее мятежные чада Титаны в качестве носителей принципа индивидуации». Из пепла спаленных Титанов Прометей лепит человека. Отсюда двойственность человеческого состава: в нем есть и высший «дионисийский разум», и земная титаническая стихия. Отсюда и свойство, выделяющее человека из всех земных существ, — это присущая ему «действенная мощь самопреодоления» (II, 160-165). Всю эту мощь человек должен направить на восстановление превратно отраженного лика Диониса на земле. «Но для этого необходимо, чтобы атомы его света — живые монады личных воль — пришли в свободное согласие внутреннего

единства и соборно восставили из себя вселенским усилием целостный облик бога: только тогда сердце Диониса, сокрытое в недрах Сущего, привлечется на землю» (II, 167).

В ивановской космо- и антропогонии с особой настойчивостью подчеркивается мотив двойного саморасточения Диониса, его двойной жертвы. Лучеиспускание Диониса в зеркало, отдача зеркалу истекающей из него жизненной силы есть «истощение» — «кеносис»: так, «говоря о тайне воплощения и искупления» (II, 160), называет его Иванов. «Это — его (Диониса) первая жертва, первое саморасточение — и начало "разделенного мироздания" ... неоплатоников» (II, 166). Повествуя о второй жертве Диониса — предании себя на растерзание Титанам, — Иванов не упускает случая напомнить: «он уже и раньше расточил себя в первом отражении, отдав на растерзание живому зеркалу свой живой двойник» (II, 167). «Двоичность» мотива, кажущаяся на первый взгляд пустой сюжетной тавтологией, исполнена для Иванова глубокого смысла. Дело в том, что идея саморасточения Диониса выполняет в «мироздании по Иванову» функцию первородного греха, а в эстетической ипостаси — трагической вины, требующей искупления. Пути искупления предопределены метафизической генеалогией вины. При ближайшем рассмотрении выясняется, что сотериологические архетипы «Дионисова искупления», основанные на представлениях о его первой и второй жертвах, — существенно различны.

В мифологеме первой жертвы Диониса «тайна искупления» производна от «тайны воплощения»: грех разделения коренится уже в самой идее воплощения, заведомо несовершенного в условиях «меонального» земного бытия. «Принцип индивидуации» (термин схоласта Суареса) мыслится здесь в первоначальном, не зависящем от притязаний индивидуального сознания значении. Воплощенный мир разделения управляется «подменным» Зевсом, играющим роль гностического Демиурга, извратившего верховный замысел подлинного Творца. Именно такая картина мира в полной мере соответствует идее Теургического проекта. Поскольку «демиургическое» воплощение свершилось до и независимо от человека, не на нем лежит грех разделения, не ему и надлежит его искупить. Этот подвиг по плечу лишь Теургу, венчающему развитие «богочеловеческого процесса» и принимающему на себя тяжкую ношу работы господней — задачу конечного преображения вселенной путем ее вторичной перверсии «по принципу зеркальности». Как зеркало извратило лик Диониса, «перемещая правое налево и левое направо» (II, 166), так Теург должен «вывернуть наизнанку» мир как он есть, дабы восстановить его изначальное единство. Только становясь вровень с Демиургом, бросая ему вызов, Теург достигает полноты своего предназначения, своей «энтелехии». Таким образом, мифологема первой жертвы Диониса полностью отвечает архетипу Теургической катартики (ТК) и, по сути дела, не содержит в себе ничего собственно «дионисийского»; по крайней мере, Вл. Соловьев не нуждался в услугах влажного бога для возведения своего, очень близкого по замыслу, воздушно-теургического замка христианской софиологии.

Совсем иное дело — мифологема второй жертвы Диониса, выявляющая сокровенный и специфический смысл «идеологии» бога-разрешителя. Слепленный из глины, замешанной на пепле спаленных Титанов, человек

унаследовал «титанический принцип индивидуации», противодействие которому конституирует собственно дионисийский архетип спасения. Здесь решающее значение приобретает мифологема Души мира, отождествляемой Ивановым не только с Персефоной, неисповедимой Девой и т. п., но и с Матерью-Землей, что хорошо согласуется с известной хтонической природой Диониса. Родное ему лоно — «Земля, щедрая могила», которая «голосами невинного и неумирающего инстинкта в полузвериных обличиях поет и славит безличную стихию плоти» (ДиП, 250). «Невинность» безличной земной стихии явно противоречит постулируемой «падшести» Души мира; Иванов прибегает здесь к достаточно искусственной оговорке: «лики Вечной Женственности ближе к своему девственному первообразу, нежели мужские отражения верховного Зевса... — бытийственнее и глубиннее» (II, 165). Только так удается обосновать архетип Дионисийской катартики (ДК), с только ей присущей (теперь уже не схоластической, а «шопенгауэро-ницшеанской») трактовкой «принципа индивидуации», которая актуализирует «неизбежный и скоро наступающий опыт человеческой смерти», способный положить «начало мятежу самоубийства» (II, 164). Она же порождает «все ночное и страстное, все мистически неизреченное и психологически бессознательное» (ДиП, 227) в человеческой душе. Именно эту сферу бытия, с ее ярко выраженной онтологической спецификой, и «снимает» Дионис в катартическом действе, избывая томление «отпавшего» индивида в экстатическом акте «возвратной» родовой самоидентификации.

Творимая легенда Вяч. Иванова сознательно построена по принципу «вторичной мифологизации»: предание, утратившее свой изначальный смысл, осмысливается по-новому, но чем глубже и органичнее это новое осмысление, тем ближе оно к стародавнему смутному чувству» (ДиП, 250). Успешное осуществление этого принципа Иванов приписывает орфикам, которые, в результате «сознательной и целесообразной деятельности», провели «великую литургическую и религиозную реформу» (ДиП, 174), сумев «напечатлеть в общенародном сознании именно этот искусственно составленный из разнородных элементов миф, во многом противоречащий уже сложившемуся представлению о Дионисе» (ДиП, 181). В соответствии с этой установкой, за основу «магистрального мифа» взят миф «не всенародный, обще-эллинский, но прикровенный от непосвященных, основоположный миф мистической общины древних орфиков» (II, 160), в котором воплотился «круг идей, лишь отчасти родственных эллинской религиозной мысли, отчасти же ей чуждых» (II, 166).

Всесокрушающая воля Иванова к синтезу, творимому на основе широко понятого «дионисийства», создает видимость победной экспансии Диониса: под именем «Диониса орфического» он, в качестве наместника, управляет наследной вотчиной Аполлона (сектором АК); под эзотерическим именем «Диониса гностического» — законными владениями Теурга (сектором ТК). В свете нашей метафоры новые прозвища Диониса напоминают благоприобретенные титулы полководца-завоевателя. Однако при ближайшем рассмотрении выясняется, что экспансия Диониса носит по преимуществу ономастический характер. Более того, завоевательная стратегия не только не укрепляет позиций Диониса, но, парадоксальным обра-

зом, приводит к дроблению его изначально единого облика на ряд двойников. У «просто Диониса» (Диониса общенародного предания) появляется двойник-медиатор (Дионис орфический). Псевдо-ипостаси «дионисийской троицы» отвечают требованию неслиянности, но нераздельными они так и не становятся: силовые линии катартического поля не поддаются волевым воздействиям, так что «наместники» остаются номинальными властителями, на деле же «катартические территории» подчиняются своим законным владельцам.

Иванов не случайно берет за основу чаемого синтеза фигуру естественного медиатора — Диониса орфического, номинального наместника владений Аполлона (сектора АК), граничащих — и, стало быть, имеющих точки соприкосновения — со смежными областями ДК и ТК. Между ними издавна существуют сложные «пограничные» отношения взаимного притяжения — отталкивания. Признавая сродство между Дионисом орфическим (Орфеем) и Дионисом общенародным по линии принадлежности к «сотериологии возврата», Иванов в то же время называет Орфея носителем «аполлонийской монады» и приводит характерное суждение неоплатоника Прокла: «Орфей противопоставляет царю Дионису аполлонийскую монаду, отвращающую его от нисхождения в титаническую множественность» (ДиП, 167). С другой стороны, будучи дуалистической, сотериология орфиков имеет точки соприкосновения с теургией. Однако орфика — отчетливо выраженная религия индивидуального спасения. Орфеотелесты («мудрецы») учили: вечное блаженство обретут лишь выполняющие определенные предписания мисты (посвященные), все остальные погибнут в Тартаре. Пафос этого учения чужд теургическому порыву, направленному на соборное восстановление единого «Дионисова тела».

Столь же противоречивы взаимоотношения Диониса орфического с музой Трагедии. Иванов полагает, что только религиозная реформа орфиков сделала возможным возникновение классической аттической трагедии. Но за спиной Диониса орфического стоит Аполлон, который с первых шагов заключает Трагедию в свои мертвящие «каллистические» объятия, помещая ее «вовнутрь» чисто эстетической сферы, опоясанной непроницаемым для «священной катартики» Кольцом Теурга-Диониса. Отсюда оговорка, существенно ограничивающая трагедийные притязания Диониса орфического: «мы приписываем ... орфикам, видоизменившим элевсинский культ, лишь определенное участие в образовании трагедии из независимо от храмовых действ сложившегося, в своем ядре всенародного дионисийского действа» (ДиП, 247). Поэтому синтезирующие усилия Диониса орфического остаются, по существу, бесплодными; Иванова интересуют, в конечном итоге, «мистерии окончательные и единственно спасительные, не затемненные, а совершенные, не преобразовательные, а осуществительные» (ДиП, 207). Достижение такой «священной катартики» видится Иванову на путях более трудного, нежели орфический, синтеза: синтеза истока и устья, ядра всенародного дионисийского действа — и грядущей теургической Мистерии. Иными словами, — на путях непосредственного синтеза диаметрально противоположных, по нашей классификации, сотериологических стратегий: теургической и собственно дионисийской (ТК и ДК).

Поиск интегративной сотериологической стратегии затруднен разительным несоответствием между «картинами мира», на которые ориентированы мифологемы первой и второй жертв Диониса. Это несоответствие наглядно проявляется в ключевом для всякого учения о трагедии моменте — в вопросе о структуре катартического переживания.

Катарсис по природе аффирмативен, он несет в себе пафос «онтологической благодати радости бытия» (IV, 509); однако качество катартического переживания зависит от онтологической структуры объекта аффирмации. Тонко чувствуя специфику ДК, Иванов называет соответствующий аффект «гераклитовым восторгом» (IV, 527); данная формула явно неприменима к переживаниям теургического порядка. Различие опирается на фундаментальную оппозицию между монистически трактованной «сотериологией возврата» и дуалистической версией «сотериологии трансценсуса». В монистическом мире, конституируемом «второй жертвой Диониса», мы имеем в его лице дело с «глубинным богом, говорящим Да Природе, как она есть» (I, 830) — и говорящим Нет подлежащей «снятию» субъективно-притязательной сфере индивидуации. В дуалистическом мире, конституируемом «первой жертвой Диониса», во имя «религиозного приятия нетленной под покровом тления Земли» провозглашается «религиозное неприятие «сего мира»: «непримиримое Нет» есть необходимый путь к разоблачению «слепительного Да» (II, 599). Здесь утверждается «ноуменальное» начало бытия и отвергается его «феноменальное воплощение», которое также имеет объективный, независящий от человеческого восприятия онтологический статус. Поэтому в первом случае человек, попросту говоря, приспосабливается к наличному мироустройству, во втором — пытается изменить мир, приспосабливая его к притязаниям взыскующего бессмертия индивида.

Дионисийская сотериология природосообразна, структура ДК опосредованно воспроизводит циклическую структуру органической жизнедеятельности. Основанное на архетипе смерти-воскресения понятие «катартического цикла» в полной мере применимо только к области дионисийской катартики, несовместимой с теургическим устремлением к «окончательному» переустройству мира. На функциональном уровне это свойство «дионисийства» проявляется в периодической возобновляемости катартических переживаний. Иванов уподобляет сферу индивидуации — вместилище неиссякаемого потока «мистически неизреченных и психологически бессознательных» фобий — «до краев переполненному озеру». «Великая река, вытекающая из того озера, именуется Трагедией» (ДиП, 227). В таком метафорическом ракурсе «катартический дренаж» видится как саморегулирующийся процесс, который будет длиться, пока не иссякнет «индивидуационный» поток душевной жизни.

Финалистская целеустремленность теургического сознания предполагает совершенно иную сотериологическую стратегию, которую мы назвали бы стратегией катартической ретардации. Любое наличное катартическое переживание трактуется здесь как «затемненное», а всякое реальное трагическое действие, в лучшем случае, — как «предварительное действо» (термин А. Н. Скрябина, тоже теурга). Подлинный Теургический катарсис может быть испытан только однажды, в первый и в последний раз, — при

участии в «окончательном и осуществительном» Действе Грядущей Мистерии. Если считать трагическим именно и только такой катарсис, то ни в одной «наличной» трагедии он не обнаружится. Когда Иванов решается на последовательное проведение подобного подхода (что происходит далеко не всегда), он объявляет трагический катарсис, осуществляемый в пределах эстетической сферы, фикцией и толкует о «неугасимости неправды, однажды вспыхнувшей в действии». «Deux ex machina — единственный в своей непоследовательности исход всякой трагедии... Но мы нуждаемся в уповании и ... готовы признать «очистительную» цель трагедии достигнутой» (II, 157). Неудивительно, что при такой трактовке «все трагическое в искусстве погружается в область, внеположную искусству» (IV, 427).

Призванный искупить первую жертву Диониса, Теург «остается себе верен в затаенной воле своей: победить Природу», прерывая свою борьбу «только для вынужденного перемирия» (III, 126). Отношение Иванова-Теурга к ДК как раз и носит характер такого «вынужденного перемирия»: ведь дионисийская катартика умиротворяет. Теург же торопит пришествие «полноты времен», желает предельного обострения ситуации, поскольку «все преодолеваемое преодолевается в своей предельности» (II, 165), призывая на собственный дом огонь, который «все рассудит»: «мы ... призываем то, что, быть может, предчуем как нечто трагическое» (II, 88). В своем дерзновении Теург доходит до попытки «насилия над богом», своего рода «метафизического шантажа»: «есть такая грань преодоления..., которая вынуждает искупление» (II, 165).

При этом подлинная драма сознания Теурга состоит в том, что постулируемое им разграничение «тленного» и «нетленного» в Природе — того, чему он говорит свое «непримиримое Нет» или «слепительное Да», — нередко граничит с богохульством, поскольку, превышая человеческое разумение, делается на свой страх и риск. Он «не ведает сам, где межа, разделяющая его произвол и его покорность» (I, 733). Здесь затронут наиболее болезненный для Теурга вопрос — о личном произволе. Острое сознание опасности «чаровательного подражания событиям призываемым» (ДиП, 178), а также ожесточенная критика «декадентского» сознания, соблазненного «миражными проекциями наших человеческих, слишком человеческих вожделений» (II, 621), — все это заставляет заподозрить Теурга в самозванстве, а главное, — в том, что он сам втайне «знает» за собой этот грех. Теургическое сознание обречено на «жертвенное смирение в мятеже и распре» (II, 168), блуждая «на распутьях богодейства и богоборства» (II, 83). Недаром любимыми евангельскими речениями Иванова оставались приведенное Матфеем (из Исайи): «трости надломленной не переломит, и льна курящегося не угасит» — и, из Матфея же: о «легком иге» Христа. Но он всегда держал в уме и другое: «Я пришел победить мир». Все они преломились во вдохновенном (но и зловещем) пророчестве Иванова: «Художник, разрешитель уз, новый демиург, наследник творящей матери, склонит послушный мир под свое легкое иго» (I, 714).

Кто этот наследник матери-Природы? На какую антропологическую модель ориентирована мифологема первой жертвы Диониса? Важность этого вопроса очевидна: ведь именно «теургический человек» оспаривает у «дионисийского человека» право на роль протагониста Трагедии. Ввиду

сугубой проективности человека-«теурга» воспользуемся для воссоздания его «антропологического облика» двойным сопоставлением: по контрасту — с «дионисийским человеком» и по смежности — с «человеком орфическим».

Ведению дионисийской катартики подлежит сфера бытия, конституированная второй жертвой Диониса, — сфера индивидуации. Для первого поколения созданных Прометеем людей роковым искусом служит неизбежно и скоро наступающее осознание того, что «в каждом обособленном возникновении таится обращенное внутрь его жало смерти» (II, 159). Мысль, острый луч, обежав круг внешних явлений, вонзает жало рефлексии в сердце человека и тем самым полагает начало «мятежу самоубийства». Возникает нечто небывалое — природное существо, бросающее вызов природному принципу индивидуально-родового единства; свершается «трагедия титанического начала, как первородного греха человеческой свободы» (II, 157). Грехопадение индивидуации требует искупления, — иначе человек погибнет; спасти его может только катартическое снятие индивидуации. Путь искупления, предопределенный характером метафизической вины, ведет человека назад, к утраченному раю: «всего себя вспоминает Адам, во всех своих ликах, в обратном потоке времени до врат Эдема» (III, 93). Точно так же должны быть «обращены» и все пространственные лики индивидуального бытия. Зеркало катартики, «наведенное на зеркала раздробленных сознаний, восстановляет изначальную правду...» (II, 601).

Катарсис, по определению Иванова, «восстановляет статическую норму». Но что это за норма в случае ДК? Область владений Диониса, ограниченная горизонтом индивидуально-родовой дихотомии, является колыбелью гуманистической культуры, поскольку гуманизм «удовлетворяется человеком, каков он есть: пожелай он человека преодолеть, ему пришлось бы отречься от самого себя». Здесь и пролегает непреодолимая грань, отделяющая «дионисийскую» антропологию от «теургической» с ее императивом: «человека должно преодолеть» (III, 439). Поэтому теургическая катартика стремится вырваться за пределы гуманизма и ведет борьбу «за новый тип его [человека] эволюции» (III, 127).

Преодолеть человеческую природу стремится и «орфический человек»: стоящий за ним служитель Аполлона есть недруг «всего, что от Диониса ... беглец от крова, от р о д а, от пола, от людей и от Души мира» (II, 584-585. *Разрядка моя — И. Ф.*). Ноуменальная «Аполлонова монада» стремится к освобождению из «меонального» плена. «Я становлюсь: итак, не есмь» (I, 732), — говорит «орфический человек» и полагает свою задачу в том, чтобы, преодолев в себе цепь собственных двойников («я на дне своих зеркал»), возвратиться к себе-Сущему, укорененному в «надмирной земле». Там «будет поливать его своими вселенскими слезами добрый садовник — Эрос, не забывающий ни единого цветика земного луга, ибо все цветы воскрешает он на своих вневременных пажитях» (II, 82).

Это платонизирующее, «орфическое» учение о человеке принимает — в качестве «вертикальной» составляющей — участие в формировании антропологической модели «теургического человека», гарантируя ему личное бессмертие. Однако другая составляющая этой модели — «горизонталь»

трансценсуса — опирается на идею «круговой поруки всего живущего, как грешного единым грехом» (II, 76) и, стало быть, нуждающегося во вселенском (соборном) искуплении. Иванов называет провозвестником этой идеи Достоевского, но здесь на месте были бы также имена Дарвина и Ницше. В «Предчувствиях и предвестиях» Иванов приветствует приход новой органической эпохи и числит в симптомах ее приближения «попытки введения в христианское сознание элементов своеобразно преломленного пантеизма... Не один Ницше чувствовал себя роднее Гераклиту, нежели Платону» (II, 90). Тут налицо попытка «контрабандного» (в духе «синтеза во что бы то ни стало») подключения к энергии теургического архетипа спасения не только орфического, но и собственно дионисийского сотериологического потенциала. Иванов строит «пост-дарвинистскую» философию спасения, которая уже не в силах постулировать возможность пересадки на небесную ниву отдельно взятых «цветиков» и вынуждена переносить туда весь земной луг и его окрестности.

Несмотря на все «синтезирующие» усилия, дионисийская и теургическая антропологические модели остаются несовместимыми еще и потому, что исходят из взаимоисключающих трактовок понятия «личности».

В отличие от теургической, дионисийская личность конституируется в модусе «вечного возвращения», снятие индивидуации мыслится здесь как возврат к родовой норме. ДК устраняет разлад между человеком и вселенной, и личность, новый «микрокосм, уподобляясь в норме своей макрокосму, вмещает его в себя, как дождевая капля вмещает солнечный лик» (II, 641). Понятие «вечное возвращение» мы употребляем за ненахождением лучшего: возврат является «вечным» лишь в той мере, в какой «спираль» возобновляющейся родовой жизни представляется индивиду зримым образом вечности.

Дионисийская личность не посеяна на небесном огороде, она сама вытаскивает себя за волосы из трясины индивидуации. Не имея предвечного небесного первообраза, она не принадлежит целиком и к ряду природных существ, для характеристики которых вполне хватает дихотомической пары категорий: род-индивид. У истоков дионисийской личности стоит обусловленный рефлексией метафизический ужас смерти и угроза мятежа самоубийства. Однако это только пролог трагедии личностного самосозидания: не переступившее за его порог природное существо может стать «внеприродным» индивидом, но сделаться индивидом «сверхприродным» — Личностью — можно, только пройдя полный катартический цикл Трагедии, основанный на архетипе смерти-воскресения, то есть преодолев ужас и подавив мятеж. Понятие «сверхприродности» здесь также условно; разумеется, дионисийская идея личности не входит в природный «Замысел», однако не «разрушить» этот Замысел-Закон явилась она в мир, но «исполнить»; и все необходимые для этого «культурные приспособления» можно рассматривать как тактические уловки, в которых проявляется «хитрость природного Разума», удерживающего человека от теургического стремления «преодолеть свой прежний закон бытия и перейти в реальное инобытие» (III, 663).

Выступающая под эгидой Диониса общенародного предания «дионисийская личность» связана с Трагедией узами настолько неразрывными,

что ключевые эстетические категории, фундирующие пространство Трагедии (Протагонист, Катарсис, Рампа), являются одновременно и фундаментальными категориями дионисийской антропологии; при этом неслиянность Личности и Трагедии гарантирована Рампой, а их нераздельность — частичной культурогенностью внешней «среды обитания» и внутренней структуры Личности. Однако, какими бы обоснованными ни были притязания «дионисийского человека» на роль Протагониста Трагедии, упрямый интегративный замысел Иванова-режиссера прочит на эту роль «орфического человека», протеже бога-медиатора — Диониса орфического.

Иванов находит изящный и внешне убедительный ход для обоснования интегративной структуры «орфического» катарсиса. Нисходящие ступени двух жертв Диониса должны зеркально отразиться в восходящей катартической градации: сперва снятие индивидуации (ДК), затем — преображение природы (ТК). ДК трактуется здесь как первый «такт» искомого интегративного катарсиса: «Нужен и свят первый миг дионисийских очищений: соединение с низшим, глубинным богом, говорящим Да Природе, как она есть». За ним следует второй «такт»: его субъект говорит «свое сверхличное Да — уже не миру, а сверхмиру» (I, 830). В другом месте Иванов замечает, что «страстное служение» Дионису (ДК по нашей классификации) «было необходимо как первый акт освящающего, очистительного таинства» (ДиП, 208).

Беда только в том, что постулируемая Ивановым сложносоставная — «двухтактная» (или «двухактная») — «орфическая катартика» лишена сколько-нибудь определенного культурно-исторического субстрата, а также и всякого психологического правдоподобия. Катартический субъект, причастившийся дионисийским таинствам, исполнен умиротворения, он претерпел «цикл переживаний, завершенность которого приводит к преодолению и катарсису и, следовательно, восстановляет статическую норму» (II, 619). Динамический стереотип циклического переживания самодостаточен; испытавший его субъект далек от «теургического томления» так, как не был никогда прежде.

Примерно так же обстоит дело и с культурно-историческим (генетическим) аспектом чаемого сотериологического синтеза: концепцию происхождения Трагедии, изложенную в «Дионисе и прадионисийстве», можно рассматривать как проекцию на «ось диахронии» сложносоставной по структуре модели «орфической катартики». Иванов признает методологическую необходимость «различать общее идеологическое направление исследователя» и его же аналитическую и относительно объективную «низшую критику и герменевтику» (ДиП, 261). Что касается «идеологического направления», то в «Дионисе и прадионисийстве» оно сказывается в апологетическом отношении к деятельности орфиков, чью задачу: «строить из материалов народной религии мистическую систему нового религиозного сознания» (ДиП, 164) — Иванов, несомненно, соотносил с теургической миссией русских символистов-«соловьевцев». Применительно к нашей теме это означало: представить истинным богом Трагедии не Диониса общенародного предания, а Диониса орфического, героя «искусственно составленного из разнородных элементов мифа» (ДиП, 181).

Согласно общей концептуальной схеме Иванова, в общенародной религии Диониса, равно как и в предшествовавшем ей «прадионисийстве», представлена исключительно хтоническая сторона оргиазма; это были натуралистически окрашенные верования, сосредоточившие в себе начало «пафоса», то есть возбуждающего скорбь «страстного» состояния божества. Это начало соотносится со сферой индивидуации, трактованной в духе мифологемы второй жертвы Диониса.

Но уже в гомеровскую эпоху формируется совершенно иная, аристократическая олимпийская религия, не содержавшая в себе ни патетики, ни энтузиазма, а сосредоточившая свои усилия на установлении гармонической упорядоченности во всех сферах бытия, от космической до социальной. Для этой религии характерным является противоположный пафосу принцип религиозного очищения, или «катарсиса». Здесь катартика «признается достоянием преимущественно Аполлоновой религии» (ДиП, 200).

Вследствие разделения всего состава религии на две самостоятельные сферы, олимпийскую и хтоническую, образовалась своеобразная «обрядовая схизма». «Дуализм двух царств и двух святынь ... был, до пришествия Диониса, началом невыносимого душевного противоречия и раскола; с Дионисом наступило примирение обоих богопочитаний... Можно сказать, что дионисийская катартика спасла эллинство от безумия, к которому вело его двоеверие» (ДиП, 200-201). Поэтому Иванов называет религию Диониса «общим катарсисом» эллинского духа.

Об уязвимости концепции Иванова для исторической критики много верного сказано Н. В. Брагинской. Так, «обрядовый дуализм», описанный Ивановым в столь зловещих тонах, свойствен едва ли не всем развитым религиям, что не мешает их адептам сохранять душевное здоровье: «религии целых народов (не говоря уже о мировых религиях) имеют столько слоев и допустимых, хотя, как правило, иерархизированных, вариантов богопочитания и такую степень «непоследовательности», что в них находят себе место разные социальные группы и даже индивидуальные склонности»[9].

Нас же в данном случае больше занимает теоретико-генетический аспект проблемы катарсиса. Желая предоставить Дионису орфическому власть над Трагедией, Иванов вынужден лишить Диониса общенародного всякого катартического потенциала. «Можно сказать, что прадионисийские пафос и энтузиазм на находили в себе самих своего катарсиса и что, в этом смысле, религия Диониса была общим катарсисом эллинства» (ДиП, 220). Это ключевое высказывание имеет некоторую видимость правдоподобия только благодаря нехитрой подмене: под Дионисом тут разумеется Дионис орфический, «незаметно» (благодаря ономастической омонимии) занявший законное место «просто Диониса» (Диониса общенародного), который в нужный момент «выпал из рассмотрения» по той простой причине, что даже «орфически ангажированный» теоретик не решается открыто отказать богу-разрешителю в его «разрешающей способности».

---

[9] *Н. В. Брагинская.* Примечания к публикации: *Вяч. Иванов.* Возникновение трагедии // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988. С.277.

Следуя логике Иванова, мы должны уверовать в то, что органически сложившаяся и веками существовавшая в религиях «прадионисийства» и Диониса общенародного обрядовая практика нуждалась, ввиду ущербности собственных сотериологических архетипов, «еще и в катартике внешней» (ДиП, 36), которую услужливо предоставили ей премудрые орфики. Остается только гадать, как вообще мог дожить до спасительной орфической реформы подобный «асотериологический оргиазм», не дававший своим адептам никакого «разрешающего» метафизического утешения. Так на генетическом уровне воспроизводятся структурно-аналитические несообразности модели сложносоставной «орфической катартики».

Справедливости ради следует признать, что в том же «Дионисе и прадионисийстве» можно почерпнуть все необходимые аргументы для опровержения «орфеоцентрической» концепции происхождения Трагедии. Иванов не только «дает слово» оппонентам орфиков, расценивавшим их деятельность как «бесплодную попытку искажения и затемнения национальной религии» (ДиП, 174), но и высказывает веские суждения относительно «коренных основоположений народной религии, которая, при всей своей пластичности, была неизменна в своем существе» (ДиП, 195). Именно к этим основоположениям возводит Иванов трагедию и окончательно локализует ее истоки «в этом круге, энтузиастическом и дионисийском по духу, прадионисийском по своим историческим корням. Такое начало драмы принуждены мы предполагать...» (ДиП, 231). С этим признанием, сделанным как бы под принуждением «низшей критики» и вопреки «общему идеологическому направлению», связано и другое теоретическое откровение Иванова — о самодостаточности дионисийской катартики: «она сама себе довлеет и в очистительном корреляте, Аполлонова ли, или какого-либо иного из олимпийских культов, не нуждается» (ДиП, 238). Словом, дух трагедии веет не там, где хочет теоретик-«теург»: она задыхается в пространстве сотериологического дуализма и вольно дышит в подвластной Дионису гераклитовой вселенной.

ТРАГИЧЕСКАЯ МУЗА РОМАНОВ ДОСТОЕВСКОГО

Разработка теоретических проблем Трагедии до некоторых пор велась Ивановым преимущественно в двух сферах: смутных «предысторических» воспоминаний, с одной стороны, «предчувствий и предвестий» — с другой; иными словами, — вне пределов исторической культурной области, замкнутой Кольцом Теурга-Диониса.

Положение изменилось на исходе 1900-х годов. «Последний раскол мира» откладывался на неопределенное время. «Развязка, казавшаяся близкой, была отсрочена» (III, 323). Отсрочена, но не отменена; ситуация требовала не пересмотра стратегии, а тактической перестройки. Отношение Иванова к культуре даже ужесточилось: «сгусток люциферических энергий» составляет, по его мнению, «естественную в этом мире подоснову всей исторической культуры, языческой по сей день» (IV, 451). Искусство уже завидело впереди свой смертный предел, но, покуда божьим попущеньем конец люциферического процесса еще не настал, необходимо снять осаду культурной области, прорвать «из будущего», со стороны Теур-

га Кольцо Теурга-Диониса. Соборность завтрашнего дня должна пронизать собою наличные культурные формы, «подвергая их имманентному суду всепоядающего огня» (IV, 466). Захват культурной области планируется, как высадка десанта: «святая Русь вышлет своих борцов в гущу Люцифером обладаемой культуры и прорежет ее внутреннею Фиваидою» (IV, 480).

Потратив ранее немало усилий на то, чтобы дезавуировать право «уклонившейся» культуры на Трагедию, усомнившись в жанровой идентичности ее общепризнанных образцов, Иванов «вдруг» обнаруживает, что романы Достоевского «принимают форму трагедии» и следуют «в целом и в мельчайших частностях — ее внутренним законам» (IV, 490). Итак, чаемая Фиваида устроится на основаниях, заложенных романным творчеством Достоевского.

Такой разворот теоретического сюжета представляет для нашей темы исключительный интерес. Едва успели мы, следуя логике Иванова-«дионисийца», утвердиться в мысли о пребывании Трагедии в «секторе ДК», как Иванов-«теург» решительно перемещает ее на «верхний этаж» катартического пространства, словно утверждая тем самым: «Здесь, и только здесь, под эгидой Аполлона и Теурга, обретает Трагедия свою духовную родину». Нам предоставлена уникальная возможность понаблюдать за тем, что происходит с Трагедией в сфере архитектонического дуализма. Однако, прежде чем ею воспользоваться, посмотрим, как модифицируется применительно к этой сфере ивановская модель антропологического микрокосма.

Модель эта представляется, на первый взгляд, излишне затейливой и замысловатой. В статье «Ты еси» (1907 г.) утверждается: героическая пора непосредственного индивидуализма миновала, произошла своего рода «антропологическая диссоциация», — и «нам предстоит наличность внутреннего опыта, раскалывающего наше я на сферы “я” и “ты”» (III, 264). Точнее говоря, исходное душевно-духовное единство делится на три части. Сфера «я» представляет собой женскую ипостась нашего Я, персонифицирующуюся в образах Психеи, Менады, Софии; позднее Иванов закрепил за ней именование Anima. Психея высвобождается из-под опеки сознательного мужского начала (сфера «ты»: Эрос, Сын, Ум, Animus), когда оно погружается в самозабвение, как бы на время умирает. Пробуждаясь, Эрос должен сделать выбор: либо он обращается к ноуменальному центру своего духовного существа, имя которому в учении браманов Атман и Сам, в христианской мистике Небо и Отец в Небе (это и есть третья сфера Я — «Сам»), — либо отрекается от своего сверхличного начала и тем самым от богосыновства. В первом случае Психея спасается, сливаясь с преображенным Эросом, во втором — впадает в безумие и служит орудием мрачного самоутверждения замкнувшейся в себе личности. Спастись Психея может только благодаря правому выбору Эроса: никто не приходит к Отцу иначе, как чрез Сына (см.: III, 264-265).

Присмотревшись, мы без труда обнаружим структурную изоморфность между личностным микрокосмом и софиологическим макрокосмом ивановского «магистрального мифа». «Персонажи» антропологического действа как бы разыгрывают — на просцениуме человеческой души — мистерию искупления двойной жертвы Диониса. Психея играет роль Души Ми-

ра (падшей Софии, Ахамот гностиков), Эрос олицетворяет титаническое начало в человеке, а «Сам» — это сам Дионис, он же Жених и Свет Новый. В контексте такой интерпретации за искупление второй жертвы Диониса отвечает «я», «наша периферическая Психея, душа Земли в нас» (III, 268), а роль искупителя первой жертвы Диониса достается преображенному Эросу — Теургу.

Тот же софиологический архетип структурирует и «основной миф» (термин Иванова) романного мира Достоевского, каким он представлен в ивановской концепции романа-трагедии. Так, Мария Тимофеевна, Хромоножка, преданная своим мнимым мужем Ставрогиным, так и не дождалась Ивана-Царевича, Жениха-избавителя. Уклонившийся от своего призвания Раскольников винится перед Матерью-Землей. Князь Мышкин, недовоплотившись, не сумел исполнить возложенную на него миссию небесного Жениха и спасти поруганную Психею — Настасью Филипповну. «Как, по Павлу, вся тварь стенает и мучится, ожидая своего освобождения сынами Божиими, так и Anima в человеке жаждет действия духа, которое освободило бы ее» (III, 275). Словом, между макрокосмическим «магистральным мифом», микрокосмической личностной сферой и «основным мифом» романа-трагедии наблюдается, по существу, полная структурная изоморфность. Необходимо выяснить, что означает это как бы возведенное в куб соответствие, какую весть пытается донести до нас его тройное эхо.

Дело сводится, в конечном итоге, к выработке такой «эшелонированной» сотериологической стратегии, которая призвана обеспечить (если не гарантировать) успешность подвига спасения. Введение в состав антропологической модели ноуменального ядра («Сам») «подстраховывает» действие катартического механизма. Венчающий дело мистический брак Эроса и Психеи трактуется в дионисийском ключе, как «завершение цикла правого вакхического безумия» (III, 266); однако, продолжая клясться именем Диониса, Иванов выказывает подспудное недоверие к богу-разрешителю и ищет защиты от «неправого безумия» у Аполлона, покровителя ноуменальной личностной монады.

Такое «усовершенствование» дионисийского катартического архетипа приводит к непредусмотренному результату: при «антропологической диссоциации» личностного микрокосма дезинтегрировался и субъект катартического переживания. Из трех новоявленных персонажей антропологического действа испытать катарсис способна только Anima: «переживания экстатического порядка суть переживания женской части *я*» (III, 264). Ноуменальный «Сам» катартикой затронут быть не может. Animus же, хотя и впадает временами в самозабвение, является по своей природе сознательным началом, Умом, бдительно опекающим одержимую Психею, а Уму не подобает проявлять безумие, даже правое.

Женская ипостась личностной троицы представлена Ивановым как «душа Земли в нас»; о ней «эллинские систематики экстазов и исступлений сказали бы: “от Земли одержимая”» (IV, 524). Согласно нашей классификации, речь здесь идет о «правильном» ДК, катарсисе дионисийском обыкновенном; есть все основания полагать, что его и имеет в виду Иванов всякий раз, когда затрагивает «сферу Земли».

Вот как выглядит формула трагической судьбы Раскольникова: «восстание мятежной гордыни человека... против исконных святых законов Матери-Земли; роковое безумие ... преступника; гнев Земли за пролитую кровь, обрядовое очищение убийцы целованием Земли перед народом» (IV, 532-533). Раскольников, несомненно, принадлежит к числу тех «отрицательно-идеологических типов», которых Иванов называет «личностями-полюсами». Они являются «центральными солнцами», вокруг которых вращаются созданные Достоевским вселенные, они же выступают протагонистами романов-трагедий. Именно эти герои мужественной инициативы (а не умозрительные женственные менады) способны иногда, как Дмитрий Карамазов, Шатов или тот же Раскольников, стать «от Земли одержимыми», ища и находя катартическое исцеление на ее безгрешном лоне. Земля здесь — только «очистительница»; ни в каком спасении, тем более искуплении она не нуждается, небесного Жениха не ждет; недаром Хромоножка (символизирующая скорее самое Землю, нежели одержимость ею) говорит: «Бог и природа есть все одно». Искупление мыслится здесь как снятие индивидуации в мире, конституированном второй жертвой Диониса; о его первой жертве тут нет и помину.

Вынужденный считаться с той — по существу, центральной — ролью, какую играет ДК в художественной структуре романа-трагедии, Иванов все же объявляет его недостаточным — чем-то вроде «первого такта» (или акта) сложносоставного катартического механизма, смоделированного по орфическому образцу. Так, верный Земле Дмитрий Карамазов «свободен от Люцифера, как редко кто-либо» (IV, 574), но беззащитен перед Ариманом. В ивановской демонологии Люцифер представляет собой динамическое начало индивидуации, Ариман — начало застоя, успокоения, свыкания твари с собственной тленностью. Отсюда вывод: «если от Аримана спасает один Христос Воскрешающий, то чары Денницы рушатся уже от приникновения к живой Земле» (IV, 452). О прошедшем через «обрядовое очищение» Раскольникове Иванов не забывает добавить, что он был «еще не христиански кающимся» (IV, 533). Мы снова сталкиваемся с отмечавшейся ранее несообразностью «орфической» модели катарсиса, проявляющейся теперь уже не на генетическом, а на структурном уровне «основного мифа» романа-трагедии. Если довести мысль Иванова до логического конца, надо будет признать, что дионисийский катарсис, рассмотренный как «первый акт» орфического, не выполняет возложенной на него задачи: он не только не отдаляет от Аримана, опаснейшего из демонов, но — приближает к нему. Именно таким соблазном должно видеться Теургу успокоение на лоне непреображенной Земли, чье имя Ахамот.

Душу Земли в нас Иванов именует «нашей периферической Психеей» (III, 268); соответственно, дионисийская катартика, по замыслу, должна была стать периферией учения о романе-трагедии. Но Дионис, как мы успели убедиться, заявил серьезные претензии на полную власть над душой, включив в сферу своего воздействия и ее мужественную ипостась, протагониста романа-трагедии. Неотчуждаемая сущностная самодостаточность Диониса делает его непригодным для выполнения какой бы то ни было служебной функции. Чувствуя это, Иванов предпочел переместить ядро своего учения о романе-трагедии как можно дальше от имманентно-

самодостаточной «сферы Земли», в горнюю сферу дуализма. «Тем самым, трагедия в строгом смысле слова перемещается в область первичного самоопределения свободной воли — в сферу метафизическую» (IV, 485). Это судьбоносное самоопределение: с Богом быть или без Бога пребывать в нетях — свершается не в земных пределах, а «в надмирном бытии», и у каждой индивидуальной судьбы свой «пролог на небесах» (IV, 495). Следует подчеркнуть, что собственное сотериологическое самоопределение Иванова в пользу дуализма было вполне осознанным актом: «права дуалистическая трагическая интерпретация духовной европейской истории. Ведь отрицание дуализма есть отрицание всего сверхприродного мира, что вызывает пленение нашего «я» в тюрьме эмпирического существования, искалеченье целостной личности принудительным включением ее в ограду культуры» (III, 447).

В условиях повышенного трансцендентального напряжения антропологический микрокосм поляризуется, его структура существенно упрощается. Речь теперь уже идет всего о двух контрагентах душевно-духовного состава: «личность была раздвоена на эмпирическую, внешнюю, и более высокую и свободную, метафизически существенную» (IV, 508). Раздвоение приводит к противостоянию внутреннего и внешнего Я, ноуменальной и феноменальной личности, Сущего и не-сущего (меонального) в человеке.

По утверждению Иванова, трагедия возможна там и только там, где сталкиваются в равносильном (или, по крайней мере, нешуточном) противоборстве ноуменальные сущности. «Трагическая борьба может быть только между действительными, актуальными реальностями... Такие реальности суть..., кроме абсолютной реальности Бога, многие миры ноуменальных сущностей, к которым, во всей полноте этого слова, принадлежат человеческие личности» (IV, 511). Исходя из этих соображений, Иванов определяет характер трагической коллизии, однако так и не дает ее окончательной формулы, оставляя нас в некотором замешательстве. Так, мы узнаем, что трагедия разыгрывается: 1) «между Богом и человеком»; 2) между божественным и дьявольским началами в человеке, впадающем «в разрывающее противоречие с самим собой»; 3) между ноуменальными человеческими личностями (IV, 486, 511).

Третий тип трагической коллизии, несмотря на пышную риторику «о чуде единения с чужим я» (Ты еси), в интересующем нас содержательном контексте Ивановым не рассматривается. Несколько сложнее обстоит дело с коллизией самопротивоборства. О Дмитрии Карамазове сказано: «часть его я волит иначе и ограничивает своим хаотическим противлением первоначальную волю целого я» (IV, 510-511). Но хаотическая часть я, по представлению самого Иванова, ноуменальной сущностью не является; получается, что, при «правом» изначальном выборе, бытие борется здесь с небытием (меоном), а такая коллизия под заявленную формулу не подпадает. Может быть, трагедия вершится в самый момент выбора? Но нет: «В высшем, метафизическом плане нет более никакой сложности... там последняя, завершительная, нагая простота последнего или, если угодно, первого решения» (IV, 510). Более того, Иванов утверждает, что «при раз сделанном метафизическом выборе, поступить иначе, в каждом отдельном случае, и нельзя, сопротивление просто неосуществимо, а первоначаль-

ный выбор неизменен, если раз он совершился» (IV, 497). Памятуя о принципиально важном случае Дмитрия Карамазова, мы остаемся в недоумении. Трудность заключается в том, что для выведения правдоподобной формулы трагической коллизии обойтись без привлечения «меона» не удается, а рассматривать его как реальную силу, следуя принятым постулатам, не приходится.

Формула трагической коллизии не дается в руки потому, что, переместившись в верхнюю полусферу катартического поля, коллизия перестает быть трагической. В условиях сотериологического дуализма «трагическое» — это (воспользуемся загадочным, но весьма суггестивным выражением О. Мандельштама) «категория, рассеченная мечом серафима». На языке генологии это означает, что античная трагедия превращается в христианскую мистерию.

Иванову-идеологу был близок «взгляд на античную драму как на поэтический канон родственного христианству в принципе «страстного действа», по существу приравнивавший «языческие страстные мистерии к мистериям христианским» — тем самым, «не преобразовательным, а осуществительным» (ДиП, 206-207). Но от взгляда Иванова-аналитика не ускользнуло и различие, заключающееся в той «религиозной сдержанности, которая предписала трагедии не переступать пределов священной золотой легенды о героях». Отсюда вывод: «Мистерия — богам, трагедия — героям: такова была норма разделения действ по содержанию» (ДиП, 252).

«Норма разделения» основывается на различном онтологическом статусе «субъектов» трагической и мистериальной коллизий. Положение о борьбе «между божественным и дьявольским началами в человеке», которое в дионисийском архетипе имеет скорее символическое значение (дьявол здесь олицетворяет субъективно-притязательную сферу «первородного греха индивидуации»), в мистериальном архетипе понимается буквально: противоборствующие стороны, укорененные в мироустройстве, предшествовавшем появлению человека, имеют здесь самостоятельный онтологический статус. Понятно, что именно такой — мистериальный — архетип спасения наилучшим образом соответствует духу мифологемы первой жертвы Диониса: первородный грех «мироустроительной индивидуации» совершен помимо человека и одними человеческими силами искуплен быть не может. Поэтому законным протагонистом Мистерии является не герой, а Теург, пытающийся «синергическими усилиями» низвести Небо на Землю.

В радикально дуалистическом мистериальном хронотопе ничто не может противостоять всерассекающему «мечу серафима». Не избежал общей участи и сакраментальный остов Трагедии, катартический цикл, распавшийся на два «полуцикла». Если естественным символом цикла служит круг, то полуциклы могут быть обозначены как два полукружия (см. нашу «векторную схему») — две чаши, одна из которых опрокинута вниз, «в преисподнюю», а другая приуготована для восприятия сверху изливающейся благодати.

При этом «орфическая» в своей основе модель катартического цикла романа-трагедии предполагает двойное рассечение: сперва уже рассмотренное нами — на «первый и второй такты», затем — после того, как Траге-

дия воспаряет «вверх», отрясая со своих ног прах «сферы Земли», — рассечению подвергается уже «второй (собственно мистериальный) такт» сложносоставного катартического цикла.

Архетип смерти-воскресения остается, в глазах Иванова, неколебимым основанием Трагедии, но какой смысл приобретает он в радикально дуалистическом хронотопе? Очевидно, имеется в виду «смерть ветхого человека в личности» (IV, 497) и восстание сокровенного Я для жизни новой. Миг смерти, как повивальная бабка, высвобождает из «слепых вместилищ внутреннее я, дремлющее в чревных глубинах души» (IV, 507-508). Смертные муки воспринимаются как «предродовые боли перед радостью безграничного блаженства» (IV, 543). Боль есть боль, но называть ее трагической — все равно что оплакивать рождение младенца. Почвы для трагедии здесь нет, потому что нет «полной гибели всерьез»: ветхого человека, так сказать, не жалко, а ноуменальный нетленен.

Процесс возрождения, созвучный процессу катартического переживания, мыслится как трехступенчатый — своего рода коррелят диалектического отрицания (недаром Иванов называл искусство трагедии «внутренне-диалектическим» — II, 192). Катартический субъект «пожертвовал личной душой ... для Души вселенской ... и опять обрел свою личную душу» (IV, 273), уже преображенную. Дух Трагедии требует «расточения души в целом, потери субъекта в великом субъекте и восстановления его через восприятие последнего, как реальный объект» (II, 553). И все же диалектика тут мнимая, поскольку нарушено ее главное условие: содержащий противоречие предикат (смерть-воскресение) относится не к одному и тому же, а к разным — эмпирическому и ноуменальному — субъектам. Поэтому излюбленные Ивановым метафоры — бабочка-Психея, тоскующая по огненной смерти; зерно, которое не воскреснет, аще не умрет, — горят заемным светом истинно диалектического, дионисийского («Гераклитова») огня, который в атмосфере сотериологического дуализма только тлеет. По Иванову, для разгадки тайны Трагедии надо овладеть «тайною рассечения личности на тленное и нетленное, ... тайною смерти посеянного зерна, необходимой для его воскресения и плодоношения» (IV, 497). «Лобовое» соприкосновение в одной фразе, через запятую, двух тайн — тайны рассечения и тайны плодоношения — делает наглядной вопиющую неадекватность уподобления. Рассеченное зерно не прорастет, «воскреснет» же другое зерно (то есть зерно как родовое единство), и только рефлексия «несчастного сознания» — этого безумного «мыслящего зерна» — может усмотреть в органическом процессе залог личного бессмертия. Но мудрый (хотя, быть может, и «не добрый») садовник Дионис, бог Трагедии, идет не путем рассечения, а путем зерна.

Роман Достоевского, по Иванову, есть роман катастрофический: «все его развитие спешит к трагической катастрофе» (IV, 411). Шедший по следам Иванова М. М. Бахтин, несомненно, усмотрел в понятии «трагическая катастрофа» некую несообразность, противоречие в терминах. Бахтин принял тезис («полутезис») Иванова о катастрофичности романа Достоевского и решительно отверг тезис о его трагичности. Доведя, со свойственным ему теоретическим бесстрашием, эту мысль до логического конца, Бахтин пришел к выводу, что роман Достоевского лишен даже «элементов

катарсиса». Как это ни парадоксально, видимость радикального несогласия скрывает за собой — именно в этом пункте — поразительную близость концепций двух выдающихся интерпретаторов Достоевского. Бахтин как бы договаривает то, что, по некоторым, отчасти внешним, причинам, не выговорил Иванов: тот совершенно особый тип творчества, который представляют собой романы Достоевского, в «нормальном» (дионисийском, по нашей классификации) катарсисе не нуждается и потому выходит за рамки «обыкновенного искусства».

Иванов был скован (кроме своей постоянной нацеленности на синтез во что бы то ни стало) принятым на себя обязательством защитить тезис о романе Достоевского как о «правильной» трагедии, но сам, в данном случае, понимал под трагедией нечто иное, а именно — христианскую мистерию. Поэтому Иванову приходится, с одной стороны, утверждать, что муза Достоевского «приводит нас всегда к возвышающему, освобождающему потрясению... — как бы мы ни истолковывали «очищение» (IV, 493), с другой, — давать такое истолкование «очищения», которое, вследствие рассечения катартического цикла надвое, по существу выводит роман Достоевского за пределы трагического архетипа, признаваемого самим Ивановым.

Дело в том, что поистине катастрофична — то есть непоправима, поскольку опалена жаром адова огня, — только «опрокинутая чаша», низовой полуцикл мистериальной катартической модели. Однако достигаемое на этом пути «очищение» не является собственно катартическим, так как затрагивает («выжигает») только законное достояние преисподней; так сказать, аду — адово. «Но Зосима и сам готов отдать этим тьмам духов небытия все, чего они требуют с неким правом; кричат же они “тленному тление!”» (IV, 586). Вот и о Дмитрии Карамазове сказано: «страстная часть внутреннего существа Димитрия должна очиститься страданием» (IV, 511), тогда как ноуменальная «часть» оного больших опасений не вызывает.

Что же касается «чаши восприемлющей» — верхнего, «небесного» полуцикла мистериальной катартической модели, — то ее можно считать сколько-нибудь катартичной только следуя девизу Аполлона: «от текучего становления к недвижно пребывающему бытию». Путь к такого рода катартике — это путь стяжания благодати посредством подвига освобождения Души Мира (искупления первой жертвы Диониса).

Задача художественного воплощения этого подвига ставится Ивановым в духе «наивного реализма», если слово реализм понять в средневековом, соотнесенном с номинализмом, смысле. Наивен, конечно, не схоластический реализм, а его непосредственное, в духе «теории отражения», применение к художественной структуре. Иванов утверждает, что «основной миф» романного мира Достоевского как единого текста найдет полноценное воплощение только в случае успешного «сюжетного» исхода подвига освобождения. Князь Мышкин, например, только касается косной материи, «но преобразовать ее он не способен и становится в конце концов только комической фигурой» (IV, 546). И лишь в лице русского инока Алеши Карамазова отыскивается герой-освободитель: он «приносит невесте выздоровление, тогда как Хромоножка в «Бесах» гибнет: Психея наконец нашла своего спасителя» (IV, 529). Если в Алеше и можно признать героя-освободителя (хотя роман не закончен и подвиг не завершен), то

увидеть в нем протагониста Трагедии решительно невозможно. Иванов пытается сотворить миф о «трагическом пути освобождения мировой души» (IV, 601-602), но порядок творенья этого мифа обманчив, как сказка с хорошим концом.

С возведением Алеши (и типологически сходных с ним персонажей) в ранг протагониста трагедии тем более трудно согласиться, что оно производится за счет «разжалования» таких истинно трагических героев (типа Ивана Карамазова), которых сам Иванов назвал «полюсами» и «солнцами вселенных». Такая дискриминация понятна, поскольку эти персонажи тяготеют к сфере действия ДК, признанного недостаточным и вытесненного «в подполье» учения о романе-трагедии.

Что же касается «мистериального катарсиса», то из двух его, в сущности, некатартических полуциклов едва ли может возникнуть полноценный и единый катартический цикл. Размышляя о судьбе наследия Достоевского, Иванов как-то отметил: «То, что целостно обнимал и преодолевал слитный контрапункт Достоевского, должно было после него звучать раздельно и пробуждать отдельные отзвучия» (II, 586). Следует признать, что «мистериальная» интерпретация лишила «слитного контрапункта» и роман самого Достоевского. Этот результат закономерен, ибо не трагического катарсиса (и не катарсиса вообще) ждет Иванов от Мистерии, а прикосновения к «области чистого «Да» абсолютному бытию» (IV, 594). И если, вслед за Ивановым, представить себе романы Достоевского как «звенья диалектической цепи, единого постоянного восхождения себя познающей идеи» (IV, 557), то это будет, согласно критериям самого Иванова, художественная идея не трагедии, а «комедии» — в том смысле, какой вкладывал Данте в название своего божественного творения.

Так и в человеческой «комедии» Достоевского «мы должны до конца исходить весь inferno, прежде чем достигнем отрады и света» (IV, 411). В конце мистериального пути истончается «пелена, через которую взгляд может проникнуть и открыть за ней тайну миров иных» (IV, 553). Открывшаяся взору тайна — «райский» коррелят «адовой» катастрофы — есть не что иное как тайна православной соборности, «общение святых», «чудесная реальность единства всех во Христе» (IV, 556). Так же истончается «тонкий плен» сюжетной прагматики, «ибо время там как бы стоит» (IV, 510). (Ср. у Бахтина: «с самого начала дается некоторое устойчивое и содержательно неизменное смысловое многообразие, и в нем происходит лишь перемещение акцентов», данное «в разрезе одного момента»[10]). Только в этой «божественной среде» приоткрывается тайна межличностного общения, но не в форме обещанной трагической коллизии, а в модусе «ноуменальной интерсубъективности», послужившей прообразом бахтинского «диалога». И уж совсем «по-бахтински» (но с недоступной для Бахтина, по чисто внешним причинам, религиозной откровенностью) звучит ивановская «формула соборности»: «В каждой [личности] Слово приняло плоть и обитает со всеми, и во всех звучит разно. Но слово каждого находит отзвук во всех, и все — одно свободное согласие, ибо все — одно Слово» (IV, 573).

---

[10] *Бахтин М. М.* Проблемы поэтики Достоевского. М., 1979. С. 279.

Иванов хорошо осознавал, что подобное визионерское созерцание рискованно для искусства, и с должной объективностью засвидетельствовал его разлагающее воздействие на ткань художественного повествования. «Религиозная истина... звучит в последнем произведении Достоевского непосредственно... ее белый свет, сквозящий через прозрачные пелены, сияет перед нами не преломляясь в посредствующей сфере образов» (IV, 529). Иванова это нисколько не тревожит: не для того «святая Русь» вторглась в культурную сферу, чтобы заняться ее эстетическим благоустройством. Конец люциферического процесса «приводит к распутью, где Люцифер покидает путников и им предстоит выбор между тропою Христа и дорогою Аримана» (IV, 453). Напомним, что для Иванова люциферический процесс «совпадает с процессом культурным» (IV, 454), а «соборность, основанная на Христе, ...чужеродна культурному строительству» (IV, 476). В «Переписке из двух углов» читаем: «Весь смысл моих ... речей есть утверждение вертикальной линии, могущей быть проведенною из любой точки, из любого «угла», лежащего в поверхности какой бы то ни было культуры» (III, 395), потому что жить «всецело в относительной человеческой культуре» невыносимо и надо «вырастать из нее наружу, на волю» (III, 391) — в чисто религиозную сферу спасения во Христе. «Вертикальная линия», о которой говорит Иванов, точно соответствует направленной вверх вертикали «оси дуализма» нашей схемы. Ее можно представить себе как результирующую двух векторов: АК и ТК. Поколебавшись между «теургическим томлением» (которое со временем ослабевало, пережило вспышку на рубеже 1916-1917 годов и затем сошло на нет) и аполлонийским видением «недвижно пребывающего бытия», мерцающего за гранью феноменального мира, Иванов отказывается от всякого «горизонтального» трансцендсуса — будь то теургическое восхождение к богосыновству или аполлонийский возврат к личностной ноуменальной монаде — и предает себя во власть и на милость «чисто религиозного», пиетистского архетипа спасения.

В поздней статье «Anima» Иванов призывает отчетливо отличать реальное «стояние лицом к лицу перед трансцендентным бытием» от того «лишь транссубъективного погружения в космическую жизнь», которое, «хотя и прерывает временно наше обособленное сознание, как и нашу личную волю в полуэкстазе, но не устраняет нашего чувства всеобъемлющего однородного бытия». Такие душевные состояния «не оставляют горького духа смерти, но они и не приводят с собой возрождения». Реально возродить может лишь «смертельная молнийная стрела любящего поверх противоположности между Творцом и творением, возносящего любимого через врата смерти к высшей жизни» (III, 285-287).

Таким образом, перемещение Трагедии в область сотериологического дуализма и ее онтологическая «подстраховка», вопреки синтезирующему замыслу, не только не укрепили, но окончательно подорвали ее позиции. Этот итог зафиксировал другой шедший «вослед Иванову» выдающийся мыслитель, А. Ф. Лосев: «Но трагедия также не нужна и для очищения»[11]. Ненужная для «очищения», трагедия становится ненужной ни для чего.

---

[11] *Лосев А. Ф.* История античной эстетики: В 8 т. М., 1954-1994. Т. IV. С. 205.

Так, совершив «трансцендентальное восхождение», трагедия пришла к самоотрицанию, — и в этом следует видеть закономерное завершение выдвинутого Вл. Соловьевым Теургического проекта.

РАМПА — ЗЕРКАЛО ДИОНИСА

Стремясь проследить доведенные до логического конца последствия трансцендентального восхождения трагедии по «оси дуализма», мы несколько забежали вперед и упустили из поля зрения ключевую для нашей темы проблему рампы; в ней же сходятся все концы и начала учения Иванова о Трагедии.

Приступим к ее рассмотрению с уже затронутой вскользь — в вопросе о «наивном реализме» — проблемы метода. Сам Иванов, с полным на то основанием, называет рассматриваемый творческий метод «онтологическим реализмом» (IV, 485), а также — что может показаться странным — «магическим идеализмом, как реальным теургическим действием» (IV, 273). Противоречие (реализм — идеализм) окажется мнимым, если вспомнить, что Иванов трактует термин реализм в духе средневековой схоластики.

Реальность, которая «сквозь прозрачные пелены» открывается взору мистического визионера, есть послание, сверхценный онтологический дар; поэтому произвольное распоряжение им оказалось бы неуместным. Неполная прозрачность пелены, несовершенство художника, воспринимающего это «послание» (равно как и тех, кому он его передает), могут создать иллюзию «грандиозной условности создаваемого им мира». На самом же деле этому миру присуща глубинная «соразмерность с ритмом и рельефом действительности» (IV, 415). Возможно, не без влияния Флоренского, Иванов именует созданное таким методом произведение «творимой иконой софийного мира извечных первообразов». Художник-визионер преисполнен решимости превратить «человеческую культуру в соподчиненную символику духовных ценностей, соотносительную иерархиям мира божественного... Другими словами, задача определяется, как преображение всей культуры — и с нею природы — в Церковь мистическую, а принцип делания совпадает с принципом теургическим» (IV, 602). Самое характерное в приведенном пассаже — это непринужденность, с какой культурная символизация претворяется в теургическое делание. «Действие художника есть уже тайнодействие, поскольку речь идет об освободительном изменении Природы и Мировой Души» (II, 646).

Такое отношение к искусству, в глубинной первооснове своей, — магично. Иванов так и называет этот «творческий метод»: «христианский магизм — или теургизм» (IV, 272). Ясно, что такому типу творчества рампа противопоказана.

В пылу борьбы за упразднение рампы Иванов отмечает, в основном, ее производные, второстепенные функции. Линия рампы делит театр «на два чуждые друг другу мира, только действующих и только воспринимающих» (II, 96); рампа ограждает недостаточно посвященных зрителей от «прямого удара Дионисовых молний» (II, 201)... Гораздо больше говорит о рампе та решимость, с какой Иванов против нее ополчается; отдадим должное его

проницательности: именно в ней — в рампе — теоретик-теург распознал своего главного противника.

«Если интимное искусство очерчивает себя волшебным кругом, келейное хочет овладеть магическим жезлом» (I, 729). За специфической терминологией Иванова (мы не сильно ошибемся, подразумевая под «интимным» декадентское, «пост-классическое», а под «келейным» — пред-теургическое искусство) необходимо разглядеть главное: внутри «волшебного круга», в его ограде, — и только при условии существования этой ограды — вершится действо, архетип которого альтернативен архетипу «магического» искусства, является его «правильным антиподом». «Волшебный круг» рампы — это реликт той сакральной черты, за которой Жрец совершает обряд жертвоприношения, чей архетип является первообразом архетипа Трагедии.

Альтернативность сотериологических архетипов Жреца и Мага заложена в структуре «магистрального мифа» Иванова, однако для ее экспликации нам придется прибегнуть к «мифологической реконструкции» почти культового для русской «теургической школы» текста — стихотворения Вл. Соловьева «Три подвига».

Анализируя это стихотворение, Иванов настаивает на неслиянности и нераздельности подвигов, их «ипостасности» («три ипостаси человеческого подвига»): под «маской» ваятеля Пигмалиона обнаруживается «борец» Персей, под «пламенной личиной» которого, в свою очередь, разоблачается «Христов лик воскресителя Орфея». Так вершится триединый «подвиг резца, подвиг меча и подвиг креста» (III, 794). Первый, художественный подвиг взвешен на теургических весах и найден слишком легким («Не мни, что подвиг совершен»): «Душа Мира страдает от этой незавершенности» (III, 793).

Нужна ей новая победа:
.....
Крылатый конь к пучине прянул,
И щит зеркальный вознесен,
И опрокинут — в бездну канул
Себя увидевший дракон.

Иванов без труда опознал в Андромеде плененную Душу Мира; попробуем и мы подключиться к экзегезе, начав с вполне наивного вопроса: «Почему щит зеркальный?»

В исходном мифологическом сюжете Персей при помощи (но не посредством) зеркального щита побеждает Медузу Горгону, однако в эпизоде освобождения Андромеды мотив зеркальности отсутствует. Видимо, он был для Соловьева настолько важен, что ради его привлечения именно к этому эпизоду поэт-философ идет на отступление от общеизвестного первоисточника, допуская контаминацию его мотивов. Разгадка содержится в софиологии Соловьева. Душа Мира, изначально неотличимая от Софии, вступив в союз с хаосом, превращается в ее двойника-антипода, в «противоположность или антитип существенной Премудрости Божией», в «обра-

тную сторону Божественной всеобщности». Вот этот «ложный аспект всеобщности» — попросту говоря, всеобщность, вывернутую наизнанку, — и символизирует стерегущий пленницу дракон. Зеркало — это не только наилучшее, но, по существу, единственное адекватное орудие для его низвержения (недаром дракон у Соловьева «опрокинут»), поскольку оно осуществляет как бы «отрицание отрицания» — превратное (перевернутое) отражение Демиурга, извратившего правду Божественного замысла. В результате Душа Мира вновь становится неотличимой от Софии, в ней же закон разделения не имеет силы, раздор времени и пространства сменяется гармонией, индивидуальная конечность — личным бессмертием.

«Зеркало Диониса» в ивановском «магистральном мифе» выполняет ту же самую функцию: «наведенное на зеркала раздробленных сознаний», оно «восстанавливает изначальную правду отраженного, исправляя вину первого отражения, извратившего правду». Художество в этом аспекте представляется как «зеркало зеркал» (II, 601).

Зеркало Диониса — совсем не то зеркало, с которым, согласно афоризму Стендаля, «реалисты» бредут по большой дороге «теории отражения». Иванов призывает рассматривать художество «не только как отобразительное зеркало..., но и как преображающую силу» (II, 78). Зеркало первого расточения отразило черты Диониса «по закону зеркальности — извращая отражаемый образ, перемещая правое налево и левое направо» (II, 167). И только Зеркало Диониса (зеркало зеркал), посредством повторного отражения, приводит к «восстановлению превратно отраженного лика Дионисова на земле» (II, 167). Столь же «превратно» (по отношению к отражаемому, земному) течет в Зеркале Диониса время — *«течет бессмертья лугом // К началу вверх, откуда ключ забил»*.

«Зеркало», в данном контексте, — это не что иное как «онтологический преобразователь», механизм, обеспечивающий искупление первой жертвы Диониса. Иванов видит Зеркало Диониса в том же ракурсе, что и Щит Персея, который обращен своей выпуклой стороной к поверхности Земли. Зеркало-щит выступает здесь как некий символический антипод Матери-Земли, что и проявляется в его конфигурации: полусфера щита противостоит земной сфере. Щит Персея, воспетый Соловьевым и подхваченный Ивановым, — это оружие, предназначенное для борьбы с внешним противником. Это, по сути дела, не щит, но меч. Недаром Иванов, отступая от буквы (в «Трех подвигах» меч не упоминается), но не от духа соловьевской аллегории, называет второй подвиг «подвигом меча».

Верный своей интегративной установке, Иванов представляет дело так, будто Щит Персея — это и есть Зеркало Диониса. Однако существует, по крайней мере, одно обстоятельство, препятствующее их отождествлению: невозможно помыслить Щит Персея в качестве рампы, без которой, в свою очередь, немыслима трагедия как художество. Тем не менее, связь между Рампой (Зеркалом Диониса) и Щитом Персея существует, но это альтернативная связь взаимного отторжения. Рампа — тоже своего рода «преобразователь», но имеющий дело с иным «онтологическим субстра-

том»: преображению подлежит здесь не «мир как он есть», а та извращенная картина мира, которая складывается в притязательном самосознании индивида. Иными словами, Рампа, в качестве «онтологического преобразователя», имеет дело со сферой индивидуации в собственно дионисийском (в духе второй жертвы Диониса) ее понимании.

В контексте «магистрального мифа» идея перверсии двух типов «онтологического преобразования» может быть выражена следующим образом: необходимо, ничего не меняя в действии его «механизма», перевернуть Щит Персея, обратив его зеркальной стороной к художнику (зрителю), — и он преобразится в Зеркало Диониса, художественная ипостась которого есть театральная рампа.

Перевернутый Щит Персея становится щитом Земли. На уровне антропологического микрокосма это означает: то, что Иванов называет «нашей периферической Психеей, душой Земли в нас», обороняется от «Демиурга в нас», дракона индивидуации. Обращенная к земле «изнанка щита» повторяет теперь ее очертания, становится изоморфной ее «метафизическому рельефу». Как это ни парадоксально, Земля нуждается в защите, в первую очередь, от своего самозванного теургического «спасителя», замыслившего «склонить послушный мир под свое легкое иго». С вопросом о том, насколько легким оказалось иго перешагнувшего через Рампу Теурга, следует обратиться к российской (и не только российской) истории. Нелепо винить «теургически» настроенную интеллигенцию (а ее вождем в России был Иванов) во всех бедах кряду, но законодательству «эстетического Разума» она, несомненно, подсудна, ибо оставила вверенный ей пост и переметнулась в стан противника; иными словами, она расшатывала Рампу, вместо того чтобы заниматься своим кровным делом — ее укреплением. К чести Иванова, необходимо констатировать, что он был в числе немногих, открыто признавших свою вину: *«Да, сей огонь мы поджигали»* (IV, 81).

Правда, Иванов так и остался при убеждении, что во всем виноват неверно истолкованный Дионис, его «неправое безумие». «Дионис в России опасен» (III, 126), — словно спохватившись, предупреждал Иванов в 1909 году, после пяти лет пропаганды дионисийского оргиазма. В этом пророк бога-разрешителя ошибался: опасен был не Дионис, а Теург, возомнивший себя Дионисом, не Жрец, а Маг, незаконно присвоивший себе чужие прерогативы. Сам Иванов вполне убедительно показал, что отличие низводимого Дионисом «правого безумия» от неправого и гибельного (собственно теургического, по нашей классификации) состоит в том, что первое усиливает «спасительную и творческую способность и потребность идеальной объективации внутренних переживаний». Восторг и одержимость, испытываемые художником, «сокрушили бы свой сосуд, если бы не находили исхода в творчестве» (III, 123-124). Совершенно очевидно, что адекватная творческая объективация возможна только при сохранении прочной и незыблемой Рампы. Вообще создается впечатление, что Иванов способен противиться Дионису, только взирая на него с безопасных теургических высот. Оказываясь вблизи живого бога, поэт уподобляется воспетой

им «Мэнаде» («*Так и ты, встречая бога, // Сердце, стань*») и превращается в медиума, проводника Дионисовой воли. Это и позволяет нам находить весомые аргументы в защиту Рампы у самого Иванова, ее присяжного сокрушителя.

Теперь, когда мы рассмотрели перевернутый Щит Персея с изнанки, со стороны Земли, в его защитной функции, нам надлежит, вместе с Ивановым и оставленным на распутье Персеем, взглянуть на его лицевую, выпуклую и зеркальную, поверхность. Если изоморфность конфигураций Щита и Земли символизирует состояние изначальной гармонии между человеком и Природой, то обращенная к человеку выпуклость Зеркала есть знак конфронтации: протагонист должен узреть в его отражении собственный трагический лик, который, переплавляясь в катартическом исступлении ДК, как бы растекается по полусфере Щита, избывает заклятие индивидуации и восстанавливает утраченное единство.

Разрешающая от оков индивидуации плавильня Рампы питается жаром Гераклитова огня, нерасторжимая связь которого с Дионисом была Иванову ясна: его Титаны, носители принципа индивидуации, обращаются в поисках спасения «к божественному первоначалу ... ноуменального Огня (он же Дионис...)» (II, 159). Гераклитов огонь ноуменален, но совсем не в том смысле, в каком ноуменальны идеи Платона; поэтому для мысли платоновского склада неодолимым камнем преткновения на пути к постижению и принятию «дионисийской идеи» служит вопрос об онтологическом статусе сферы индивидуации. Мир, отраженный в Зеркале Диониса, представляется лишенным «онтологических корней» — мысль, непереносимая для платонизирующего сознания, склонного считать попросту не-Сущим все то, что не имеет первообраза в надмирной сфере идей. В этом смысле (и здесь нужна полная определенность) катартическая сфера и в самом деле неонтологична: индивидуация — рефлексивный «побочный продукт» объективного процесса индивидуализации — есть иллюзорный, ложный аспект сознания («несчастного сознания», по Гегелю), подлежащий «снятию». Однако снятие это возможно только «на территории» — границу этой территории и конституирует рампа — самого́ ложного сознания, то есть внутри неонтологической сферы, где действенны, соответственно, лишь «неонтологические меры воздействия». Это и имел, кажется, в виду Аристотель, говоря о действии, совершающем «посредством сострадания и страха очищение подобных страстей». Иначе говоря, клин клином вышибают; по слову поэта, мудрец «на высоте всех опытов и дум» находит всего-навсего «точный смысл народной поговорки».

Высвобождение ноуменального огня, дремлющего под феноменальным покровом индивидуации, доступно Дионисову действу, поскольку оно располагает двумя полярными персонажами: человеческой героической маской и животной личиной Сатира, а также оргиастическим механизмом претворения первой во вторую. «В героической маске трагедии феноменальное сгущено, животно-грубая личина Сатира — тончайший покров ноумена; в ней ослабление principii individuationis («принципа индивидуа-

ции») до последних, почти теневых схем. В первой — максимум человеческого самоутверждения в пределах земного явления; во второй — его полная отмена» (ДиП, 250). Поэтому «другость» протагониста в инобытийном хронотопе Зеркала Диониса входит в правила онтологической игры. С приходом Диониса «мир был понят sub specie metamorphoseos — как драма превращений» (III, 117). Зритель смотрит на сменяющиеся маски актеров, ужасается «в их судьбах на свой рок», — и ему открывается «древнее боговещее Tat twam asi («то ты еси» — «это ты сам»)». Трагическая муза «являет своих героев в аспекте извечной жертвы» (II, 76-77), поэтому даже зрительское участие в трагическом действе есть род самозаклания, смягченная процедура эзотерического посвящения, которое «означало предвосхищение смерти» (III, 285). Зритель частично отождествляет себя с протагонистом и, умирая вместе с ним, испытывает блаженство утраты своего «тесного я в божественном единстве расширенного, вселенского я», и тогда вновь «природа становится царством этого нового я в человеке» (IV, 291).

Перевернув Щит Персея, художник отвратился от Мага и вверил себя попечению Жреца, отправляющего извечный обряд жертвоприношения. Но как быть с той, кажущейся непреодолимой, гранью, которая отделяет сугубую «реальность» религиозно-обрядового богообщения от заведомо игрового, осознающего свою иллюзорность художества? Ведь «чувство рампы» в том и состоит, что зритель одновременно «верит» (иначе бы он не «переживал») и «не верит» (иначе бы он вмешался) в реальность происходящего на сцене. Так не упоминаем ли мы всуе имя Диониса, называя его богом Трагедии?

Серьезный аргумент в пользу правомерности такого именования дает излюбленная идея Иванова, особенно подробно разработанная в «Эллинской религии страдающего бога»: применительно к катартической сфере следует строго различать «правое как» и «некоторое что». Размышляя о первоистоках оргиазма, Иванов приходит к выводу, что в нем всегда кроется жертвенная идея: «жертва в Дионисовой религии древнее бога. Но есть нечто более древнее, чем сама жертва. Это — психологическое явление оргийного экстаза» с его спазмами «упоения жизнью, переходящего в радость уничтожения». Поэтому можно сказать, что «Дионис, прежде всего, — правое как, а не некоторое что». Это — «тот круг внутреннего опыта, где равно встречаются разно верующие» (II, 571).

Дионисийская религия, «ища искупления от крайностей своего обрядового каннибализма», разрабатывает «богатую символику жертвы». Если это так, то ничто не мешает увидеть в конце этого пути «некую движимую единым духом общину, как бы художническую церковь, но церковь исключительно человеческую, или гуманистическую» (IV, 332-333). Ничто не мешает, наконец, после этого снять с искусства осаду, прорвав «Кольцо Теурга-Диониса» — теперь уже не из проблематичного теургического будущего, а из реального дионисийского прошлого, преобразовав обрядовое «Кольцо Диониса» в «Спираль Диониса» — первообразный остов синусо-

иды историко-культурной эволюции. И тут, кажется, впору воскликнуть: «Умер великий Дионис, бог оргийных радений, да здравствует Дионис, бог Трагедии!»

Увы! Мы принуждены констатировать, что мысль о художнической церкви приписана Ивановым ненавистному Сальери, идея гуманизма, после некоторого колебания, отвергнута, а заодно и рампа как таковая. Заглянув в Зеркало Диониса и почерпнув в открывшемся видении наиболее глубокие из своих идей, Иванов все же предпочел остаться в стане Теурга — освободителя Души Мира, вооруженного Щитом Персея. Щит перевернули мы сами, — и этого оказалось достаточно, чтобы, не выходя за пределы круга представлений Иванова, наметить очертания вполне зрелой и самодостаточной философии трагедии. Именно самодостаточность «дионисийской идеи» заставляет нацеленного на вселенский синтез теоретика держать ее «в черном теле», препятствует ее более детальной разработке. Иванову с полным правом можно переадресовать упрек, брошенный им Ницше еще в начале творческого пути: он «увидел Диониса — и отшатнулся от Диониса».

Пунктирно намеченная нами «истинно дионисийская» философия трагедии ведет на страницах трудов Иванова «полулегальное» существование. Она обнаруживается в идее «периферической Психеи», в загнанной «в подполье» учения о романе-трагедии катартике «от Земли одержимых», в концепции прадионисийства как «первого мига дионисийских очищений», иногда даже (как в случае с «художнической церковью») — в реплике «отрицательного» персонажа. И все же Иванов безошибочно ощущает присутствие «самой» Трагедии именно в этих относительно слабоосвещенных закоулках своей эстетической системы. Чем иначе объяснить, что, толкуя именно о такого рода вещах, Иванов осознает себя медиумом Диониса и царицы-Трагедии? Признавая глубочайшей идеей Дионисовой религии «идею сгущения в индивидуацию и ее расторжения», Иванов восклицает: «так бессознательно философствует, играя в мир, как младенец-Загрей, божественное дитя — дионисийское искусство» (ДиП, 250). И, в сходном контексте: «так, по крайней мере, философствует Трагедия» (II, 156). И мы только отдадим Иванову должное, если признáем, что, несмотря на все оговорки, царица-Трагедия не сыскала «меж гипербореев» лучшего органа для выражения своей верховной воли, чем медоточивые уста Вячеслава Великолепного.

В. В. Бибихин

ТЫ ЕСИ

Требование, узнай себя, дошедшее до нас от древности из разных источников и повторяющееся в разном виде, как будто бы намечает важную тему исследования в области, которая именуется теперь антропологией, человековедением, человекознанием. Учреждены Институт человека, Академия человековедения, музей человека, основан журнал «Человек», готовят «Словарь по человеку». Т. е. человек много знает, он изучил природу, историю, но ведь надо же обратить внимание и на себя, изучающего. В древней форме этого призыва, γνῶθι σαυτόν, познай, или узнай себя, слышится однако также загадочное предупреждение: ты, человек, еще себя не знаешь, или представляешь себе себя ошибочно, думаешь о себе неверно; тебя ожидает много неожиданного.

В этом требовании, γνῶθι σαυτόν, познай себя, таким образом два смысла. Первый призывает взять вот этого «себя», т. е. человека какой я есть, и изучать его; потому что можно ведь сделать предметом исследования что угодно, почему бы и не «себя». Второй смысл с хитростью, заставляет угадывать какой-то подвох, насторожиться. «Познавший себя — собственный палач» (Ницше). Что-то не так с этим правилом, познай себя, в нем заложена какая-то не видимая с первого взгляда неожиданность, ловушка, причем такого рода, что она грозит еще неизвестным нам образом поставить нас в тупик, расстроить наши планы, нарушить наше гладкое или, наоборот, несчастное человеческое существование, и так, что нам после этого будет нечем крыть: дескать, узнай себя; не знал — вот и заблуждался, теперь же расхлебывай. Догадываясь об этом подвохе, люди молятся о том, чтобы не познать себя[1].

Вместо того, чтобы разбирать γνῶθι σαυτόν, добираться до его настоящего смысла, возьмем другое, тоже древнее, чуть ли не гомеровских времен, изречение, которое на воротах или на фронтоне храма Аполлона в Дельфах было начертано рядом с правилом γνῶθι σαυτόν.

---

[1] «Бог, к счастью, до сих пор нас миловал и не допускал реализации большинства проектов... Есть надежда, что и не допустит. А молиться надо за то, чтобы он как можно дольше не позволил нам познать самих себя — лишиться души и стать роботами. Хочется верить, что Бог (пока его самого не смоделировали) внушит людям заняться более насущным делом: защитой своего творения от их собственного творческого произвола. *Нужно широкое биополитическое движение, сходное с экологическим, но перенесенное на почву телесно-духовного бытия человека. Основная цель биополитического движения — борьба с безответственным вмешательством науко-техники в его природу, спасение ценностей жизни и гуманизма*» (В. А. Кутырев. Естественное и искусственное: борьба миров. Нижний Новгород: «Нижний Новгород», 1994, с. 145).

Известно, что надпись γνῶθι σαυτόν стояла ведь не одна, рядом с ней была другая, и разумно предположить, что они были не совсем отдельны, что между ними есть какая-то связь. Но если в надписи γνῶθι σαυτόν по крайней мере на первый взгляд ясно виден смысл, хотя в нем же явственно скрывается какая-то хитроумная загадка, грозящая человеку разоблачением наподобие того, как был разоблачен царь Эдип, то смысл второй надписи до сих пор и в прямую неясен, ее до сих пор не могут однозначно прочесть. Вообще говоря, все можно всегда связать со всем и почти из всякой пары фраз можно составить диалог. Интересно предположить, что обе надписи, одна понятная и другая непонятная, связаны не любой, а именно сущностной связью, и больше того, что они говорят по-разному одно и то же. Конечно, все это остается пока чистой догадкой. И все же не бессмысленно попытаться, чего кажется никто еще до сих пор не делал, поглядеть на менее внятную надпись в свете более вразумительной, а потом может быть наоборот.

1. Почти две тысячи лет назад в хорошую погоду по одной из главных площадей маленького, но важного греческого города Дельфы, километрах в 90 к западу-северо-западу от Афин, гулял человек блестящей образованности, неустанного трудолюбия, безупречного благочестия, прекрасный писатель, к тому же отыскиватель домашних — своих греческих — и заграничных поучительных достопримечательностей. Эта загадка просит разгадки или по крайней мере размышления, подумал он, посмотрев на глядящий на площадь фронтон храма Аполлона или может быть на ворота всего святилища — большого комплекса из священных рощ, прихрамовых построек, мест хранения казны греческих государств, потому что греческие полисы свою казну для хранения сдавали как в банк в известные храмы и они там, храмы место неприкосновенное, относительно безопасно хранились в специальных кельях, — где рядом с многажды прославленной, бросающейся в глаза на страницах старых и новых мыслителей надписью γνῶθι σαυτόν стояла еще отдельно одинокая буква Е, явно не случайная, явно не орнамент, что-то означающая, но что?

Время было политического и культурного союза с римлянами, не столько завоевателями, сколько могучими и просвещенными покровителями, принесшими мир в страну после раздоров. Это была эпоха «греческого возрождения» 2 века н.э., когда казалось, что можно наконец устроить человеческую жизнь на земле под попечением светлых богов, в уважении к древней мудрости и древней добродетели, в культе философии, в настроении смиренного благочестия.

Написанный Плутархом трактат назывался Περὶ τοῦ εἶ τοῦ ἐν Δέλφοις, «О том εἶ, которое в Дельфах». В прописной букве Е, кроме того что при беглом чтении она произносилась в алфавите как ei, подразумевалась еще, чтобы получилось значимое слово, йота подписная, которая появилась бы при написании строчными буквами, и в названии своего трактата Плутарх ее спокойно вписывает.

Е как пятая буква алфавита — одновременно и цифра 5, причем цифра может быть воспринималась даже в первую очередь, потому что ведь другого обозначения цифры 5 просто не было. Мы это склонны забывать, и уж совсем трудно у нас укладывается в голове, что любое слово, особенно короткое, виделось древнему читателю и как ряд букв и как ряд цифр, которые можно было, допустим, сразу сложить; так что стоило приглядеться к любому слову, и оно само собой при очень малом усилии показывало аспект числа. Так в Апокалипсисе 13,17: «...и чтобы никто не мог купить или продать, кроме имеющего начертание, или имя зверя, *или число имени его*». И там же гл. 15 (т. е. в первоначальных буквенных цифрах IE′), ст. 2: «И вырвавшие победу у зверя, и у образа его, и у начертания его, у числа имени его, стоят на этом стеклянном море» (между прочим, это одно из трудных мест Евангелия: τοὺς νικῶντας ἐκ τοῦ θηρίου καὶ ἐκ τῆς εἰκόνος αὐτου καὶ ἐκ τοῦ χαράγματος, ἐκ τοῦ ἀριθμοῦ τοῦ ὀνόματος αὐτου; вернее возможно было бы «победой вырвавшиеся от...»). Гл. 13, ст. 18: «Кто имеет ум, сосчитай число зверя: это число некоего человека; и число его χξζ′». *Число человека* — не сказано: «число имени человека» — это прочитанные как числа и, допустим, сложенные буквы его имени; получалось, что 666 дают Магомет, Никон, Наполеон.

Если так даже для позднего, то тем более для греческого глаза дельфийская буква Е — на некоторых старинных монетах она висит между средними колоннами храма — была одновременно и цифрой 5. Но вместе и союзом εἰ «если» и глаголом εἶ «еси». И если цифра, то может иметь значения: 1) 5 мудрецов; 2) главенство, потому что в каком-то смысле серединная цифра 5 центральная и начало всех цифр и чисел. Если союз, то возможные смыслы: 3) *если мы победим..., если исполнится доброе предсказание...;* 4) начало восклицаний εἴθε, εἰ γάρ *о если бы;* 5) схема умозаключения *если — то* как акта разума, исключительной способности человека. Если глагол, то либо 6) *ты (Аполлон, бог) еси,* либо 7) нестандартный императив от εἰμί, *идти* (стандартный был бы ἴθι), примерно как мы говорим *пошел* в смысле *иди* или *даешь* в смысле *дай*; однако дифтонг εἶ в *идешь* настоящий, т. е. он в корне, а Е может прочитываться только как дифтонг в смысле аллофона, варианта произношения, что и есть во втором лице εἶ, где в корне не дифтонг. Наконец, 8) Е при большом желании можно прочитать и как долгое, получив ἦ в смысле *он сказал*; и, поскольку 9) Е вторая по порядку гласная в алфавите, стало быть намек на вторую планету, т. е. Солнце, Аполлона сияющего.

Разобрав значения, какие были и могли быть в ходу, Плутарх решает благочестиво, правдоподобно и взвешенно: «Думаю, буква эта означает и не число, и не порядковый номер, и не связку, и не что-либо другое наподобие требующих дополнения частиц; а это — законченное в себе словесное обращение к Богу, которое своим смыслом наводит говорящего на понимание Бога в его силе и сути. А именно, Бог, словно приветствуя каждого из нас, приходящего к храму, произносит эти свои слова, γνῶθι σαυτόν; и это по сути дела все равно что сказать χαῖρε, здравствуй, радуйся; мы же,

возвращая приветствие, говорим Богу, εἶ, ты еси, воздавая ему должное именованием истинным и неложным и единственно подобающим Ему Единому, — именованием бытия (ὡς ἀληθῆ καὶ ἀψευδῆ καὶ μόνην μόνῳ προσήκουσαν τὴν εἶναι προσαγόρευσιν ἀποδίδοντες)»[2].

Получается короткий и, надо сказать, довольно странный диалог, состоящий из односложного обращения и однослогового ответа. Бог Аполлон не находит другого приветствия человеку, подходящего к его храму, чем императив γνῶθι σαυτόν, что обычно переводят «познай самого себя». Человек отвечает на это загадочное приветствие уважительным «Ты еси», т. е. собственно просто *еси, существуешь, ты само существование* в том же смысле, что в Библии, в понимании 70 александрийских толковников, «Моисей сказал Господу: Я, стало быть, пойду к сынам Израиля, и им скажу: Бог отцов ваших меня послал к вам. А если они спросят, как Его имя, что я им скажу? И Бог сказал Моисею: Я есмь сущий». Плутарху это знаменитое место не могло быть неизвестно, и дух и тон греческой Библии были ему близки. В «Ты еси» человек возвращает Богу как пароль его сокровенное имя, совпадающее с бытием.

2. Для Плутарха сомнения нет, что в храме Аполлона настоящий, не слепленный нашим воображением Бог. Еще далеко до Ницше, который скажет что Бог умер. Вячеслав Иванович Иванов пишет свою поэму-*мелопею* «Человек» в 1915 г., т. е. уже после Ницше, через которого Иванов прошел. Во втором «мелосе» мелопеи «Человек» под названием «Ты еси» (первый мелос «Аз есмь», третий «Два града», четвертый «Человек един») в срединном стихотворении, к которому идет восходящая буквенная нумерация от α до θ и от которого идет нисходящая буквенная нумерация от θ до α, — это срединное обозначено как ἀκμή, цветение, высшая точка, — говорится:

Что тебе, в издревле пресловутых
Прорицаньем Дельфах, богомол,
Возвестила медь ворот замкнутых?
Что познал ты, гость, когда прочел
На вратах: ЕСИ?
У себя спроси,
Человек, что значит сей глагол.

«Ты еси» — чье слово? Кто глаголет?
От пришельца ль Богу сей привет?
Сущему, Кого поклонник молит,
Имени достойнейшего нет...

После Иерусалима, где Иванов и Лидия Дмитриевна Зиновьева-Аннибал провели Пасху 1902 года, Иванов на обратном пути заболел ти-

[2] Plutarch's Moralia. V. With an English translation by Frank Cole Babbitt. Cambridge (Mass.): Harvard Univ. Press; London: William Heinemann, 1969, p. 238 (391F—392A).

фом, с опасностью для жизни. Потом он говорил, что Лидия Дмитриевна уходом и молитвой спасла его от смерти. После выздоровления он остался в Афинах до весны 1903 заниматься историей греческой религии, а также эпиграфикой. Нужда поехать в Дельфы у него была. Французские археологи за 10 лет до того, в 1892, начали там раскопки (сейчас продолжающиеся), открыли среди прочего храм Аполлона, вернее, святилище, состоящее из лабиринта проходов и построек на крутом склоне. Иванов как будто бы увидел обе надписи, о которых давно знал (сейчас их видеть невозможно), но, как пишет биограф, вторая надпись заново поразила его «как неожиданное, неведомое сообщение»[3].

Сущему, Кого поклонник молит,
Имени достойнейшего нет —

эти слова как будто буквально повторяют Плутарха «единственное именование, подобающее Единому, — именование Бытия». В слове «сущему» ясно слышится и библейский подтекст, имя Бога в Книге Исход. Сущий по-гречески τὸ ὦν, средний род этого причастия τὸ ὄν — одно из главных слов в истории философии, переводимое и как «сущее» и как «бытие».

Неожиданно этот краткий диалог, такой же как у Плутарха, кратчайший собственно из всех диалогов — Узнай себя, говорит Бог; Ты еси, откликается человек — у Иванова продолжается и получает совсем новый оборот. Иванов не дописывает диалог, не прибавляет к нему новых слов, но вторая его часть, Ты еси, звучит для него второй раз, сказанная теперь уже не человеком, а опять тем же, кто сказал Узнай себя, и получающая новый смысл.

Сущий — Ты! А я, — кто я, ничтожный?
Пред Тобой в какую скроюсь мглу?
Ты грядешь: пылинкою дорожной
Прилипаю к Твоему жезлу...
Но в ответ: «Еси!
В пустоте виси,
Соревнуя солнцу и орлу!»...

Человек, отдав Богу «достойное», т. е. бытие, причем все бытие, не оставил себе ничего, «ничтожный». Пылинка здесь скорее не в смысле все еще какой-то вещи, пусть очень малой, но это другое название для ничто. Как латинское nihil, если оно происходит от ni-hilum, заставляет подумать о шерстинке как об исчезающе малом, так у Иванова пылинка. Она есть лишь поскольку прилипла к жезлу Того, кто сам и есть все бытие. Но как только человек умалился и согласился исчезнуть во мгле, происходит то, чего нет у Плутарха: Бог-бытие ответно дарит бытие человеку.

За божественным повторением Еси, — это даже не эхо, а в тот же «миг», через строфу скажет Иванов, в поступке искреннего отдания человеком всего бытия Богу этот самый акт вызывает Бога на то же слово Еси; оно

---

[3] *Иванов В. И.* Собрание сочинений. III. Брюссель, 1979, с. 761.

становится голосом не одного человека только, но и Бога, т. е. оба произносят это слово одновременно, оно не удваивается во времени, а усиливается сложением двух голосов, — следует «В пустоте виси». Мы делаем сейчас при чтении ударение на последнем слове, как по-видимому и хочет Иванов, у которого следующий стих говорит о существах, способных не падать, хотя у них нет опоры.

Когда человек сказал Богу «ты еси», глагол здесь не предикат в ряду других (*ты существуешь,* как *ты велик, ты творец*), а собственное имя: ты есть *еси,* ты бытие. Бог отвечает тем же: человек из ничто, тьмы, пылинки становится не вещью, а тоже бытием, т. е. и не образом даже творца, а самим творцом. Недаром он висит в пустоте; из ничто он взлетает не к чему-то, Бог дарует ему из пылинки стать не целой скалой, а ко всему. Диалектическое перевертывание здесь происходит в чистом и предельном виде, из ничто человек становится царем.

С Вечным так о праве первородном
Спорит, — отрекаясь вновь и вновь
От преемства в бытии свободном, —
Человек. Но Бог: «Не прекословь,
Ибо ты еси!
Царский крест неси! ...»

Бог не распределяет человеку быть царем над тем и тем, а именно над всем, как другому Богу. Ты еси, сказанное человеку, тоже не предикат в ряду прочих, — ты пылинка, ты мгла, ты ничто, ты существуешь, — а собственное имя. Человек тоже *еси*, бытие. Если Бог бытие, то и человек вдруг видит себя тоже Богом, посвящается в царское достоинство.

Крестное Любови откровенье!
Отворенье царственных Дверей!..
«Ты еси» — вздохну, и в то ж мгновенье
Засияет сердцу Эмпирей...
Миг — и в небеси
Слышу: «ты еси» —
И висит на древе Царь царей.

Царь царей — первочеловек Христос, небесный Адам, начало всех людей. Как же так? значит «ты еси» было сказано Богом не тому человеку, который подошел к нему с земли? Да, «в пустоте виси, соревнуя солнцу», прозвучавшее в ответ на человеческое самоотдание Богу, было воздвижением первого Адама, Царя царей, и лишь потом оно коснется того царя, которым становится через божественный подарок каждый человек. Бытие, которое Иванов называет алмаз и клад, самое драгоценное и просто единственное, что есть в человеке, все его существо, кроме которого ничто, мгла и пыль, это первочеловек Адам. Ему сказано первое «ты еси» и только через него каждому человеку, поскольку человеческое в каждом человеке это и есть Адам. На отдание себя человеком Богу свыше отвечено посыла-

нием Христа, Царя царей, который сияет в человеке как сокровенная его суть, Эмпирей, алмаз, драгоценный клад.

Особенность гностических систем в том, что восхождения, преодоления, стяжания, обретения, победы, торжества случаются не однократно, а варьируются, повторяются на разных ступенях невидимого пути в новых порождениях сущностей, в развертывающихся эонах, которые размножаются неостановимо, так, что для пояснения одного круга событий привлекается другой, без конца. Оправдано ли западное название нашей религиозной философии, «русский гнозис», это вопрос для особого разбора, но черту почти навязчивого повторения мистических свершений мы у Иванова видим. Едва полученное человеком божественное «ты еси» оказывается получено пока не им вот этим, а Всечеловеком, и теперь необходимо второе постижение, очередное свершение: как тогда произошло соединение (перво)человека с божественным бытием, так теперь предстоит соединение каждого с Адамом, своей собственной сутью.

Но если эхом неприступным
Возвращено тебе «Еси»,
Кольцо волною, — целокупным
В себе Адама воскреси.

Адам в каждом суть каждого, но невидим как зарытый клад, в свою очередь «темный», как был до откровения бытия темен и сам человек. Адам откроется поэтому вовсе не каждому:

Вверен всем алмаз сыновний,
Вспыхнет каждому в свой час
В том из нас,
Кто всех ближе, всех любовней.

Лишь в подвале погребен,
Темен он.
В каждом таинственно целен,
Он один в тебе навек,
Человек,
Божий сын, — и неразделен...

Божий сын Адам, бытийное равенство Отцу, неделим и нераздельно составляет существо человека, только человек держит его по своей темноте в «подвале». Чтобы высвободить в себе Адама, человек должен свергнуть тюремщика, который держит подлинного Царя, каким в конечном счете тайно оказывается каждый человек, взаперти, под спудом. Надо свергнуть самозваного хозяина. Он ограниченный индивид, ложное Я. На место самозваного должно прийти подлинное Я. Истинное Я в человеке — это его богосыновство.

Что же получается. У Плутарха и Иванова одинаково Бог и человек ведут между собой разговор. Разница однако в диаметральной противополож-

ности происходящего. У Плутарха человек признает Бога, называет его верховным именем бытия. У Иванова человек делает то же, но главное событие в другом, чего у Плутарха нет и не могло быть: Бог признает в человеке бытие, утверждает человека. На первый взгляд что тут от Ницше? Для опрокидывателя платонизма Бог проекция человека, создание его творчества. У Иванова как будто бы прямо наоборот, человек создание Бога, Бог возводит человека из пылинки, из ничтожества к царству. На первый взгляд вовсе не Бог проекция человека, а тогда уж скорее человек проекция Бога. Творец сначала дает человеку бытие, потом царство, когда существом человека оказывается вторая божественная ипостась, новый Адам.

Но мы видим, как весь интерес Иванова сосредоточивается на том, как Бог обеспечивает человеку бытие и царство. Не меньше чем у Ницше, только не прямым, а косвенным шагом Бог у Иванова служебен по отношению к человеку. Он не объявлен проекцией человека, открыто — нет. Он однако все равно в своем новом неожиданном акте делает все для человека, на благо человека, придан личности для ее самоутверждения. Он та печать, которую бывшая пылинка ставит на себе, как если бы такое было возможно, для своей царственной легитимации.

Мистический диалог из поэмы Вячеслава Ивановича Иванова «Человек» нашему сегодняшнему опыту не соответствует. Мы не слышим, чтобы Бог к нам обращался, ободряя нас и вручая нам удостоверение личности: ты еси, ты доподлинно еси, ты само же бытие тоже как я в каком-то смысле. Что такие вещи вообще возможны и поэт на своей орлиной высоте («соревнуя солнцу и орлу») именно так испытывает и переживает, мы должны допустить: *где-то* все так, и поэту-мистагогу, водителю по таинствам, должны быть ведомы карты, маршруты, места встреч, обряды посвящений, восхождения, откровения, ступени мистической иерархии. Однако сам Иванов в Римском дневнике в конце второй мировой войны писал о таком себе в прошлом:

К неофитам у порога
Я вещал за мистагога.
Покаянья плод творю:
Просторечьем говорю.

Правда, поэма «Человек» осталась, поэт ее не отменял. Тогда, в 1915, еще в начале первой мировой войны, он говорил как инженер духа, проводник в невидимом странствии. Но уже и к концу той войны в нем все изменилось. Человек стал другим. Тем более мы сейчас прочно забыли, что испытывал довоенный поэт. Мы вообще сейчас меньше готовы прислушиваться, когда нас учат делать то и то. Не то что мы стали циники и ничему не верим, а следовало бы. Дело в другом: мы убедились много раз на очень подробном, многократном, на самом доходчивом опыте, что с любыми человеческими предприятиями и начинаниями все обстоит не очень хорошо; что похоже вообще *человек* стоит под большим вопросом. С человеком что-то не так.

Поэма 1915 года продолжала и торжественно закругляла давние мысли Иванова. Уже весной 1907 в статье «Ты еси» Иванов писал, в чем собственно проблема. «Современный кризис индивидуализма... коренится... в росте и изменении самого сознания личности; утончение и углубление личного сознания, дифференцируя его, разрушило его единство». Иванов цитирует из своего еще более раннего сборника «Прозрачность. Вторая книга лирики», 1904, из стихотворения, которое называется Fio, ergo non sum, «Становлюсь, следовательно не есть», — подразумевается, что Декарт не заметил подвижности человеческой мысли, которая поток, не установилась и потому не *есть*, не *бытие*. Чтобы развернуть у Иванова эту тему человеческой жизни как становления, которое всегда только еще начинается и никогда не формируется в полное сущее, нужно было бы вчитаться в Ницше, а это тема для другого разбора. Тогда, заявляя тезис Fio, ergo non sum, Иванов спрашивал:

Где я? где я?
По себе я
Возалкал!
Я — на дне своих зеркал.
Я — пред ликом чародея
Ряд встающих двойников,
Бег предлунных облаков.

Неведомый чародей ворожит и колдует и силой колдовства перед его взором плывут как туманы двоящиеся образы, длинная вереница, словно в поставленных друг против друга зеркалах, причем каждый расслаивается на доброго и злого, прекрасного и безобразного. Это все один человек, который раньше думал, что он целый и может собравшись собой распорядиться, а теперь распался на такое множество и уже потерял себя, ищет, где я, где я.

Вспоминая эти свои стихи 1904 года в статье «Ты еси» 1907 года, Иванов комментирует себя: «Этот стих, который не был бы понятен в прежние времена никому кроме людей исключительной и внутрь устремленной созерцательности, выражает едва ли не общеиспытанный психологический факт в ту эпоху, когда наука не знает более, что такое Я как постоянная величина в потоке сознания»[4].

«Наука не знает более, что такое Я». Не одна наука, а вообще никто не знает. И в поэме «Человек» Иванов поэтому обращается не к науке и вообще ни к чему человеческому, а к Богу, чтобы узнать, как обстоит дело с Я. Потерянный, человек у храма божества сказал Богу, зная себя ничтожеством: *ты еси*, и неожиданно для себя услышал в ответ от Бога то же самое.

Мы теперь не находим в себе и вокруг себя ничего похожего на такой опыт. Чтобы однако не оставаться просто чуждыми тому, о чем говорит

[4] Там же, с. 263.

Иванов в своей мелопее, попробуем сформулировать это отсутствие у себя опыта божественного удостоверения в вопросах. Первое, что само собой приходится спросить: не следовало ли человеку искать себя там же, где он себя потерял. Он растерялся в самом себе, не нашел себя в мире и потерянный обратился к Богу из своего ничтожества, из небытия, каким оказался.

Бог не сделал его ничто чем-то, подарив человеку растерянное им содержание. Слова Бога «В пустоте виси!» не показывают, кому дается бытийное удостоверение, потому что ничтожество человека не отменяется: он остается «в пустоте», лишенный прописки среди вещей. Он не сущее, а «просто» бытие, подобно тому как мир это белый свет, сам не вещь, а дает видеть вещи. Теперь мы прочитываем строку Иванова с ударениями на обоих словах, «в пустоте виси», и имеем право так делать, потому что поэту не позволяется диктовать, какой смысл надо придать его словам. Они должны работать во всех смыслах. Бросая слово, поэт подставляет его так, как сам не видит, идет на риск, что его прочитают как он сам не догадается. Сказав, он отступает в сторону, не может уже управлять своим созданием, оно живет или гибнет само. Независимо от того, чего хотел или не хотел Иванов, о чем он думал и о чем нет, мы прочитываем его строку так сказать во все стороны и понимаем как она понимается.

«В *пустоте* виси» и пробуй на свой страх и риск из пустоты соревновать солнцу и орлу, у тебя может получиться, но пока твое прежнее ничтожество выросло только до впускающей пустоты. В пустоте какое Я? или ты? Кого замещают эти местоимения? Откуда собственно они появились? Ведь к Богу подходило *ничто*. Бог не занялся превращением ничто в нечто, пустота открыла только возможность, бытие еще не видно чему подарено, получатель может думать о себе разное, но со стороны дарящего он пока еще только задача. Как не о чем по сути было говорить до дара, так после дара в пустоте не возникло ничего кроме подаренного, а о нем в лучшем случае можно сказать только что оно *есть*. *Что* оно есть?

Мы должны разобраться, откуда взялось *ты*, что оно вмещает. «Богомол» был ускользающей величиной. Удостоверение было выдавать некому, печать бытия было ставить собственно некуда. Человек сам это понимал. Ведь не диалектической хитростью было, когда подошедший к храму сказал Богу:

Сущий — Ты! А я, — кто я, ничтожный?
Пред Тобой в какую скроюсь мглу?
Ты грядешь: пылинкою дорожной
Прилипаю к Твоему жезлу.

Неужели человек лукавил насчет своей малости? Правда, человеческая культура началась с подобного обмана. Когда Прометей, который был на стороне человека против олимпийцев, делил с Зевсом быка, как положено после жертвоприношения, то хитроумно самые негодные части туши по-

крыл блестящим жиром, а лучшие наоборот негодными потрохами и предложил Зевсу: выбирай сам. Зевс простодушно выбрал то, что выглядело лучшей частью, и оказался жестоко обманут. Человек в поэме Иванова повторяет ту же хитрость? он подходит к Богу под видом смиренного ничтожества, льнет даже не к ногам, а к жезлу божества пылинкою дорожной, потому что тонкий диалектик и догадывается, что от ничего легче взмыть ко всему, кто был ничем тот станет всем; а когда Бог дарит бытие, личность проступает из-под маски ничтожества?

Так исчезающе малая величина или все-таки Я, в котором Бог узнает почти равного? Тогда зачем образу Божию еще свидетельство о бытии сверх того, что с самого начала уже было? Откуда взялось Я? Бог ведь его не создавал, во всяком случае в Библии об этом нет. Он не создавал и личность. Сотворен был человек. Что такое человек? Это большой вопрос, мы им по существу заняты. Человек есть тот, кому сказано: узнай себя. Что если, не узнав этого, он был захвачен в плен самозваным Я, которое потому и пошло к Богу за удостоверением личности, что значит ему в том была необходимость? А так — оно стояло бы само. Человеку, который создан Богом, зачем еще идти к Богу за удостоверением второй раз? Все-таки один раз он уже создан.

И почему вообще к Богу подходит Я? Может ли в принципе Я подойти к Богу? В самом деле, никакого Я не было без Ты, Я только по порядковому номеру стоит в списке личных местоимений первое, по событию оно не могло быть раньше Ты, тем более для Бога никакое наше Я не моложе Ты и без Ты строго говоря не бывает. Такого Я, которое захочет заявить себя Богу без ходящего с ним Ты, Бог просто не усмотрит, не потому что он подслеповатый как Зевс, а потому что наоборот слишком зоркий и в упор не видит наших измышлений, вроде отдельного Я, в котором нет сути. Если видение Бога есть одновременно сотворение, то уж не воображаемое Я ему творить; а чего он не видит, то осуждено на провал. — Онтологически Я никак не раньше Ты, возникло перед Ты и в его глазах, и если забыло об этом, то Бог наверное не забыл, с какой стати ему растеряться. В Евангелии от Матфея, в Нагорной проповеди слышно его слово: «Пойди прежде примирись с братом твоим, и тогда приди и принеси дар твой». Я, подкатывающееся к Богу без Ты, похоже немножко на Каина, который, убив Авеля, сказал Богу: «Я не сторож брату своему». Ну нет брата. А я вот есть. Говори тогда со мной одним.

Такое Я теперь вымогает от Бога удостоверение в «ты еси». Молитвенное Я, с каким молитвенник обращается к Богу, это конечно не «мы двое», но и не странно блуждающий одиночка. Оно стоит перед божественным Ты и помнит о своей сотворенности. Оно не пылинка а тяжесть, хотя бы груз вины. Оно должно было бы крепко все забыть, чтобы сбросить с себя иго и бремя и легким ничтожеством пойти за самоутверждением.

По одному варианту прометеевского мифа Зевс только сделал вид что не заметил при дележе быка уловки, на самом деле он сразу видел все на-

сквозь. Бог не может не видеть, ему смешны уловки Я, которое хочет обратиться к нему не по инстанции, отвернувшись от того, с кем оно сковано одной цепью. Загородки, которыми оградило себя Я, отгородившись от других и от своего же Ты, для Бога никак не могут быть непрозрачными, разве что станут вовсе невидимы, отсюда и первый вариант мифа. Бог Индра, но также и все три главных лица ведийского Олимпа, включая Агни и Шиву, имеют среди прочих имен название puramdar*a*, раздиратель городов, а другое значение этого слова *взломщик*. Слово pura в женском роде puri значит и *город*, за что конечно прежде всего хватаются переводчики, но также *тело* в смысле индивида. Ahamkara, букв. *делание, изготовление Я,* переводится на современные языки как «сознание Я», но в kara есть смысл поделки и подделки. Неведомо какая тьма делает из неведомо чего, городя город, обособленное Я и пользуется телом, puri, чтобы отгородиться в нем от не-Я. Индра совсем не уважает этого огораживания Я в теле как городе, он puramdara, раздиратель городов, и занят этим делом с такой же веселой страстью, с какой, как считается, индоевропейские завоеватели, спустившись откуда-то в долины Инда и Ганга, разрушали пытавшиеся им сопротивляться дравидские глиняные селения.

В конструкции Иванова непроясненным остается вот этот момент, непонятная роль Я. Непонятно уважение Бога к Я и выдача удостоверения в бытии, при том что с самого начала самому же Иванову неясно ни происхождение ни содержание этого Я. Что Бог даритель бытия, это несомненно. Какому именно Я он его дарит, что за личности, усмотреть не удается. Неубедителен поэтому избыточный жест ивановского Бога. Это редуцированный, присмиренный Бог, который тоже оказывается огорожен своей сферой и выходит из нее только чтобы освятить сферу человеческой самозваной личности. Мы чувствуем, интуиция не обманывает нас, что настоящий Бог совсем не занят размежеванием и соблюдением сфер, что он все-таки больше похож своим жестом на puramdar*a*, разметавшего нагромождения, чем на администратора, припечатывающего приватизационные удостоверения.

Мы слышали в дельфийской надписи скрытый подвох и теперь тем более продолжаем его слышать. Вовсе не убедил нас Иванов, будто ее смысл сводится к вежливому дарению бытия, от человека к Богу и обратно. Больше того, мы сомневаемся что речь в той надписи вообще идет о бытии. Бытие позднейшее философское понятие. Иванов присоединяется к толкованию Плутарха и только изменяет направление дарения. У Плутарха только человек признает Бога безусловно сущим и на том дело останавливается. У Иванова Бог выходит из себя и утверждает бытие за человеком, что у Плутарха было бы совершенно немыслимо. Это уже 20 век и ницшеанская мысль, привыкшая распоряжаться Богом вольно, принуждающая его к тому и этому. Но понятие *бытия* у Иванова такое же как у Плутарха, где оно принадлежит позднему эллинистическому религиозно-философскому синтезу и должно прочитываться прежде всего в контексте благоче-

стивого просвещенчества, как у Посидония, Филона Александрийского с его библейской экзегезой, Нумения, т. е. в свете позднего стоического платонизма. Что такое позднее понятие бытия уже было, что им руководствовались в той архаике, когда возникла надпись Е, вот это очень сомнительно.

Иванов привносит радикальное ницшеанство, но оно не больше чем противоядие плутарховской примирительно-почтительной философской религиозности.

3. Как только мы понимаем, что позднее привнесение *бытия* не только могло произойти, но и не могло не произойти, нам перестает быть интересно метафизическое развитие идеи, мы догадываемся, что вообще говорить о бытии в связи с той по-видимому ранней, возможно архаической надписью Е нет по-честному никаких причин кроме идеологии. Откуда взялось, что речь должна обязательно идти о бытии? В греческом глагол «быть» не редуцируется в личных формах настоящего времени, в полную противоположность русскому, где наоборот глагол в настоящем времени пропал и осталось только местоимение. У нас мысль, что подопечные преданы например руководству, нельзя выразить иначе как местоимением: *мы твои*. По-гречески местоимения *мы* в этой фразе нет, надо сказать ἐν σοὶ ἐσμέν, «есьмы с тобой». Так же в современном итальянском. «Ты уже здесь» — sei già qui, без местоимения, буквальный перевод был бы «еси уже здесь». *Еси* в смысле *ты*.

В Е на храме Аполлона в Дельфах *ты* звучит по крайней мере не слабее чем *еси*. Так велит слышать язык, и если начертавшие ту букву были греки, то, обходя вторичные, искусственные, надстроенные смыслы, первый и простой смысл надписи один: *ты еси*. Акцентироваться в ней может с равным успехом первый, как и второй элемент, и в таком случае она значит: *это ты*. На вопросы человека Бог отвечает через прорицательницу разное, но поверх всего и прежде всего в каждый ответ как подкладка входит *это ты*.

Мы узнаем что-то знакомое. Может ли быть, чтобы на дельфийском храме было написано то, что считается одной из главных или главной формулой восточной мысли?

Такое во всяком случае не исключено. В «Житии Аполлония Тианского» Филострата, кн. 2, написано: Дионис (ипостась Аполлона, первоначально оба эти лица сливались) «по нашему мнению... из Фив пошел на Индию военным и вакхическим походом, о чем свидетельствует, в числе прочего, и пожертвование его в Пифийское святилище, хранящееся в тамошней сокровищнице, — это индийское серебряное блюдо с надписью: Дионис,

сын Семелы и Зевса, от индусов — Аполлону Дельфийскому» (перевод Елены Георгиевны Рабинович)[5].

Не будет во всяком случае лишним, если известное прежде всего из Упанишад mahavakya, «великое слово» tad tvam, *это ты*, придет на память по поводу тоже знаменитого, но пока только своей неразгаданностью, одинокого эпсилона на храме Аполлону Пифийскому в Дельфах. Лучше говорить осторожно: придет на память, чтобы избежать необходимости решать вопрос, попало ли изречение из Индии на Запад или наоборот, «у индусов и святость, и устроение на пифийский лад»[6].

Для tad tvam, похоже, проще, по крайней мере буквальнее редакции Сыркина («Ты — одно с Тем»)[7], вводящего лишнюю фигуру «единства», оставить перевод Шеворошкина[8]: «Эта тонкая часть (для примера берутся зернышки инжира, растворившаяся соль) есть весь этот мир, это — истина, это — атман, *это ты*, Щветакету» (в Чхандогья-упанишаде формула повторяется от VI 8 и дальше).

Щветакету значимое имя, луч света, Lichtung, просвет, озарение. В озарении открывающееся *это ты* именно должно быть неуловимо простым. Минимальный жест, односложное однобуквенное указание, эллиптическое, на границе языка, отвечало бы широте озарения.

Если читать дельфийское Е как *это ты*, восстанавливается уровень, на который приглашает другое изречение Аполлона Пифийского, *узнай себя*. В обоих указаниях тогда не фиксированы заранее некие субстанции, например личность или божество, чтобы потом наладить между ними связь, а прорисовывается простейшая априорная, опережающая структура, которую можно было бы обозначить как «*то самое*». В первом, императивном требовании *узнай себя* приглашается увидеть, узнать или родить ближайшее, исходное *то самое*, собственно самость; в сообщении *это ты* самость призвана узнать себя в отождествлении с всем. Это исходное тождество — здесь можно вспомнить тавтологические формулы бытия у Парменида, как VIII 29: ταὐτόν τ᾽ἐν ταὐτῷ τε μένον καθ᾽ἑαυτό τε
всякого знания и, шире, мысли.

В Брихадараньяка-упанишаде I 4, 10 то же априори имеет негативную форму запрета на обособление: «Кто же почитает другое божество (в смысле: любое божество как *другое* для самости) и говорит: «Он — одно, а я — другое», тот не обладает знанием».

Общий сдвиг к непониманию императива *узнай себя*, связанный с важным смещением значения *своего* и *собственного* в индоевропейских языках

---

[5]Флавий Филострат. Жизнь Аполлония Тианского. Издание подготовила Е. Г. Рабинович. М.: Наука, 1985, с. 32.

[6]Там же, с. 127.

[7] Чхандогья упанишада. Пер. с санскрита, предисловие и комментарии А. Я. Сыркина. М.: Наука, 1991, с. 116 слл.

[8] Древнеиндийская философия. Начальный период. М.: Мысль, 1972, с. 116 слл.

от *хорошего, родного, настоящего* в сторону *приватного*, — такой, что Платону в «Алкивиаде I» приходится уже вспомнить, что́ такое на самом деле γνῶθι σαυτόν, — задел формулу *это ты*, помешав ее пониманию. На сегодня дело дошло до того, что *узнай себя* прочитывается с точностью до наоборот, в смысле *познай* (изучи) *себя* (вот этого, ближайшую данность твоей индивидуальной личности), т. е. вместо первой задачи нахождения самости ее представляют как интересный наблюдаемый объект, который осталось только исследовать. Формула *это ты* даже специалистами интерпретируется как отождествляющее соединение двух данностей, самости и брахмана. Соответственно солипсизм Шопенгауэра, Витгенштейна, Хайдеггера, а у нас А. Ф. Лосева, где императив «узнай себя» и догадка «это ты» развернуты всего полнее, собственно по-настоящему почти никем даже не замечен.

Самая мощная интерференция идет от механизма, в котором после выделения индивидуальной личности или человека в отчетливую, будто бы самоотчетную единицу эта конструкция, именуемая человеком и личностью, становится естественно проблемой, и приходится проецировать бытие и Бога, «наделенного» и «наделяющего», у которого по презумпции всё есть и который может снабдить бытием проблематичную конструкцию.

Библейская формула в Исходе 3, 14, по первичности, широте жеста, всеобщности отвечающая вышеприведенным, уже в 3 веке до н.э. была переведена у Семидесяти толковников в плане разведения человека, взятого как отдельная, т. е. стало быть проблематичная сущность, и противоположного ему Бога, у которого всё бытие или который сам бытие. Даже Мартин Бубер, передающий стих Исхода по-немецки через So sollst du zu den Söhnen Jissraels sprechen: *Ich bin da* schickt mich zu euch, «Так должен ты сказать сынам Израиля: *Я здесь* посылает меня к вам», с этой идеей Бога как присутствия остается еще в поле тяготения бытия. Плутарх читает надпись Е как комментарий к Септуагинте, т. е. вполне внутри схемы приобщения слабой твари к мощному первобытию. Внутри той же схемы и Иванов, только он уже по-ницшеански манипулирует носителем бытия.

Этой схемы те три формулы, греческая *узнай своё само*, индийская (*всякое*) *это — ты*, библейская *Я буду тот кто буду* (ответ Бога на вопрос, «А кто ты такой будешь?») избегают ценой выхода на крайний предел языка, до суждения, с риском тавтологии, на границе возможности именовать в важной ситуации (перед божеством, пред дверьми храма) *то самое* или просто *то*. Каждая из трех формул — простейший жест отсылания к тому, что у Платона уже не получается назвать иначе как *суще сущее* и *самое само*, т. е. уже метафизическим термином, без риска сорваться с языка и уже с встроенным обязательством толковать много и развернуто. Образ действия молнии (ket*u*, входящее в имя Щветакет*у*, получателя «великого слова» *это ты*, может значить «небесное явление, метеор, комета») открыт для Платона уже только как философская тема внезапности, ἐξάίφνης, озарения.

Моисей спрашивает об имени и получает в ответ формулу именности: *то самое*. Платон, вдумываясь в «Алкивиаде I» в *узнай самого себя*, приходит к результату: узнать себя трудно, на этом пути граница между смертным и бессмертным мешает, тут названа задача общая смертному и бессмертному, т. е. не решаемая. В движении Чхандогья-упанишады от VI 7 и далее к формуле tad tvam человеческое существо постепенно расширяется до космоса, обозначенного как питание, вода-дыхание и жар. Предельное расширение подготовлено сначала предельным сосредоточением в узком, в «атмане», т. е. в *своем*. Прямо перед тем как в сосредоточившемся до самости и потому расширившемся светоявлении, Щветакету, объявить тожество *это ты*, человеческое существо еще расширяется так, что *свое*, достижение *самого себя* (перевод Сыркина) захватывает и область сна: когда Щветакету svapiti, спит и именно глубоким сном, тогда и только тогда он svapitabhavati, входит в *свое*, бывает именно самим собой. Так Сократ в «Апологии» ждет глубокого сна. Объявление *это ты* звучит уже в пространстве нерушимого сна или сон имеет, восстанавливает структуру *это ты*, схождение мира. В дельфийском Е, если его надо читать в том же контексте, пространство сна, в котором совершается отождествление, само собой исключает дробление на субъект и объект, на приватную обездоленную и другую, наделенную сущность.

Разумеется, у выхватывания отдельного Е, так ли его читать или по-другому, перспектив нет. Но независимо от прочтения этого Е неизбежно нужно новое прочтение архаической и древней мысли вообще, и если γνῶθι σαυτόν должно остаться ключом к этой мысли, то в любом случае его не понять без его оборотной стороны, tad tvam. Надо только немного отодвинуть приватную личность, чтобы увидеть в античности догадку об *это ты*, например в теме автомата. Не исключено, что подходы к дельфийскому «ты еси» будут обнаружены внутри самой греческой мысли, и сравнение с индийской тут даст только ту же пользу, как для этимологии компаративистика, когда в одном языке связи понятий прослеживаются яснее, а в другом прикрыты.

Дельфийское Е, прочитанное как *это ты*, исключает, что у паломника с божеством происходит разговор сформированной личности, Я, с верховной инстанцией, тем более выдающей удостоверение в бытии. Совсем наоборот, Бог надежды приватного индивида расстраивает. Он в человеческие загородки не входит, он раздиратель городов, разрушитель человеческих нагромождений. *Это ты* спутывает расчеты личности, стирает границу, внутри которой она хотела обособиться. Она пришла за поддержкой к Богу, он ее поправляет: *это ты*. *Это* здесь всякое, какое угодно, прежде всего сам Бог, к которому личность думает что пришла, а перед ней ее проекция, в которой ей надо прежде всего узнать себя. Потом, любой человек и любая вещь не другие, не совсем другие, *это ты*. Другой человек не дальше от тебя чем ты сам и никакая вещь не дальше. Это неожиданно.

Это ты подставляет подножку, подозревавшуюся с самого начала. Шутка Бога с человеком такого рода, как если бы кто-то хотел выйти на балкон, а под ногами ничего не оказалось. *Это ты* — приглашение раздвинуться, открыться всему. Пока неизвестно как это сделать, но уже известно что с мечтами о своем загороженном и укрепленном Я придется расстаться. Приватная личность оказывается иллюзией.

Это ты можно назвать еще отношением, принципом, структурой понимания в таком смысле, в каком философия оказывается понимающим принятием мира. По-настоящему принять, не присвоить, и значит ведь отдать себя другому, другого узнать собой и себя узнать другим. *Это ты* как формула принимающего понимания — другое название философии как призвания человека. Называя то, что проще всякого имени, отношение *это ты* легко вводит в недоразумение, не сразу дает догадаться, что им отменено, — приватное Я, которое теперь не больше свое чем *ты* и чем всякое *это*. Кто тогда носитель отношения *это ты*? Само же оно. «Отношение первично»[9]. Структура простого понимания держится сама на себе.

---

[9] *Ахутин А. В.* На полях «Я и Ты». — *Анатолий Ахутин.* Тяжба о бытии. М., 1997, с. 286. «Отношение первично — это значит: вступающие в отношение не существуют до отношения. Они не вступают в него, а впервые являются в нем, выступают из него в качестве таких-то. Даже если «Я» и считается источником отношения, если «Оно» полагается как «не-Я» неким первичным, самодеятельным и заранее предположенным субъектом, само отношение захватывает такое «Я». «В самоопределении «Я» как абсолютного — «чистого» — субъекта сказывается более изначальное отношение, *порождающее* такого субъекта. Субъекты отношения вызываются в себя самим отношением» (там же; вся вообще работа, из которой взята цитата, фундаментальна для проблемы Я).

Л. А. Гоготишвили

МЕЖДУ ИМЕНЕМ И ПРЕДИКАТОМ (СИМВОЛИЗМ ВЯЧ. ИВАНОВА НА ФОНЕ ИМЯСЛАВИЯ)

Отношение Вяч. Иванова к имяславию значимо и само по себе, и как выразительный общий фон для обсуждения ивановских воззрений на язык в целом. Сложность такого разворота темы в том, что прямых, а тем более развернутых, высказываний Иванова об имяславии почти не сохранилось, хотя в устном общении (с П. А. Флоренским, С. Н. Булгаковым, В. Ф. Эрном и др.) их, конечно, не могло не быть[1]. Известны, собственно говоря, лишь несколько косвенных упоминаний Иванова об имяславии. Возможно, здесь мы тоже имеем дело с тем, что С. С. Аверинцев удачно назвал свойственной Иванову — по тем или иным причинам — стратегией неупоминания или умалчивания. Что же могло лежать в основе такой стратегии в данном случае?

В литературе, особенно — последних двух десятилетий, имя Иванова и имяславие достаточно тесно сополагаются, причем чаще в прямо отождествляющем, чем в просто ассоциирующем смысле. Вопрос этот, однако, настолько сложен, что ни через знак равенства, ни через синонимизирующую запятую, ни — с другой стороны — через молчаливое полагание отсутствия всяких точек соприкосновения (нет высказываний об имяславии — нет и проблемы сопоставления) решен быть не может. Хотя имяславие, несмотря на его глубинную, сущностную связь с проблемой языка, воспринималось (и воспринимается) почти исключительно как острая религиозная проблема, и в нем самом, и в околоимяславских спорах содержались (и содержатся) отголоски практически всех главнейших дискуссионных тем тогдашней (и современной) эстетической, лингвистической и в целом гуманитарной мысли — тем, на которые Иванов почти всегда так или иначе откликался. Возможно ли в таком случае принять то простое решение, что, мол, только обычное и известное ивановское нежелание прямо высказываться по «последним» догматическим вопросам лежало в основе его неупоминания имяславия, к которому он тем не менее склонялся? Ведь именно этот период в творчестве Иванова часто называли (достаточно вспомнить Н. А. Бердяева или А. Белого) догматическим, и многое из состава идей и понятий того же Флоренского или Эрна действительно безболезненно — как в позитивной, так и в негативной оценке —

---

[1] Иванов, как известно, встречался и с имяславцами-простецами; был он знаком также и с имевшей тогда хождение «низовой» имяславской литературой — по сведениям В. П. Троицкого, и в московском, и в петербургском архивах Иванова хранятся экземпляры своего рода сборника легенд имяславцев-простецов (эти материалы готовятся к изданию в журнале «Начала»).

появлялось в ивановских текстах этого периода. Следует, видимо, искать другие причины молчания Иванова по поводу прямых имяславских тем.

Прежде чем приступить, однако, к подробному обсуждению этой и связанных с ней других проблем, оговорим, что всё сказанное ниже будет иметь отношение только к сугубо интеллектуальным концептам, усматриваемым в рамках ивановского символизма и имяславия — безотносительно к вопросу о возможности или невозможности воплощения этих концептуальных лингвофилософских идей в реальной речи.

1. МЕЖДУ ИМЕНЕМ И МЕТАФОРОЙ (ИСТОРИКО-СОПОСТАВИТЕЛЬНЫЙ АСПЕКТ).

Самое насыщенное и перспективное для интерпретации, хотя — как и всегда — брошенное вскользь, упоминание имяславия содержится в статье 1922 года «О новейших теоретических исканиях в области поэтического слова». В начале статьи Иванов разбирает работу А. Белого «Жезл Ааронов, — о слове в поэзии», оспаривая предложенные Белым критерии противопоставления пушкинской и тютчевской поэтических манер. В творчестве Тютчева, согласно ивановской интерпретации мысли Белого, «подсознательное, ночное, хаотически стихийное» расцветает метафорой, а мысль — дневная, ясная сторона сознания — не находит средств для адекватного поэтического воплощения и остается отвлеченной. Пушкинский же «солнечный логизм», по мысли Белого, проникает в сущность вещей и непосредственно воплощается в адекватном звуке слова, чуждаясь метафоры, но дробясь и играя «в хрустальных гранях метонимии»[2]. Описывая далее свое, заявленное как в принципе отличное от предложенного Белым, понимание разницы между пушкинской и тютчевской манерами, Иванов среди прочего говорит, что Пушкин, «потому, что своей самодеятельной мысли в отличие от уже изреченной в космосе как бы вовсе не имел», ограничивался тем, что в таком случае остается: только именовать вещи и их отношения, а с ними и их вечные, напечатленные на них платоновские идеи. И вот интересующее нас место: «Пушкин — бессознательно платоник в своем взгляде на мир; и Пушкин — **«имяславец»** (*выделено мною — Л.Г.*). Его имена (и косвенно его переименования, метонимии) суть живые энергии самих идей» (4, 636).

Максимально симптоматичное место. К 1922 году открытые и острые имяславские споры по многим причинам уже сходили на нет; во всяком случае, к тому моменту уже прошло достаточно времени, чтобы определиться. И хотя Иванов и здесь, как всегда, осторожен и отрешен от соотносительных иерархических оценок, он тем не менее достаточно и как бы «финально» определенен: если Пушкин — имяславец, то противопоставляемый ему здесь же Тютчев (константный в ивановских текстах своего рода «символ символизма»), соответственно, не имяславец. Следователь-

---

[2] *Иванов Вячеслав.* Собрание сочинений. Т. 4. Брюссель, 1987. С. 635-636. В дальнейшем ссылки на это собрание сочинений будут даваться непосредственно в тексте в скобках (номер тома и через запятую номера страниц).

но, и само имяславие здесь в каком-то смысле противопоставляется символизму.

Смысл этого противопоставления пока не ясен; контекст, в котором использовано слово «имяславие», не только не намекает на какое-либо иерархическое (по сравнению с символизмом) снижение пушкинского солнечного логизма в силу его «имяславия», но максимально подчеркивает своей платонической «терминологией» высоту и беспрекословность этой силы, да и имя Пушкина само по себе отторгает какое-либо умаление от любых сравнений. И все же далее у Иванова зазвучит и противопоставляемая им этой «беспрекословной силе» идея, как бы ограничивающая поле действия солнечного логизма, а соответственно, и платонизирующего имяславия: «Пушкин метко схватывает сущности и право их именует, они же сами непосредственно являют, в ответ на правое их именование, свою связь и смысл — **до некой заповедной черты, где именование прекращается** (*выделено мною — Л.Г.*), потому что за нею область немоты, где сущности говорят уже не живым, а "мертвым языком о тайнах вечности и гроба"» (4, 637). Здесь намечена возможная «точка несогласия» Иванова с имяславием: да, именование — действенная сила, и ему подлежат даже сущности и идеи, но оно не всеохватно: имеется некая межа, после которой «именование прекращается» и, надо понимать, начинается что-то в языковом отношении **иное.**

По мысли же имяславцев, в частности — С. Н. Булгакова и А. Ф. Лосева, авторов двух развернутых и систематизированных «Философий имени», такой «заповедной черты», за которой или до которой прекращалось бы именование, не существует. И хотя в разных версиях имяславия выделяются разные же ступени или степени именитства, все они признаются в глубинной основе именно именованием. Именование равно мыслится во всех версиях действующим непрерывно: от самóй Первосущности — до обычного бытового человеческого слова. В основе этого понимания лежит один из общих фундаментальных постулатов имяславия, согласно которому — в его условно сжатой редакции — факт наличия имени Первосущности онтологически предопределяет всеобщую именованность. Если есть Имя Бога, то все должно иметь свои подлинные имена, и сам процесс именования получает «онтологическое» обоснование[3].

Характерно, что высказав принципиальный тезис о «прекращении именования» за определенной чертой, Иванов тем не менее осторожно, несколькими мазками «подрабатывает» данный фундаментальный постулат имяславия, сохраняя тем самым потенциальную возможность «прививки» своей позиции к имяславскому древу. Сказав, что именование на определенном этапе прекращается, Иванов тем не менее и при описании происходящего за «заповедной чертой» продолжает использовать понятие имени. Именование прекращается, говорит Иванов, в известной еще древним области «непостижимого и неизреченного», то есть — развернем этот момент в нужную нам сторону — прекращается то именование, которым блистал Пушкин, которое является собственно именовани-

---

[3] См. об этом *Булгаков С. Н.* Философия имени. Париж, 1953. С.204. В дальнейшем ссылки на это издание будут даваться в тексте через сокращение ФиБ.

ем и которое названо здесь «имяславием»; но тем не менее те же древние, продолжает Иванов, «все же именовали» сущие в этой области силы — «разумеется, не их подлинными, несказанными именами, а эвфемистическими (в угоду им) метафорами» (4, 637). Здесь слиты две расходящиеся идеи: всё имеет свои подлинные имена, но не всё может ими именоваться. Первая идея, сглаживающая противостояние с фундаментальным имяславским постулатом, дана Ивановым мимоходом, без обоснования и даже без особого акцента, вторая — подчеркнута и заострена. Именно в ней «интерес» Иванова. Даже если воспринимать первую идею как прямой религиозно-философский тезис о всепроникающей силе языка, включая и область «неизрекаемого», где все — тоже — имеет свои подлинные имена, то все равно «главной» здесь окажется мысль о наличии **двух** разных языков (изрекаемого и неизрекаемого), а значит разграничение двух сфер, введенное тезисом о прекращении именования, остается в силе.

Тем самым достигается двойной эффект: сохраняется принципиальная возможность подключения к фундаментальным установкам имяславия, но и уточняется принципиальное различие с ним. По имяславию — везде именование; имя может, согласно имяславскому учению, сменять (и даже полностью) на разных «перевалах» свою «телесную» языковую оболочку, но оно все равно остается при этом по самóй своей природе именем, и даже более того — тем же самым именем. По Иванову же, именование трансформируется в сфере неизрекаемого в некий **иной по лингвосемантической природе процесс, в не-имя** (здесь — в метафору, но о метафоре еще придется говорить отдельно). Языковая специфика этого особого, выполняющего схожую с именованием функцию, но именованием не являющегося, лингвосемантического процесса и составляет ядро и загадку ивановского типа символизма.

Достаточно очевидно при этом, что означенная Ивановым «заповедная» для именования черта не совпадает с тем апофатизмом, который всегда учитывается в имяславии и который тоже в определенном смысле означает некую границу в сфере компетенции языка. У Иванова речь несомненно идет о более «низкой» в вертикально-иерархических координатах ступени, нежели в имяславии, апофатизм которого «начинается» значительно «выше» — «за» божественным троичным бытием или во всяком случае «внутри» него (ср. лосевский тезис о Первоимени до и вне меонального тварного мира и булгаковкую идею рассмотрения соотношения Лиц Троицы по типу субъект-предикативного именовательного суждения[4]). Имяславский апофатизм означивает границу языка как такового (вполне, кстати, вероятно, что абсолютный языковой апофатизм признавался и Ивановым, но это никак, однако, не влияет на имеющиеся различия в рассматриваемой нами более частной теме), ивановская же «заповедная» черта отмечает границу компетенции собственно именования, границу, за которой еще продолжают действовать другие языковые силы и особые семантические процессы. Что же это за силы и процессы?

---

[4] *Лосев А .Ф.* Философия имени. М., 1927; *Булгаков С. Н.* Трагедия философии. — *Булгаков С. Н.* Сочинения в двух томах. Т.1. М., 1993. СС. 311-517.

Логика сопоставления очевидно привела нас к главному ивановскому понятию **символа** в его, как это уже становится ясным, непростых отношениях с имяславским **именем.** Но и здесь нас встретят некоторые «терминологические» сложности.

К 1922 году Иванов уже осторожничает с термином «символ»; практически (за исключением незначительных и подчеркнуто понятийно не нагруженных эпизодов) не употребляет он этого понятия и в интересующем нас фрагменте указанной статьи[5], хотя, казалось бы, именно символ прямо просится из предшествующих ивановских текстов на место тех эвфемистических метафор-именований, которые признаются возможными по отношению к силам «неизрекаемой» сферы. На место признаваемых здесь особых — не именующих, но выполняющих функцию имени — семантических процессов. И действительно, хотя самого символа как бы и нет, зато в статье употреблены сопутствовавшие ранее в ивановских текстах этому понятию слова-спутники: **ознаменование** (не-имяславец Тютчев, говорится в статье, умел в пределах возможного и изрекаемого ознаменовать определительные черты своего постижения неизрекаемых сущностей) и **миф** (тот же Тютчев, согласно статье, ознаменовывал свое постижение в мифотворческих высказываниях). В определенном смысле намекает на символ и подчеркнутая **метафоричность** Тютчева (слово это повторено здесь вслед за Белым, для которого метафора как раз и была символом как таковым; об ивановском понимании метафоры в связи с символом см. ниже). Намеченная выше «точка несогласия» с имяславием просматривается тем самым и здесь: все эти привычные контекстуальные спутники символа использованы Ивановым применительно именно и только к Тютчеву, а не к названному имяславцем Пушкину.

Произведенная нами экспликация напрашивающегося противопоставления символа и имени оказывается, таким образом, в некотором смысле насилием по отношению к данному тексту Иванова: разграничив две сферы — дневную и ночную (аполлонийскую и дионисийскую), применив термин *имяславие* к первой из них, но избежав прямого употребления термина *символ* ко второй, Иванов тем самым красноречиво уклонился от обсуждения соотношения символа с именем и, тем самым, от кардинального вопроса о соотношении своего и имяславского понимания самого символа.

Именно «уклонился» от темы, а не «не заметил» или «не придал значения», «счел несущественной». Статья свидетельствует, что не только манера рассуждений «по-имяславски», но и их смысл Иванову прекрасно известны: они непосредственно и корректно «задействованы» в самом тексте. В рассуждении о пушкинском типе именования Иванов говорит как убежденный и «грамотный» имяславец, используя **почти** все главные ус-

---

[5] Символ, в своей по-ивановски сильной смысловой позиции, появится в этой статье лишь раз — при обсуждении работы В. Шкловского, то есть на «чужой» территории, и лишь как «самоцитата» из прошлого, приведенная в авторском примечании к тексту статьи (4, 784). О смысле этого ивановского диалога с В. Шкловским см. ниже (в третьем разделе).

тавные (платонические) термины этого направления (с той, правда, обескураживающей разницей, что сами имяславцы вряд ли назвали бы имяславцем Пушкина, скорее — Тютчева). «Почти», но не все: Иванов избегает все того же символа.

Напряженность сюжета взаимоотношений Иванова с имяславием в том и состояло, что речь в имяславии по существу шла о своего рода инновационном смысловом завершении символизма, и символизма именно ивановского типа. Это «завершение» символизма, предложенное имяславцами, видевшими в ивановской теории соприродницу и непосредственную предшественницу своего учения, так и не было, по всей видимости, принято Ивановым — при всем его сочувствии к ведущей идее и другим аспектам имяславия. В своей окольцовывающей и тем завершающей символизм интенции имяславие не только и не просто провозгласило символизм своим основным принципом, но предложило по существу новое (во всяком случае — для ивановского контекста) понимание самого символа. Суть этого нововведения заключалась в том, что имяславцы фактически предложили понимать ту связь между символизируемым и символизирующим, вокруг которой велись жаркие споры в русском символизме начала века и которую Иванов называл ознаменованием, как **именование**. Символ отождествлялся в своей идее с именем, и хотя речь, конечно, не шла в имяславии об их полном или сколь бы то ни было просто понимаемом тождестве (имяславие имело разветвленную и даже разнствующую по версиям интеллектуальную структуру платонического образца, ко многим ответвлениям которой безболезненно могли подключиться многие другие ивановские идеи), тенденция была именно такова — истолковать саму связь сущности и явления, трансцендентного и имманентного, идеального и реального, символизируемого и символа как **именование**[6]. Само имя тоже, конечно, получило при этом новую, развернутую в сторону символа и даже, как увидим, в сторону суждения, обработку, но при любых интеллектуально изощренных имяславских толкованиях этой темы основная тенденция к сближению символа с именем так и не смогла уместиться в обычно столь широком по идеям русле ивановских текстов[7].

---

[6] См., напр., *П. А. Флоренский.* У водоразделов мысли. — *Флоренский П. А.* Серия «Из истории отечественной философской мысли». Т.2. М., 1990. С. 289, 324 и др.

[7] Зато эта тенденция хорошо уместилась в исторически более поздние представления обзорного систематизирующего типа; так, при типологических описаниях, например, парадигм лингвистического мышления «философия имени» непосредственно связывается с поэтической практикой символизма, и даже прямо Иванова. Имеющиеся здесь смысловые напряжения и прямые, в том числе — лингвистические, антиномии остаются до сих пор практически не замеченными. Состав критических аргументов, высказываемых в философской литературе против символизма, практически повторяет аргументацию, применяемую против имяславия или «философии имени» как более широкой исторической тенденции, и наоборот (завуалированный пантеизм, магизм и язычество, укоренение языка в самой сущности, ориентация исключительно на последнюю и, соответственно, на имя существительное; малое внимание к предикатам и к синтактике в целом, игнорирование прагматики и др.), что отражает, мягко говоря, неточность сложившихся и получивших распространение мнений и об имяславии (и философии имени в целом), и о символизме, и о проблеме их соотношения.

И само это имяславское нововведение в символизм, и в принципе отрицательное (по умолчанию) отношение к нему Иванова, достаточно определенно выразившееся, как мы видели, в 1922 году, сложились, конечно, не вдруг. Здесь имелась своя «история вопроса». Так, в 1906 году, когда «страсти по имяславию» еще не разгорелись и термин «имя» еще не вызывал соответствующих, отождествляющих его с символом коннотаций, Иванов писал: «Романтик называет по имени тени своих мертвецов, которые он тревожит в их могилах. Мы же вызываем неведомых духов. **Символы наши — не имена** (*выделено мною — Л.Г.*), они — наше молчание. И даже те из нас, которые произносят имена, похожи на Колумба и его спутников, называвших Индией материк, что вот-вот выплывет из-за дальнего горизонта»[8]. Если само формирование (во всяком случае — формулировка) идеи символа происходило в прямой антитезе к понятию имени, то предложенное имяславием и как бы венчающее дело возведение символа в сан имени, пусть и обновленно понятого, не могло не потревожить корней ивановской мысли, ее архетипов, которые, несмотря на достаточно зыбкую, колеблемую временем языковую ткань ивановских текстов, всегда в них просвечивают. «Неименное» понимание символа — константа ивановской мысли. Константа, основывающаяся на фундаментальном противопоставлении: **имя объективирует свой референт (или денотат), ивановский символ — принципиально нет.**

И если со стороны, тем более издалека, и могло казаться, как это происходило и происходит, что имяславие и ивановский символизм либо сами по себе тождественны, либо станут таковыми при их «очищающей» от примесей интерпретационной обработке, то изнутри ситуации не только сам Иванов, как мы уже видели, но и имяславцы всегда ощущали некий имеющийся здесь архетипический дисбаланс. Они, так же, как и Иванов, осторожничали с этой темой, обходя молчанием наиболее острые углы, но все же и из имяславского «лагеря», наряду с декларациями о заслугах Иванова, высказывались сомнения в возможности непосредственного сближения символизма последнего с имяславием.

Вот одно из таких крайне редких и сжатых, но достаточно открытых по мысли мест из булгаковской «Философии имени», датирующейся примерно тем же временем, что и ивановский завуалированный «спор» с имяславием (началом 20-х годов): «Итак, мы дошли до точки: **слова суть символы.** Природа слова символична, и философия слова тем самым вводится в состав символического мировоззрения. Символизм есть больше, чем философское учение, он есть целое жизнеощущение, опыт. Символ часто понимается уничижительно, как знак, внешний, произвольный, субъективный: «математический символ», «словесный символ». Это уничижительное понимание имеет для себя и объективное основание в природе символа, ибо материя его, — то, в **чем** символизируется, действительно запечатлена человеческим субъективизмом, «психологизмом», как теперь выражаются; в искусстве это есть символизм «ознаменовательный» (В. Иванов). Но символы делает символами не это произвольное и обманчивое их

[8] *Иванов Вяч.* По звездам. СПб., 1909. С. 193.

употребление, но их реализм, то, что символы живы и действенны...» (ФиБ, 26).

На протяжении своей достаточно объемной и максимально насыщенной цитатами и историческими параллелями книги Булгаков лишь несколько раз упоминает Иванова. Приведенное место — первое упоминание его имени, и сразу, как видим, — диссонирующая, хотя и осторожная, нота по, собственно, самому главному вопросу. Безусловно входя в одну культурно-историческую («символическую») парадигму, принципиальным постулатом которой является тезис о возможности прорыва в трансцендентное, в том числе — посредством языка, имяславие и Иванов в конечном счете заняли в этой парадигме разные позиции в отношении самого символа и, как следствие, имени. Означенный диссонанс был взаимно-стимулирующим; пути Иванова и имяславцев сходились и расходились в самых принципиальных, а потому и потенциально богатых по последствиям пунктах, и в этом смысле — несмотря на скудость и разбросанность материала — интересны все, в том числе и мелкие на первый взгляд, моменты их постоянно, эксплицитно или имплицитно, ведущегося диалога.

Особую роль в этом диалоге сыграл Булгаков, каждое упоминание которым имени Иванова всегда означало сгущение в данном пункте рассуждений тем, с одной стороны, диссонирующих, с другой — потенциально насыщенных и максимально значимых для сопоставления. Можно даже говорить, что булгаковская версия имяславия во многом формировалась именно в остром диалоге с Ивановым; во всяком случае, интеллектуальная структура булгаковской версии в ее итоговой форме, как она выразилась в «Философии имени», содержит в себе среди прочего и оригинальную, одновременно оспаривающую и использующую, рецепцию ивановских идей. И опять в центре этой двойственной рецепции оказался символ в его соотношении с именем: тот же ивановский ознаменовательный символизм, который, как мы видели, оспаривался в самом его ядре, вдруг «неожиданно» оказался принятым в другом месте булгаковских рассуждений. Обстоятельство, надо признать, чрезвычайное и весьма многозначное.

Вкратце суть этой двойственной по знаку рецепции ивановских идей состоит в следующем. Согласно исходному общеязыковому постулату, обоснование которого проведено Булгаковым в первой части его книги, все слова по природе своей суть символы, и не в ознаменовательном смысле, а в абсолютном — как нераздельные сращения идеального и реального. Для так понимаемых слов-символов нет никакого «prius'а — стоящего за ними и их обосновывающего «слоя»; они сами оказываются исходными первоэлементами мысли и речи. Слова-символы понимаются здесь как непосредственные носители силы (энергии) трансцендентно-идеального, а не как только форма, «сквозь» которую течет энергия реальности (ФиБ, 23, 26). В сознании человека вспыхивают сами себя возвещающие первослова как символы и даже мифы идеального мира (ФиБ, 34). Ивановский ознаменовательный символизм, как это и отметил сам Булгаков, не столь радикален. Слова не являются, по Иванову, непосредственно символами; слова обладают потенциальной символической силой, и лишь некоторые из них могут стать символами, но и в этом случае они не становятся сами по себе — вне, скажем, мифа — непосредственными носителями энергии

высшего порядка, нераздельно сращенными с нею. За ивановскими символами имеется некий «prius», по отношению к которому они оказываются его вторичной языковой проекцией. В булгаковских координатах такое понимание есть уже не собственно символизм, а конвенциональная теория с установкой на непрямое, вторичное выражение идеальной сферы.

На этом, однако, диалог с Ивановым в ФиБ не кончился. В дальнейшем Булгаков переходит от проблемы слов вообще и их принципиально символической природы к особой проблеме **имени**. Именно здесь Булгаков фиксирует оригинальность имяславского хода мысли, согласно которому **имя есть суждение**. И, конечно, суждение особого рода. Функцию предиката (сказуемого) в таком именовательном суждении выполняют знаменательные слова (в простом случае — имена существительные), а функцию субъекта суждения (подлежащего) выполняют, по Булгакову, местоимения (*я, ты, он, это* и др.). Между субъектом и предикатом именовательного суждения стоит связка «есть» — своего рода агглютинирующее средство, сращивающее трансцендентные и имманентные слои реальности. Местоимение в позиции субъекта именовательного суждения понимается здесь как «мистический жест», указующий на реальную точку в бытии, которой соответствует данное имя. Мы именуем эту «точку» согласно узнаваемой в ней идее, а весь состав идей уже присутствует в нашем сознании как общие слова-символы, из которых нужно «вспомнить» необходимое в данном случае. Таким образом, сказуемое в именовательном суждении, то есть само **имя**, сохраняет ту абсолютную символическую природу, о которой Булгаков говорит в первом разделе книги и которой, по его мнению, лишены ивановские ознаменовательные символы, сближающиеся с конвенциональными знаками. Но субъект так понимаемого именовательного суждения неизбежно требовал от Булгакова введения в абсолютный символизм первой главы неких дополнительных нюансов.

Булгаков находит недостающее звено, и находит его именно в ивановском ознаменовательном символизме. Для обозначения связи между именуемой «точкой» бытия и субъектом именовательного суждения (местоимением) Булгаков счел нужным применить одиозное для него в других случаях понятие «ознаменования» (ФиБ, 55). При этом за местоименным субъектом суждения, **лишь ознаменовывающим** (то есть не именующим и, заметим, не объективирующим: местоимение — не объективация, а безотносительный к ней указующий, пусть и мистический, жест) «точку» бытия, сохраняется тем не менее статус символа. Имя, таким образом, имеет у Булгакова в его окончательной формулировке как бы двухуровневую (в определенном смысле и двойственную) символическую структуру: ознаменовательный символ плюс его предикация символом абсолютным.

«Двойственной» оказывается, соответственно, и рецепция Булгаковым ивановских идей. Всё это не поддается простому толкованию. Двойственная до антиномичности символическая структура имени в имяславии (у Булгакова этот момент выражен почти схематически отчетливо, но он свойствен в своих модифицированных вариантах и другим имяславским версиям) содержательно насыщена подразумеваемым здесь оригинально сплавленным клубком интеллектуальных идей, в том числе и прямо лингвистических. Этот имяславский «сплав идей» образовался не сразу, и во

многом — как, видимо, следует предполагать — под влиянием открытого или подспудного диалога с Ивановым.

Самым, конечно, многозначно весомым (а для многих, в том числе современных, оппонентов имяславия — достаточно неожиданным) моментом в булгаковской формуле имени является выдвижение на авансцену символизма понятия **предикативности**. В самом деле: и имяславие и ивановский символизм, настаивавшие на принципиальной возможности прорыва в «высшую сферу», естественней воспринимать (уж коли речь зашла о лингвистически окрашенных понятиях) под знаком **референции** — ведь именно такова, с лингвистической точки зрения, основная синтаксическая функция имени и, соответственно, тех особых (не именующих, но выполняющих именовательную функцию) семантических процессов, которые мыслились Ивановым. Выдвижение на авансцену предикативности в рамках принципиально ориентированных на референцию концепций, действительно, составляет их наиболее оригинальную особенность. Естественно, любое контекстуальное сближение референции и предикативности предполагает внесение изменений в традиционное понимание этих терминов. Что же стояло за этой идеей в имяславии?

Прежде всего необходимо специально оговорить, что со стороны Булгакова здесь не было никакой личной инновации. Распространенное мнение, что символизм в любых его вариациях (будь то Иванов, Белый, Флоренский, Булгаков или Лосев) по самой своей природе основывался исключительно на категориях сущности и субстанции и потому «остановился» на имени (и его как бы прямом корреляте — символе), «не дойдя» или даже «не заметив» предиката, не только неточно, но в корне неверно. В пестром спектре русского символизма не было ни одного достаточно крупного теоретика, который так или иначе не затронул бы проблему предикативности, более того — не поставил бы ее в самый эпицентр рассуждений. Другое дело, что понимание самой предикативности не могло не претерпевать при этом существенных изменений.

Тема предикативности «обкатывалась» символистами в ее разных обличиях на всем протяжении 90-х и 10-х годов, и новшество имяславия, содержательно инициированное, вероятно, Флоренским, состояло не в постановке темы, а в ее аранжировке. Схематически эту аранжировку можно выразить так: как имя венчает в имяславии символ, так и само имя в свою очередь венчается в имяславии предикативностью. Связь между трансцендентным и имманентным, сущностью и явлением, ноуменальным и феноменальным, символизируемым и символизирующим есть в имяславии, как уже говорилось, именование, а именование есть в своей глубине не что иное как предикация (то есть, например, явление здесь предлагается понимать как предикат сущности и т. д.). И это не внешнее, данное со стороны определение имяславия, но и его сознательное второе самоназвание — в тех, конечно, контекстах, где оно требовалось. Так, по самоопределению Булгакова, его концепция — в отличие в том числе и от философии Платона (*! — Л.Г.*) — характеризуется, как он пишет, **«специально предикативной»** постановкой вопроса о языке (ФиБ, 74).

Введение предикативного измерения еще более обостряло ситуацию взаимоотношений между имяславием и Ивановым. Вполне вероятно, что и тут, так же, как в случае с именем и символом, роль Иванова в становлении интеллектуальных версий имяславия оказалась не из второстепенных, во всяком случае как раз предикативность, хотя и не всегда именно в этом терминологическом облачении, была в центре — или глубине — редких, но весьма показательных упоминаний ивановской позиции в булгаковских текстах 10-х годов, то есть текстах, еще только подготавливающих окончательное концептуальное оформление его версии имяславия в «Философии имени». Сопоставление ивановской позиции именно с булгаковской версией имяславия тем и удобно, что они развивались параллельно и «зная друг о друге» и что Булгаков открыто подвел черту под этим диалогом в своей книге, систематизирующей имяславские идеи в интересующей нас непосредственно лингвистической форме. Тексты Флоренского уклончивы и несистематичны в лингвистическом отношении, а лосевская концепция, с одной стороны, «моложе» и потому не предоставляет достаточно материала для восстановления событий 900-х и 10-х годов, с другой стороны — она продолжала развиваться и тогда, когда зачинатели имяславской темы в философии уже сошли по разным причинам с дистанции.

Идея предикативности входит в сердцевину ивановской символической философии языка, облачаясь в самые разнообразные языковые одежды. Главная в нашем контексте ивановская словесная и смысловая транскрипция темы предикативности звучит как **проблема соотношения символа и мифа.** И хотя в текстах самого Иванова нет ни достаточно развернутых высказываний по специально лингвистическим аспектам дела, ни персональных именных реплик по данному поводу в адрес Булгакова, можно достаточно уверенно предполагать, что между ними на протяжении всех десятых годов велась по этому вопросу своего рода косвенная тяжба. Сначала эта тяжба о предикативности велась как бы на ивановской — мифологической — территории (Булгаков не раз печатно признавал приоритет Иванова в области мифологии), затем Булгаков в целях концептуализации и систематизации имяславия ввел эту тему в непосредственно лингвистический контекст и уже, соответственно, в прямом обличьи «предикативности» (а не мифа), Иванов же так и оставил предикативную тему в мифологических координатах, хотя в его понимании вопроса произошел, видимо, определенный перелом, который и стал главным стимулирующим катализатором тяжбы с Булгаковым.

Перелом этот может быть датирован 10-11-м годами. В начале 900-х годов тема предикативности фигурировала в текстах Иванова в виде неразвернутой констатации или почти чисто декларативного тезиса **о произрастании мифа из символа**, которые связаны между собою, согласно этой формулировке Иванова, как дуб и желудь[9]. Этот тезис-декларация «раннего» Иванова коррелировал с известной идеей о **взаимообратимости слова и предложения**, которая — в ее разных интерпретациях — подробно развивалась и в символизме (Белый), и в имяславии (Флоренский, Булгаков; впоследствии ее подхватил и заново обработал Лосев). Общим предтечей

[9] «По Звездам». Выше цит. С. 42.

мыслился при этом, в том числе и Ивановым, Потебня. Формулировки типа *«слово — это свернутое предложение», «предложение — это распустившееся слово»* стали обязательными константами имяславских текстов. В конечном счете эта идея закономерно влилась и в понимание самого **имени**, которое, как мы видели, стало толковаться в качестве свернутого предложения, то есть как включающее предикат именовательное суждение. Естественно, что при таком понимании намеренно сглаживается разница не только между словом и предложением, именем и символом, но и между символом и мифом. Образование мифа в таких смысловых координатах лишается статуса самостоятельной проблемы; она может здесь считаться в принципе решенной, если решен вопрос о слове (имени, символе).

В имяславии так и произошло: тема рождения мифа фактически имманентизировалась в тему рождения Имени. Эта имманентизация, однако, отнюдь не предполагала, конечно, полного растворения мифа с потерей его сущностного ядра в имени, она предполагала другое: включение ядра мифа (а это и есть предикативность) внутрь имени. В этом смысле можно даже говорить, что выбор «поглощающей» и «поглощаемой» сущности между словом и предложением есть в имяславии — как это ни парадоксально звучит для его оппонентов — чисто терминологическая условность. Суть имяславской позиции состоит не в элиминировании предикативности как таковой за счет ее подавления именем, а в **переосмыслении** сложившегося понимания отношений между субъектом и предикатом суждения, согласно которому субъект и предикат — это принципиально разные синтаксические позиции по их — почти **онтологически** понимаемым при этом — семантическим и логическим функциям. В имяславии субъект и предикат сохраняют свою языковую (синтаксическую) различимость, но сближаются как раз по онтологически же понимаемой функции. *«Предложение тоже именует, а имя тоже предицирует»* — эта условно сжатая имяславская идея оспаривает в своем лингвистическом аспекте не синтаксическую различимость субъекта и предиката, а их онтологическое разведение, то есть утверждение принципиально разных типов связи того и другого с «предметом» речи. Имяславие, по сути дела, стремилось свести эти две принципиально разводимые в лингвистике (и не только, конечно, в ней) категории в некую одну, комплексную и по-новому проблематизированную, тему. Так, Булгаков, который в более ранних работах, как мы увидим, проблематизировал миф как таковой, не ввел в свою «Философию имени» никаких специальных и отдельных рассуждений о мифе; о нем говорится здесь лишь «через запятую» с именем, а имя, напомним, занимает при этом в булгаковском исходном именовательном суждении позицию предиката.

У Иванова ситуация иная. Проблема образования мифа всегда в его концепции оставалась хотя и рассматриваемой в непосредственной связи с символом, но самостоятельной, отдельной проблемой. Если выразиться с осознанным риском обострения темы, то можно сказать, что Иванов в

принципе не признавал полной взаимообратимости символа и мифа[10]: даже на раннем этапе «желудя и дуба» если и мыслилось возможным естественное вырастание мифа из символа, то никак не обратное движение сворачивания мифа в символ. Ивановский символ вообще различим только на фоне мифа. Речь здесь, конечно, не идет о разного рода социально-обрядовой практике, в которой конкретные и изолированные, в том числе — непосредственно чувственно воспринимаемые символы живут уже вторичным бытием и потому могут восприниматься как ознаменования и даже своего рода «имена» определенных, фундирующих данный обряд, мифов. Речь идет о «первичном» формировании словесного мифа, о его собственно рождении, в том числе — в художественном тексте. А в таком ракурсе эта тема рано или поздно приобретает и чисто языковой аспект, становясь проблемой порождения или непорождения языкового мифа как предложения (суждения) из языковой же формы символа как отдельного **слова**. А значит в таком ракурсе акцентируется и сложнейшая проблема словесного семантического аналитизма или — в более общем плане — проблема **источника** приращения и движения смысла в языке.

Рассматриваемая сугубо изнутри языка, тема взаимообратимости слова и предложения, действительно, позволяет вскрыть природу многих собственно лингвистических процессов в семантике, но развиваясь только в этом замкнутом языком пространстве, идея взаимообратимости в конце концов обречена на холостое движение по аналитическому и почти «беспредметному» кругу. И имяславцы, и Иванов равно не были склонны к такому замыканию: символическая составляющая их теорий как раз и предназначалась для обоснования возможности выхода из этого замкнутого семантическим аналитизмом пространства и, соответственно, возможности «приращения» смысла. Разница была в понимании источника такого приращения, и в конечном счете все их разногласия всегда упирались в тот онтологический статус, который придавался самому языку: более «высокий» в имяславии, что подразумевало включение именующих потенций в сферу самого́ трансцендентного и, соответственно, предполагало источник приращения смысла в самой этой трансцендентности; и сравнительно более «низкий» у Иванова, фиксировавшего недоступную для именующей силы языка апофатическую планку, как уже говорилось, значительно ниже, чем в имяславии (в дальнейшем будут оговорены и другие различия в понимании онтологического статуса языка). «Кантовская» проблема условий порождения синтетических смыслов на фоне внутриязыкового семантического аналитизма и в связи с онтологическим стату-

---

[10] Это не значит, что Иванов вообще отрицал такого рода взаимообратимость; он признавал и аналитизм и, соответственно, взаимообратимость слова и предложения в разных сферах употребления языка; он отдавал им должное, используя для них соответствующее название «логической речи» и понимая ее как основанную на **«аналитических суждениях»** (2, 594). И только в противопоставленной ей там же **речи мифологической,** составлявшей действительный интерес Иванова как та сфера, где реально действуют символ и миф в их по-особому понятой Ивановым референцирующей функции, аналогичные взаимообратимые языковые процессы отрицаются.

сом самого языка естественно выдвинулась для обеих концепций на первый план.

Если в имяславии идея взаимообратимости мифа и имени «победила» за счет перенесения источника этой взаимообратимости в трансцендентную сферу, то ивановская мысль пошла по другому пути. К 1911 году в ивановских высказываниях по совокупности всех этих тем наступил перелом, и может быть тоже — в связи с уже начинавшимися острыми имяславскими спорами. Возможно также, что именно из-за свойственной Иванову по отношению к имяславию стратегии умолчания этот перелом отразился в издаваемых текстах в несколько сглаженной форме: по преимуществу в виде новых формулировок старых тем и почти без всякой активной акцентировки вводимых изменений — хотя, конечно, «новизна» схватывалась знакомыми с предшествующими ивановскими текстами сразу же. В устном общении этот перелом был, похоже, более явен. Во всяком случае, если из печатных работ того периода делались, и вполне обоснованно, выводы о предлагаемых Ивановым общих изменениях в стратегии символизма, о его кризисе и новых путях, то по ощущению устных собеседников Иванова это было прежде всего время нового подхода к — условно — предикативности. Так, по свидетельству Вл. Пяста, 1911 год прошел у Иванова под знаком разговоров о мифе, понимаемом как суждение, и об обязательной **глагольности** предиката в мифологическом высказывании, что воспринималось самим Пястом именно как переломное и «плодотворное» новшество[11]. Так же оценивает эти новые разговоры Иванова и Белый в статье 1918 года «Вячеслав Иванов»[12], причем из этой статьи с очевидностью явствует, что Иванов подробно высказывался на новые темы преимущественно устно, но что вместе с тем это были не только дружеские собеседования в узком кругу, но и выступления перед аудиториями с белым мелком в руке перед черной доской.

Письменно новые идеи Иванова были впервые кратко зафиксированы, вероятно, в «Заветах символизма» (1910): миф определен здесь как «синтетическое суждение, где подлежащее — понятие-символ, а сказуемое — глагол: ибо миф есть динамический вид (модус) символа, — символ, созерцаемый как движение и двигатель, как действие и действенная сила» (2, 594-595). Отныне и вплоть до 30-х годов Иванов будет постоянно воспроизводить с некоторыми модификациями это определение мифа, сохраняя в качестве стабильных констант четыре момента: 1) понимание мифа как синтетического суждения; 2) постановку символа в позицию субъекта суждения; 3) идею глагольности предиката; 4) негативную оценку аналитических суждений, обязательно наличествовавшую — на том или ином текстовом расстоянии — у Иванова везде, где им приводилась формула мифа как синтетического суждения (включая и только что процитированную работу, где эта формула появилась впервые).

Вместе с тем Иванов будет и постоянно модифицировать толкования других наполнительных компонентов этого определения — причем, скорее

---

11 *Пяст Вл.* Встречи. М.,1997. С.130.

12 Статья опубликована в изд.: «Русская литература XX века. 1890-1910». Т. 3, кн. 8. М., 1918.

всего, именно в связи с его, нигде при этом не эксплицируемым, диалогом с имяславием. Соотношение настойчиво воспроизводимых констант с «текущими» изменениями в других компонентах ивановской формулы мифа дает поэтому возможность уточнить сюжет диалога с имяславием и его финал, то есть как бы высвечивает имеющийся здесь архетипический диссонанс на фоне реальной и с обеих сторон демонстрируемой общности исходной парадигмы.

Формально необходимость внесения частных изменений в первичное определение мифа как синтетического суждения была предопределена самим этим определением, содержащим в себе интригующую антиномию. Возможно, антиномия закладывалась сознательно, но на поверку она оказалась не той, которая по своему статусу не требует разрешения, «превышая» возможности ума. Она локализована значительно «ниже» этого пестуемого Ивановым предела, да и возникла, скорее всего, из чисто словесно-аналитического напряжения. Однако впоследствии именно эта «антиномия» сыграла роль одновременно синтезирующего и разводящего ивановскую и имяславскую позиции критерия.

Речь идет о соотношении онтологического и языкового статуса символа в мифологическом синтетическом суждении. В приведенной выше первой ивановской формулировке мифа субъект и предикат суждения «знаменуют» как бы одно и то же: субъект — это собственно символ, **отождествленный здесь с понятием** (!), предикат — это тот же символ в его глагольной форме (символ, созерцаемый как движение, динамический модус того же символа). Получается, что в лингвистическом плане предикат здесь в каком-то смысле выводится из субъекта, а не приращивается к нему синтетически, «со стороны», то есть в суждение, принципиально определяемое как синтетическое, вносится ощутимый налет аналитизма. Этот «налет» превратится прямо в аналитизм, конечно, только в том случае, если в само́м символе будет специально декларирована словесная или логическая природа, что и имеется в первом определении мифа, где символ дан через дефис с понятием. С другой стороны, в этом же определении символ «описан» и как непосредственный «предмет» созерцания, как **само символизируемое** в мифологическом высказывании, так что в случае декларации логической или языковой природы символа соответствующие качества должны будут быть перенесены и в сам этот символизируемый «предмет». Вопрос, следовательно, упирается в понимание природы того, из созерцания чего рождается миф, в понимание отношений между этим созерцаемым и **языковой плотью** символа и мифа. Здесь постепенно и сосредоточился нерв диалога Иванова и имяславия.

Естественно, что Иванову, не вводившему язык непосредственно в сферу трансцендентного, потребовались уточнения и бо́льшая определенность своей позиции. И впоследствии он действительно стал вводить в свои тексты измененные формулировки, модифицированные именно в этом направлении, в частности — следующую (1914): «Миф определяем мы как синтетическое суждение, где подлежащему-символу придан глагольный предикат... Если символ обогащен глагольным сказуемым, он получил жизнь и движение: символизм превращается в мифотворчество. Истинный реалистический символизм, основанный на интуиции высших ре-

альностей, обретает этот принцип жизни и движения (глагол символа или символ-глагол) в самой интуиции, как постижение динамического начала умопостигаемой сущности, как созерцание ее актуальной формы, или, что то же, как созерцание ее мировой действенности и ее мирового действия» (4, 437-438). Платонически окрашенная терминология этого нового определения, явно «кивающая» в сторону имяславцев (о вероятности такой адресации говорит и год написания — время активного общения с Флоренским), не мешает Иванову подчеркнуть при этом и специфику своего понимания проблемы. Здесь уже нет «понятия-символа», а значит и ослаблен налет аналитизма; нет здесь и второго интригующего момента — указания на то, что символ самолично является «предметом» созерцания. И символ-субъект, и глагольный предикат (который тоже, согласно данному определению, может мыслиться как имеющий символическую природу) **раздельно** «обретаются» в интуиции умопостигаемой сущности, то есть и логически, и с точки зрения языковой семантики они здесь Ивановым разведены. Будучи же в аналитическом отношении разведены, они как раз и могут быть **синтетически** соединены в мифологическом суждении. Природа самóй умопостигаемой сущности мыслится в этой обновленной формулировке и не символической, и не языковой — две последние дефиниции полностью отходят в непосредственное владение словесного мифа[13]. Аналитическая (понятийная или семантически-словесная) связь между субъектом и предикатом разрушена, но они продолжают «истекать» из некоего единого лона, из некоего созерцаемого «предмета», «берущегося» (понимаемого) то как субъект суждения, то как глагольный предикат. **Субъект и предикат находятся, следовательно, в равных отношениях с символизируемым «предметом»** — таково специфически ивановское толкование темы.

Как и в имяславии, здесь, таким образом, оспаривается традиционно жесткое, почти онтологическое, разведение субъекта и предиката суждения по их функциям: субъект и предикат у Иванова функционально однородны в своих отношениях к «предмету» речи, они равно его референцируют. У имяславцев путь оспаривания традиционного понимания этой категориальной пары аналогичен — там тоже, как уже говорилось, акцентировалась идея функционального сближения субъекта и предиката. Разница же с Ивановым здесь та, что в имяславии субъект и предикат выполняют по отношению к предмету эту, понимаемую как единая (в данном случае — **именующая**), функцию как бы «**поочередно**» (речь — это процесс сколь угодно долгого нанизывания предикатов-имен), а у Иванова субъект и

---

[13] Конечно, у Иванова можно найти множество мест, где понятие символа используется вне обязательной привязки к языку; таким был, как мы видели, один из измененных Ивановым впоследствии «темных» моментов в его первом по времени определении мифа как синтетического суждения; такова же, собственно, и распространенная, нейтральная по отношению к языку, традиция применения этого универсального понятия. Мы же здесь имеем в виду только тот аспект целостного символического мировоззрения, который связан именно с языковой стороной символа и мифа. В такой редукции нет, кстати, ничего экстравагантного — достаточно вспомнить лосевскую теорию символов разных (первого, второго, третьего и т. д.) порядков, также имеющую за собой солидную религиозно-философскую традицию.

предикат выполняют одну и ту же функцию относительно «предмета» как бы «**одновременно**» (и функция эта — не именование и, следовательно, не объективация, а безобъектная **референция**). Более того, оригинальность ивановской идеи и в том, что он считал такое «одновременное» выполнение субъектом и предикатом их одинаковой функции **условием** осуществления мифологического (не именующего) типа референции. По отдельности ни субъект, ни предикат мифологического суждения осуществить требующуюся референцию не в силах. Потому и символ Иванова, хотя он и помещается им в именную позицию субъекта, не имя, ведь имя, по определению, осуществляет референцию самолично. Потому не только символ-субъект, как говорилось выше, но и предикат мифологического суждения принципиально не объективирует своего референта. Более того: и миф в целом, реально осуществляющий символическую референцию, тем не менее также не объективирует при этом, по Иванову (как мы увидим при специально лингвистической интерпретации ивановских идей), своего референта.

Мы вышли на очередной виток в диалоге Иванова с имяславием — на принципиальную проблему понимания отношений между, с одной стороны, именуемым или референцируемым (референтом) и, с другой стороны, языковым выражением, осуществляющим именование или референцию. Начнем несколько издалека.

Приведенное выше обновленное ивановское определение мифа было, скорее всего, текущей репликой в его длящемся диалоге персонально с Булгаковым. Это определение процитировано из работы «Экскурс о “Бесах”», непосредственно связанной с Булгаковым (в основу Экскурса положена речь, произнесенная в 1914 году по случаю булгаковского доклада под названием «Русская трагедия» в Религиозно-философском обществе). И хотя — если судить по одноименной статье Булгакова и по архивной стенограмме прений — в этом докладе темы о строении словесного мифа могло и не быть (других проблем в этом споре-диалоге Иванова с Булгаковым мы здесь не касаемся), устно они почти наверняка ее обсуждали; во всяком случае в других своих работах 10-х годов Булгаков неоднократно к этой теме обращался, в том числе — с прямыми упоминаниями имени Иванова.

Так, в рецензии 1916 года на «Борозды и межи» с многозначительным названием «Сны Геи» Булгаков, в целом высоко оценивая (при всех оговорках, связанных со спецификой ивановского подхода, ориентированного, по его мнению, хотя бы модально, на язычество) эвристичность и напор ивановской теории мифа, делает тем не менее — как бы мимоходом — существенную, касающуюся самого́ понятия мифа, оговорку, помещая ее в сноску: «Мне только не кажется плодотворным, — пишет здесь Булгаков, — то новейшее определение мифа, которое дается в «Б. и М.» (152)[14]: «Миф есть синтетическое суждение, где сказуемое глагол присоединено к подлежащему символу». Для мифа существенна не эта связь подлежащего со сказуемым, но способ ее установления—непосредственный, недискур-

[14] Так — у самого Булгакова.

сивный»[15]. Миф, заключает Булгаков там же, можно определить (на языке Канта) как синтетическое суждение a priori (далее следует ссылка на Введение к «Свету невечернему», где Булгаков подробнее излагает свой подход к мифу — см. ниже).

Здесь много «узелков». Эпитет «новейшее» по отношению к ивановскому определению мифа, хотя оно, как уже говорилось, было введено Ивановым как минимум за шесть лет до написания булгаковской рецензии, несет здесь, по всей видимости, именно тот смысл, что у Иванова, и с булгаковской точки зрения, произошел некий перелом во взглядах на миф — перелом, не устраивающий булгаковскую мысль. В чем же «неплодотворность», по Булгакову, этого переломного ивановского определения?

Речь не могла тогда идти о неприятии понимания мифа как синтетического суждения. Вообще говоря, не было ничего более естественного в то время для мифологически настроенных мыслителей, чем определять миф именно как синтетическое суждение. Так же, во всяком случае — вплоть до 1917 года («Свет невечерний»), поступал и сам Булгаков. Однако именно эта естественная напрашиваемость понятия «синтетического суждения» оборачивалась непредсказуемой смысловой многозначностью, заложенной в самóм этом понятии, постепенно становившемся в философии и логике все более и более аморфным. Булгакова не удовлетворил смысловой зазор, просвечивающий сквозь ивановское определение мифа через синтетическое суждение, и скорее всего — именно тот первичный, еще необработанный и как бы непроизвольный, налет аналитизма, о котором говорилось выше. Булгаков мог увидеть аналитизм в подчеркивании Ивановым собственно лингвистической согласованности между субъектом и предикатом и в его требовании обязательности глагольной формы предиката — именно это и придает мифу, согласно приведенному булгаковскому суждению, неправомерный «дискурсивный» (что и значит у Булгакова — «аналитический») характер. «Аналитизм» в его традиционном понимании исчез, как мы видели, в последующих ивановских определениях мифа, но синтаксическая согласованность и требование глагольности предиката остались.

Интересно, что и то определение мифа через понятие синтетического суждения, которое дал в «Свете невечернем» сам Булгаков, тоже могло не устроить читателя, почти наверняка — и Иванова в том числе, имеющимся и в нем «гносеологическим» (уж коли речь идет о типах суждений) зазором. «Можно сказать, — пишет здесь Булгаков, — что миф есть синтетическое суждение a priori, из которого далее уже аналитически выводятся апостериорные суждения. Зародившийся миф содержит в себе нечто новое, дотоле неизвестное самому мифотворцу (*аналог тому чувству удивления, о котором всегда упоминал Иванов в связи с мифологическими суждениями и которому отдавал дань и Флоренский*[16] — *Л.Г.*), причем это содержание утверждается как самоочевидная истина. Эта самоочевидность порождает-

---

[15] *Булгаков С.Н.* Тихие думы. М., 1996. С. 98.

[16] «У водоразделов мысли». Выше цит., с. 143 и сл. Непосредственно за рассуждениями об удивлении как зерне философии Флоренский там же (С. 146) упоминает ивановское понятие «символа», даваемое им в почти прямой аналогии с платоновской «идеей».

ся именно **опытно**-интуитивным (*выделено мной — Л.Г.*) характером ее происхождения. Мифу присуща своя особая достоверность, которая опирается не на доказательства, но на силу и убедительность непосредственного переживания»[17]. Принципиально подчеркиваемое самим Булгаковым отличие от ивановского определения, как видим, в том, что миф понимается как синтетическое суждение **a priori,** однако миф не без парадоксальности считается при этом основанным на том, что тут же определяется Булгаковым как имеющее в том числе и **опытный** характер. Проблема и у Булгакова, таким образом, упирается все в тот же вопрос о понимании природы отраженного в мифе умозрения («интуитивно-опытного», по Булгакову) и, соответственно, о понимании сущности его связи с языком как словесной плотью мифа.

Впоследствии, при более тщательной проработке этой проблемы, окажется, что столь, казалось бы, адекватно напрашивающееся по отношению к мифу понятие «синтетического суждения», собственно говоря, мешает Булгакову своей одновременно аморфностью и солидной репутацией, ибо вносит ненужный и «лишний» для имяславия (как мы убедимся ниже) посредничающий компонент между умозрением-интуицией и языком. В «Философии имени» Булгаков закономерно отказывается от своего только что приведенного определения мифа, более того — он отказывается от всякого противопоставления синтетических и аналитических суждений, разработав даже специальную критику кантовского разделения всех типов суждения вообще и обосновав как альтернативу идею приоритета, почти единоличности, **именовательного суждения**, фундирующего, с его точки зрения, все другие языковые семантические процессы, которые все представляют собой некие синтетические акты. Характерно, что при этом Булгаков, почти наверняка — в память о своих былых определениях мифа, специально оговорил и то, что Кант напрасно, лишь в угоду своим идеям, понимал под опытом только чувственное, в то время как им может быть всё, в том числе — и мистические переживания и созерцания (ФиБ, 134).

Иванов, напротив, долгие годы невозмутимо воспроизводил свое определение мифа как синтетического суждения. Конечно, для особой языковой манеры ивановских текстов то обстоятельство, что в аналитически ориентированных философии и логике понятие синтетического суждения подвергалось многосторонней критике, не могло (в отличие от Булгакова, самого́ приложившего к этой критике руку) иметь сколь бы то ни было решающего значения. О происходившей дискредитации синтетического суждения Иванов прекрасно знал, но отмахивался от нее порой даже пренебрежительным жестом. Хотя «никакой ритор», мог написать Иванов, «не разузнает ученый троп» в самых «безыскусных» тютчевских утверждениях, «в роде как “ветер веет” или “звезды сияют”», они составляют тем не менее именно синтетические мифологические суждения (4, 165). Да и вся поэзия «как таковая» состоит, по Иванову, исключительно из синтетических суждений, «ибо в ней и всякое аналитическое по внешней форме суждение превращается в синтетическое по внутренней форме» (4, 645). Однако можно предположить и то, что неизменность формулы мифа Иванова,

---

[17] *Булгаков С. Н.* Свет невечерний. М.,1994. С.57-58.

так и не посчитавшего нужным отказаться от понятия (или, что точнее применительно к его текстам, от образа) синтетического суждения, могла быть связана с тем, что он продолжал видеть в этом определении, **в котором так никогда и не появилось чаемое ранним Булгаковым a priori**, концентрированное выражение своих разногласий с Булгаковым, а через него и с имяславием в целом.

В самом деле, за этим ивановским отказом вводить в определение мифа понятие a priori просвечивает второй («надкантовский») смысл, непосредственно связанный с пониманием онтологического статуса языка, а значит и с сердцевиной имяславия. Сформулируем предполагаемую нами здесь принципиальную проблему: вопрос заключается не только в том, считать ли мистическое узрение опытом, но и, главное, в том, **как понимать — априорно или апостериорно — связь этого узрения с языком.**

Иванов всегда отвечал на первый вопрос положительно, а что касается второго вопроса, то он склонялся, видимо, к тому, чтобы понимать характер связи языка с мистическим опытом **апостериорно**. Здесь и был не эксплицированный обеими сторонами корень разногласий, так как хотя Булгаков и изменил свой первоначальный ответ на первый вопрос и как бы «согласился» в этом с Ивановым, он тем не менее сохранил в «Философии имени» идею **априорной** связи мистического узрения с языком.

Этот второй смысл в споре об априорности вбирает в себя всю остроту сопоставления Иванова с имяславием. Если мистическое узрение признается опытом, а его языковая проекция — апостериорной, что свойственно ивановской позиции, то, следовательно, сам опыт понимается как не имеющий в своей сущностной глубине языковой природы и даже языковой «составляющей». Языковая проекция опыта всегда будет при этом пониматься как вторичная, а в таких онтологических координатах всегда будет в той или иной формулировке стоять вопрос о собственно языковой, специфической структуре этой проекции. Если же мистическое узрение признается опытом, но его связь с языковым выражением понимается при этом **априорно**, что в целом свойственно имяславскому мышлению, то в таких онтологических координатах естественно ожидать зарождения процесса постепенного **срастания** опыта и того, в чем этот опыт дан и выражается. Чтобы быть таким априорным языковым выражением мистического опыта, то есть пониматься как изначально сращенное с ним, мало быть просто «кантовским» априорным синтетическим суждением, основанным на врожденных человеку «**неязыковых**» идеях, категориях или формах сознания — в таком случае исчезает самостоятельная значимость как **факта приобретаемости** опыта, так и «**содержания**» этого в той или иной форме (включая и откровение) **приобретенного** мифологического опыта: ведь тогда всё, в том числе и содержание опыта, и формы его личностного постижения, надо будет толковать как изначально заложенное (а не приобретаемое) в человеческом сознании. В религиозной перспективе такая имманентизация мифологического опыта ведет к полной имманентизации Бога.

Если же сохранить идею «приобретаемости», а не врожденности, мистического опыта, но продолжать при этом мыслить его априорно облеченным в язык, то мистическое узрение и миф начинают тяготеть к открове-

нию (то есть, в лингвистическом контексте, к утверждению наличия внеположного сознанию трансцендентного мистического Говорящего), а в пределе — и мистическое узрение, и откровение срастаются, вплоть до отождествления, **с самим априорно их облекающим языком.** Что в определенном смысле и произошло в имяславии. Та́к, в булгаковской версии априорность трансформировалась в «самосказанность» слов в человеческом сознании (это мир говорит слова в нас и через нас), а вследствие того, что вместо синтетического суждения привилегированное и даже единовластное положение заняло суждение именовательное, миф и имя сблизились: миф стал пониматься как развернутое именовательное суждение (или собственно имя), а ядро мифа как суждения, то есть **предикативность,** трансплантировалось внутрь имени.

Внутри открыто не эксплицированного диалога Иванова с Булгаковым имелась еще одна чрезвычайно показательная в данном контексте ситуация, связанная с проблемой соотношения символа и имени. Инициатором спора и на сей раз был Булгаков. Если, — пишет он в «Свете невечернем», — миф есть «событие, которое совершается на грани двух миров, в нем соприкоснувшихся (Вяч. Иванов)», то содержание такого событийного мифа «всегда конкретно, речь идет в нем не о боге вообще и человеке вообще, но об определенной форме или случае определенного богоявления». И далее следует интересующий нас вывод: «Подлежащее мифа, его субъект может быть обозначен только «собственным», а не «нарицательным» именем»[18].

Вывод этот явно был адресован Иванову (недаром упомянутому в начале развития темы), у которого в позицию субъекта мифологического суждения настойчиво помещается, как мы видели, не только не «собственное» имя, но вообще — не имя, а символ. Одна из фундаментальных для концепции Иванова причин «неименного» заполнения субъектной позиции мифологического суждения уже называлась выше. Если имя самолично осуществляет референцию к своему «предмету», то изолированный, взятый вне мифа, символ реальной референцирующей силой, по Иванову, не обладает. Осуществляет же особую неименную референцию символического типа только миф, причем только своим целостным составом: «одновременное» (а не поэтапное, как в имяславии) выполнение субъектом и предикатом мифа их равно референцирующей функции является условием реального и полного осуществления этой функции. Имеются, конечно, и другие, также фундаментальные, причины отказа помещать в субъектную позицию мифа имя, например — особое понимание Ивановым категории «события» в качестве референта символического мифологического суждения (это понимание, в частности, не предполагает в таком референте наличия «объекта», способного поддаться именованию, но об особом отношении Иванова к событию ниже будет говориться специально). Однако и без перечня такого рода причин уже достаточно очевидно, что требование к ивановской концепции (так и не признавшей возведение символа в как бы верховный сан имени) сменить символ на его «законном», с точки зре-

---

18 *Булгаков С. Н.* Свет невечерний. Выше цит. С. 58

ния этой концепции, месте именем невыполнимо, ибо «иноконцептуально».

Тем интереснее оказывается то обстоятельство, что несговорчивый Иванов однажды уступил этому булгаковскому требованию. Этим единственным, насколько удалось выяснить, местом, где Иванов как бы послушался Булгакова, является определение мифа, данное в «Дионисе и прадионисийстве»: «Пра-миф высказывает — и исчерпывает — древнейшее узрение в форме синтетического суждения, где подлежащим служит имя божества» или анимистически оживленной и воспринимаемой как даймон конкретности чувственного мира, «сказуемым же глагол, изображающий действие или состояние, этому божеству приписанное»[19].

Это послушание Иванова Булгакову имеет, однако, двойное дно. Прежде всего, имелись внешние самому этому спору причины постановки имени в позицию субъекта — таковы были терминологические декорации, принятые в данном тексте, где Иванов использует понятие символа преимущественно для обозначения «непосредственной», как он говорит, «символики» дионисийского культа, то есть использует это понятие, в отличие от своего обыкновения, не в связанном с языком (см. сноску 13), а в нейтрально-распространенном, зримо-вещественном и чувственном, смысле (говорится, например, о символике плюща и тирса).

Интереснее, конечно, разгадать внутренний смысл этого уступчивого ивановского словоупотребления. Здесь также важен контекст всего ивановского исследования в целом. Уступка Булгакову совершается здесь на таком фоне, который может ее практически дезавуировать. Одна из ключевых тем книги — долгий поиск облика и имени бога, поиск, который продолжался и тогда, когда не только связанные с этим неведомым богом обряды уже имели действенную силу, но и соответствующие словесные мифы уже сложились и тоже «действовали», то есть осуществляли референцию. Но к чему или к кому?

Все «иноименные Дионисы» — не что иное в этих пра-мифах, как именно символы «вызываемых неведомых духов», то есть и здесь на месте подлежащего у Иванова мыслятся символы, а не имена, тем более собственные. Чем же иным, кроме символов, могут в ивановской концепции быть вре́менные имена богов? Эти «иноимена», так же, как это происходит, по Иванову, и в открыто «неименных» мифах, не осуществляли в своей отдельности реальной референции; пра-миф имел полную референцирующую действенность только как словесное целое: символ-«иноимя» вкупе с глагольным предикатом.

Чем же тогда было, по Иванову, найденное наконец имя «Дионис»? Это было именем в аналитическом лингвистическом смысле, но все таким же символом с точки зрения референции. Имя Дионис описывается Ивановым как обретенное аналитически-лингвистическим путем: как только идея бога экстатических радений соединилась с идеей его сыновства по отношению к верховному богу, так сразу же и укрепилось имя Дионис, внутреннюю форму которого Иванов склонялся толковать как «сын Зевса» (так ли это на самом деле — для нас здесь несущественно, нам важна лишь

---

19 *Иванов Вяч.* Дионис и прадионисийство. СПб., 1994, С. 269.

соответствующая интенция ивановской мысли). Такое объяснение появления имени *Дионис* может естественно «жить» только в аналитически-лингвистическом и рациональном контексте, то есть в той области бытования языка, которую Иванов называл логической речью с **аналитическими суждениями** (в отличие от мифологической — см. сноску 10) и в которой признавал действенность собственно языковых — лексических и синтаксических — закономерностей, в том числе и процесс взаимообратимости слова (и имени как тоже по природе слова) с предложением. Ведь именно так и толкует здесь Иванов момент нахождения истинного имени Дионис (свертывание мини-суждения «сын Зевса» в одно имя-слово).

Но как только имя Дионис переносится в «живой», осуществляющий действительную референцию миф, оно сразу же теряет, по Иванову, свое аналитически-содержательное, рационально воспринимаемое и тем более конкретно-чувственное или образное значение. Дионис превращается здесь в чистое КАК, без всяких ЧТО или КТО, то есть это имя трансформируется в **символ определенного религиозного состояния**. «Существо религиозной идеи Диониса» не сводимо, по устойчивому утверждению Иванова, «ни на какое определенное "что", но изначала было и навсегда осталось определенным "как"»[20]. Иванова не раз упрекали за подобного рода высказывания в религиозной уклончивости (это совершенно иной, нежели здесь, тип содержательного анализа его концепции), но зато в интересующем нас лингвофилософском контексте подобные высказывания, напротив, «неуклонно», как мы видим, поддерживают стратегический курс ивановского символизма.

В «Дионисе и прадионисийстве», написанном уже по зрелым впечатлениям об имяславии, можно выделить два важных в этом смысле момента. Здесь, как ни в одном другом ивановском тексте, безусловно, отдана дань и культурно-исторической, и религиозной весомости проблемы имени как такового, что, несомненно, было сделано под влиянием имяславия (в частности, общения с Флоренским, с которым они обменялись в разное время и не «в лицо» эпитетом «гений»). Но с другой стороны, здесь же Иванов провел отчетливую грань между именем и мифом, а значит и символом: связующее два мира касание выражает (то есть референцирует это касание) только символическая сила целого мифа; имя как лексико-семантическая языковая единица, способная к изолированной и объективирующей референции, может войти в такой миф и занять в нем позицию субъекта, только преобразовавшись в символ[21]. Что же касается разовой уступки Иванова булгаковскому требованию, то в 1922 году (то есть после написания «Диониса и прадионисийства») в рецензии, с обсуждения ко-

---

[20] *Вяч. Иванов.* Эллинская религия страдающего бога. Цит. по кн.: *Эсхил.* Трагедии. М., 1989. С. 319. О понятии «*состояния*» в связи с оригинальной ивановской концепцией референции и о значении в ней модусного понятия «*как*» будет подробно говориться ниже.

[21] Нет, вероятно, необходимости уточнять здесь то обстоятельство, что ивановская символическая теория референции относилась им преимущественно к доткровенным религиям; непростой вопрос о понимании Ивановым имен Бога в откровенных религиях частично будет затронут нами в конце статьи.

торой была начата данная статья, Иванов вновь без всяких оговорок воспроизвел в авторских примечаниях к тексту свое исходное определение мифа как синтетического суждения с символом в позиции подлежащего (4, 784). Напомним, что именно в этой статье содержится и самое открытое, на наш взгляд, по дискуссионной напряженности ивановское упоминание имяславия, в подтексте которого между именем и символом, в принципе нацелеными, по Иванову, на выполнение единой (референцирующей) функции, проведена «заповедная» черта, разделяющая именовательный (объективирующий) и неименовательный (символический) типы референции. Ивановский символизм и имяславие близки в том смысле, что по своему «лингвистическому пафосу» они являлись апологией референции, причем в обеих концепциях референция понималась в ее модифицированно-расширенном, вбирающем в себя предикативность, смысле (в то время как большинство вновь формировавшихся тогда концепций были нацелены на саму предикативность или прагматику и склонялись к почти полной дискредитации имен главным образом из-за маячивших за ними и нуждающихся, с этой точки зрения, в ниспровержении «метафизических сущностей», а — в перспективе — и к дискредитации референции в целом, то есть двигались по направлению к абсолютной конвенциональности). Разногласия же Иванова с имяславцами сводились в принципе к тому, что он не принимал идею отождествления символизма с именованием, как угодно высоко толкуемым, и ограничивал безгранично понимаемую в имяславии силу имен, обосновывая возможность, наряду с никак им не отменяемым именованием, особого, отделенного от него (как, кстати, и от других выделяемых в лингвистике способов референции — дескрипций, местоимений и др.) символико-мифологического способа референции.

Итак, ивановский символ — принципиально не имя[22], но это только «половинка». лингвистического смысла проблемы символа. И в истории становления ивановского типа символизма, и в сложившейся традиции его понимания есть еще одна остающаяся «темной» сторона. Имеется в виду достаточно загадочная история с толкованием ивановского символа как **метафоры**. Особую роль в этой истории сыграл А. Белый.

Сам Белый определенно и недвусмысленно высказывал свое понимание символа как словесной метафоры[23], что в принципе соответствует одной из самых устойчивых и до сих пор обрабатываемых традиций толкования

---

[22] Что, конечно, никак не мешало «языкославцу» Иванову ценить и даже «любить», как это справедливо и отмечается в литературе, языковые имена (см., например, насыщенное интересными идеями и сопоставлениями предисловие А. Е. Барзаха «Материя смысла» к кн.: *Иванов Вячеслав*. Стихотворения. Поэмы. Трагедия. Книга 1. СПб., 1995. С.5-8 и др.). Эта «любовь» к именам не делает, однако, Иванова «имяславцем» в терминологическом смысле слова; речь в ивановском символизме, подчеркнем это еще раз, идет об особых — не именующих — и лингвистически еще не отрефлектированных референцирующих потенциях языка.

[23] См., в частности, его программную статью «Магия слов» — цит. по: *Белый Андрей*. Символизм как миропонимание. М.,1994. С.141.

символа. Загадочный же момент состоит в том, что Белый многократно и без тени сомнения возводил это свое понимание именно к Иванову — как к своего рода создателю и «обосновательно» обновленной и пленившей его модификации самой идеи толкования символа как метафоры. А это, на наш взгляд, достаточно спорно — аналогично тому, как спорным оказалось и распространенное мнение об отождествлении ивановского символа с именем. Все это тем более интересно, что символ, действительно, в определенном смысле «помещался» Ивановым **между именем и метафорой**. Стремление отождествить символ с одним из этих «соседей» имеет своей пресуппозицией отрицание наличия у символа и связанного с ним мифа статуса самостоятельного языкового явления, обладающего в том числе и своей особой референцирующей силой. Или во всяком случае — сомнение в таковом. В ивановской же концепции такого рода сомнений и колебаний, с нашей точки зрения, нет.

Взглянем на фактическую сторону ситуации. Постоянно споря с Ивановым, порой яростно, по многоразличным другим вопросам, Белый даже в 1928 году — потерявший уже не только всякие контакты с Ивановым, но, видимо, и интерес к ним; издавший уже не только статью «Вячеслав Иванов», но и ее ужесточенно переработанный вариант «Сирин ученого варварства»[24], — тем не менее настойчиво и по-своему благодарно утверждает (в итоговой работе «Почему я стал символистом...») в качестве твердой и неизменной константы своей памяти, что понимание символа как языковой метафоры «заимствовано» им «из заявлений Вячеслава Иванова» и что именно этот тезис является одним из углублений лингвистической базы символизма[25].

Загадка состоит в том, что в текстах Иванова **невозможно отыскать прямых утверждений о тождесте символа и метафоры**. Конечно, такого рода утверждения (и, возможно, в достаточно сильной форме, особенно в начале 900-х годов — ведь нечто аналогичное писал о метафоре, хотя и с несколько другим знаком, Ницше) скорее всего действительно высказывались Ивановым в многочисленных устных обсуждениях темы, но и при таком уточнении мы не можем игнорировать смысловую волю Иванова, так и не переведшего эту, возможно, словесно и опробовавшуюся им идею, непосредственно в свои тексты (вероятно, — в связи с все той же стратегией неупоминания).

А между тем вопрос столь же принципиален, как и в случае с именем. Естественно, любая ассоциация символа с метафорой предполагает именно и только языковой аспект символического мировоззрения и именно и только словесную выраженность символа — а Иванов в интересующих нас контекстах, действительно, акцентировал, как мы видели, языковую сторону универсальной проблемы символа. Что же могло значить, в так ак-

---

[24] В этом варианте 1922 года (то есть, вероятно, еще во время пребывания Иванова в Баку) Белый, в частности, писал: «Издалека-далека, в громы «мифов», овеявших нас, долетает его (*Иванова — Л.Г.*) недовольный, брюзжащий, ненужный голос», и кончил статью так: «Пожалеем его». — См. *Белый Андрей.* Сирин ученого варварства (по поводу книги В. Иванова «Родное и вселенское»). Берлин, 1922. С. 22, 24.

[25] Цит. по: «Символизм как миропонимание...». С. 446.

центированных координатах, возможное ивановское понимание символа как метафоры? Это должно было бы означать, что словесный символ всегда по своей языковой структуре обязательно есть метафора (в метафизической перспективе это ведет к включению в число константных постулатов символизма того глобального тезиса, что любые, в том числе и несловесные по природе, символы, воплощаясь в языке, обязательно принимают вид метафор; ср. аналогичный по логике образования, но противоположный по смыслу, фундаментальный имяславский тезис о воплощении всего символического в языке в виде имен).

Что, однако, представляет собой метафора? Теории метафоры до сих пор лишь множатся, будучи весьма далеки от унификации. В «Магии слов» сам Белый трактовал языковое тождество символа-метафоры как «соединение двух предметов в одном — новом, третьем»[26]. Эта метафора-символ затем получает самостоятельное бытие, оживает и действует, как, например, белый рог месяца, который становится «белым рогом некоего мифического существа». Так символ, по Белому, становится мифом. Конечно, продолжает Белый, я не утверждаю прямого существования мифического животного, «но в глубочайшей сущности моего творческого самоутверждения не могу не верить в существование некоторой реальности, символом или отображением которой является метафорический образ, мною созданный» (там же).

Интересно, что и эту константу своего собственного символического мировоззрения (идею взаимосвязи символа=метафоры с мифом) Белый непосредственно возводил к Иванову. В устах Белого этот тезис звучит в «Почему я стал символистом...» как «единство восстания языковой метафоры и мифа, где миф есть религиозное содержание языковой формы, а эта последняя есть реализация мифа в языке (спайка с В. Ивановым)»[27].

Казалось бы, сходство с ивановским пониманием мифа очевидно. Идеи Иванова и Белого, действительно, развивались параллельно, но тем не менее что-то содержательно существенное мешало им сойтись и реально сблизиться друг с другом. У Белого язык как бы первичен по отношению к символу и мифу, которые фактически мыслятся порожденными за счет аналитических сил языка. Иванов же, всегда пестовавший в языке синтетические силы, всегда же «подозревал» Белого в излишней до неправомерности тяге к аналитизму: «...нельзя не видеть, — пишет Иванов в той же рецензии на новейшие разыскания в области стиха, в которой его внимание среди прочего привлекли и внутренние причины особого интереса Белого к противопоставлению Тютчева и Пушкина, — что Андрей Белый, выставляя образцом Пушкина (для каких только целей не кричали нам: “назад к Пушкину”[28]), ищет как бы обнажить иррациональные корни поэзии, исторгнуть их из обители Матери-земли на солнечный свет логи-

[26] Цит. по: Символизм как миропонимание... С. 141.

[27] Цит. по: Символизм как миропонимание... С. 447.

[28] Напомним, что именно здесь Иванов назвал Пушкина «имяславцем».

ческого сознания, проникнув их "логосом" (или логикой?[29]), укротить дионисийские энергии музыкально экстатического прорыва за грань, обуздать в слове первородный грех (не чадородную ли силу?) "козловидного Пана"» (4, 638). Не случайно, по-видимому, что и самое насыщенное по просматриваемому архетипическому дисбалансу ивановское упоминание имяславия появилось именно в этой, спорящей с Белым, статье: при всем очевидном различии позиций имяславцев и Белого в них была для Иванова некая общая, оспариваемая им черта — расширение сферы компетенции в общем-то традиционных языковых процессов (будь то именование или семантический аналитизм) за некую границу, которая самим Ивановым мыслилась как «заповедная» для этих процессов и «поддающаяся» лишь особым, нетрадиционно понимаемым, силам языка.

О сущностном различии, а не близости позиций Иванова и Белого в этом вопросе свидетельствуют, на наш взгляд, и практически все имеющиеся в ивановских текстах, хотя чаще всего косвенные и, как всегда, несколько завуалированные, высказывания о метафоре в ее связи с символом (во многих из которых, кстати, критически упоминается позиция Белого — см., например, 4, 636-637; 4, 164-165). Наиболее выразительным в этом смысле является, вероятно, высказывание в «Мыслях о символизме»: «Но если символизм не умер, то как он вырос!.. Еще недавно за символизм принимали многие прием поэтической изобразительности, родственный импрессионизму, формально же могущий быть занесенным в отдел стилистики о тропах и фигурах. После определения метафоры (мне кажется, что я читаю какой-то вполне осуществимый, хотя и не осуществленный, модный учебник теории словесности), — под параграфом о метафоре воображается мне примечание для школьников: «Если метафора заключается не в одном определенном речении, но развита в целое стихотворение, то такое стихотворение принято называть символическим»[30].

Предварительно можно следующим образом наметить причины так и не состоявшегося пересечения на первый взгляд сходным образом развивавшихся идей Иванова и Белого о символе и метафоре. Аналитической установке Белого Иванов почти везде противопоставлял синтетическую

---

[29] Сам Белый признавал в 1928 году в «Почему я стал символистом...» (цит. по Символизм как миропониание...), что в его «Эмблематике смысла» — программной работе 1910 года, в которой мыслилось «хоть собрать кое-что из идеологических лозунгов в связном виде» и в которой «ответственнейшие места испорчены невнятицей только спешного изложения, а не невнятицей мысли» (с. 449), — установка была именно **«аналитической»** (с. 460); осознанный же затем недостаток аналитизма — его «статика», мыслился Белым поддающимся преодолению посредством подключения динамического начала диалектики (там же).

[30] Чтобы закрепить слегка завуалированное здесь, но тем не менее очевидно отрицательное отношение Иванова к сближению символа с метафорой, продолжим цитату: «Далеко ушли мы и от символизма поэтических ребусов, того литературного приема (опять-таки лишь приема!), что состоял в искусстве вызвать ряд представлений, способных возбудить ассоциации, совокупность которых заставляет угадать и с особенною силою воспринять предмет или переживание, преднамеренно умолченные, не выраженные прямым обозначением, но долженствующие быть отгаданными...» (2, 611).

идею (напомним, что в число четырех константных моментов в ивановском определении мифа входит и всегда сопутствующая этому определению на том или ином текстовом расстоянии критика чистого или приоритетно понимаемого аналитизма). Отождествленный с метафорой символ Белого уже на внешнем уровне принципиально многосоставен, как и всякая языковая метафора; ивановский же символ — чаще всего на внешнем уровне лексически односоставен, хотя, как ниже мы убедимся, и ивановский символ имеет в своих глубинных пластах многокомпонентную структуру (так и не совпавшую, однако, с компонентами метафоры). С другой стороны, символ-метафора Белого **самолично** осуществляет референцию к некоему объективируемому «третьему», к которому затем добавляются мифологические предикаты разной смысловой наполненности (например, олицетворяющие предикаты); ивановский же символ, несмотря на свое тяготение к лексическому полюсу и даже как бы «вопреки» ему, не обладает способностью к самостоятельной, вне мифа осуществляемой, референции. В целом позиция Белого (новатора и модерниста по всеобщей оценке) более традиционна как в понимании субъекта (а значит, и референции), так и в понимании предиката суждения. Действительный же «консерватор» Иванов стремился (как мы увидим ниже — при попытке лингвистической интерпретации его идей) по-новому проблематизировать или, во всяком случае, «расшатать» традиционное понимание и способов референции, и самого предикативного акта.

Непосредственно лингвистическая интерпретация обновленного ивановского понимания референцирующих и предицирующих механизмов языка, к которой мы переходим, позволяет точнее понять и конкретно языковые, и — в перспективе — метафизические причины ивановского отказа отождествлять символ как с именем в его имяславском понимании, так и с метафорой.

2. МЕЖДУ СУБЪЕКТОМ И ПРЕДИКАТОМ (ЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ)

До сих пор мы пользовались понятиями «**предикация**» и «**референция**» без всяких дополнительных уточнений, несмотря на то, что отсутствие таковых на фоне явной акцентировки обоих терминов при обсуждении проблемы **символа**, несомненно, создавало в тексте ощутимое смысловое напряжение. Действительно, в обобщенно-нейтральном употреблении эти термины обычно обслуживают четко противопоставленные смысловые пространства. Лингвисты говорят, что в предложении производится, во-первых, референция к определенному денотату (или, что то же, референту), которая осуществляется посредством синтаксической позиции субъекта; и, во-вторых — предикация к этому денотату, осуществляемая посредством соответствующей предикативной синтаксической позиции. Только соединение этих принципиально разных по смыслу функций и порождает, с этой точки зрения, само предложение как реальную единицу речи и мышления. У нас же противопоставление референции и предикации часто оказывалось «смазанным». Но «оказывалось» оно таковым преднамеренно — по той причине, что переосмысление, более того: своего

рода «сглаживание» предполагаемого в лингвистике принципиального функционально-смыслового противопоставления референции и предикации отвечает, на наш взгляд, главной тенденции ивановской мысли — что и станет основной темой предлагаемой ниже уже собственно лингвистической интерпретации ивановского типа символизма.

Второй — непосредственно связанной с первой и тоже прямо касающейся проблемы символа — парой терминов, отношения между которыми сознательно обострялись в настоящем тексте, являются «**референция**» и «**именование**». Собственно, статья достигнет своей цели, если удастся — хотя бы предварительно — лингвистически связать все эти традиционно иначе соотносимые категории таким образом, чтобы отразить тем самым специфику ивановской позиции.

Если, как это утверждалось в первой части статьи, в изолированно взятом символе-субъекте мифологического синтетического суждения нет, по Иванову, именующей силы по отношению к референту мифа как целого, то есть ли вообще между ними какая-либо «привязка»? По всей видимости, да. Отрицая непосредственную объективацию символического референта (денотата) в символе-субъекте суждения и, следовательно, возможность его именовать, но, с другой стороны, используя как неименующий символ «чужое» имя (ведь всякий словесный символ ивановского типа является буквальным именем другого денотата), Иванов тем самым, действительно, ослаблял в этом «чужом» имени его объективирующую и референцирующую силу, но, как следствие, он неизбежно активизировал при этом символическую силу потенциальных предикатов этого «чужого» имени. Можно, следовательно, полагать, что ивановский символ — это не «чужое» имя (не «метонимия» — ведь «собственное» имя, которое можно было бы метонимически заменить, в данном случае отсутствует) и не имя вообще, а **совокупность плавающих, снятых с объективированных «гнезд» предикатов.** Именно предикат (или предикаты) без объективирующей гнездовой привязки фиксируется таким изолированным символом. А так как в ивановском мифе (то есть уже не изолированно) символ берется в именной языковой форме, он этой формой одновременно, во-первых, объективирует предикаты (что, конечно, может быть только псевдообъективацией — объективацией без всякой контурной или предметной образности, то есть чисто семантической объективацией) и, во-вторых, снимает реально существовавший, семантически-буквальный (иногда — прямо чувственный) образ, стоявший за «чужим» именем в его непосредственном прямом употреблении. Следует, видимо, полагать, что по «свернутому» (имманентизированному) в нем языковому механизму **ивановский символ — это безóбразная объективация предиката.** Все это пока напоминает содержательно холостую логическую игру. Чтобы данная нами абстрактная лингво-семантическая формулировка действительно «заговорила», необходимо насытить все ее компоненты реальным языковым смыслом.

Что, например, можно подразумевать под «плавающим предикатом без образного гнезда»? Среди разнообразных ивановских обоснований выбора того или иного символа есть и такое прозрачное: «*Тайна, о братья, нежна: знаменуйте же Тайное Розой...*» Здесь идея выбора символа именно по пре-

дикату дана почти в схематическом виде, но что это за предикат? Чей он? Что уподобляется чему по предикату «нежный»: тайное — розе или роза — тайному? Скорее — последнее, ибо чувственное, согласно постулатам символизма, есть символ «идеи», а не «идея» — символ чувственного. Следовательно, лежащий в основе уподобления предикат первоначально «принадлежит» тайному. Однако, в случае ивановского символа вообще нельзя говорить об уподоблении в обычном смысле речевых тропов, ибо здесь лингвистически отсутствует один из членов уподобления — первоначальный «хозяин» обобществленного предиката, причем отсутствует не только его имя, но и его образ. Предикат «нежный» сам по себе образа нам не дает; это предикат, так сказать, второго порядка, рожденный от факта восприятия, а не сам таковым являющийся. Ср. искусственное: *Тайна, о братья, красна: знаменуйте же Тайное Розой.* Здесь мы бы имели намек на чувственно-образное и тем хотя бы минимально объективированное явление «тайного», а значит, могли бы применять и операцию уподобления в ее традиционном понимании.

Строго говоря, относительно изолированно рассматриваемого (не изнутри мифологического суждения) ивановского словесного символа невозможно даже однозначно определить вектор направленности уподобления по предикату: от тайного к розе или обратно. Смысл уподобления здесь урезан; оно редуцировано до более «простой» идеи **отождествления**[31] неких общих предикатов второго порядка. Предикатов, как и утверждалось, без гнездовой, сколько-нибудь отчетливой привязки: ни «тайное» (референт символа) не предоставляет здесь возможности образной или хотя бы объективирующей фиксации плавающего предиката второго порядка, ни роза — ведь чувственная образность, стоящая за этим словом, относится не к его символическому смыслу, а к его **преодолеваемому символизмом** буквальному, именующему значению.

Вторичный характер несомого символом предиката не означает, в координатах ивановского реалистического символизма, его субъективности. Здесь имеется в виду особая по типу трансформация в «ином» (в имманентном) неких объективных моментов символического (трансцендентного) референта. Так же несубъективна в этом предикате и имманентная трансформация объективных моментов розы: ведь предикат «нежность» по отношению к розе может пониматься в далевой перспективе как основанный на «тактильной» образности. Об особом ивановском понимании образности и трансцендентно-имманентной природы символических референтов ниже еще будет говориться специально.

На выбор розы в качестве искомого символа влияет в ивановском символизме в том числе и эта далевая тактильная образность предиката «нежный» по отношению к розе. В самом деле, почему было бы «просто» не предложить «братьям» воспользоваться предоставляемой языком возможностью и не осуществить символизацию «тайного» посредством объективации, здесь — субстантивации, самого предиката, то есть почему не:

---

[31] Идея отождествления — не по сущности или субстанции, а **по предикату** — может быть при желании «вычитана» из ивановских рассуждений о стихотворении Тютчева на смерть Гете (4, 165).

Тайна, о братья, нежна: знаменуйте же Тайное нежностью? Метафизическая причина очевидна: ознаменование символического референта через чувственно данное явление относится к постулатам ивановского типа символизма. Роза, с ее далевой тактильной образностью, и берется здесь как чувственная символизация нежности. Подчеркнем: не как чувственная символизация самого символического референта, а как символизация именно и только его предиката. Референт в изолированном символе знаменуется только «чуть-чуть», только косвенно, по имманентной, то есть в определенном смысле — вторичной, предикативной касательной.

Имеет ли этот метафизический план ивановского символизма отражение в его языковой стратегии? Если, как мы утверждаем — да, то, следовательно, возможно сформулировать и собственно языковую причину ивановского отказа использовать в качестве символа «простую» субстантивацию предиката. В лингвистическом контексте причина отказа заключается в том, что непосредственная субстантивация предиката уводила бы в другую сторону от ознаменовательного ивановского символизма, так как субстантивация и по синтаксической, и по семантической функции приближена к **именованию** — если не сразу самого референта, то его предиката, а через него в определенном смысле и референта. И в имяславии, действительно, как раз и мыслится нечто аналогичное: **предикат** первичного именовательного суждения (субъектом которого, как мы помним, служит местоимение) оказывается в конечном счете **именем** предполагаемого данным суждением референта. По Иванову же, в такой субстантивирующей языковой «тактике» излишне сокращается принципиальное — и в языковом, и в метафизическом смысле — расстояние между символическим референтом и словом (здесь, собственно говоря, мы лишь перевели в лингвистическую транскрипцию тот уже сделанный выше вывод, что Иванов, напомним, оспаривал в имяславии в том числе и его тенденцию к сращению мистического опыта, то есть символического референта, с языком).

На первый взгляд, предложенная нами «предикативная» интерпретация ивановского символа, предполагающая снижение роли «буквального» чувственного образа, стоящего за использованным в символических целях словом, вступает в резкое противоречие с распространенной и даже господствующей точкой зрения, выдвигающей чувственное (а значит — образное и объективированное) восприятие символа на первый план. Известно, что аналогичные моменты в понимании символа можно найти не только в имяславии (в частности, у Флоренского), но и у Иванова. Однако, при некоторой смене смыслового ракурса противоречие «самоснимается». Да, в качестве символов могут выступать как конкретные чувственные «вещи», так и, соответственно, словесные имена этих вещей, однако тот смысловой модус, который и при восприятии чувственной «вещи-символа», и при понимании соответствующего имени является собственно **символическим**, связан не с объектно-образной и чувственной, а с безóбразной и безобъектной синтаксической семантикой, этими символами индуцируемой. В идее безóбразной языковой семантики нет, кстати, ничего экстравагантного, во всяком случае — со времен Выготского, считавшего внесение в языковую семантику образных компонентов одним из главных заблуждений ориентированной на психологизм лингвистики и

обвинявшего в активной поддержке этого заблуждения (на наш взгляд, конечно, беспочвенно, но не в этом здесь сейчас дело) именно потебнианскую традицию и, соответственно, символизм в целом[32].

Иванов не только не отрицает возможность безóбразного смысла, но даже обостряет идею **безóбразности** языковой семантики до идеи ее **безобъектности**, подчеркивая, как мы видели, основанность символического модуса смысла не на синтаксической семантике в ее целом, которая всегда (в том числе и у Выготского) понимается как обязательно включающая в себя и именовательно-объективирующую семантику синтаксического субъекта, но преимущественно на ее предикативных, не именующих компонентах. Эта предикативность может быть разного рода: не только тем, что выше было названо «вторичной» предикативностью, но и предикативностью в ее обновленном понимании, скажем, у Б. Рассела или К. И. Льюиса, согласно которому в предикате язык «отражает» отношения «вещей» между собой и сами «вещи» как пучки отношений, но при этом **предикат не именует** эти отношения[33]. Ивановский символ и может быть понят по аналогии как **пучок предикатов** разного рода — не именующих, не объективирующих и не опирающихся на чувственный образ. Возможность такого понимания подкрепляется и тем, что даже в состав так называемых «архетипических символов» (который, впрочем, не установлен, да и не может быть установленным полностью и «навсегда») включаются в том числе необъектные и необразные по самой своей природе, а в нашем контексте это и значит — предикативные, символы: например, «беспредметные» символы у М. К. Мамардашвили и А. М. Пятигорского, «никакая редукция» которых «не приведет нас к объекту»[34].

---

[32] *Выготский Л. С.* Психология искусства. М., 1968. С.45-72 (ср., в частности, на с. 67: «Легко убедиться в том, что по самой психологической природе слова оно почти всегда исключает наглядное представление...»; специально об Иванове — с. 58).

[33] Обобщенный теоретический смысл этой обновленной позиции хорошо выражен применительно к нашей теме в фундаментальном исследовании Ю. С. Степанова «В трехмерном пространстве языка» (М., 1985), в котором фактически впервые был принципиально поставлен на фоне общетеоретических лингвистических проблем и по-своему решен вопрос о соотношении между «философией имени» и символизмом, в том числе и ивановского типа. Согласно Степанову, в новой, ориентированной на предикат, а не на имя, парадигме лингвистического мышления, считается: что «предложение (пропозиция) не именует положение дел, а сигнифицирует его» (с. 19); что «теперь нельзя представлять себе мир состоящим из вещей, мир состоит не из вещей, а из событий или фактов», факты же, по Расселу, «могут быть утверждаемы или отрицаемы, но не могут быть именуемы» (с. 125); что «предложение-пропозиция, описание факта, создается предикатом и именами (термами), занимающими места, предусмотренные в предикате» и что, соответствуя не «вещам», а «отношениям» между вещами, **предикаты** вместе с тем **«не именуют этих отношений»** (с. 127).

[34] *Мамардашвили М. К., Пятигорский А. М.* Символ и сознание. М., 1997. С. 200. Интересно, что в качестве «беспредметных» здесь понимаются не только символы типа «верх» и «низ», или «я» и «ничто», но и, например, столь значимый у Иванова символ **«змеи»**: «Когда мы говорим «змея в индуизме символизирует креативную силу женского начала» или «змея в гностицизме символизирует созерцательную мудрость», то символизируемые вещи здесь — **не вещи, а мнимости ментальной и сознательной жизни»** (там же), то

В рамках такого понимания можно сформулировать и третью возможную причину отказа Иванова субстантивировать в символе сам вторичный предикат без объективированного «посредника» (без «розы»): субстантивация предиката семантически замыкала бы его на самого себя; посредничающие же, то есть не являющиеся простой субстантивацией исходного предиката символы, напротив, «приносят с собой» семантически обогащающий «запас» других предикатов, которые могут «пригодиться» для осуществления искомой символической референции в выстраиваемом с помощью данного посредничающего символа мифологическом высказывании.

Из того, что символ, по Иванову, не имя, а пучок плавающих, снятых с гнезд предикатов разной природы, как раз и следует тот ранее лишь констатировавшийся нами, без специального обоснования, вывод, что в рамках ивановского символизма **ни изолированный от мифа символ, ни взятый безотносительно к глагольному предикату символ-субъект внутри мифологического суждения не способны осуществлять полноценную референцию.** На первый взгляд кажется, что и в этом нашем выводе нарушается один из фундаментальных постулатов Иванова — ведь весь пафос ивановского «реалистического» символизма состоит именно в утверждении способности символа к «*вещей обличению невидимых*», то есть — в предлагаемых нами лингвистических терминах — в утверждении возможности осуществлять к ним через символ референцию. Да и весь символизм в целом есть в лингвистическом контексте не что иное, как апология референции. Решение здесь, вероятно, одно, и оно тоже уже было намечено нами в первой части статьи, но без лингвистической аранжировки. Исходя из совокупности ивановских высказываний на эту тему, можно утверждать, что способностью к полноценной референции обладают, с его точки зрения, не изолированные символы и не символы в позиции субъекта суждения, а **только символические фигуры речи в их целом, в пределе — мифы**[35] (или «мифоиды» — такое понятие встречается иногда в лингвистической литературе). Стремится, по Иванову, к овладению этой способностью и поэзия — тоже облекающая конкретный символ в целостно референцирующую фигуру речи.

Таким образом, состав всех обсуждавшихся здесь ивановских идей является, с лингвистической точки зрения, **заявкой на введение и обоснование особого дополнительного языкового способа референции.** Специально оговорен Ивановым и собственно языковой «механизм», обеспечивающий эту особую референцию, и «оговорен» в той самой постоянно воспроизво-

---

есть, добавим от себя, самые что ни на есть по своему синтаксическому «поведению» и функциям **предикаты** (в обычном лингвистическом понимании этой категории).

[35] Напомним одно из программных утверждений Иванова: «То, что он (*символ — Л.Г.*) означает, или знаменует, не есть какая-либо определенная идея... В разных сферах сознания один и тот же символ приобретает разное значение... Подобно солнечному лучу, символ прорезывает все планы бытия и все сферы сознания и знаменует в каждом плане иные сущности, исполняет в каждой сфере иное назначение... В каждой точке пересечения символа, как луча нисходящего, со сферою сознания он является знамением, смысл которого образно и полно раскрывается в соответствующем мифе» (2, 537).

димой формуле мифа, которая часто вызывала разного рода нарекания, в том числе и со стороны имяславцев. Напомним, что миф, то есть чистый случай этой особой символической референции, определялся Ивановым как синтетическое суждение, в котором позицию субъекта занимает символ, а позицию предиката — глагол. В лингвистическом контексте это и есть «**формула языкового механизма**» символической референции, предполагающая, что в обладающей реальной референцирующей силой символической фигуре речи к свернутому пространству («пучку») плавающих предикатов, несомых символом-субъектом, прибавляется еще один — **главный мифотворящий предикат в глагольной форме**. Откуда же «берется» этот предикат?

Согласно ивановскому утверждению, настойчиво, как мы помним, воспроизводимому в каждом случае определения мифа, этот предикат добавляется к символу **синтетически,** то есть он не считается заложенным в самом словесном символе, занимающем субъектную позицию. Используя метафизический контекст, Иванов объясняет, что мифотворящий глагол берется в само́й интуиции (то есть оттуда же, откуда и символ), но в лингвистическом отношении — это разъяснение мало что говорит; к тому же оно и с метафизической точки зрения нуждалось, как мы видели, в дополнительных уточнениях. В собственно лингвистическом смысле эта ивановская идея означает, что мифологический предикат, поскольку он синтетический, должен семантически «браться» не **от** или **из** зафиксированного в субъектной позиции символа, а «со стороны». Получается, что на языке лингвистики ивановская идея мифа, точнее — формула языкового механизма особой символической референции может быть сформулирована как **«скрещение» двух (или нескольких) предикативных зон разного «происхождения».** Одна из этих зон фиксируется в мифе ознаменовательным символом, помещаемым в синтаксическую позицию субъекта суждения и всегда облачаемым, по Иванову, в грамматическую форму любой **знаменательной** части речи (а не в местоимение — как у Булгакова). Данный символ никак не связан при этом с каким-либо конкретным, объективирующе-образным семантическим «гнездом». Вторая же предикативная зона мифа обязательно фиксируется, по Иванову, в грамматической форме глагола и в синтаксической позиции предиката. Надо, следовательно, понимать, что лингвистический смысл ивановской «заявки» на особый способ референции состоит именно в этом, совершающемся в символической фигуре речи **акте скрещения** разных по источнику предикативных зон — акте, посредством которого (а не через синтаксическую позицию субъекта суждения — как это обычно принято считать) и производится, по Иванову, искомая символическая референция.

И действительно, такой тип референции — если признавать его возможным — по многим параметрам отличается от «обычных». Референция здесь представляется осуществляемой не через **часть** (субъектную позицию) суждения в любой ее мыслимой языковой форме, а через скрещение субъектной и предикатной позиций, то есть через суждение как **целое**. Это предполагает, что вместе с «обычной» референцией посредством синтаксической субъектной позиции исчезает и «обычная» предикация, отчего принципиальная разница между этими двумя функциями, противопостав-

ляемыми в других типах референции, здесь стирается. Эта идея содержит в себе ту пресуппозицию, что референт символических фигур речи **в принципе не может быть объективирован** (ниже об этом будет говориться подробней). Это не загадка, скрещивающая два глагола и имеющая в ответе конкретное реально существующее имя[36]; это и не поиск неологизма к некоему «новому», чувственно или ментально обособившемуся и потому поддающемуся именующей объективации, «предмету». Это — то, что, по мысли Иванова, не объективируется и не именуется, но тем не менее может быть референцировано.

Действительно ли, однако, ивановский миф и символические фигуры осуществляют реальную референцию, или это утверждение — лишь произвольное толкование идеи референции? Вопрос этот здесь ставится не в его философском, но сугубо в лингвистическом плане: соответствует ли языковое поведение символических фигур тем правилам, которые выведены в лингвистике на основе анализа языковых единиц с бесспорным референциальным статусом? Попробуем применить одну из достаточно авторитетных в лингвистике идей Дж. Р. Серля о процедуре косвенной проверки наличия у того или иного языкового фрагмента реальной референцирующей силы. Согласно этой идее, все, что обладает референцирующей силой, должно обладать способностью к трансформации в **экзистенциальное суждение**, которое понимается при этом как своего рода неэксплицированная пресуппозиция анализируемой фразы[37]. Любопытно, что смысл этой не так давно используемой в лингвистике процедуры полностью соответствует более ранней булгаковской идее (в определенном смысле навеянной Ивановым) о том, что имя, понимаемое как именовательное суждение, содержит в своей пресуппозиции суждение экзистенциальное (ФиБ, 52 и сл.). Фактически эта булгаковская идея является философски окрашенной парафразой утверждения о том, что имя осуществляет референцию, так как за этим утверждением просвечивает положение: «то, что именовано, существует». Естественно, все булгаковские имена пройдут такую проверку на референциальность. Однако, принципиальное отличие от тех лингвистических теорий, в которых сохраняется обычное — функционально разводящее — понимание соотношения субъекта и предиката, будет при этом в том, что в конечном счете у Булгакова, при проведении предполагаемых им трансформаций (сводящих, напомним, все синтаксические компоненты предложения к именовательному акту и превращающих предложение в целом в разветвленное и многоступенчатое именование), успешно пройдут такую проверку **абсолютно все** языковые компоненты фразы. Включая и исходный предикат, который никак не должен был бы «проскочить» эту формальную процедуру с точки зрения предложивших ее лингвистических теорий. В булгаковском понимании, эта процедура приводит не только к ряду: *«человек сидит»* — *«человек существу-*

---

[36] Напомним (см. выше), что Иванов принципиально возражал против имевшейся в символизме тенденции к превращению символа в простой «ребус».

[37] См. *Серль Дж. Р.* Референция как речевой акт. — Новое в зарубежной лингвистике. Выпуск XIII. М., 1982; специально об экзистенциальных суждениях см. сс. 198-199.

ет», но и к ряду: *«человек сидит» — «человек есть сидящий» — «сидящий человек» — «сидящий человек существует»*.

Совсем иные результаты дает эта процедура при ее применении к ивановской символической референции. Если в булгаковском варианте результаты проведения процедуры не отменяют результатов, предполагаемых «обычной», основанной на функциональном разведении субъекта и предиката, проверкой (*«человек сидит» — «человек существует»*), хотя и принципиально расширяют состав найденных референцирующих единиц в исследуемой фразе, то применение этой процедуры к ивановскому типу особой референции, напротив, «**отменяет**» результаты «обычной» проверки. Достаточно представить себе любое, даже искусственное (ради отчетливости), мифологическое по типу суждение с использованием, например, насыщенного ивановского символа Змеи, где этот символ помещен в позицию субъекта и к нему добавлен любой глагольный предикат, чтобы убедиться, что предполагаемое данной процедурой экзистенциальное суждение «*Змея существует*» окажется полной бессмыслицей с точки зрения символического референта исходной мифологической фразы. Сама процедура необходимо предполагает соблюдение критерия **неискаженности** исходного референта — в противном случае она лишается всякого смысла. Возможное же ощущение наличия за искажающими экспериментальными фразами неких других («своих») референтов сигнализирует о нереференциальности проверяемого языкового компонента, а в ивановском случае такое ощущение (ощущение наличия референта в виде «обычной» несимволической змеи или той же, скажем, розы) сигнализирует о выходе за пределы символической области и, соответственно, о выходе за пределы символической референции.

Таким образом, применение этой процедуры свидетельствует, что при переводе в простое экзистенциальное суждение языковой символ мифа перестает быть символом, превращаясь в обычное нарицательное имя, не имеющее прямого отношения к референту мифа в целом. Это не значит, что ивановский миф не прошел проверку на референциальность. Этот отрицательный результат, причем с точки зрения смысла самой же процедуры, означает как раз необходимый нам промежуточный результат, свидетельствующий, что сам по себе символ **не выполняет** в позиции субъекта мифологического суждения референцирующей функции, не имеет в себе денотативной силы в ее полном объеме. Следовательно, символическая референция в мифологическом суждении, если она действительно осуществляется, может являться результатом целостного языкового состава мифа, результатом происходящего в нем акта скрещения предикативных зон.

Впрочем, последнее утверждение об осуществлении референции через скрещение предикативных зон, а потому — и через целостный состав мифа, требует в рамках указанной процедуры дополнительных «доказательств»: ведь из того, что субъект мифа самолично не осуществляет референции, еще не следует, что эту референцию не осуществляет какой-либо другой его компонент. Несмотря на некоторую нелепость применения аналитических лингвистических процедур к реальным символическим высказываниям, результаты такого применения к одному из действительно

мифологических, по Иванову, суждений оказываются весьма выразительными (с точки зрения вопроса о возможности осуществления референцирующей функции другими, не субъектными, синтаксическими позициями). Возьмем, например, часто обсуждаемый Ивановым и понимаемый им как истинный миф дантов стих «*Любовь движет Солнце и другие Звезды*» (такова собственная ивановская, то есть не меняющая, с его точки зрения, сути мифа, парафраза дантова стиха). Очевидно, что результаты «испытания» на референциальность субъекта этого мифа будут аналогичны тому, что выше говорилось о символе Змеи, но что́ дает проверка на референцирующую силу предиката этого мифа? Она приводит к тому же. Полученное в результате проверки экспериментальное экзистенциальное суждение «*движение солнца и других звезд существует*» так же, как и в случае с субъектом суждения, вызывает резкое ощущение полной искаженности исходного символического референта. И предикат мифа, следовательно, так же, как и его субъект, не может самолично, без скрещения с субъектом, осуществить символическую референцию.

Можно было бы продолжить логическую игру и испытать всех «участников» этой фразы, но и без того ясно, что **ни один** из компонентов мифологического высказывания в его ивановском понимании принципиально не пройдет проверку на самостоятельную референцирующую силу. В булгаковском же случае, напомним, ситуация обратная: успешно проходят такую проверку **все** синтаксические компоненты.

То обстоятельство, что ни один компонент символической фигуры речи не обладает самостоятельной референцирующей силой, «играет на руку» нашей интерпретации символического типа референции как механизма скрещения предикативных зон, но это же обстоятельство может при желании «играть на руку» и тому широко распространенному мнению, что символические фигуры речи вообще не производят никакой референции (философские и лингвистические следствия такого мнения общеизвестны). Достаточно, однако, применить ту же процедуру ко всему мифологическому суждению в целом, по типу: «"*Солнце раждается*"[38] — *существует*» (что хотя и выглядит достаточно экстравагантно в языковом отношении, но тем не менее не искажает исходного ощущения символического референта — для тех, конечно, у кого оно изначально было), чтобы убедиться в прохождении мифа через означенную проверку на референцирующую силу.

Существуют, конечно, и другие способы испытания; в частности, факт референции верифицируется в лингвистике в том числе и через проверку возможности применить к данной словесной группе в ее целом дополнительную общую предикацию (в ее обычном понимании). В случае успешного прохождения такого испытания данная словесная группа в целом получает способность занимать субъектную позицию в суждении и, соответственно, получает статус языкового компонента, обладающего способностью к самостоятельной референции. В этом смысле существенным подтверждением факта осуществления референции, скажем, в пра-мифе являются выросшие «на нем» (или «из него») многочисленные более позд-

[38] Это один из собственно ивановских примеров пра-мифа (4, 437).

ние «роскошные» мифологемы: ведь эти мифологемы по существу как раз и производят «обычную» лингвистическую предикацию к пра-мифу, непосредственно воспринимаемому уже как референцирующая языковая фигура в субъектной позиции на уровне «макротекста». Во всяком случае такая «проверка» соответствует интенции ивановской мысли, ведь восстановление пра-мифа по Иванову — это и есть поиск исходной языковой формы для первичного референта путем постепенного отслаивания «роскошных», напластованных историей культуры предикатов (ниже мы еще вернемся к этой базовой ивановской теме). Неискаженно восстановленным символический референт ощущается, по Иванову, именно тогда, когда восстановлено пра-суждение мифа в его целостном **двойном** (субъектно-предикативном) языковом составе. Ни изолированный символ, пусть даже входящий в состав этого пра-мифа, ни какое-либо «синтетическое имя» (в смысле Флоренского), ни тем более предикат мифа сам по себе такого ощущения полной и неискаженной восстановленности референта дать не в состоянии. Таким образом, можно с определенной долей уверенности говорить, что символические фигуры речи, действительно, осуществляют референцию, по Иванову, **только своим целостным составом**.

Выше мы обратились к ивановскому примеру истинного мифа («*Любовь движет Солнце и другие Звезды*») в том числе и по той причине, что в одном из его анализов у Иванова в наиболее обнаженном виде проявляется еще один важный для нас и тоже уже намеченный ранее момент. В своей формуле мифа Иванов всегда исходит из символа, к которому добавляется глагольный предикат; интересующее же нас здесь рассуждение Иванова об этом мифе строится обратным образом: от «движения Солнца и Звезд», то есть от того, что станет в мифе предикатом, к «Любви», то есть к тому, что станет субъектом. Эта, условно говоря, «последовательность» зафиксирована Ивановым следующим образом: «*Ты видишь движение сияющего свода, ты слышишь его гармонию: знай же, оно — Любовь. Любовь движет Солнце и другие Звезды*» (2, 607). Здесь ищется и синтетически добавляется, таким образом, не предикат, а символ, который помещается затем в субъектную позицию. Такое направление синтетического «языкового движения» коррелирует с одной из идей Потебни, считавшего, что и мифическое мышление, и сам словесный миф есть в глубине своей поиск именно субъекта. Не только, следовательно, имя символического референта не дано, по Иванову, изначально, но может быть не дан и символ — как уже объективированный, хотя бы в языковом отношении, «момент» референта. А значит, исток мифа может содержаться, по Иванову, как это видно из данного примера, именно в предикации, а не в объективации, что как раз и соответствует предложенному здесь **предикативному** толкованию смысловой природы изолированного символа, объективированного только по своей языковой форме.

В этом же ивановском фрагменте, фиксирующем движение от будущего предиката к будущему субъекту, имеется еще один характерный нюанс интерпретации данного мифа: прежде чем дать конечную синтаксическую структуру мифа с найденным символом в позиции субъекта, Иванов сна-

чала как бы **отождествляет** исходно данную предикативность (движение небосвода) и найденную затем символическую объектность («*Ты видишь движение сияющего свода... знай же, оно — Любовь)*. Движение небосвода — это сама Любовь, понятая в аспекте своей действенности. Не случайно, практически во всех тех местах ивановских текстов, где дается его определение мифа с обязательным требованием глагольного предиката, Иванов добавляет достаточно туманную в лингвистическом отношении (см. выше), но в данном контексте «вдруг» оказавшуюся выразительной фразу, что глагольный предикат мифа появляется тогда, когда «символ» (точнее — символический референт) как бы начинает пониматься иначе — как действие (или действенность), начинает видеться и с этой новой стороны, а не только как нечто, порождающее псевдообъективирующий субъект суждения. Если привязать это к нашему контексту, то миф как целое суждение появляется тогда, **когда меняется угол зрения на некое «одно» и когда оба взгляда совмещаются в одной языковой фигуре, тем и становящейся символической.**

Таким образом в обсуждаемой здесь ивановской интерпретации дантова стиха не только максимально обнажено то скрещение двух семантических лучей предикативной смысловой природы, которое создает символическую референцию, недоступную отдельным частям суждения, но и обозначена фундирующая сам этот процесс скрещения **идея одновременного двойного взгляда на одно**. Одновременность наличия двух разных смысловых углов зрения и обеспечивает то их совмещение или скрещение в пределах единого высказывания, которое придает этому высказыванию способность к символической референции, создавая — в идеальном, по Иванову, пределе — миф.

Итак, специфика ивановского понимания мифа не только в том, что он осуществляет референцию своим целостным составом, но и в происходящем в нем скрещении предикативных зон. Вторая особенность тоже имеет дифференцирующее значение, ведь остается логическая возможность того, что аналогичной целостной (без скрещения) референцией могут обладать и некоторые типы фраз не мифологического наполнения. Например, предложения так называемой описательной речи, если их коммуникативной целью является создание референции к целостному **событию** (или в другой терминологии — к факту). В немифологической речи с цельносоставной референцией к событию оно должно быть конкретным, пространственно-временным и объективированным фактом; в чистом случае оно должно быть «доступным» для чувственного наблюдения. Условный пример: если сидящий в глубине комнаты человек спрашивает другого человека, стоящего у окна: «*Что там?*» (на улице), то он запрашивает именно референцию без предикации. Такой цельносоставной синтаксической референцией мог бы быть ответ вроде: «*Человек выходит из машины*». Вся эта фраза в целом, так же, как и ивановский миф, могла бы стать субъектом «тестирующего на референциальность» экзистенциального суждения (подобно тому, как пра-миф становится субъектом предикаций в развернутых позднейших мифологемах). Но, с другой стороны, аналогично уже булгаковскому случаю, все компоненты этой фразы равно и самостоятельно референтны — все они, по логике изложенной выше процедуры, могли бы

стать субъектами отдельных экзистенциальных суждений («*человек существует*», «*машина существует*» и т. д.). Принципиальная разница с ивановским мифом в том, что экспериментальные отдельные экзистенциальные суждения относительно изолированно взятых компонентов мифа полностью разрушают, как мы видели, исходную символическую референцию; возможные же применительно к каждому компоненту этой описательной фразы экзистенциальные суждения никак исходную референцию **не нарушают**, они лишь как бы выдают ее при этом «по частям». Целостная референция этой фразы в каком-то смысле механически складывается из отдельных объективированных референций. В мифе ничего подобного не происходит и не может происходить, и именно потому, что референцирующая функция создается в нем не «механической» семантической суммой его компонентов, а семантическим скрещением («химическим соединением») предикативных зон, не поддающихся изолированию[39].

Приведенное сравнение с искусственной фразой описательной речи имеет еще один дополнительный смысл, иллюстрирующий другую особенность ивановской символической референции. Формально миф так же событиен (имеет семантическую форму события), как и эта описательная фраза. Но именно на фоне этого примера видно, что аналогично тому, как миф небуквально использует в символе объективирующую силу примененного имени, он небуквально же использует в своей предикативной структуре и языковую силу творения событий. Событие в словесном мифе, как и имя, не буквально, а как бы «инструментально». Не событие в обычном смысле является референтом мифа, но **миф посредством языка событизирует свой референт**. Подробнее об этой сложной проблеме соотношения события и реального референта мифа мы еще будем говорить ниже.

Среди причин, по которым Иванов настаивал на помещении символа именно в субъектную позицию и на обязательной глагольности предиката,

---

[39] Ср. выразительные для данного контекста высказывания раннего, совсем еще юного Иванова из его «Интеллектуального дневника» за 1888-1889 годы: «*Поистине, я не хотел бы предаваться праздным мечтам и затемнять истину воображением. Но что же делать мне, если, исследуя элементы, произведшие явления, я встречаю в конце мне непонятный остаток?*

Оттого мистическое я вывожу из проникновения в сущность вещей.

Химическое соединение веществ остается для нас таинственным. Не должно ли допустить, что из соединения элементов вообще, а не только в химии, возникают новые сущности, непонятные нам, хотя и известные по составным частям своим? Не должно ли распространить эту возможность на весь нравственный мир?

Не все соединения в химии таковы. Подобно соединениям механическим, есть много явлений в мире вообще, и, сл.<едовательно>, в мире нравственном, которые не представляют сами по себе ничего таинственного, а если и непонятны, то лишь поскольку вообще непонятны вполне все первоначальные элементы.

Люди собираются в общества — механическое соединение. Но история человечества подобна соединению химическому.

И где же иначе разгадка всех таинственных толков, стремлений, страстей исторической жизни? Не в личностях! Не в отвлеченном людском соединении! История имеет, помимо законов социологии и психологии, свою собственную загадку» (наст. изд., с.10).

было, вероятно, и стремление подчеркнуть свое «двусоставное» понимание синтаксического строения исходного или семантически глубинного **пра-мифа** — категории, занимавшей, как известно, особо маркированное место в общей системе ивановских метафизических, религиозных и лингвистических координат. Именно по отношению к пра-мифу была сформулирована «краткая» двусоставная ивановская формула мифа; все другие символические фигуры не укладываются, конечно, со всем своим полным языковым составом и изощренным синтаксисом в эту по существу архетипическую формулу. То же, как уже говорилось, происходило и в самой мифологии. В позже наслаивавшихся на пра-миф сложных мифологемах (а тем более в надстраиваемых над тем же фундаментом философемах) символ и исходный глагольный предикат могли занимать уже любые синтаксические позиции в любых грамматических формах. Могли они и синтаксически «разлучаться» друг с другом, входя в разные частные синтаксические конструкции, но они продолжали тем не менее, по Иванову, фундировать своим одновременным наличием и своим смысловым скрещением общую модальность всего «макротекста». В поэзии, которая вся естественно направлена на сложную семантическую фигурность, символы и скрещенные с ними предикаты тоже синтаксически вездесущи и грамматически метаморфозны, но и в поэзии сквозь усложненные синтаксические конструкции и сложные узоры интеллектуально-эмоциональной канвы также просвечивают, по Иванову, некие символические пра-фигуры, осуществляющие первичную, интенционально и модально главенствующую, референцию текста[40].

Мысль о референциальном сворачивании поэзии в пра-символические фигуры коррелирует с аналогичным ивановским подходом и к области прозы (см., в частности, его идею о наличии «основного мифа», то есть фактически пра-мифа, в глубине романа Достоевского «Бесы» — 4, 437-444). Тема «референциального сворачивания» и «разворачивания» разработана в «Дионисе и прадионисийстве», где, в частности, утверждается наличие особой **логики** восстановления из «роскошных» поздних мифологем определивших само их существование первичных пра-мифов. Пра-мифы и функционально соответствующие им в разного рода сложных культурных текстах символические пра-фигуры и осуществляют, по Иванову, базовую референцию любого текста; все остальное в нем понимается как многоступенчатая разветвленная предикация (в ее уже обычном лингвистическом смысле) к этой исходной референции. Даже событийно-эмпирический план романов Достоевского есть, с этой точки зрения, последовательно развернутая предикация к глубинному пра-мифу. В этом смысле становится понятной некоторая холодность Иванова по отношению к поверхностной сюжетике, «лишь» предицирующей пра-миф, единственно имеющий референциальный выход в план «высшей реальности». В этом же и причина прохладного отношения Иванова к аналитизму логических и философских систем, да и к аналитической речи в целом — ведь они и предназначены «только» предицировать, неизбежно заимствуя при этом

---

40 Ср., например, ивановские рассуждения о тематической двусоставности тяготеющей к дионисийскому полюсу лирики (2, 203-204).

референт для своих бесконечных и по самой природе склонных к субъективизму предикаций у неаналитических форм языка и мышления.

Однако, преднамеренно подчеркнутая острота данного разворота этой многозначной темы не в том, что роман, стихотворение, религиозно-философская система и даже, возможно, типы культур могут, по Иванову, быть условно свернуты в миф, а, напротив, в том, что **миф, по Иванову, — это предел «сворачивания» и что сам миф, а вместе с ним и все символические фигуры речи, не могут быть в свою очередь свернуты в символ, и тем более — в имя,** что возвращает нас к теме контрастного сопоставления ивановских идей с имяславскими.

Понимание мифа или символической фигуры как предела «сворачивания» — это, собственно говоря, естественное следствие обязательной, по Иванову, языковой двусоставности символического референцирующего акта, существующего только за счет скрещения двух предикативных зон. Как бы ни менялись синтаксические и грамматические «одежды» этих двух зон, вплоть до синтаксической взаимозамены их позиций, они всегда наличны и всегда скрещены — даже будучи далеко разведены между собой синтаксическим пространством. Естественно, так понимаемый миф не может быть свернут в какой-либо один символ, поскольку изолированный символ, не будучи синтаксически скрещен с другой предикативной зоной, тем самым усекает и даже прекращает референцию. Не может при таком понимании и символ быть развернут в миф, так как последний для осуществления референции нуждается, по Иванову, в **синтетическом** добавлении к символу второй предикативной зоны — добавлении «со стороны», а не изнутри самого символа.

Разница с имяславием, в рамках которого миф есть развернутое имя, а имя — свернутый миф, казалось бы, очевидна, но именно на фоне этой очевидности опять обостряется сложная и неоднозначно понимаемая в литературе проблема соотношения символа, мифа и имени. Так, в нашем случае при некотором смещении ракурса естественно возникает вопрос: если символ, по Иванову, не способен к полноценной референции, но к ней способен миф, то, может быть, миф и является при этом именем символического референта, тем более, что в имяславии имя понимается предикативно, то есть тоже в определенном смысле двусоставно? Ивановский символ — не имя, но не является ли именем осуществляющий референцию ивановский миф? Этот вопрос провоцирует необходимость уточнения логического и лингвистического соотношения понятий **именования** и **референции**, необходимость установления разницы между ними, которая — если признать таковую имеющейся — сыграет свою роль и при различении имени и мифа.

Имя тоже, как и ивановский миф, осуществляет референцию, более того — является, по всеобщему признанию, базовым способом референции, ее «чистым» случаем. В имяславии же имя фактически признается не только базовым, но единственным способом референции. Тезис о различии именования и референции, «необходимый» для обоснования утверждаемой Ивановым несводимости мифа к имени, предполагает, что имя не единственный «чистый» случай референции, что, соответственно, рефе-

ренция и именование — не одно и то же, взятое в разных аспектах, но — разные понятия, соотносимые между собой как «цель» и «один из способов достижения цели». Вопрос уточняется: в чем же разница между именем и вероятно имеющимися другими способами референции — между, в нашем случае, именем и мифом как особым символическим способом референции?

Согласно наиболее распространенному пониманию имя референцирует свой предмет непосредственно, минуя понятие (сигнификат) и тем более сложные семантические фигуры, образуемые синтаксисом. Ивановский же миф (везде, где далее употребляется понятие мифа, будут иметься в виду и ивановские символические фигуры речи, осуществляющие референцию аналогично мифу) производит референцию как раз посредством синтаксически сложно организованной фигурной семантики.

Этот очевидный и «простой» ответ, основанный на распространенной формальной лингвистической дефиниции имени, не является, однако, в нашем случае полным, причем с **обеих** сторон — и со стороны имяславского имени, и со стороны ивановского мифа. Если имя так «просто» отличается от мифа тем, что в нем нет сложносоставной синтаксической семантики и синтактики вообще, то как примирить с этим очевидным ответом то принципиальное обстоятельство, что в имяславии, как мы помним, специально ослабляется грань между синтаксическим субъектом и предикатом и что само имя понимается там как предикат, то есть — в обычных лингвистических координатах — как явление именно синтаксической семантики? Со стороны же ивановского мифа возникает проблема его различения с обычными расселовскими дескрипциями (типа «*автор "Веверлея"*» или «*нынешний король Англии*»[41]), получившими широкое хождение в лингвистике и тоже понимаемыми при этом как способ референции. Проблема здесь в том, что дескрипции тоже, как и миф, являются по своей языковой природе результатом действия синтаксической семантики, но в отличие от ивановского мифа они «не имеют» в своем референте никакой «особости» по сравнению с референтами обычных, синтаксически не распространенных имен. Тут не обойтись без использования дополнительных критериев различия.

Ивановский миф — и не имяславское имя, и не расселовская дескрипция по общему в обоих случаях критерию: по введенному самим Ивановым запрету для символических референтов на их **языковую объективацию** (напомним, в целях высветления имеющихся здесь дополнительных подводных рифов, что «расселовская» лингвистика эксплицитно выражала свое резкое неприятие лингвофилософских течений типа имяславия). В имени и в дескрипции такой ивановский запрет равно не может иметь никакой силы; напротив, они одинаково предполагают возможность, а в каком-то смысле и необходимость языковой объективации своих референтов (онтологическая природа самих этих референтов, подвергаемых языковой объективации, может при этом пониматься в имяславии и в теориях де-

[41] О понятии «дескрипция» см. *Рассел Б.* Дескрипции. — Новое в зарубежной лингвистике. Выпуск XIII. М., 1982. С.41-54.

скрипций совершенно по-разному и даже несопоставимо — но это уже другая сторона проблемы).

В имяславии объективация референта предполагается уже самим исходным для этой концепции утверждением о «первословах», своего рода базовых именованиях, которые, **будучи словами, обязательно объективируют в языковом смысле этого понятия свои референты,** хотя последние и не обязательно являются объектными «точками бытия» по своей онтологической природе. К этой объективированной в языке «точке» можно затем добавлять неограниченное количество все новых и новых дополнительных и уточняющих **предикатов** (согласно стандартному лингвистическому пониманию) или **имен** (согласно принципиальному нововведению имяславия, само имя понимающего как предикат). В имяславии, таким образом, — так же, как и у Иванова, — расшатывается распространенное в лингвистике принципиальное функциональное противопоставление субъекта и предиката, но делается это на ином основании и с иными целями: все без исключения, а не только субъектные, синтаксические позиции и процессы понимаются в имяславии как модифицированное или вторичное, редуцированное или усложненное, но **именование**. И субъект суждения именует, и предикат именует, только субъект как «первоимя» (или как «первопредикат» — в имяславии данное различие, как это было показано в первой части, элиминировано в самом своем содержании) непосредственно именует «точку» бытия, а появляющиеся в развернутых синтаксических структурах имена-предикаты непосредственно именуют уже это «первоимя» и только через него — «точку» бытия. Так и глагольный предикат, согласно Булгакову, тоже именует, отличаясь при этом от других типов дополнительных именований, наращиваемых на «первоимя», только тем, что в глаголе именуется тот признак референта, объективированного языковым субъектом суждения, который имеет отношение к координате времени. Это как бы два разных именования (первоименем и дополнительными именами); в первом случае именуется, подвергаясь объективации, «сам» референт, во втором случае именуется первоимя. Подразделение на типы именований в имяславии, имеющее некоторую аналогию с проблемой различения собственных и нарицательных имен, здесь, однако, несущественно. Существенно то, что в любом случае именованию всегда подвергается, согласно имяславию, нечто либо **прямо объектное**, либо (если нет) все равно **объективируемое языком в самом именовательном акте**.

Этот процесс как бы постепенного «нанизывания имен» имеет, таким образом, в имяславии — в качестве своей разрешающей презумпции или неотменяемой предпосылки — идею наличия реальной или творимой языком объектности. Или, если подойти с другого конца (со стороны самого референта): референция осуществляется, согласно имяславию, только через объективированные «идеи», состав которых предопределен вспыхивающими в сознании словами-идеями. Сама идея, согласно по-новому понимавшему платонизм имяславию, может не быть по своему содержанию объектной, но сознанию она все равно изначально дана как словесный объект, как «словесная предметность». Приложить этот словесный объект-идею, эту объективирующую силу языка к некой, в том числе и необъектной, сущности или процессу и значит в имяславии дать этой сущ-

ности или процессу имя, а тем самым — и осуществить референцию к этой сущности или процессу. Синтаксис в имяславии тоже именует — пользуясь для этого объективирующими лексическими потенциями языка, надстраиваясь над ними. В отличие от ивановской позиции, синтаксис в имяславии не скрещивает, ради референции, а наслаивает и надстраивает, позволяя разветвить смысловую картину именования через использование всего богатства предоставляемых синтаксисом семантических возможностей. Ниже мы увидим, что имяславский вариант референции использует в своих целях не только синтаксис, но и прагматические потенции языковой семантики (в чем критики имяславия ему обычно отказывают).

Ивановский «языковой проект» иной: для достижения референции может использоваться не только объективирующая сила языка, но и сила ее семантико-синтаксических скрещений, обходящихся без реальной или условной объективации. Как в имяславии направленный на апологию референции принцип именования подавил и фактически отменил **предикат** в его обычном (не референциальном и функционально противопоставленном субъекту) понимании, так и ивановский апологетический настрой на возможность, наряду с обычными, особого (необъективирующего) типа референции подавляет и отменяет в таких (и только в таких) случаях буквальную (прямую) лексическую референцию и, соответственно, предполагает отказ от понимания **субъекта** суждения как главной «точки референции», как ее пика. Ради обоснования возможности референцирующего прорыва в особые пласты реальности имяславие и Иванов заклали, таким образом, в жертву разные базовые принципы традиционного лингвистического мышления — предикат в первом и субъект суждения во втором случае, совместно расшатывая тем самым привычное понимание субъектно-предикативного строения речи как функционально-раздвоенного. Имяславие осуществляло это посредством инновационного **расширения** традиционной сферы именования, Иванов — посредством инновационного же **сужения** той же традиционной сферы, стремясь обосновать возможность иного, комплементарного, способа референции.

Это различие в тактике при общей апологизирующей референцию стратегии было эксплицировано Ивановым в самом начальном пункте: там, где в имяславии ставится главное объективирующее «первоимя», референциально соотносимое с объективной «точкой» бытия (то есть в позиции субъекта суждения — позиции, максимально маркированной и в лингвистике, и в логике, и в философии), Иванов выдвигал символ — как то, что принципиально не имя, что не объективирует референт и, главное, что еще не создает собой референции. В обеих концепциях был единый движущий стимул — стремление обойти «голую», безразличную к реальной референции предикативность, которая способна полностью конвенционализировать и субъективизировать несомый языком смысл.

Однако общность стратегии не помешала тактическим различиям достаточно принципиально разрастись, вплоть до, как мы видели, решающего в лингвистическом плане радикального разногласия в вопросе об обязательности или необязательности языковой объективации референта. О радикальности такой, инициированной в ее полном объеме именно Ивановым, постановки вопроса свидетельствует и то обстоятельство, что своей

идеей запрета на объективацию референта Иванов вставал в оппозицию не только по отношению к имяславию, но и по отношению к тем концепциям, которые сами содержат прямую критику теори, схожих по типу с имяславием. Так, запрет на объективацию оказывается не релевантен и в теории дескрипций, которые, как и имена, рассматриваются в качестве самостоятельного способа референции.

В самом деле, большинство из приводимых и анализируемых в лингвистике этого типа дескрипций изначально объективированы («*нынешний король Англии*», «*автор "Веверлея"*» и др.), но и те из них, которые включают в себя глагольную составляющую и тем самым как бы распространяют свою референцирующую (без именования) функцию в зону предиката, всегда принципиально могут быть свернуты в дескрипции, не выходящие за рамки функций субъектной позиции суждения (ср. трансформацию: «*Человек, который заходил сегодня...*» в «*Приходивший сегодня человек...*»). Эта принципиальная возможность сохраняет и поддерживает принимаемую в этом направлении идею **функционального** разведения субъекта и предиката. Во всех случаях дескрипций имеется основное объективирующее слово, обеспечивающее «фундамент» референции; к этому слову могут быть присоединены дополнительные референцирующие же языковые средства, сколь угодно синтаксически продлевающие саму дескрипцию, но в конечном счете, чтобы создать полноценное суждение или предложение, к каждой содержащей это слово референцирующей дескрипции всегда должны быть присоединены и собственно **предикаты**, рассматриваемые в этих теориях как уже не участвующие в референции (по Иванову же, напомним, предикативная зона суждения входит в референцию).

Таким образом, принципиальное в других отношениях различие между имяславием и теорией дескрипций, касающееся понимания функции предиката (как «тоже именования» в имяславии и как процесса, именованию противопоставленного, — предикаты, по Расселу, напомним, не именуют), в нашем контексте несущественно. Нам важно подчеркнуть сходство этих обычно резко противопоставляемых лингвистических концепций: и в имяславии, и в теории дескрипций в качестве необходимой и первичной основы референции признаются — в отличие от ивановской позиции — объективирующие потенции языка.

Сближает эти лингвистические концепции и то, что включающие глагольную составляющую дескрипции легко и безболезненно сворачиваются, как мы видели, в безглагольные и беспредикативные дескрипции, а это процесс, в чем-то безусловно аналогичный тому, что мыслилось в имяславии под возможностью свертывания предложения в имя. И здесь, как видим, — общая у теорий дескрипций и имяславия пресуппозиция (равно отличающая их от Иванова), согласно которой тому, что выполняет в речи функцию референции, естественно как бы «слоями» сворачиваться вплотную к несущему первичную объективацию слову.

Последняя аналогия, однако, не может быть, конечно, полной, так как в имяславии все предложение в целом, включая и предикат, есть факт именования и потому оно **все** может сворачиваться в имя. В теории же дескрипций, сохраняющей противопоставление субъекта и предиката, про-

цесс сворачивания ограничен дескрипциями; предикат остается ему не подвластным.

В таком ракурсе теория дескрипций оказывается удачным контрастным фоном для выявления различий уже между ивановской и имяславской позициями: ивановский миф, по определению содержащий глагольный предикат не может, — так же, как и в теории дескрипций, но противоположно имяславскому тезису — быть свернут в имя. Однако в ивановском пространстве это происходит не потому, что предикат не участвует в референции, выполняя свою «иную» функцию, что и является причиной невозможности «сворачивания» предложений в теории дескрипций, а наоборот, именно потому, что он в ней участвует, скрещиваясь с субъектом. Обратность логики вызвана различием в пресуппозициях: предлагаемый Ивановым комплементарный тип референции строится не на объективирующей силе языка, создающей базовое объектное слово, «внутрь» которого естественно стремятся свернуться другие участники сложного по языковому строению референциального акта, а на семантико-синтаксической силе языка, создающей референцию путем скрещения, предполагающего для своего осуществления сохранение как минимум **двух** скрещиваемых зон, что, таким образом, лингвистически препятствует тенденции к свертыванию таких предложений — в имя, а мифа — в символ.

Итак, ивановский миф, так же, как и символ, не имя, но особый, принципиально не именной, тип референции. Мы вернулись к главной загадке ивановской позиции — к его настойчивому тезису об обязательной глагольности предиката в мифологическом суждении, осуществляющем, как выясняется, не предикативную (в ее привычном понимании), а референцирующую функцию. На первый взгляд простое и и даже банальное ивановское требование глагольности предиката в мифологических и символических фигурах в действительности оказывается многовекторным и полифункциональным в лингвистическом отношении.

Так, оно может быть понято как лингвистически завуалированное выражение категорического ивановского «запрета» не только на именование символического референта, но и на любые другие языковые способы его объективации. Удобным фоном для интерпретации этого ивановского запрета опять оказывается теория дескрипций, так как выясняется, что ивановские символические фигуры речи не могут быть свернуты не только в имена, **но и в дескрипции**. «*Солнце раждается*» (ивановский пример прамифа) не может без искажения и даже потери исходной референции быть трасформировано в какую-либо языковую форму без глагольного предиката или в дескрипцию (в «*рождение солнца*», «*рождающееся солнце*», «*солнечное рождение*», «*солнцерождение*» и др.). **Все эти формы и дескрипции имеют свои референты — но не тот, что был в мифе «*Солнце раждается*».** Дескрипции, как мы видели, основаны на объективирующей силе языка, ивановские же символические фигуры стремятся отказаться от этой опоры, и требование глагольной формы предиката как раз и есть в определенном смысле выставляемая Ивановым императивная преграда на искажающем символический референт пути к его языковой объективации.

В имяславии, культивирующем объективирующие потенции языка, такой императивной преграды, соответственно, не существует, и глагол, понимаемый здесь как частный случай именования, может безболезненно для референции семантически «вворачиваться» в объективирующую именную группу (у Булгакова признается возможным, как мы помним, следующий трансформационный ряд: *«человек сидит» — «человек есть сидящий» — «сидящий человек»*). На фоне этих допустимых в имяславии, но отрицаемых Ивановым трансформаций можно расширить наше предположение и говорить, что ивановское требование глагольности предиката выражает запрет на объективацию референта не только в изолированном символе, но и распространяет этот запрет дальше, на все языковые процессы в целом. Во всяком случае здесь видно, что вектор запрета способен перемещаться с лексико-семантической, или сигнификативной, области на **синтаксис**. Запрет на объективацию «читается» в этом случае как **запрет на объективацию** (то есть свертывание в именную группу) **предикативного акта** — то есть самого́ так называемого «ядерного» синтаксического процесса. А это уже нечто лингвистически более значительное, чем просто запрет на объективацию изолированно понятого предиката; здесь проявляется идея несомого предикативным актом особого **символического равновесия** субъекта и предиката, их комплементарности, необходимой для рождения символической фигуры речи (подчеркнем: это не традиционное функциональное противопоставление субъекта и предиката, но, наоборот, их равновесное соположение на едином референцирующем стержне).

Действительно, ивановское требование глагольности предиката не только допускает, но прямо предполагает возможность своего «обратного» прочтения: так как глагольная форма предиката может быть **лингвистически обеспечена** в своем реальном появлении только одновременным наличием фиксированного языком субъекта суждения, то этим требованием, следовательно, накладывается запрет не только на объективацию референта (этот смысл ивановского запрета был подробно интерпретирован выше), но и на его абсолютную **«динамизацию»**. Наличие глагольного предиката требует наличия субъекта. Ивановские субъект и предикат оказываются, таким образом, бинарно-контрастной, антиномически напряженной, но и взаимообеспечивающей лингвистической парой. В таком развороте темы ивановская идея оборачивается запретом и на скольжение в речи никак не «уякоренных» текучих предикатов, и на представление о символическом референте как о сплошной динамической процессуальности.

Этому тезису нисколько не противоречит данная нами выше интерпретация ивановской позиции, согласно которой в символе-субъекте усматривается глубинная предикативная подоснова, так как скрещение двух предикативных и сопряженных суждением лучей в одной точке — в точке акта предикации — как раз и означает (или: обеспечивает) нечто вроде приостановки «неуякоренной» динамической текучести. Скрещение предикативных лучей оплотняет текучесть, создавая или отражая изнутри нее некую **форму скрещения**, а значит и обеспечивая языковые предпосылки для референции: ведь чистая текучесть, даже если мыслить ее возможной, не референцируема наделенным тягой к объективации языком. Если вос-

пользоваться инородным сравнением, можно сказать, что Иванов предполагал у символического референта нечто вроде корпускулярно-волновой формы языкового проявления. Речь здесь идет не столько о двойной природе самого референта, сколько о том круге собственно лингвистических проблем, который связан с уже описанной нами выше ивановской идеей о наличии в символических фигурах речи двойного (двоящегося) взгляда на одно. Еще ничего не говоря нам о существе ивановских идей относительно природы самих символических референтов, это сравнение дает нам зато некоторое представление и даже своего рода «точку опоры» для продвижения в понимании подразумеваемых Ивановым семантических «механизмов» языка, обеспечивающих особый, с его точки зрения, **символический** тип референции.

В самом деле, до сих пор говорилось преимущественно об общих и в определенном смысле абстрактных лингвистических основаниях ивановской позиции, конкретные же собственно языковые механизмы осуществления подразумеваемой особой символической референции оставались при этом не очень ясными — даже в своей основной идее, которая несомненно у Иванова была и которая тоже, соответственно его общей особой установке, имеет достаточно оригинальные на фоне привычной лингвистики особенности. Начнем несколько издалека, чтобы создать контекст для обсуждения этих особенностей и отчетливей оттенить их оригинальность.

«Нестандартные» языковые «механизмы» и семантико-синтаксические процессы чаще всего относятся к лингвистически «вторичной» области тропов и исследуются именно как таковые. И действительно, особую и даже загадочную проблему составляет, как уже говорилось, соотношение ивановского символа и метафоры. Теперь, на фоне гипотетически развиваемой здесь лингвистической интерпретации символических идей Иванова, становится понятней своеобразная уклончивость его позиции в отношении к метафоре, хотя последняя многими русскими символистами понималась как практически полный языковой синоним символа, а А. Белый даже считал саму идею этого отождествляющего сближения принадлежащей именно Иванову. Однако, если предложенная нами интерпретация ивановских идей хоть в какой-то мере соответствует действительности, то ни изолированный словесный символ, ни символическая фигура речи (или миф) в целом не могут быть сведены в его концепции к метафоре.

Хотя определенные основания для сближения языковой метафоры и ивановского символа существуют, между ними имеется принципиальная разница, сводящая это сближение к простой иллюстративной аналогии. Языковая метафора в своей комбинаторной семантической основе имеет как минимум четыре компонента, либо эксплицитно проявленные языком, либо только предполагаемые, но при необходимости легко восстанавливаемые: **два субъекта** (главный и вспомогательный) и **два признака** (или предиката) — по одному от каждого субъекта. Когда строится реальная метафора, то на ее языковой поверхности могут присутствовать не все четыре компонента, но в ее семантической глубине обязательны все четыре — иначе сама метафора «не состоится». Так, метафорически приписываемый

главному субъекту признак (или предикат) вспомогательного субъекта занимает место, которое в данном случае оказалось пусто, но которое образовалось как «место» именно тем, что́ его нормально, неметафорически заполняло, то есть «естественным» неметафорическим признаком (предикатом) главного субъекта. Все компоненты, участвующие в создании метафоры, имеют вне ее прямую языковую форму, буквальный смысл и естественные для себя синтаксические позиции; метафорическое же выражение создается с помощью разного рода «перестановок» этих компонентов и их синтаксических позиций с одновременным опущением некоторых из них. Так, в подходящих к нашему смысловому контексту примерах метафор по П. Рикеру: «*Дионисов щит*» и «*Аресова чаша*»[42] использовано — в каждой — по два компонента, но каждая из этих метафор предполагает наличие четырех компонентов (*Дионис, Арес, щит, чаша*), причем в нормальном, неметафорическом случае они определенным образом попарно и естественно связаны между собой: «*Чаша Диониса*» и «*Щит Ареса*». Приведенные выше метафоры возможны именно за счет известности как всех четырех компонентов, так и имеющихся между ними в нормальном случае попарных отношений (ср. как сам П. Рикер толкует смысл этих метафор: чаша для Диониса — то же, что щит для Ареса). В принципе аналогично, хотя и на основе других синтаксических трансформаций, построены все метафоры.

В приведенной же выше интерпретации ивановского понимания символа **нет четырех компонентов, имеющих непосредственную языковую форму воплощения;** и в символе, и в мифе отсутствует один, и при этом «**главный**», из этих четырех компонентов. В метафоре или в метафорическом высказывании всегда имеются реально или «в виду» два субъекта — два **объективированных языком** элемента, вступающих в отношения сравнения или уподобления, два субъекта, которые имеют или беспрепятственно могут иметь в силу своей поддаваемости объективации конкретное **языковое имя.** В ивановском же символе только одно имя — вспомогательного субъекта, имя же главного субъекта (то есть самого референта высказывания) отсутствует, и при этом «отсутствует» по самому ивановскому замыслу, то есть не в смысле его «скрытости» в данном символическом высказывании или «ребусной подразумеваемости», а в прямом смысле «**несуществования**». Не поддающийся языковой объективации символический референт, как мы видели, принципиально не может иметь, по Иванову, имени. Миф, осуществляющий символическую референцию, не есть имя референта.

Строго говоря, в символических фигурах речи нет ни одного имени, то есть нет и имени вспомогательного субъекта, ведь и символ, занимающий в мифе субъектную позицию и облаченный в именную языковую форму, тоже принципиально не есть, по Иванову, имя. Его буквальные объектно-образная и именная составляющие подавляются в мифе или, во всяком случае, используются не по прямому назначению, так как — по вышеозначенной логике рассуждений — субъектно-именной символ несет в себе

---

[42] См. *Рикер П.* Метафорический процесс как познание, воображение и ощущение. // «Теория метафоры». М., 1990. С. 421.

лишь «пучок» плавающих предикатов. Субъектно-синтаксическая и объективирующая полноценность имен, обеспечивающая саму возможность создания метафорических высказываний, максимально ослаблена в символических фигурах речи. Если, таким образом, символ и может пониматься как метафора, то как метафора «обезглавленная»[43].

В совершенно ином плане, чем в метафоре, функционируют в символических фигурах речи и их предикаты. Все этапы вышеприведенной аргументации о преодолении в символе буквального именующего значения применимы и к мифологическим предикатам, также преодолевающим заложенную в них языковую буквальность.

Более того, и сам предикативный акт тоже, как мы видели, мыслится в ивановской концепции как преодолевающий свою функциональную буквальность, соответствующую обычному пониманию соотношения субъекта и предиката, что влечет за собой соответствующие изменения и в семантическом согласовании синтаксических позиций субъекта и предиката. Если в несимволической речи предикат «определяет» субъект (или — в семантически усложненных языковых конструкциях — наоборот), то в символической фигуре члены суждения, будучи оба в глубине себя предикативными, одновременно взаимоопределяют друг друга фактом своего скрещения.

Здесь мы подошли к очередному «трудному месту» ивановской концепции. В самом деле: имеет ли в случае такого одновременного взаимоопределения двух предикативных зон какое-либо значение то обстоятельство,

---

[43] Выше мы не случайно упоминали П. Рикера, который наряду с М. Блэком, А. Ричардсом, Н. Гудменом и др. разрабатывает в последнее время — в противоположность традиционной субститутивной теории метафоры — особую для метафорической области теорию семантического взаимодействия, в том числе и **между логическим субъектом и предикатом**. В определенном смысле эта теория является своего рода «миниренессансом» символизма ивановского типа. Здесь имеются и прямые сходства, и ассоциативные параллели (понимание метафоры как предикативного, а не субъектного по синтаксической функции явления; понятия отклоняющейся предикации и расщепленной, приостанавливающей буквальную, референции; идея семантического сдвига как основы новой референции; возрождение и новая обработка идеи особой денотативности символических систем и многое другое). Однако, имеются здесь и достаточно принципиальные расхождения, и прежде всего — то, что не символ, а именно метафора ставится в центр теории взаимодействия, чем сохраняется полный четырехкомпонентный состав исследуемой семантической фигуры. Предикативное понимание метафоры, обосновываемое в этой теории, является существенной поддержкой самой идеи видеть в ивановском символе именно предикативную основу; вместе с тем эта предикативная метафора понимается как занимающая предикативную же позицию (ивановский же символ, также получающий предикативное толкование, продолжает тем не менее мыслиться как способный продолжать занимать исконную для него позицию субъекта). Теория взаимодействия находится еще в стадии становления, так что проводить подробные параллели и фиксировать расхождения вряд ли имеет сейчас смысл, однако **общность принципиальной тенденции** к обоснованию возможности особого (символического, по Иванову, или метафорического, по Рикеру) способа необъективирующей референции очевидна.

какая именно из этих скрещиваемых предикативных зон занимает в символической фигуре речи субъектную (объективированно-именную) синтаксическую позицию, а какая — предикативную? Можно ли произвести ту же референцию посредством «обращенной» синтаксической связи, образованной меной синтаксических позиций субъекта и предиката между теми же скрещиваемыми предикативными зонами, то есть дать то, что ранее выражалось в субъектной именной позиции, в виде глагольного предиката, и наоборот? Этот «простой» и естественно возникающий в лингвистическом контексте вопрос оказывается на поверку сложным узлом метафизических идей Иванова, из которого, однако, возможно вытянуть искомую нами смысловую нить, касающуюся тех конкретных языковых «механизмов», которые способны, по Иванову, осуществлять заявленный им особый символический тип референции.

Если отвлечься от конкретных грамматических форм выражения субъекта и предиката (не только от именной формы первого и глагольности второго, что требуется Ивановым для мифа, но и от любых других предоставляемых языком форм заполнения этих позиций, включая обратные), то есть если брать позиции субъекта и предиката в их абстрактном, «чистом» от конкретики языка виде, то оказывается, что полная взаимообратимость этих позиций не просто «возможна» в рамках ивановской позиции, но составляет **внутренний смысл** предполагаемого Ивановым особого **символического** использования самого предикативного акта. Такая взаимообратимость может даже толковаться в определенном смысле как фундаментальный метафизический принцип Иванова. Это следует, в частности, из его одновременно базовой метафизической идеи и базового же примера «пра-мифа»: «*Бог — жертва*» и «*Жертва — бог*». Здесь явно напрашивается несколько рискованная параллель с одним из ивановских толкований другой его максимально маркированной идеи — идеи об Имени Бога «*Аз-Есмь*» как о скрытом тождественном суждении, содержащем в себе взаимообращаемую двоицу: «*Аз есмь Бытие*» и «*Бытие есть Аз*» (из авторских примечаний к мелопее «Человек» — 3, 742). Мы используем здесь это сложнейшее место ивановских текстов лишь в качестве косвенной аналогии для подтверждения принципиального принятия Ивановым интересующей нас частной идеи о возможности и **специально символическом смысле** принципа лингвистической взаимообратимости синтаксических позиций субъекта и предиката.

В частности, на фоне приведенного ивановского толкования имени «*Аз-Есмь*» мифологические парные суждения «*Бог — жертва*» и «*Жертва — бог*» могут пониматься как тождественные суждения с **общей референцией.** В этих базовых примерах Ивановым, таким образом, вводится не просто принцип бинарности (что иногда расценивается как вклад Иванова в развитие семиотической мысли), а более богатый **принцип отождествления крайних полюсов по семантической шкале контрастности значения**. В соответствии, кстати, с содержанием этого принципа он сам тоже содержит в себе идею отождествления полярных идей: ведь отождествление максимально контрастных значений предполагает, в пределе, **сворачивание** линейной семантической шкалы значения, принятой в лингвистике, в круг, и — тем самым — этот принцип фактически **оспаривает идею контраст-**

ности, то есть «самого себя». Это — обычный для Иванова случай метафизических и языковых метаморфоз.

Однако мы имеем здесь в виду «контрастность» в ее широком смысле и даже как бы на периферии обычного значения этого понятия — там, где контрастность начинает ассоциироваться с как бы порождаемой ею контурностью, образностью, с проявлением объективированной формы на фоне бесформенного и т. д., то есть там, где возникают предпосылки для объективации референта и — в пределе — для референции посредством имен. Иванов оспаривает контрастность именно и только в этом широком (или наоборот: периферийном) смысле, то есть оспаривает ее прямую действенность в метафизической области бытования символических (неконтрастных по определению) референтов.

В плоскости же языковой объективирующей семантики не только бинарная, но максимально полярная контрастность подчеркивается и используется Ивановым. И не просто используется, а лелеется — как то лингвистическое свойство, которое является необходимым и в определенном смысле **единственным средством** для осуществления искомой им способности выразить через язык факт тождественности в области символических референтов того, что в языковой феноменальности представлено не просто как раздельное, но как контрастно, антиномически раздельное. Итак, обоснование возможности тех конкретных языковых «механизмов», которые способны осуществлять особую символическую референцию к онтологически неконтрастному, кроется, по Иванову, тем не менее как раз **в области семантической контрастности**.

Но и здесь речь, как всегда, не идет у Иванова о простой «бихевиористской» связи метафизического принципа с реальной языковой практикой. Если вернуться от уровня лингвистических абстракций к конкретным грамматическим формам «облачения» субъекта и предиката, то окажется, что наряду с отрицанием контрастности в области символических референтов и с одновременной оценкой принципа семантической контрастности как основного способа символической референции, Иванов тем не менее не мыслил в качестве адекватного способа такой референции простые ряды параллельных и парадоксально отождествляемых суждений, в которых субъект и предикат облекались бы в одинаковые грамматические формы, сопрягались бы связкой «есть» и «спокойно» бы при этом взаимообращались. Таков лишь фундаментальный, а значит и абстрактный принцип; на практике он может выражаться у Иванова в самых разнообразных формах.

И действительно, приведенный нами базовый пра-миф («*Бог — жертва*» и наоборот) — чуть ли не единственный пример из разных ивановских списков пра-мифов, имеющий форму изолированных, но и сположенных, а тем самым вступающих в отношения тождественности суждений. Он же — единственный пример, содержащий субъект и предикат в одинаковой грамматической, причем — именной, форме и тем противоречащий собственной ивановской дефиниции мифа, в которой настойчиво утверждается требование постановки предиката в глагольную форму. Все другие приводимые им примеры пра-мифов этому требованию удовлетворяют (субъект в этих мифах тоже облечен в «нормальную» при глагольных

предикатах именную грамматическую форму). Что же происходит в таких мифологических синтаксических конструкциях с фундаментально утверждаемым принципом взаимообратимости (ведь суждения с глагольным предикатом и именным субъектом не предполагают, во всяком случае — по своей непосредственной языковой форме, такой возможности)? Сам принцип отвергнут быть не мог, следовательно, и в семантической глубине мифологических суждений с глагольным предикатом Иванов, возможно, мыслил нечто аналогичное, хотя и усложненно модифицированное в языковом отношении.

Имеется достаточно оснований предполагать такую возможность. В своем «Экскурсе» о «Бесах» Достоевского, в котором, как уже говорилось, утверждается наличие в символических романах некоего основного пра-мифа, Иванов дает также и важное в данном нашем контексте «внешнее» описание мифа (4, 437): миф — это основное, сосредоточившее в себе всю символическую энергию ядро произведения, **эпическое по форме** (то есть, добавляем от себя, содержащее повествование, следовательно — глагол) и **внутренне антиномичное** (то есть прямо основанное на контрастности или скрыто использующее ее). Облаченность внутренне антиномического во внешне эпическое — это, собственно говоря, скрытая парафраза одновременно и означенного выше фундаментального метафизического принципа Иванова, и его «заземленного» формального определения мифа как синтетического суждения с символом в позиции субъекта и с глаголом в позиции предиката. Таким образом, лингвистически неэксплицированной Ивановым спецификой символических фигур речи является **предикативное скрещение в том или ином отношении антиномических семантических зон.** А где есть антиномичность — там, по логике ивановского фундаментального принципа, возможна и взаимообратимость синтаксических позиций, то есть она должна быть возможна и в рамках мифа с глагольным предикатом. «Технически» язык достаточно оснащен для любых, в том числе и для таких, синтаксических трансформаций, но поставленная Ивановым цель, заключающаяся, как мы видели, в том, чтобы эти трансформации не нарушали исходной референции, «затрудняет» обычную в таких случаях работу языка.

Технически, чтобы осуществить искомое обращение позиций, можно, например, унифицировать грамматические формы субъекта и предиката мифа либо по именной форме субъекта-символа (как в базовом примере пра-мифа), либо по глагольности предиката — как, например, в узнаваемо типичных для Иванова строчках: «*Умереть — знай: жизнь благословить*» (2, 422). Но достаточно ли в тех же целях просто поменять субъект и предикат местами, соответственно сменив и их грамматическую форму (как, например, в искусственно составленных нами для этого случая символических фигурах «смерть живит» и «жизнь мертвит»)?

Однако именно этот, казалось бы, самый естественный вариант синтаксического взаимообращения претерпевает в ивановской модели особые изменения. И дело здесь не только в том, что этот вариант сам по себе технически усложнен тем, что не все именные формы имеют «естественные» однокорневые глагольные трасформации, и наоборот. Иванов мыслил и действовал тут достаточно «либерально» и не ратовал за синхронное и

жесткое понятийно-корневое воспроизведение исходного слова в трансформации, переводящей «семему» в иной грамматический разряд. Дело и в том, что такие трансформации не обеспечивают, по Иванову, сохранность исходного символического референта фразы.

Прозрачной иллюстрацией имеющегося здесь в виду особого семантического процесса может послужить синтаксическое «обыгрывание» примера из самого Иванова «*Сгорела слепота*» (приведенного и интересно откомментированного в уже упоминавшемся предисловии к ивановскому двухтомнику, где в глагольном предикате «*сгорела*» автором предисловия справедливо усматривается намек не просто на «горение» или «огонь», но на чрезвычайно маркированный у Иванова **символ** «огня»[44]). Если проводить экспериментальные синтаксические трансформации этого примера в интересующем нас направлении, то можно в конечном счете выйти на его (конечно, искусственно-гипотетический) пра-миф и, одновременно, на интересующую нас принципиальную **«развилку»** между символическими, по Иванову, и несимволическими языковыми конструкциями. Так, если символ здесь «*огонь*» и если мы поставим этот символ, согласно требованиям ивановской формулы мифа, в позицию субъекта суждения, то потребуются соответствующие трансформации и с исходным именем существительным («*слепота*»), которое нужно будет перевести в глагольный предикат. Оказывается, что при этом перед нами раскрываются как минимум две возможности, которые как раз и фиксируют в достаточно отчетливом виде предполагаемую нами точку «развилки» между символической и несимволической фигурами речи.

Конкретно эта «развилка» выглядит следующим образом. Если мы трансформируем исходное существительное в естественный однокорневой производный глагол, то получим **несимволическую** фигуру: «*Огонь слепит (ослепляет)*», в которой слова будут «настаивать» на своем буквальном значении, символ «вернется» к статусу обычного нарицательного имени, субъект суждения самолично и изолированно от предиката будет осуществлять референцию, а предикат — только предицировать, антиномическое напряжение в эпической по форме фразе исчезнет, а сама референция получит отчетливый объективирующе-чувственный привкус.

Если же мы захотим сохранить целостную, скрещенно-предикативную и по природе символическую референцию исходной фразы «*Сгорела слепота*», то нам придется осуществить при синтаксической трансформации не естественный однокорневой перевод существительного в разряд глагола, а **антонимический**. Только тогда мы получим **символическую** фигуру: «*Огонь озрячивает (дарит зрение)*», в которой слова не будут настаивать на буквальном значении, символ вернется «в себя», сбросив оболочку обычного имени, и уже не самолично, а вкупе с предикатом будет осуществлять референцию, эпическая форма будет продолжать нести антиномическое напряжение, объективирующе-чувственный привкус референции первого варианта трансформации ослабнет. Смыслы символической и несимволической речевых фигур при этом не просто различны — они противоположны; между ними отношения взаимоотрицания.

---

[44] *Барзах А. Е.* Материя смысла. Выше цит., с. 31.

Таким образом, фундаментальный ивановский принцип обращаемости субъектной и предикатной позиций в символических фигурах «срабатывает» и при глагольной форме предиката; первостепенную роль играет при этом именно **антонимическая семантическая контрастность**, причем эта роль, как и предполагалось, сыграна здесь контрастностью не впрямую, а в модифицированном и даже парадоксальном по функциям виде.

Описанные выше синтаксические трансформации производились не от исходного «простого» символического пра-высказывания («*Огонь озрячивает*») — к его обращенной «усложненной» форме («*Сгорела слепота*»), а в обратном направлении; в нормальном же (если такой эпитет здесь применим) случае символического высказывания, соответствующем ивановской формуле мифа, символ изначально занимает позицию субъекта, и, следовательно, направление трансформаций должно быть иным. Однако это обстоятельство никак дела не меняет: сам факт наличия в ивановских текстах «усложненных» вторичных символических трансформаций, типа «*Сгорела слепота*», в которых символ «живет» в виде глагола, свидетельствует, что Ивановым не только метафизически мыслилась, но и применялась взаимообратимость субъекта и предиката в символических фигурах речи[45]. А значит, поставленный нами выше вопрос получает тот ответ, что в символических фигурах **не существует**, по Иванову, жесткой предопределенности в размещении скрещиваемых предикативных зон по синтаксическим позициям субъекта и предиката.

Вместе с тем взаимообратимость в символических фигурах речи оказывается возможной только, как и следовало ожидать, при соблюдении неких особых (то есть не действующих в обычной несимволической речи и тем парадоксальных) «правил» антиномичности. На основе описанных выше трансформаций из этих особых правил здесь можно предварительно сформулировать — ради более отчетливой фиксации само́й этой нетрадиционной и достаточно необычной лингвистической темы — лишь одно. Если в символической фигуре речи, представляющей собой предикативное скрещение антиномических семантических зон, символ переводится в глагольно-предикативную позицию, то на освободившееся место субъекта должна ставиться не прямая субстантивированная форма от исходного глагола символической фигуры, а субстантивированная форма от **антонима** этого исходного глагола. Только в таком, парадоксальном, с точки зрения обычной семантики, случае производимая при синтаксической взаимообратимости символическая референция не претерпевает существенных изменений.

---

[45] Более того: эта взаимообратимость «обыгрывалась» Ивановым в самых разнообразных смысловых направлениях, в том числе — с маркированным опущением (или, как говорят в лингвистике, «значимым отсутствием») семантики базового символа; см., например (в качестве указания на возможное развитие анализа уже разбиравшегося нами антиномического сочетания), строку: «*Безмолвствуй, песнь! Воззревший ослеплен*» (2, 421), которая, несмотря на отсутствие на ее языковой поверхности символа «огня», несомненно входит в ряд символических синтаксических трансформаций, связанных с оборотом «*сгорела слепота*».

Вероятно, именно в этой, лишь нащупанной нами, области сосредоточена собственно языковая специфика символической речи в ее ивановском понимании. Действительно, в несимволической речи такая не меняющая референцию взаимообратимость субъекта и предиката невозможна по определению: референция в такой речи осуществляется через позицию субъекта, следовательно — любое новое заполнение этой позиции изменит и референцию. В обычной речи взаимозамена субъекта и предиката достаточно часто используется — но именно для того, чтобы сменить текущую референцию. Меняющие референцию синтаксические мены позициями — это обычное явление обычной речи, в которой в осуществляющую референцию субъектную позицию может попеременно ставиться, в зависимости от коммуникативного намерения говорящего, любой ее смысловой компонент.

Естественно, нестандартно используемая Ивановым область семантической антиномичности и, в частности, идея взаимообратимости субъекта и предиката, таят в себе любопытные лингвистические потенции, некоторые из которых можно гипотетически, «навскидку», высказать. Можно применить, например, процедуру взаимообратимости к несимволическим и притом аналитическим фразам, и тогда из банального «*собака лает*» получим нечто вроде «*лаянье собачит*», а из кочующей по лингвистическим работам со времен Потебни и по-разному препарируемой фразы «*трава зеленеет*» получим что-то вроде «*зелень травенит*» (то есть «*уподобляет траве*»); либо еще более искусственную конструкцию типа «*зелень травенеет*» (то есть здесь не «уподобляет», а сама «уподобляется» траве). Оказывается, таким образом, что синтаксическая взаимообратимость обычной аналитической фразы дает на выходе не что иное, как **метафору.** Не говоря уже о прочих интересных последствиях этого обстоятельства, **глубинная семантическая связь метафоры с аналитическими конструкциями** лишний раз подтверждает обязательную, хотя бы имплицитную, четырехкомпонентность метафоры, всегда основанной, помимо двух признаков (или предикатов), и на наличии **двух** (главного и вспомогательного) **объективированных «субъектов»** (в отличие от символических фигур — см. выше).

Если же подвергнуть той же процедуре опять-таки несимволическую, но уже как бы синтетическую фразу типа «*трава сгорела*», то получим «*огонь травенит*» или «*огонь отравенел*» — то есть получим бессмыслицу или то, что может обрести значение лишь при домысливании определенной **внеязыковой** ситуации. При обращении же построенных на скрещении контрастных семантических зон символических и, следовательно, тоже синтетических (по определению самого Иванова) фигур результат, напомним, иной: например, условное «*жизнь умертвляет*» даст столь же символически небессмысленное «*смерть оживляет*». Простое, без соблюдения особых ивановских правил обращение символической фигуры дает, таким образом, новую символическую фигуру с новым же, то есть **измененным** референтом.

Возникающее, быть может, при сравнении двух этих символических фраз ощущение их смысловой тождественности, в рамках ивановского подхода, лишь кажущееся. С его точки зрения, референт останется прежним, только если мы соблюдем особое требование об антонимичной заме-

не одного из компонентов. Так, если поступить со «*смерть оживляет*» по рецепту нашего главного в этом отношении примера «*огонь озрячивает* (*дарит зренье*)», то получим следующие параллельные ряды: «*огонь озрячивает*» даст, как мы уже знаем, реальную фразу из ивановской поэзии «*сгорела слепота*», а «*смерть оживляет*» даст, соответственно, чрезвычайно любопытный результат — «***смерть умерла***». Все в этой трансформации сделано по особому ивановскому правилу: субъект переведен в глагол («*смерть*» в «*умерла*»), а глагол — в субстантивацию глагола, **антонимического** по отношению к исходному («*оживлять*» — «*умертвлять*» — «*смерть*»). Референты исходной и полученной при соблюдении антонимического правила фраз, действительно, оказались в символическом смысле тождественными.

В «*смерть умерла*» мы получили аналог тех самых знаменитых ивановских однокорневых словосочетаний, за которые ему неоднократно доставалось даже от единомышленников, например — за «*своды сводят*» от А. Белого[46]. Доставалось, оказывается, с точки зрения Иванова, спокойно продолжавшего использовать такие словосочетания, напрасно: лишь на поверхности эти фразы аналитичны и даже супераналитичны до бессмысленной тавтологии, в своей реальной глубине они символические и даже синтетические, ибо основаны в смысловой перспективе на семантической контрастности. Это, кстати, лишний раз доказывает и то, что в основе символа лежит совсем не метафора, а уж скорее трюизм. Ибо именно однокорневой трюизм оказывается одним из плодов скрещения контрастного («*жизнь оживает*» и «*смерть умирает*»), метафора же связана, как мы видели, с обычным разнокорневым аналитизмом.

Символические ивановские фигуры в процессе синтаксических трансформаций, неизбежных в поэтической речи, как бы берут слово «грамматически обнаженным», безотносительно к его лексической оформленности, и потому могут **синтетически** сводить его «с самим собой» в предикативном акте посредством различных «грамматических одеяний». Для того, в том числе, и нужна Иванову именно глагольная форма мифологического предиката. Символическая фигура держится на принципиальной возможности, необязательно, конечно, прямо реализованной, брать «одно и то же» и как субъект, и как предикат суждения; одновременно смотреть на «одно и то же» с двоящейся точки зрения, что допускает в том числе и синтетическое отождествление **константных** (выражаемых через объективирующие языковые формы) и **временны́х** (выражаемых через глагольность) свойств символического референта.

Существенным во всем этом является и то, что Иванов мыслит символические фигуры не в качестве никак лингвистически и семантически не обоснованных и потому подчиняющихся лишь своему необычному рефе-

---

46 *Белый Андрей.* Вячеслав Иванов. — В кн.: «Поэзия слова». Пг., 1922. С. 42. Таких оборотов, действительно, много в ивановской поэзии, причем они достаточно часто встречаются и в непредикативных словосочетаниях с простой: «*Твоим грехом я грешен, / Твоей святыней свят*» (3, 600), или с усложненной структурой: «*Вы дар у одаренного / С отрадой благодарности...*»; «*Думы думают думные*» (примеры А. Е. Барзаха. — Выше цит., с. 38).

ренту, но как имеющие и собственно **языковую природу**. Антонимическая контрастность значений, фундирующая принцип построения символических фраз, не есть в языковом отношении произвольность, пусть даже онтологически обосновываемая: антонимия и другие типы соотношения значений порождены имманентным развитием семантической системы. Символизм не произвольно в языковом отношении синтетически соединяет все что угодно с чем угодно, а **синтетически скрещивает в языковом по своей природе предикативном акте полярно контрастные и из языка же почерпнутые семантические зоны** — так можно понять лингвистический смысл ивановской формулы мифа как синтетического суждения. Таков и его гипотетически восстановленный нами ответ на кантовский вопрос о том, как вообще возможны синтетические суждения.

3. МЕЖДУ ТРАНСЦЕНДЕНТНОСТЬЮ И ИММАНЕНТНОСТЬЮ (ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ)

Сюжетные повороты гипотетической лингвистической интерпретации ивановских идей исподволь подвели нас к проблеме понимания Ивановым природы и онтологического статуса уже самих символических **референтов**. Эта проблема не может быть решена здесь по существу — речь может вестись лишь о тех рефлексивных отблесках, каковые порождают на ее смысловом пространстве все описанные выше собственно лингвистические особенности, специфические именно для символического типа референции в ее ивановском понимании. Как всегда, и при обсуждении данной темы будет вестись сопоставление ивановской позиции с имяславием.

Одна из самых сильных и цитатно подтверждаемых традиций толкования ивановского понимания природы символических референтов возводит их к **событию** (достаточно назвать имя О. Дешарт). С этой традицией вступает, как кажется, в противоречие высказанная нами в предыдущей части идея о **языковой событизации символического референта в мифе**. Действительно, то, что мыслится событизируемым, не может мыслиться событием. Однако, термин «событие» настолько многопланово задействован в философии последних десятилетий, что в каждом случае сколько-нибудь весомого понятийного употребления он нуждается в уточняющих оговорках. Далеко не стандартно заполнение этого понятия и у самого Иванова, поэтому даже если в своих наиболее привычных толкованиях «событие» и отторгается от ивановского понимания онтологической природы символических референтов, это не мешает ему, как увидим, оказаться достаточно близким к этой природе при учете собственно ивановских смысловых оттенков в толковании этого понятия.

Проблема эта имеет несколько сторон. Ситуативная событийность, понимаемая в качестве непосредственной сюжетности жизни, равно как и полнокровная чувственная или ментальная объективация «предмета» речи, относилась Ивановым не к сущности производимой мифологическими высказываниями и символическими фигурами референции, а к ее формальной стороне. Ситуативную и постоянно текучую событийность

жизни порождает, согласно ивановской концепции, обособившийся от хора **герой**, вся известная и неоднозначная сложность отношения к которому со стороны Иванова может быть, соответственно, перенесена и на его понимание роли такого рода событийности в символической референции. Иванова вообще не привлекала эстетика случайного; любую разветвленную событийную канву и насыщенную сюжетику Иванов предпочитал, как известно, **редуцировать к мифу**. И только в таком — редуцированно-архетипическом — случае понятие «события» в определенном смысле сближается в ивановской концепции с сущностью символической референции, так как миф иногда прямо толковался Ивановым как своего рода **пра-событие**, как «прозрение в сверх-реальное действие, скрытое под зыбью внешних событий и единственно их осмысливающее» (4, 438). Но и в этом случае «сближение» не полно, поскольку референтом мифа как **языкового** феномена является не само это сверх-событие, относящееся Ивановым к трансцендентной и неименуемой, а значит, не поддающейся языковой референции области, а некое посредствующее звено трансцендентно-имманентной природы (подробнее об этом см. ниже). Восходя, хотя и в качестве имманентного следствия, но все же к трансцендентной причине — к сверх-реальному пра-событию, словесный миф отторгается тем самым от поверхностной сюжетной зыби внешних событий и, одновременно, сближается с архетипическим пра-событием[47].

Второй не менее устойчивой, но также, с нашей точки зрения, неточной традицией толкования ивановского понимания природы символических референтов является утверждение непосредственной связи этих референтов с **образами**. Собственно говоря, вся приведенная нами аргументация в пользу принципиальной необъектности и языковой необъективируемости символических референтов может быть с аналогичным успехом (или «неуспехом») развернута и против образного толкования ивановских референтов — если, уточним, под образом мыслить некое ментально закрепленное представление объектного и устойчивого свойства, порожденное теми или иными, в основном — зрительными, чувственными восприятиями[48]. Конечно, Иванов пользовался образами и, конечно же, не отрицал

---

[47] Языковой событизацией референта в мифе может, в частности, объясняться тот парадоксальный на первый взгляд факт, что несмотря на богатую ситуативную событийность ивановской поэзии, в которой встречаются, например, целые диалоги с непосредственно «заговорившими» вдруг символами (а у Иванова «говорит» даже Роза), она тем не менее чаще всего воспринимается как поэзия, лишенная реального ситуативного контекста и опоры на реальное событие — так и должно быть, когда поэзия не направлена на осуществление референциальной «отсылки» к возможному реальному событию, но лишь сама «**событизируется**» языком, лишь «**разыгрывается**» как событие в совершенно инородных самой событийности целях.

[48] Удачное название для такого понимания образа — на фоне общего разбалансированного смешения подходов и неотчетливости позиций в этой, лишь по недоразумению сводимой в одну, но далеко не однородной области самых разных явлений, одинаково называемых «образами», — предложил поздний Лосев: «**живописная образность**» (см.

весомости самого́ этого понятия в теории языка вообще и в поэзии в особенности, однако, так же, как внешняя событийная канва символической речи, образность относилась им не к сущности символической референции, а к ее формальной акциденции.

Между двумя этими категориями имеется и то сходство, что «образ», как и «событие», был в ивановской концепции понятием с двойным дном. В случае понимания образа в качестве ментально закрепленной объективации чувственного впечатления, он не соотносился Ивановым непосредственно с самими символическими референтами, но в случае понимания образа как «посредника» между символическим референтом и его языковым выражением статус этого понятия в рамках ивановской концепции повышался. «Повышение» это, однако, сигнализировало о принципиальном изменении не только в понимании «места» и, соответственно, статуса образа, но и в толковании его имманентной сущности: такой образ теряет свойства статично-объектной или объективирующей цельной семантической единицы и приобретает черты **сложносоставной языковой фигуры** (аналогично тому, как не имеющий способности к самостоятельной референции изолированный символ приобщается к этой способности только в составе цельной символической фигуры речи).

В таком, двоящемся, смысле и следует, видимо, воспринимать разнообразные и даже внешне противоречивые высказывания об образе, характерные для Иванова (принужденного, кстати сказать, к частому употреблению этого понятия в том числе и сложившейся в то время терминологической ситуацией, когда потебнианская терминология возводилась «как бы в атрибут литературной школы символизма» — 4, 646). Так, с одной стороны, одну из самых принципиальных своих статей («К проблеме звукообраза у Пушкина») Иванов заканчивает как бы «антиобразным» афоризмом: «Образами мыслит поэт», — говорили нам; прежде всего он мыслит — звуками» (4, 349)[49]. С другой стороны, анализируя позицию

статью «Проблема вариативного функционирования поэтического языка» в кн.: *Лосев А. Ф.* Имя. Сочинения и переводы. СПб., 1997. С. 355-392). Характерно, однако, при этом, что Лосев выставляет обратный тезис: не постепенное исчезновение живописной образности по мере движения от обычной речи к символу и мифу (как у Иванова), а ее нарастание, что, кстати, наглядным образом иллюстрирует выводимые нами различия между ивановским символизмом и имяславием (весомую онтологическую значимость имеет наглядная образность, в частности, и у Флоренского — см. «У водоразделов мысли». Выше цит. С. 120 и сл). Ивановская позиция отличается в этом отношении и от позиции Белого, для которого основной элемент поэзии — «данный в слове образ и смена его во времени, т. е. миф (сюжет)» — Символизм как миропонимание. Выше цит. С. 120. (Здесь же, кстати, просматривается и очевидное различие между Белым и Ивановым и в понимании самого мифа, в частности — его референцирующего компонента и, соответственно, смысла несомого им акта предикации.)

[49] Звуковая сторона речи — особая и «многовекторная» проблема в ивановском символизме, от которой мы здесь вынужденно отвлекаемся. Скажем лишь, что здесь отнюдь не имеется в виду, что **звукообраз** и просвечивающее за ним «сновидческое переживание динамического **ритмообраза**» укоренялись Ивановым в самой трансцендентной сущ-

В. Шкловского, открытого противника «образного мышления», Иванов «защищает» образ, но эта защита ведется — в соответствии с «двоящимся» смыслом ивановской позиции — по отношению к иному пониманию образа, нежели то, которое в других случаях критикуется. В частности, Иванов благосклонно допускает возможность применения к традиционной сфере образов специфических терминов Шкловского, таких как «поэтический прием», «остранение», «затрудненность» и «продленность» языковой формы в поэзии и др., отмечая, что, с его точки зрения, все это не так уж далеко от символических «синтетических суждений», восходящих к мифу и в этом смысле связанных и с образностью, которая, следовательно, анализируемому автору (то есть Шкловскому) в общем-то совершенно напрасно столь чужда (4, 645-646).

Как видим, в диалоге со Шкловским образность прямо ассоциируется Ивановым не с объектно данной и изолированно воспринимаемой контурностью, а с «длящейся» языковой фигурой, и, следовательно, с происходящими на ее протяжении необъективируемыми семантическими процессами. Эта связанная с терминологическим разнобоем в литературе двойственность позиции Иванова (принятие образности в круг символических категорий, если она понимается как фигура со сложносоставным семантическим строением, и отказ от образа, если тот понят изолированно-статично) специально оговорена им, хотя и несколько завуалированно, чуть ниже в том же тексте — при выражении своего слегка фрондирующего согласия с необходимостью внести все-таки в «доктрину Потебни полезные коррективы, клонящиеся к освобождению ее от рационалистических примесей». «Так, — мимоходом добавляет Иванов важный в нашем контексте смысловой нюанс, — не без оснований подвергается сомнению объяснительное назначение образа в поэзии...» (4, 646). В данном контексте «**объяснительное** назначение образа» — это не что иное, как неправомерное, с ивановской точки зрения, помещение изолированно понятого

ности (в отличие от того же Флоренского, считавшего, что ритм речи может отражать ритм самого бытия, и, одновременно, от Белого, писавшего, что «уразуметь идею» — значит «уразуметь ритм способов ее выражения» — «О смысле познания». Пг., 1922. С. 39). Звукообраз и ритмообраз относились Ивановым к технически-посредничающей сфере как нечто «психологически первичное в нормальном процессе поэтического творчества» (4, 343), то есть как в определенном смысле начальный «шаг» аполлонийской обработки символического референта, но в любом случае не как он сам в непосредственном дионисийском переживании. Более того: звуковое развитие стиха имело, по Иванову, не самостоятельное (как это мыслилось в то время многими теоретиками и практиками, в том числе, как ни странно, и в имяславском лагере), а **вторичное** референцирующее значение, поскольку звукообраз интимно связан, по Иванову, с морфемным, а значит — семантическим, составом языка и потому: «Звуковое развитие, изображая последовательность душевных состояний, оказывается в то же время и развитием понятий» (4, 349). Очевидная значимость концентрированной насыщенности ивановских рассуждений о звуковой стороне речи терминами вроде «**переживание**» или «**душевное состояние**» имеет, как мы увидим ниже, самое прямое отношение к интересующему нас здесь пониманию Ивановым природы символических референтов.

образа в **предикативную** позицию суждения. Изолированный образ разделяет в ивановской концепции судьбу изолированного символа: самолично они не могут ни референцировать, ни предицировать. На это способны только символические или — как аналог — образные фигуры речи в их целом, то есть высказывания, содержащие скрещивающий различные семантические лучи и тем порождающий референцирующее значение предикативный акт. Излишне, может быть, витиевато, но тем не менее выразительно и изящно эта идея относительно образа выражена, хотя и в несколько отличающемся от ивановского направлении, П. Рикером: «Прежде чем стать гаснущим восприятием, образ пребывает возникающим значением»[50]. Иванов мог бы сказать: прежде чем стать возникающим значением, образ пребывает гаснущим восприятием. Эта «гаснущая» — ментально-чувственная и объектная — образность, как и внешняя событийность, не включаются, следовательно, в ивановской концепции внутрь природы символических референтов, которые могут получить в мифе, как уже говорилось, **сугубо языковую** форму события и, добавим, **сугубо же языковую** форму образа.

Если теперь ввести другие, столь же весомо маркированные, ивановские смысловые декорации, то можно сказать, что внешняя событийная канва относится вместе с разнообразными и разноприродными объективациями, а значит — и с образностью, к тому са́мому ЧТО речи, которое всегда умалялось Ивановым в сравнении с ее КАК. В поздних работах есть прямые утверждения, что событийный ряд произведения или «рассказанная поэтом повесть» (даже сюжетная канва Мильтонова «Потерянного Рая») — это только «формальное условие», «лишь материальный субстрат» (3, 666) действительной цели речи: ее КАК.

В разряд овнешняющего «материального субстрата» (или «косной материи») речи отходит, таким образом, по Иванову, почти все, что обычно возводится в современной лингвистике на пьедестал: и **лексическая семантика** с ее принципом изолирующей объективации; и **синтаксическая семантика** с ее либо аналитизмом (а значит, в частности, и с метафорической **образностью**, основанной, как мы видели, на синтаксической взаимообратимости принципиально объективируемых компонентов аналитической речи), либо «механическим» сложением объективированных смыслов, либо идеей фактически изоморфного отражения в речи отношений чувственно и объектно воспринимаемого и так же при этом понимаемого мира; и **логическая семантика** с ее принципом рациональной систематизации сигнификативной области и пониманием предикации как установления родо-видовых или других по типу логических отношений между семантическими единицами языка. Все это не имеет, по Иванову, прямого сущностного отношения к природе символических референтов. И именно здесь же, в этой «косной» и не способной к самостоятельной референции «горнего» мира семантико-языковой материи, рождаются, по Иванову, и

---

50 *П. Рикер*. Выше цит..., с. 422. Перевод М. Кронгауза.

поверхностная сюжетная и ситуативная событийность речи, и ее объектная или объективирующая чувственно-ментальная образность, которые также не мыслятся входящими непосредственно внутрь природы символических референтов.

Что же тогда это за «природа»? Очевидно, что пронизывавшая всю нашу лингвистическую интерпретацию ивановская идея о необъектности символических референтов имеет прямое отношение к тому, что в философии называется «**необъектным уровнем реальности**». Поскольку это понятие далеко в философии от сколь бы то ни было однозначного понимания, постольку и для нас утверждение о наличии некой связи между символическими ивановскими референтами и «необъектным уровнем реальности» является пока только декларационным тезисом, выполняющим по сути лишь функцию демаркационной линии для ограничения смыслового поля дальнейших рассуждений и предполагающим, конечно, свое постепенное реально-содержательное насыщение.

Известная и фундаментальная для Иванова идея, фактически — постулат, о превалировании КАК над ЧТО несколько запоздало введена нами именно здесь намеренно — так как ее напрашивающееся «столкновение лбами» с не менее фундаментальным ивановским тезисом о принципиальной осуществимости особого, символически-мифологического, референциального прорыва в «высшую реальность» имеет непосредственное отношение и даже решающее в определенном смысле значение для понимания подхода Иванова к онтологической природе символических референтов.

В логически спокойном, «ничьем» смысловом пространстве понятие **референции** обычно коррелирует, скорее, с ЧТО, тяготеет именно к этому полюсу данной дихотомии, в свою очередь соответствующему «**объектному уровню реальности**». С ивановским же КАК больше коррелируют **нереференцирующие** компоненты речи (включая предикат). В собственно ивановском же смысловом пространстве, как это следует из всего вышесказанного, ситуация зеркально обратна: референция коррелирует с КАК, а нереференциальная и как бы инструментальная сфера речи — с ЧТО. Тем самым предполагается, что именно КАК (то есть нечто не обязательно по природе объектное, хотя и способное относиться к объектам, характеризуя их) и есть, по Иванову, предмет референции, в то время как ЧТО — не предмет, а способ референции. Следовательно, это референцируемое КАК должно, в ивановском понимании, входить «**внутрь**» онтологической природы самих символических референтов, что согласуется с «необъектным уровнем реальности» и из чего, в свою очередь, следует еще один интересный для нас вывод. А именно: к намеченному выше **трансцендентному** компоненту символических референтов (предопределяемому их «косвенной» причастностью к сверх-событию) добавляется намеченная нами там же «посредничающая» **имманентность,** обусловленная включением в референт модального КАК. Символические референты, относя-

щиеся к «необъектному уровню реальности», имеют, следовательно, по Иванову, двойную, **трансцендентно-имманентную**, природу.

Ясно, что ивановское КАК должно иначе соотноситься со своим ЧТО, нежели это мыслится в обычном «логически спокойном» пространстве, но в чем конкретно состоит эта инаковость? Если в обычном случае КАК мыслится тем или иным «распространением» или «характеристикой» некоего исходно данного и объектного ЧТО («как» некоего — вот этого — «что»), то Иванов фактически «разводит» эту пару, относя КАК не к ЧТО, не к «объекту» (который и не предполагается на необъектном уровне реальности), а к **способу видения**. Если искать аналоги, то ивановское КАК сродни витгенштейновскому «**видению как**» или понятию «**состояния сознания**», в том смысле, который придавался ему Мамардашвили и Пятигорским[51]. Последнее понятие — «состояние сознания» — представляется более адекватным ивановской интенции, так как, сохраняя отсылку к имманентной модальности, оно вместе с тем намекает и на ивановскую идею возможности превращения тех сфер имманентной модальности, которые находятся в **онтологическом симбиозе с трансцендентной областью,** в самостоятельный «предмет» для символической — необъективирующей и неименующей — референции.

Приведем в поддержку нашего выбора понятия «**состояние сознания**» в качестве наиболее близкого, хотя и не полностью адекватного, аналога ивановскго понимания природы символических референтов несколько мест из «Эллинской религии страдающего бога». Служение Дионису было, по Иванову, психологическим состоянием по преимуществу (выше цит., с. 318); дионисийский миф по отношению к психологии культа имеет, с его точки зрения, значение этиологическое: фактами священного предания ищет он объяснить неподдающуюся рациональному истолкованию наличность специфических особенностей обрядового оргиазма (319); не экстаз возник, по Иванову, из того или иного представления о боге, но бог явился олицетворением экстаза (334), и т. д. «Состояние сознания» — это и есть условный, секуляризованный и частичный, синоним экстаза; так что путь, мыслившийся Ивановым, пролегает, как видим, не от имени (или символа) к состоянию, но от состояния — к символу и вообще к языковому выражению. А это и значит, что именно **состояние сознания есть, по Иванову, референт мифа**[52].

---

[51] Символ и сознание. Выше цит. С. 59-66. Мы здесь не касаемся тех тонких различий, которые имеются в концепции этих авторов между «**состоянием сознания**» и вторым, введенным ими там же, понятием «**структура сознания**»; мы используем лишь первое понятие, но оставляем, однако, принципиальную возможность того, что в нашем употреблении это понятие частично «захватит» и некоторые содержательные компоненты понятия «структура сознания», тем более что сами авторы сближают с пониятием **мифа** именно «структуру сознания» (см. там же, с. 82).

[52] Аналогичное понимание возможности несубъективного по последствиям скрещения трансцендентной и имманентной сфер развивается в русле хайдеггеровских идей и П. Рикером, использующим для этого особую интерпретацию восприятий и ощущений,

Так писал, скажут, ранний Иванов. Однако и поздний Иванов писал аналогичное. Поэзия, согласно последним его статьям, это целостное двойное КАК: «как» видит художник и «как» выражает (3, 675). Первое «как» Иванов соотносит с «зиждущей» формой, второе — с формой «созижденной». И именно «зиждущая» форма является при этом, согласно ее ивановской интерпретации, предметом идентификации для слушающего, то есть — в принятых здесь терминах — **предметом референции**. Все это непосредственно следует из утверждений Иванова. И хотя поздний Иванов не использует собственно символическую терминологию, им мыслился по отношению к «зиждущей» форме все тот же особый (необъективирующий и неименующий) символический способ референции[53]. Даже если «созижденная» форма (а это, напомним, **вся** языковая плоть высказывания — и звучание, и грамматика, и семантика с ее объективирующей образностью и событийностью) сотрется из памяти слушающего, то «зиждущая» форма — если она действительно была референцирована — может при этом остаться в ней навсегда (3, 668)[54]. Может

преодолевающую их «буквальный» первичный характер. Ср., например, из Рикера (цит. по вышеуказанной работе): ощущения имеют более глубокие корни, заключающиеся в том, «чтобы ввести нас в пределы мира необъективирующим способом»; «...мы настроены на реальность в основном посредством ощущений. Но эта настроенность есть не что иное, как отражение в терминах ощущений расщепленной референции как вербальной, так и имагинативной структур» (с. 432). При всем сходстве интенций имеются все же, как уже говорилось, и принципиальные расхождения с Ивановым. Так, сохраняя в центре внимания метафору (а не символ), Рикер сохраняет, соответственно, и языковое облаченье «главного» субъекта метафорического высказывания (принципиально отсутствующее, как мы помним, в ивановских символических фигурах), а значит и продолжает тем самым мыслить природу своего особого референта как некоего **содержания** или **смысла**, а не как «**состояния сознания**», лишенного любого конкретного содержания, которое всегда, по Иванову, порождается «косной материей» языка (ср. у Рикера: поэтические ощущения «суть не просто внутренние состояния, но интериоризованные мысли»; ощущение не противоречит мысли, «оно — мысль, сделанная нашей» — с. 430).

[53] Понятие «зиждущей формы» не было для Иванова «неожиданно» приобретенной и качественно все меняющей новацией 30-х годов; аналогичные словоупотребления с эксплицированной, так же, как и у Иванова (3, 667), опорой на очевидную в данном случае традицию различения понятий «natura naturans» и «natura naturata», активно, в частности, использовались в десятых годах многолетним другом Иванова В. Эрном, причем иногда — в как бы прямо «ивановских» по мысли контекстах; см., например: «Где нет Диониса, там нет основы для творчества. Где нет Аполлона,там нет исхода для творческого порыва... Всякое творчество есть преодоление формой (конкретной, зиждительной идеей) косности и упорства материала (материи)» — *Эрн В. Ф.* Сочинения. М., 1991. С. 281. Тот же Эрн, кстати, высоко ценил в ивановском символизме его обсуждаемую нами здесь принципиальную установку на **модальность** (на «как»), особо выделяя при этом «четкую формулу» Иванова о понимании культуры «как модуса по отношению к субстанции» (там же, с. 124).

[54] Интересно, что эта ивановская идея находит неожиданную поддержку со стороны психолингвистики, согласно многочисленным экспериментам которой реципиент сохраняет в памяти прежде всего **референцирующие** компоненты предложенного ему для запоминания текста (неважно при этом, что с точки зрения психолингвистики рефе-

остаться, следовательно, некий новый модальный настрой (то есть состояние сознания, к которому была произведена референция), способный в дальнейшем самовоспроизводиться при совершенно других языковых и ситуативных обстоятельствах, что как раз и свойственно всем языковым референтам в целом.

Стирающаяся же из памяти «созижденная» форма — это второе КАК ивановского двойного КАК и, одновременно, это то самое ЧТО, которое мыслится в «логически спокойном» смысловом пространстве. Однако это ЧТО не является в ивановских символических фигурах референцией к некоему реальному «предмету» из внешнего языку «объектного уровня реальности», оно здесь такое **ЧТО, которое самолично ничего не референцирует**, оно создано самим языком и ему же принадлежит, а потому и не способно (или не предназначено) налагать на сами символические референты какие-либо «объективирующие» их сетки. Действительно, если первое ивановское КАК является непосредственным референтом символической речи, то обычное логическое ЧТО превращается из самостоятельного объекта или из объективации в языковой способ выражения этого референцируемого символической фигурой КАК (то есть логика здесь обратная той, которая обычно мыслится между этими понятиями). И это отнюдь не периферийный завиток ивановской мысли, это — один из его фундаментальных постулатов, согласно которому через референцию «первичного» КАК поэт больше говорит о реальной субстанциальности вещей, чем то, лишь с виду субстанциально насыщенное ЧТО, которое в научной речи мыслится «истинностным» отражением субстанции действительности, но которое на деле способно, по Иванову, референциально прикоснуться лишь к модальному КАК вещей (3, 665)[55]. В лингвистическом зеркале эта утверждаемая Ивановым череда взаимных метаморфоз в речи ее ЧТО и КАК отражается в той специфической особенности символической референции, которая выше была описана, с одной стороны, как **невозможность свертывания мифа в символ (в имя),** то есть в некое одно ЧТО, а с другой стороны, как **принцип взаимной синтаксической обратимости субъекта и предиката без потери исходной референции,** то есть, фактически, как принцип взаимообратимости ЧТО и КАК.

Если, таким образом, акцентировать вслед за Ивановым в понятии «зиждущей» формы ее связь с тем, КАК видит художник (в той же статье Иванов намечает и другие, также играющие на руку нашей интерпретации,

---

ренцию осуществляют имена существительные в позиции субъекта суждения, которые, как выяснилось, и запоминаются — так и должно мыслиться в лингвистике, анализирующей те типы речи, которые сохраняют функциональное противопоставление субъекта и предиката; главное, что здесь, как и у Иванова, речь идет о сохранении в памяти именно референта).

55 Интересно, что об аналогичных возможных взаимозаменах, череде и других «сложностях», происходящих в языке между ЧТО и КАК, говорится и в книге Мамардашвили и Пятигорского, из которой нами было заимствовано понятие **«состояние сознания»** — см. Символ и сознание. Выше цит. С. 41-44 и др.

нюансы этого понятия, от которых мы здесь отвлечемся), то ее почти полным контекстуальным синонимом как раз и окажется принятое нами в качестве наиболее адекватного ивановской идее понятие «состояние сознания». Именно к состоянию сознания отсылает мифологическое высказывание, именно оно является предметом символической референции.

Такое же трансцендентно-имманентное и одновременно модусное понимание природы символических референтов, закрепленное здесь в понятии «состояние сознания», просматривается во многих других — беглых, но тщательно выполненных — словесных зарисовках Иванова. Просматривается оно, в частности, и у Иванова «среднего» периода — в его описании соотношения обряда и мифа в «Дионисе и прадионисийстве». Обряд, согласно лингвистической интерпретации этого описания, воспроизводит (постоянно возобновляет) некое **представление**, выделившееся из эмоциональной сферы и приобретшее господство над ней[56]. При своем постоянном возобновлении в обряде это представление и закрепляется в сознании как то конкретное, имеющее онтологический статус **архетипическое** состояние, которое и становится «предметом» символической референции в словесном мифе. Миф, по Иванову, это языковая проекция обряда (там же). Будучи таковой проекцией, словесный миф редуцирует прагматические и эмоциональные составляющие обряда и придает фиксируемому и возобновляемому обрядом состоянию сознания соответствующую природе языка форму суждения с глагольным предикатом, чем «событизирует» его и придает ему специфическую образность. Исходное же представление и закрепляющее его в обряде состояние сознания не включают в себя, согласно Иванову, ни ощущения собственной личностной субъектности, ни образной, вовне сознания ориентированной, объектности, ни прямой событийности. Осуществляемое в «точке» такого рода состояний сознания трансцендентно-имманентное касание первоначально не имеет, в соответствии со своей сущностной исходной природой, никакой субъектно-объектной рефлексивной обработки (некоторые концептуальные, но не совпадающие по оценочной интерпретации, параллели этому пониманию можно найти в теории О. М. Фрейденберг[57]). Конкретный бог, связуемый впоследствии с каждым данным референцируемым мифом состоянием сознания, и соответственно **имя** этого бога, **моложе** мифа как языковой проекции обряда, а сам миф **моложе** выражаемого (референцируемого) им представления и состояния сознания, как тому и следует быть в любых способах языковой референции.

Выделившееся и господствующее эмоциональное представление о жертвенности как таковой, по Иванову, субстратом всего дионисийства, а **трансцендентно-имманентная** природа происхождения самого этого представления рождает при его словесной проекции соответствующую, **двойственную же**, субъект-объектную и предикативную синтаксическую струк-

---

[56] Дионис и прадионисийство. Выше цит., с. 269.

[57] См. *Фрейденберг О. М.* Миф и литература древности. М., 1978. С. 206-212 и др.

туру. Таким образом, словесный миф у Иванова **вторичен** по отношению к обряду[58]; раз возникнув, он приобретает способность к идентификации и воспроизведению в человеке того же состояния сознания, что и соответствующий обряд, в том числе — **и уже без самого обряда,** что аналогично, как мы помним, описанному поздним Иванóвым соотношению между «зиждущей» и «созижденной» формами. Эта внеобрядовая возможность и означает, что миф способен самолично осуществлять языковую референцию к состоянию сознания. Миф не само состояние, но референция к нему. Осуществляя же референцию к состоянию сознания, «расположенному» на принципиально необъектном и необъективируемом уровне реальности, миф тем самым не может являться **именем** своего референта, то есть именем состояния сознания.

Вместе с тем, отражая трансцендентно-имманентную природу состояния сознания присущим ему в качестве языкового явления способом (двойственной субъект-предикативной структурой), словесный миф изначально приспособлен тем самым и к тому, чтобы иметь возможность стать естественной формой для вмещения в том числе и **отрефлектированного религиозного содержания**, тоже, как и неотрефлектированный миф, всегда «говорящего» о той или иной **связи** трансцендентного и имманентного. Здесь оказываются возможными самые разнообразные случаи совмещения, пересечения, взаимозамены и т. д. референтов. Так, субъект «смутного», с рефлексивной точки зрения, пра-мифологического суждения может впоследствии персонифицироваться, получив тем самым помимо прочего и статус самостоятельно референцирующей языковой единицы, вплоть до статуса собственного имени. В развитом, то есть подвергшемся рефлексивной аналитической обработке мифе трансцендентное и имманентное не слиты в некое недифференцированное одно, которое нуждается в целостной референции, но осознаются как онтологически раздельные «срезы» бытия, вступившие в касательную связь. При таком раздельном понимании уже нет места и смысла для действующего в символических фигурах речи ивановского запрета на использование объективирующих и субъективирующих потенций языка. В ивановском же пра-мифе не может быть реальной объективации и тем более персонификации трансцендентного, поскольку **в нем нет и изолированной имманентной субъектности**: пра-миф референцирует только сам факт и общий (архетипический) имманентный результат касания двух сфер. Имеющее онтологический статус касание исходно испытывается человеком как его внутреннее состояние, которое, соответственно, само по себе **выше** по ивановской шкале ценностей, нежели любые его аналитические и семантические обработки. Будучи абсолютным и «чистым» началом религиозного «чувства», это состоя-

---

[58] О возможности и последствиях других пониманий этого соотношения, в частности — о версии первичности мифа по отношению к обряду, см. *Топоров В. Н.* О Ритуале. Введение в проблематику. В кн.: «Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках». М., 1988. С. 7-60.

ние тем самым — по логике вечно возрождающейся и возвращающейся к истокам Памяти — ближе и к его абсолютному, все разрешающему и чаемому финалу.

Иванов, таким образом, не только не отрицал, но считал естественной и закономерной возможность появления в определенных случаях на месте субъекта-символа мифологического суждения собственного имени, как того требовал, как мы помним, Булгаков и как это единожды сделал сам Иванов в своем определении пра-мифа, данном в «Дионисе и прадионисийстве». Имя может, по Иванову, появиться в предрасположенной к тому синтаксической позиции мифа в результате длительной мифологической, философской и языковой рефлексии (как, например, в случае Диониса); в таком случае появившееся имя — это **имманентно данное имя трансцендентного**, то есть имя, несущее в себе языковое аналитически свернутое указание на семантически определенное иерархическое место именуемого бога в данной системе мифологического мышления (см. первый раздел статьи). Важно, однако, здесь и то, что в своей долгой исторической жизни в культуре, особенно — в поэзии, имя «Дионис» опять теряет, по Иванову, статус имени, превращаясь в изолированный (со всеми вытекающими отсюда последствиями) символ исходно-первоначального для дионисийства в целом состояния сознания.

Сказанным, однако, проблема далеко не исчерпывается. Очевидно, что в мифах, основанных на Откровении, субъектную синтаксическую позицию может занять не имманентное, а **трансцендентное Имя трансцендентного** — Имя, данное человеку свыше. В таких случаях, по Иванову, «действуют» совершенно иные по типу и статусу состояния и модусы как сознания, так и языка, нежели в преимущественно интересовавших его архетипических состояниях сознания и, соответственно, словесных пра-мифах. Именно такие, основанные на трансцендентном языковом откровении, состояния и языковые структуры сознания были в центре внимания имяславия, Иванов же стремился пробиться через не именующий символизм к **дооткровенным** архетипическим состояниям сознания, продолжая видеть в них, несмотря на массированную критику за скрытое язычество, самостоятельную, в том числе и религиозную, ценность «абсолютного начала».

Архетипические «дооткровенные» референты имеют, по Иванову, далеко не только историческое, реликтовое значение; именно к ним (а не к врожденным объектно-статическим, рационалистическим и/или семантическим языковым структурам сознания) стремятся пробиться современные символические фигуры речи, цель которых аналогична цели воссоздания пра-мифов. Символизм призван, по Иванову, воссоздавать в новых языковых формах исконную чистоту архетипических состояний сознания, порожденных изначальными и принципиально, с его точки зрения, свободными от языковых по генезису «объективаций» и «субъективаций» касаниями трансцендентного и имманентного, которые в долгом развитии культуры и под прессом рефлексирующей и прагматической

мысли содержательно расплылись в своем языковом выражении до неузнаваемости, а возможно и до искажения, и тем самым почти полностью утратили способность референцировать свои истинные исходные референты.

Естественные же мифы откровенных религий построены, согласно такой пресуппозиции, и **на ином типе символизма** (поэтому и имяславие не есть, с ивановской точки зрения, завершение мыслимой им разновидности символизма), и, соответственно, **на ином типе референта**. Именная объективация трансцендентных сил имеет другие цели; она не направлена на референцию необъектных и необъективируемых **состояний сознания**, в которых нерасчлененно и совместно были бы скрещены трансцендентный и имманентный «срезы» бытия. Не случайно в той же рецензии на статью Белого о соотношении пушкинской и тютчевской манер, о которой говорилось в начале данной статьи, Иванов вводит на общем фоне противопоставления «имяславия» Пушкина и «мифологичности» Тютчева и их **различие по критерию трансцендентности и имманентности**. «Имяславец» Пушкин обладает, по Иванову, способностью право именовать именно силы **трансцендентного**, а, следовательно, либо непосредственно и «сразу» объектного, либо поддающегося языковой объективации в идеях-словах мира, Тютчев же, мифолог-символист, погружен, по Иванову, в **имманентный** мир и изнутри этой имманентности ищет следы (или субстрат) «трансцендентного» и затем строит соответствующие символические высказывания. «Погруженность» символического поэта в имманентно данное и означает — если не выпускать из виду базовый ивановский постулат о принципиальной возможности прорыва символического высказывания в высший мир — его установку на символическую референцию архетипического состояния сознания, порожденного нерасчленяемым трансцендентно-имманентным «касанием».

Не случайно на этом фоне и то, что среди глобальных тенденций своего времени Иванов отмечал коренной сдвиг в мироощущении — **кризис явления** и болезненную смену самого **образа мира** в нас, как **«разложение внутренней формы являющегося»,** которая «в нас обветшала и омертвела» (3, 369-370), то есть кризис именно того, что здесь предложено называть «состоянием сознания». Символизм, с его точки зрения, такое естественное противоядие этому разразившемуся кризису, только с помощью которого возможно восстановить затемненную или вовсе утерянную референцию к фундирующим всю человеческую культуру архетипическим формам связи имманентного и трансцендентного.

В лингвистическом смысле ивановский «кризис явления» означает, что преобладающие интенции рационалистического сознания, основанного на преимущественной эксплуатации объективирующих сил языка, произвели и закрепили в культуре и сознании систему неадекватных искусственных объективаций и имманентной, и трансцендентной сфер, как бы накинув на них неправомерно сплетенную дискретную сеть. Не имеет при этом принципиального значения, как — впрямую или условно — по-

нимается система этих дискретных объективаций. Отказавшись от веры в предустановленный состав трансцендентных по природе платоновских идей (а соответственно, и от веры в их прямое именование языком) и обратив взор исключительно на имманентную субъектную сферу и на «предметный» уровень чувственной реальности, сознание естественно пришло к абсолютной конвенционализации имен языка (и языка вообще), воспринимаемых в таких условиях как сугубо условные значки для установленного «состава» предметного и ментального миров, конвенционально же или неконвенционально при этом понимаемого. Язык все более становится похожим на искусственные, в частности — логические, поручни для «самодвижущейся» субъективности, все более отдаляющейся от полюса «реального». Почти исключительно словесное или семантическое понимание «предметности» и установка на синтаксический аналитизм — и одна из причин, и следствие кризиса явления.

Возврат к естественному «касанию» в языке трансцендентного и имманентного не значит в этих условиях простого возврата к мифу как к **определенному содержанию в определенной словесной форме**, напротив: символический способ референции в условиях кризиса явления возможен, по Иванову, как мы видели, через преодоление искусственной дискретности «предметов» посредством особого обращения с собственно языковой семантикой. Выше эта «языковая стратегия» ивановского символизма уже была описана как установка на скрещение в предикативном акте полярно противопоставленных в их статике антиномических семантических зон — скрещение, обнаруживающее возможность взаимообратимости синтаксических позиций этих зон и их способность к осуществлению совместной одновременной референции единого, необъектного и необъективируемого, символического референта.

Уже не раз говорилось, что ивановская символическая референция — это референция не только к необъектному, но и к **принципиально не объективируемому языком** пласту реальности. Последнее обстоятельство необходимо, однако, уточнить — в связи с тем, что и при «обычной» референции могут мыслиться существующими наряду с объектными и необъектные по своей природной экзистенции, но тем не менее объективируемые языком референты (в простом случае — «процесс» или «действие», поддающиеся языковой объективации и именно с ее помощью референцируемые). Различие в том, что ивановские символические референты **метафизически** мыслятся принципиально не поддающимися языковой объективации.

Именование (и все его синтаксические модификации, включая дескрипции) — очевидный и самый востребованный способ референции не только в повседневной речи, но и в позитивистски или рационалистически окрашенных философских концепциях, для которых высказывания о конкретной «посюсторонней» ситуации с ее либо чувственно данными, либо ментально-образными явлениями или фактами (расселовскими событиями) являются не просто одним из возможных регистров речи, но **базовым, фундирующим все другие регистры речи принципом языка как такового.** С ива-

новской точки зрения, данный принцип, основанный на редуцированном понимании референцирующих форм языка и предполагающий, соответственно, приоритет **чувственно-объектного, ментально объективированного или «смешанного» уровней реальности**, не должен, да и не может захватывать другие, онтологически более высокие ее уровни. Невинная с виду и как бы чисто языковая экспансия оборачивается и «гносеологическим», и прямо онтологическим диктатом, так как принцип всеподавляющей языковой объективированности — не только очевидное для Иванова пассивное **следствие** соответствующих философских идей; опасность состоит в том, что он может стать и уже стал активной **причиной** искусственного искажения форм восприятия и философского толкования не только чувственного и непосредственно мыслимого мира (о чем уже говорилось), но и онтологической природы высших уровней реальности. В частности, именно подминающий мысль своей как бы очевидностью диктат принципа всеподавляющей языковой объективации стал одной из причин широкого распространения по большей части абсолютно произвольного дискретного понимания природы референтов «высших» сфер, и даже причиной встречающейся сознательно-бессознательной и в любом случае парадоксальной «отливки» в статичные формы самого энергийного онтологического начала, столь активно и чаще всего в пику сущностной онтологии обсуждаемого в философии последних десятилетий[59].

Следует, возможно, специально оговорить, что и для Иванова процесс языковой объективации того, что будет помещено в позицию субъекта суждения, это **константа** языка, которую нельзя ни преодолеть, ни обойти, но которую можно использовать по-своему. Эта языковая константа понималась им (примерно по той же логике, что и поверхностная событийная канва речи — см. выше) как сугубо «техническое» требование, идущее от имманентной природы языка и потому никак не связанное, особенно — в случае символических референтов, с их онтологической природой. Да, в определенном смысле объективирует и сам изолированный ивановский символ, взятый в форме, например, имени существительного, но «объективирует», минуя «фикцию буквальных реалий слова», **предикат**, а не сам референт, а, следовательно, ни в каком смысле не именует и, соответственно, не референцирует. Объективирующая и референцирующая предмет сообщения языковая константа трансформировалась в ивановской теории в объективацию предиката, которая ни сам этот предикат, ни предмет не именует и не референцирует.

---

[59] Здесь не место углубляться в суть этого вопроса, скажем только, что и в ивановской концепции, и в имяславии (хотя и по-разному — см. ниже) оспаривался как раз тот статический, без аристотелевской динамической прививки, платонизм с его статуарными сущностями, в котором обе эти концепции, как концепции символические, неправомерно, на наш взгляд, обвиняются, в том числе — и в теориях расселовского типа.

Во всем сказанном не совсем отчетливо, но все же проступают очертания конвенционального понимания языка, действительно в определенном смысле свойственного Иванову. Однако если это и конвенциональность, то конвенциональность особого рода.

Выше мы видели, что тезис о необъектности и необъективируемости символических референтов, для выражения которых неизбежно тем не менее использование, хотя и в особых формах, константных объективирующих потенций языка, сопряжен у Иванова с введением в онтологию референтов («состояний сознания») имманентного модуса восприятия. Следовательно, за этим тезисом стоит не жестко конвенционализирующий язык абсолютный философский дуализм, а монистически окрашенная идея сглаживания в недрах «трансцендентно-имманентной» природы символических референтов **«субъект-объектной пропасти»**.

Понимание субъекта и объекта как «сделанных из одного куска» роднит Иванова, с одной стороны, с известными версиями феноменологии, с другой — с соответствующими религиозно-мистическими традициями. Известно, что идея субъект-объектного сближения порождает в феноменологии своего рода онтологизацию самого языка (Хайдеггер), инициируя введение языковых структур внутрь самой реальности на ее экзистенциальном уровне. А это уже абсолютно иной процесс, нежели описанная выше искажающая объективация или искусственная «дискретизация» реальности под влиянием некритически воспринимаемых и бессознательно онтологизируемых объективирующих потенций языка. Здесь внутрь экзистенциальной реальности «вмонтируются» другие силы языка — его семантические и синтаксические «механизмы».

Иванов мыслил в аналогичном направлении. Не укореняя язык в абсолютно трансцендентной области, он сроднял язык и символические референты в трансцендентно-имманентной сфере, усматривая основу этой общности в по-особому понимаемых им предикативном акте и принципе семантической контрастности. Насколько и как миф и символические фигуры в целом укоренены в предикативных и семантических процессах языка, настолько и так сам язык сближен с трансцендентно-имманентной природой символических референтов. Насколько и как символические фигуры отдаляются от других сил языка (в частности, от прямого перенесения объективирующей потенции языка на понимание самого референта), настолько и так язык дистанцирован от символических референтов, которые в принципе не поддаются объективации (напомним, что Иванов с того и начал, что принципиально растождествил символ, неизбежно помещаемый в константную языковую позицию субъекта, и имя, самолично, по определению, осуществляющее референцию, то есть ввел презумпцию необъектности и необъективируемости символических референтов). Язык, таким образом, оборачивается у Иванова двуликим Янусом — но именно таково было исходное «задание» символизма: дезавуировать значимость буквального смысла речи, но не разлучить ее при этом с «высшей правдой».

Уточняются в связи с идеей исчезновения субъект-объектной пропасти и отличия ивановской позиции от имяславия, если учитывать в последнем его мистическую составляющую (имевшуюся и у Иванова). Имяславие исходило в своей языковой стратегии не из объектного и не из необъектного или «смешанного», а из **субъектно-личностного уровня реальности в его религиозном понимании.** На этом уровне феноменологическая по происхождению идея субъект-объектного срастания (а имяславие, наиболее отчетливо — в лице Лосева, включало в свои интеллектуальные процедуры феноменологическую технику) претерпевает, естественно, существенные модификации. На место субъект-объектного сближения в имяславии выдвигается сближение **субъект-субъектное** (мистическая составляющая), то есть сближение трансцендентной Личности с имманентным (человеческим) личностным уровнем. Акцентирование имяславием в этом процессе сближения именно **языкового** аспекта подчеркивает **не субстанциально-сущностное** взаиморастворение этих субъектных зон, но их **коммуникативное** (энергийное — см. сноску 19) схождение «лицом к лицу» на территории «низшего» субъекта. Своего рода местом или топосом такого схождения и мыслится в имяславии, как мы видели в первом разделе, язык (референты межличностного общения «располагаются» при таком понимании как бы внутри самого этого общения). Иванов же, также предполагавший и схождение субъектов разных онтологических уровней, и возможность диалога между ними (жизнь как «роман с Богом»), не вводил тем не менее в общий межличностный топос этого схождения язык во всяком случае — в его лексической ипостаси.

В имяславии исток, своего рода «первотолчок» языка мыслился в абсолютно трансцендентной области (ср. отчетливую в этом смысле булгаковскую идею о наличии «трансцендентного» субъекта языка), а отсюда и само слово понималось как **естественная коммуникативная объективация** трансцендентного в человеческом сознании. Слова здесь и есть сами платоновские идеи, которые **предицируются** в человеческое сознание трансцендентным субъектом языка (все это, кстати, весьма далеко от статично-сущностного понимания платоновских идей). По Иванову же, приятие человеком действия трансцендентных сил происходит без, вернее — **до** языка, появляющегося не в самóм дионисийском экстазе, а только в его нисходящей аполлонийской обработке.

В этом отношении чрезвычайно показателен один из редких эксплицированных моментов ивановских разногласий с Флоренским: высказываясь в личном письме к Флоренскому об одной из работ последнего, связанной в том числе и с пониманием природы экстаза, Иванов с отчетливой оппонирующей ноткой говорит, как бы между прочим, что аполлонийского (то есть, в нашем контексте, **основанного на языке**, связанного с ним) экстаза вовсе не существует (см. с. 118 наст. изд.), что все экстатическое заимствовано из дионисийской сферы. В имяславии же формы общения с трансцендентным **непосредственно связывались с языком**, с его прежде всего име-

нующей силой[60]. Не сосредоточение на слове порождает, по Иванову, экстаз, но экстаз — при нисхождении — порождает слово.

Можно привести еще одно, связанное с этим же кругом вопросов, но, правда, не эксплицировавшееся Ивановым специально и потому гипотетически реконструируемое нами принципиальное отличие его позиции от позиции Флоренского: в ивановской символической фигуре мыслится, как мы видели выше, одновременная субъект-предикативная двунаправленность взгляда на референт, Флоренский же говорил о приращении референцируемого смысла за счет принципа панорамного «**вращения**» одной фиксированной и временно статичной (в имени или термине) точки зрения. Ивановская двунаправленность взгляда появляется при этом опять-таки лишь на этапе нисхождения, Флоренский же имел в виду словесное приращение смысла за счет вращения точки зрения, достигнутой в том числе и на вершине мистического экстаза. Согласно Флоренскому, как в закрепленном словесном термине, так и при восхождении на вершину «путник, достигший высшей точки своего пути, заменяет продвижение — вращением», «**созерцанием с самой вершины**»[61].

Интересно, что при взгляде «со стороны» в имяславской и ивановской позициях имеется некий параллельный, но противоположный по смыслу, внутренний дисбаланс. Так, Иванов, с одной стороны, одним из первых, как известно, утверждал принцип диалогического отношения к «другому» (сюда относятся все его многочисленные вариации на тему «Ты еси»), но, с другой стороны, Иванов предполагал наличие **единственной адекватной языковой формы** даже в символических фигурах речи, говоря, в частности, что гениальное стихотворение и даже гениальное умозрение заложены в языке (4, 677). Иными словами, Иванов, выстроивший все здание своего разветвленного миросозерцания на принципе «Ты еси», не счел тем не менее нужным внести этот принцип в язык и не принимал в расчет языковые модификации, неизбежно привносимые в речь ее коммуникативным аспектами, в том числе пестуемыми им взаимоотношениями «я» и «ты», и вообще всем тем, что в современной лингвистике называется прагматикой (выше мы видели, в частности, что Иванов как бы искусственно «прагматизировал» свою поэзию, вводя в нее разного рода диалоги — аналогично принципу чисто языковой «событизации» референта мифа).

В имяславии же, при утверждении, с одной стороны, «неизменности» получаемого свыше Имени акцентируются, с другой стороны, в его собственно «человеческом» пользовании (а «свойства» божественного Имени подобосущи, согласно имяславию, в каждом вспыхивающем в сознании слове-идее), именно коммуникативный и прагматический аспекты языка,

---

60 См., в частности, булгаковское положение, неслучайно, конечно, высказанное в статье, посвященной Иванову, о наличии «глубокой грани» между природно-мистическим безыменным **оргиазмом** и религиозным **экстазом**, ведающим имя («Сны Геи», выше цит., с. 99).

61 *Флоренский П. А.* У водоразделов мысли. Выше цит., с. 205.

предполагающие активные изменения языковой формы в зависимости от происходящих сдвигов в коммуникативных и прагматических координатах речи. Эта достаточно неожиданная «прагматическая составляющая» имяславия, наиболее последовательно проявившаяся у Булгакова, целенаправленно вводившего в речь принцип ее распадения по местоименным ролям (разрабатывавшего, в частности, идею о «я» говорящего как о неотмысливаемой предпосылке речи — ФиБ, 53), существенно опередила по времени формирование в лингвистике специально «прагматики» (как и ивановские идеи в области предикативно-фигурной «не именующей» семантики опередили формирование и «синтактических» (по терминологии Ю. С. Степанова) версий языка, и теорию метафоры как семантического взаимодействия, в том числе — между субъектом и предикатом, с ее возрождающими интерес к символизму идеями отклоняющейся предикации и расщепленной референции.

На деле, однако, указанные внешние несогласования вряд ли являются действительными внутренними дисбалансами этих позиций. Коммуникативность явным образом входила в самую сердцевину имяславия[62]. Совершенно очевидно также, что и языковой «недиалогизм» Иванова сознательно и целенаправленно совмещался им с принципом метафизического и религиозного «диалогизма» — в том числе и по той, вероятно, причине, что объективируемое языком содержание, будучи отнесенным в его концепции в разряд «косной материи», не могло при таком своем «низком» статусе мыслиться в качестве **действительной основы** межсубъектного сближения, которое всегда, по Иванову, ориентировано на религиозную перспективу мистического сближения с трансцендентными личностными силами. Не став топосом межсубъектного сближения, объективируемое языком содержание закономерно не стало у Иванова и тем общим фоном, на котором могли бы проявиться индивидуальные диалогические обертоны речи[63]. Это разведение языка и принципа диалогизма по разные стороны бытия было отмечено уже Бахтиным, писавшим, что диалогизм был монологической темой Иванова, не переведенной им в принцип языковой формы, как это впоследствии сделал сам Бахтин — во многом опиравшийся именно на Иванова[64].

---

[62] Подробней о коммуникативной составляющей имяславской концепции см. Гоготишвили Л. А. Коммуникативная версия исихазма. — В кн.: *Лосев А. Ф.* Миф. Число. Сущность. М., 1994. С. 878-893.

[63] «Языковой недиалогизм» настолько принципиален и органичен для Иванова, что если в его, всегда до мелочей выверенных и обдуманных, с точки зрения языкового построения, текстах и встречаются некоторые семантические «погрешности», то это именно погрешности от принципиального игнорирования внутренней диалогической структуры речи, выражающегося, например, в безразличии к некоторым, диктуемым в том числе и диалогической структурой, семантико-синтаксическим «правилам» согласования.

[64] См. *Бахтин М. М.* Проблемы поэтики Достоевского. М., 1963. С. 12-13. Вообще бахтинская языковая концепция, сформировавшаяся непосредственно вслед и как бы

Из того принципиального факта, что язык не является в ивановской концепции непосредственной общей территорией религиозного субъект-субъектного сближения, следует и то многозначительное обстоятельство, что человек не может, по Иванову, непосредственно воспроизводить даруемое ему свыше Имя Бога, но должен отвечать на него **новым**, от себя исходящим, именем, причем именем себя самого. Такова, во всяком случае, внешняя сюжетная завязка его мелопеи «Человек», в которой в качестве «достойнейшего» из дарованных человеку Имен, на которое следует найти «правильный» — от человека исходящий и иной по языковой форме — ответ, названо «*Азъ-Есмь*» **понимаемое как вариация Имени «*Сущий*»** (3, 213; так же оценивал это Имя и Аквинат). «*Аз-Есмь*» толкуется Ивановым не просто как одна из действительно многочисленных вариаций, но как вариация, наиболее адекватная и даже **тождественная** этому Имени; в авторских примечаниях к мелопее прямо сказано (3, 741): «"Аз-Есмь" — Имя Божие (Исх. 3, 14)». В «Аз-Есмь» учтена, согласно принципиальной, как мы видели выше, ивановской установке, исходная семантическая и синтаксическая **сложносоставность** этого Имени, включающего в себя (что весьма существенно для описанной выше специфики ивановского понимания природы символических референтов) и **акт предикации**: «*Я буду тот, кто буду*». На это Имя человек и должен найти адекватный языковой ответ, принципиально же не должный, по Иванову, совпасть с самим Именем. Таковым религиозно-языковым ответным аналогом этому Имени является «Ты еси».

Различие с имяславием здесь очевидно, хотя оно и не поддается простому толкованию и даже зачинает как бы новый усложненный виток в длинной спирали сопоставления этих концепций — слишком далеко и глубоко сокрыты корни этого различия. Иванов, как известно, долго и терпеливо ждал комментария к своей мелопее от Флоренского, но ждал, если наша интерпретация его позиции близка к истине, в том числе и как ждут ответной реплики в принципиальном, хотя для внешнего наблюдателя и завуалированном, споре. Может быть, с этим же связано и то, что комментария так и не последовало. Флоренский, как и Иванов, придерживался в определенных случаях стратегии умолчания.

В метафизической и религиозной глубине этого явно имевшегося в виду обеими сторонами архетипического дисбаланса лежит сложнейшая теологическая тема о соотношении двух «главных» Имен Бога — ветхозаветного «Иегова» («Сущий») и новозаветного «Иисус»; тема, по отношению к которой все отмеченные нами лингвистические разногласия в позициях имяславия и Иванова могли восприниматься обеими сторонами лишь как ее по-

---

«поверх» за имманентного глубинного противостояния Иванова и имяславия, может рассматриваться на этом фоне как совмещение в языковой сфере тех периферийных потенций ивановской и имяславской позиций, которые изнутри самих этих позиций рассматривались как не собственно языковые.

верхностные рационалистические рефлексы. Во всяком случае именно соотношение этих двух Имен стало центральной проблемой «Философии имени» Булгакова, не склонного к стратегическим (в отличие от этикетных) умолчаниям, но, напротив, стремившегося к максимальной интеллектуальной проговоренности центральных тем имяславия. Собственным решением этой проблемы Булгаков так, видимо, никогда и не был до конца удовлетворен — во всяком случае если судить по тому, что именно она снова была поставлена Булгаковым в центр написанного им уже в 1942 году заключительного раздела «Философии имени» и что там эта проблема опять подавалась им в открыто гипотетической модальности.

Не предполагая возможным ни рассматривать саму эту тему, ни даже поднимать ее по существу, отметим лишь один из ее поверхностно-рационалистических, в нашем случае — лингвистических, рефлексов. Ивановская преимущественная ориентация на имя «Аз-Есмь» может быть прочитана в лингвистическом контексте как вариация ивановского утверждения о принципиальной необъективируемости референтов, но теперь уже не только символической, и — шире — трансцендентной сферы: ведь в этом Имени Ивановым фактически мыслилось **осуществление реального именования без языковой объективации.** Возможность такого необъективирующего именования основана, по Иванову, на совершенно особом, с его точки зрения, онтологическом (сакральном) статусе глагола **«быть»**, «присутствующего» в самом Имени Бога и потому составлявшего отдельную и весьма оригинально трактуемую им тему. Минуя все промежуточные стадии развития ивановской мысли в этом направлении и все ее модификации, а также отвлекаясь от собственно религиозного смыслового наполнения этой темы, можно все же говорить, что в отличие от имяславия, утверждающего в качестве самого́ имени то слово, которое находится в именовательном суждении в позиции предиката (*«А есть имярек»*, где именем является *«имярек»*), Иванов утверждал статус имени не за предикатом и не, естественно, за субъектом суждения, а **за самим актом предикативного скрещения**, генетически восходящим к сакральному, с его точки зрения, глаголу «быть»[65].

---

[65] Тот факт, что глагол «быть» лежал в глубине, фактически — на самом «дне» архетипического разлома между ивановским символизмом и имяславием, подтверждается и тем обстоятельством, что в авторских примечаниях к «Человеку», написанных после напрасного ожидания комментария от Флоренского и, следовательно (если наша версия причины самого этого терпеливого ожидания верна), содержащих очередную реплику в споре с имяславием, Иванов специально оговаривает особый статус этого глагола (3,742-743). Эта реплика вполне могла быть адресована в том числе и Булгакову, много (и **иначе**, чем это понималось Ивановым) писавшему о глаголе «быть» в «Свете невечернем» (выше цит); в частности — о том, что понятие «есть» в применении к Богу условно и что вообще категория «бытия» к Богу сама по себе не приложима (с. 28), что вера «содержит в себе опознание не только того, что трансцендентное **есть,** но и **что́** оно есть; она не может ограничиться голым экзистенциальным суждением, а включает и некоторое содержание: к **ЕСИ** всегда присоединяется некоторый, хотя бы и минимального содержания, предикат... Божество открывается вере не вообще, но конкретно, окачество-

А это уже, собственно, и не именование — во всяком случае ни в его традиционном, ни в его модернизированном лингвистическом понимании; это и есть **особый ивановский символический способ референции**: референция через акт предикации (способ, который, возможно, распространялся Ивановым — с нашей стороны это голая гипотеза, высказанная лишь для того, чтобы пунктирно наметить перспективы темы — и на трансцендентную, а не только на трансцендентно-имманентную, сферу). В том и состоит, по Иванову, природа предикативного акта, что в нем (и, вероятно, из всех языковых процессов **только** в нем) не действует объективирующая сила языка; и если референцию через предикативный акт и должно в определенных случаях называть именованием, то лишь в онтологическом, метафизическом или религиозном, а не в собственно лингвистическом смысле, поскольку здесь отсутствует главный, с точки зрения лингвистики, компонент именования — нет языковой объективации. Достоинством такого «деликатно» не объективирующего свой референт **именования** (фактически же, конечно — неименующей **референции**) является, с ивановской точки зрения, то, что оно не предполагает никаких насильственных языковых вторжений в сферу референта, по отношению к природе и сущности которого язык в таких случаях сохраняет свое природное целомудрие, человеком часто нарушаемое. Онтологически «целомудрен» в этом смысле и отстаиваемый Ивановым особый способ символической референции, во всяком случае — в теории. Осуществим ли этот целомудренный по своему замыслу способ на практике и как он проявлялся в поэзии самого Иванова — это уже вопросы совсем иного порядка.

ванно...» (с. 50) и др. Возможно, что именно с постоянными размышлениями над этой инициированной Ивановым темой связано и то, что в ФиБ позиция Булгакова усложнится и станет гораздо «вместительней», в частности — по отношению к экзистенциальным суждениям, которые уже вплотную будут примыкать к именованию.

Г. И. Кустова

ЯЗЫКОВЫЕ ПРОЕКТЫ ВЯЧЕСЛАВА ИВАНОВА И АНДРЕЯ БЕЛОГО: ФИЛОСОФИЯ ЯЗЫКА И МАГИЯ СЛОВА

Взгляд поэта на слово определяет состав его слов.

Андрей Белый.

...Чем больше уставности, тем меньше разрушительного произвола.

Вячеслав Иванов.

В творческом наследии символистов есть разные слои и потому оно допускает рассмотрение с разных точек зрения.

Возможен подход академический, строго исторический: что собой представляло это «направление» в рамках своего времени, в контексте своей эпохи. При таком подходе в символизме обнаруживаются очень узнаваемые и предсказуемо романтические тезисы, которые постепенно, по мере их культурного усвоения и многократного повторения, превращались в школьные истины, почти штампы: о художнике и толпе, о поэзии как забытом и доступном лишь немногим посвященным языке богов, о символичности всякого подлинного искусства и т. п.

Многие из этих тезисов, образующих каркас идеологии символизма (своего рода вариации на вечные темы европейской культуры), как и само это «направление», сейчас могут служить, пожалуй, лишь исторической иллюстрацией повторяемости определенных циклов культурного развития.

Возможен и другой подход — «модернизирующий», — когда к творчеству символистов, особенно к теоретической его части, обращаются, в основном, для того, чтобы проиллюстрировать какие-нибудь тезисы о модернистской (или авангардной) культурной парадигме, которую именно они-то и открыли. И здесь самые привлекательные для исследователей имена — Вячеслав Иванов и Андрей Белый, поскольку они оставили, кроме стихов и прозы, еще целые тома теоретических сочинений и единодушно признаны главными теоретиками символизма.

Хочется, все-таки, как-то примирить эти два подхода, найти какую-то общую точку, то, что важно и для нас и для них. Такой точкой (наверное, не единственной, но очень важной), в которой сходятся начало века и конец, символисты и футуристы, теории и тексты, оказывается проблема языка. И именно из этой точки правомерно и, как кажется, плодотворно рассматривать теории и творчество Иванова и Белого.

* * *

Трудно найти поэта, который бы не оставил каких-нибудь высказываний о языке. Однако русские поэты не просто говорили о языке — они его создавали.

Русская культура Нового времени (об этом многократно говорилось на разные лады и по разным поводам) литературоцентрична, на поэтов (и вообще литераторов) в ней возлагались самые разные функции — от формирования государственной идеологии, воспитания наследников престола и управления губерниями до создания исторических сочинений, грамматик и риторик. Но даже при такой огромной роли русских поэтов во всех сферах жизни их роль в создании литературного языка (и вообще в творчестве языка — от создания отдельных слов и освоения лексических и синтаксических заимствований до формирования разных регистров и стилей речи) совершенно уникальна[1].

Разумеется, в создании литературного языка всегда есть «поэтическая» составляющая, но в основном это дело академических кругов. В России же именно поэты — не только вообще литераторы с филологическими наклонностями, но и собственно стихотворцы — явились создателями общенационального литературного языка Нового времени. И это имело свои причины.

«Гуманитарное» крыло академии наук (каковая и должна была бы заниматься разработкой и кодификацией литературного языка) было слабым. Мощные филологические школы стали формироваться только к середине и даже к концу XIX века. До этого были лишь отдельные филологи, которые никогда не обладали таким признанием и общественным авторитетом, как русские литераторы, и не могли быть законодателями литературного вкуса, литературных норм и идеологии литературного языка. Законодателями были поэты, а сами нормы и вкусы выкристаллизовывались в знаменитых языковых спорах, которыми начинался каждый новый век (не только календарный, но и, как потом оказывалось, культурный). Начало XVIII-го века было ознаменовано полемикой Ломоносова и Тредиаковского, начало XIX-го — знаменитыми языковыми спорами «Арзамаса» и «Беседы». Начало XX-го века тоже было ознаменовано спорами символистов и футуристов (точнее — футуристов с символистами, и вообще всех со всеми). Эти споры, конечно, не сводились лишь к языковым проблемам, но имели весомую языковую составляющую.

Однако произошел качественный сдвиг (ведь начинался не просто новый век, а новая эпоха), и это оказались споры не столько о литературном или даже о поэтическом языке, сколько о языке вообще.

«Слово как таковое» — не просто один из громких лозунгов вообще очень шумных футуристов, а довольно точная формулировка если не преобладающего, то очень распространенного подхода. Зачисление себя в ряды

---

[1] См. об этом: *Б. А. Успенский.* Из истории русского литературного языка XVIII — начала XIX века. Языковая программа Карамзина и ее исторические корни. М., 1985; *Ю. М. Лотман, Б. А. Успенский.* Споры о языке в начале XIX в. как факт русской культуры // *Б. А. Успенский.* Избр. труды. Том II. Язык и культура. М., 1994.

сторонников той или иной филологической концепции, дружба с языковедами, участие во всевозможных филологических собраниях и лингвистических кружках — все это неотъемлемые черты культурного поведения русского поэта начала века. Нарочитая лингвистичность (а не просто — вполне традиционная — филологичность) языковых штудий и языковых воззрений русских поэтов — несомненно, знак (если угодно — символ) времени.

Вообще, язык — одно из ключевых слов в культуре XX-го века: с одной стороны — стремление (иногда переходящее разумные границы) все изучать и описывать в терминах языка — от примитивных сигнальных систем вроде светофора до сложнейших культурных явлений и самих культур (и не только «примитивных» или тоталитарных); с другой стороны — проникновение лингвистических идей и лингвистической терминологии во все сферы жизни и все виды дискурса. У лингвистики был заимствован весь ее арсенал — от законов развертывания дискурса и правил интерпретации текста до фонологических оппозиций и дифференциальных признаков. И арсенал этот применялся для описания чего угодно — дорожных знаков, брачных систем в архаических культурах, генетического кода, законов подсознательного.

Символисты, особенно крупнейшие теоретики символизма — Иванов и Белый, — были одними из первых, кто осознал эту новую реальность и ввел в культурный обиход привычку мыслить и обсуждать самые разные проблемы в терминах языка и с поправкой на язык.

Но прежде чем обратиться к языковым воззрениям Иванова и Белого, необходимо сделать одно очень существенное для дальнейшего разъяснение — тоже, впрочем, языкового (или метаязыкового) свойства: о том, что союз И в сочетании «Иванов и Белый» не будет иметь объединительного смысла.

* * *

Вячеслав Иванов и Андрей Белый традиционно считаются единомышленниками и сподвижниками. Именно считаются, поскольку в реальных жизненных и творческих отношениях Иванова и Белого были периоды как сближений, так и размежеваний — особенно настойчивых со стороны Белого («Мы и сходились и расходились; выступали как союзники, выступали и как враги»[2]). Тем не менее остается фактом, что в учебниках литературы (и не только в них) имена Иванова и Белого обычно стоят рядом. Действительно, исторически и хронологически они сошлись, соприкоснулись,

---

[2] *А. Белый.* Вячеслав Иванов // Арабески. М., «Мусагет», 1911, с. 469. Ср. тж.: *А. Белый.* Символизм и современное русское искусство // Луг зеленый. М., «Альциона», 1910, с. 43-48 — и в особенности: *А. Белый.* Сирин ученого варварства (по поводу книги В. Иванова «Родное и вселенское»). Берлин, «Скифы», 1922; последнее сочинение является переработкой статьи «Вячеслав Иванов» (Поэзия слова, Пб., «Эпоха», 1922) и, по сравнению с этой благожелательной и местами даже восторженной статьей, носит, выражаясь современным языком, «разгромный» характер (что видно уже из названия), знаменуя окончательный идеологический разрыв Белого с Ивановым.

совпали в одной точке. Но если попытаться освободиться от гипноза традиции, то это схождение оказывается случайностью, историческим парадоксом. Эти две фигуры представляют и воплощают два разных, взаимоисключающих, в каком-то смысле несопоставимых миропонимания, мироощущения и мирочувствия. Применительно к Иванову и Белому нельзя даже употребить привычный штамп про противоположные полюса одной культуры, потому что в некотором существенном смысле они принадлежат совершенно разным культурам.

Белый находится в своем времени (и вообще — во времени), его творчество подчиняется определенной логике и, в свою очередь, само участвует в формировании и выражении этой логики. Он существенным образом принадлежит своей эпохе, помещен в определенные (и адекватные ему) исторические координаты, множеством нитей связан с современниками и последователями. Поэтому вполне можно утверждать, что Белый — одна из тех фигур, с которых начинается новая культура (во всяком случае — новая русская культура) — настолько символичным, знаменательным, ознаменовательным для этой культуры оказывается его творчество.

Иванов же, с его башней, с его легендарной общительностью и легендарной разносторонностью увлечений и интересов, хотя сам и является точкой пересечения множества силовых линий и личных связей, но своим творчеством выпадает из эпохи. Он как бы выключен, изъят из своего времени, и даже вообще из времени. Иванов удивительно несовременен — ни сейчас, ни тогда[3]. Его творчество — классический образец неактуального искусства. Неактуального в самых разных смыслах и отношениях, и еще — трудного для восприятия (потому что не обращенного ни к какой конкретной аудитории), и не несущего в себе ярких примет времени (потому что не являющегося порождением этого времени — что только подтверждается его последующей почти забытостью, которую неизменно отмечают все исследователи). В этом (над-историческом, или вне-историческом) смысле Иванов случайно оказался связан с символизмом как эстетической школой начала века, так же, как, например, Хлебников случайно оказался футуристом, а Платонов — пролетарским писателем. (При этом Иванов, конечно, не случайно и в высшей степени символист в своем собственном, ивановском смысле.)

Все русское искусство XX-го века как грандиозный эстетический эксперимент развивалось как бы «под знаком Белого». Он не только повлиял на его развитие, но и воплотил многие существеннейшие черты; не просто обозначил новые возможности, но в той или иной мере реализовал их. Многие основные векторы и ключевые концепты новой культуры, нового искусства и, между прочим, новой идеологии без труда обнаруживаются в текстах Белого — и теоретических, и поэтических.

---

[3] Эту несовременность и «вневременность» Иванова отмечал еще Бердяев: «Он мог бы быть во все времена. Он совсем не характерен для религиозно-философских исканий и для духовного кризиса нашей эпохи. ...Он ускользает от определений. <...> Такие люди остаются малопонятными для нашей эпохи» (Очарование отраженных культур. О Вяч. Иванове // *Н. А. Бердяев.* Философия творчества, культуры и искусства. Т. 2. М., «Искусство», 1994, с. 390).

Во-первых, жизнестроительство, пресловутое творчество жизни, преобразование жизни с помощью искусства — мотивы, столь созвучные всем другим утопическим проектам, которые имеют тот же источник. Отсюда — стирание (или, что больше соответствует духу времени, — отмена) границ между искусством и жизнью и между разными искусствами, выход театра на площадь, татлинские башни и, наконец, просто котлованы.

Во-вторых, «формализм» («аналитизм», «научность» — в кавычках, чтобы не подставлялись привычные значения). Одна из любимых идей нового времени — ЗАКОН и МЕХАНИЗМ. Все имеет свои законы, правила, механизмы, в том числе и искусство. Новая парадигма (не важно, как ее называть — модерн или авангард), с ее установкой понять механизм, разобрать (в крайнем случае — сломать) и посмотреть, что внутри, очень любит искать эти законы и механизмы в организмах, в целостных и неразложимых образованиях (природных — или вдохновенных, к числу которых относятся, например, тексты и которые, по старым понятиям, должны были бы постигаться интуитивно и целиком).

Отсюда любимое занятие разных философских и научных школ — РАЗОБЛАЧЕНИЕ, во всех его мыслимых видах. Это и почти маниакальное стремление к обнажению приема; и постоянная готовность за всем внешним и явным видеть другое, тайное; и неустанный поиск скрытых смыслов, мотивов и причин (которым занимаются все — от марксистов до психоаналитиков, среди которых, впрочем, были и марксисты); и уверенность в том, что эти скрытые мотивы и причины действительно есть, есть во всем — от экономических процессов и социального поведения до душевных болезней и речевых ошибок.

Отсюда же, с другой стороны, стремление все поставить на научную основу (коль скоро всё, включая продукты поэтического вдохновения, подчиняется определенным законам), стремление формализовать и формулировать — буквально, вплоть до формул.

В этом смысле очень показательны настойчивые призывы Белого к созданию формальной эстетики («эстетика должна выработать свой собственный метод»; «эстетика как точная наука»; «законы возникновения образов»; «систематика художественных символов» — вот характерные формулировки), а его знаменитые поэтологические разборы и стиховедческие изыскания — это и есть начало формальной эстетики и формальной поэтики. (Хотя, с другой стороны, сама эта настойчивость поэта, который так много сил посвящает тому, чтобы заложить основы будущей теории, так печется об определении метода, о чистоте понятий[4], — производит довольно странное впечатление.)

Все эти декларации и программные установки действительно очень похожи на то, что говорил Иванов: и его призыв не смешивать символ с обозначаемой (знаменуемой) им сущностью (чем не разоблачение скрытых

---

[4] Многие страницы основных теоретических работ Белого посвящены именно проблемам методологии, разграничения понятий, перспективам создания эстетики как точной науки и т. п., см.: *А. Белый.* Эмблематика смысла // Символизм. М., «Мусагет», 1910, с. 132-133, 135, 137 и др.; ср. тж.: *А. Белый.* Лирика и эксперимент, там же, с. 234 236; *А. Белый.* Проблема культуры, там же, с. 6-8.

механизмов, так сказать, семиотической природы символа?), и рассуждения о преобразовании (хотя скорее, все-таки, о преображении) жизни, о хоровом действе (чем не театр на площади?), о предчувствиях и предвестиях новой эпохи — внешне чрезвычайно созвучны и как будто бы постоянно и очень явно перекликаются с соответствующими рассуждениями Белого (и ведь не зря же их цитируют вместе, их высказываниями иллюстрируют одни и те же тезисы и положения).

И тем не менее эти внешне сходные рассуждения имеют совершенно разный смысл. Сходство же (опять подчеркнем: внешнее, видимое, кажущееся) имеет вполне очевидное объяснение: они были современниками, в какие-то периоды — даже близкими друзьями; самая же, по-видимому, главная причина такого внешнего сходства опять-таки языковая — они выражали свои мысли на языке своей эпохи.

Если сходство случайно, то несходство, расхождение — принципиально и символично.

Парадокс уже в том, что само понятие «символ» не было для них главным — ни концептуально, ни статистически. Это, впрочем, можно объяснить тем, что в символе нет ничего специфичного для символизма: всякое искусство символично, «всякое произведение искусства символично по существу»[5] — не уставал повторять Белый, приводя длинные списки предшественников символизма. Гораздо чаще встречается слово «символизм» — что вполне естественно для его теоретиков.

Символ же они старались свести к чему-то другому, притом к разному: Белый — к ценности, Иванов — к мифу.

Действительно, для Иванова главное слово — МИФ («созерцание символа раскрывает в символе миф»; «миф — объективная правда о сущем»; «миф есть чистейшая форма ознаменовательной поэзии»; «путем символа к мифу»; «миф уже содержится в символе, он имманентен ему»[6]). Символ — это лишь форма мифа, лишь средство восхождения к мифу. Миф — исходная точка основной ивановской триады: Миф-Хор-Теургия (или: Миф-Хор-Действо).

У Белого, по-видимому, нет какого-то одного «главного слова», ключевого концепта. Теоретическое наследие Белого — точка пересечения многочисленных и разнообразных влияний, своего рода дневник его духовной (или, скорее, — интеллектуальной) биографии, в которой Августин и Якоб Беме, Ницше и Шопенгауэр, Риккерт и Виндельбанд, Гумбольдт и Потебня, Соловьев и Штейнер — лишь некоторые (хотя и очень важные) вехи исканий и увлечений. Хотя и были попытки приписать Белому самостоятельность как мыслителю, все-таки для современников, а тем более для позднейших исследователей он оставался — в своих философских построениях — гениальным дилетантом.

Поэтому в работах Белого — целый калейдоскоп концептуальных терминов. В период увлечения Риккертом (и вообще неокантианцами) главное

---

[5] *Андрей Белый.* Проблема культуры // Символизм, с. 8.

[6] *В. Иванов.* Две стихии в современном символизме // *Вячеслав Иванов.* Собр. соч. в 4 тт. Брюссель. 1971-1987 гг., т. 2, с. 554. Все последующие ссылки на работы В. Иванова приводятся по этому изданию.

слово, конечно, ЦЕННОСТЬ (и еще — мировоззрение, теория и даже «платформа»).

Когда в качестве характеристики авангардного искусства упоминают склонность его представителей к созданию утопических проектов, то главных теоретиков символизма — Иванова и Белого, — приводят как пример чуть ли не первых авангардных утопистов (первых, разумеется, в хронологическом смысле)[7]. Но и утопии, которые они создавали, совершенно разные.

Утопия Иванова безвредна, потому что абсолютно неисполнима. Утопия, конечно, по определению неисполнима. Но некоторые утопии позже все-таки пытались реализовать. А ивановская утопия уже его современниками воспринималась как совершенно оторванная от реальности и не имеющая к ней никакого отношения[8].

Иванов — архаист в полном смысле, он архаичен во всем. Хотя ивановская утопия «миф-хор-теургия» предполагает возрождение синтетического мифотворческого и теургического искусства в будущем (даже в ближайшем, чуть ли не прямо сейчас), по сути она обращена в прошлое: именно там находятся истоки истинного творчества — миф, — который надо возродить в первоначальной чистоте, там находятся неискаженные и совершенные образцы, там золотой век[9]. Дальше происходит порча, падение, забывание.

Такой способ локализации истины (или идеала, или «правильного» состояния) — в начале времен или вообще вне времени и не в этой реальности — имеет, конечно, исторические прецеденты. Эту модель можно назвать и мифологической (мифологическое событие происходит вне времени, но и в начале времен), и религиозной, и философской (платоновской — столь любимая Ивановым идея познания-воспоминания и поэта как «органа народного самосознания... и тем самым органа народного воспоминания»[10], и, конечно, поэтической (когда поэт, Певец, призван донести некие изначальные, теперь уже забытые и непонятные, истины, переложив, переведя их с языка богов). Чего в этой модели нет, так это представления о прогрессе как движении от хорошего к лучшему.

Утопия Белого, напротив, практична, агрессивна (предполагает вторжение и воздействие) и, главное, прогрессивна, т. е. обращена в будущее в собственном смысле. Совершенное состояние — это цель, оно еще только

---

[7] *Вяч. Курицын.* О некоторых попытках противостояния «авангардной парадигме» // Новое литературное обозрение, № 20, 1996, с. 339.

[8] Впрочем, Белый (именно он!) считал утопизм Иванова вредным и даже опасным. Вот что он заявляет в адрес Иванова в статье 1908 г. «Символизм и современное русское искусство»: «Когда дразнят нас многосмысленным лозунгом соединения с народом в художественном творчестве, нам все кажется, что одинаково хотят нас сделать утопистами и в области политики, и в области эстетической теории. Утопизм и тут, и там — опасен» (Луг зеленый, с. 48).

[9] «...Вера его имеет своим источником не будущее, а прошлое»; «устремленность его — архаизирующая устремленность, обращенная более назад, чем вперед» — *Н. А. Бердяев.* Цит. соч., с. 397-398.

[10] *В. И. Иванов.* Поэт и чернь, т. 1, с. 713.

будет, и его можно достичь, сконструировать, создать по определенным законам (которые вполне поддаются познанию).

Эта идеологическая и творческая «разнонаправленность» Иванова и Белого отчетливо проявляется и в их языковых воззрениях.

* * *

Вообще, в европейском языкознании (и философии языка) сосуществуют две тенденции, два подхода к языку, которые то поочередно сменяют друг друга, то вступают в открытое соперничество. Один подход, чтобы не изобретать новых терминов, можно назвать механическим, другой — органическим.

Очень схематично эти крайние точки, между которыми колеблется маятник, можно определить так:

— «механический» подход: язык — это техника кодирования, своего рода упаковка, внешняя и отдельная по отношению к мысли (и к мышлению, и к сознанию, и к личности, и к социуму);

— «органический» подход: язык — не внешняя форма выражения мысли (и поэтому мысль, между прочим, полностью непереводима, непереложима на другой язык: в другом языке это будет уже другая мысль); язык — не инструмент (не просто инструмент, не только инструмент), не техника кодирования — он связан с сознанием (и подсознанием), личностью, природой человека, историей народа; наличие образной составляющей у единиц разных уровней является их неотъемлемой и существенной характеристикой; метафоричность — не украшение, метафорические схемы — это фундаментальные когнитивные структуры, т. е. средства познания, концептуализации, освоения нового. (В скобках заметим, что многим поэтам, судя по их собственным высказываниям о языке, близок именно такой, «органический», подход, — и этому, конечно, не приходится удивляться.)

В XX веке механический подход был представлен, условно говоря, структурализмом (условно — потому что структурализм очень разный), а органический — противостоящими ему направлениями и отдельными фигурами (Э. Сэпир, учение о национальных языковых картинах мира, когнитивная лингвистика). В конце прошлого — начале нынешнего века главным представителем органического подхода в России был А. А. Потебня, в свою очередь развивавший идеи В. фон Гумбольдта. Иванов и Белый не просто были знакомы с этим учением, не просто причисляли себя к его сторонникам. Идеи Гумбольдта и Потебни обсуждались и воспроизводились в работах Иванова и Белого с почти просветительской, почти пропагандистской настойчивостью.

Казалось бы, Иванов и Белый, в полном соответствии с учением Гумбольдта и Потебни, говорили о языке одно и то же — о внутренней форме, о творческом начале языка. Тем показательнее оказываются концептуальные расхождения.

Лингвисты (конечно, «органического» направления) очень любят рассуждать о том, что многим словам, таким, например, как русские «простор», «удаль», «тоска», соответствуют уникальные культурные концепты, не имеющие аналогов в других языках (почему эти слова практически не-

переводимы), и что даже слова двух языков, вроде бы являющиеся переводными эквивалентами друг друга, т. е. как будто бы значащие одно и то же (каждое в своем языке), на самом деле могут иметь абсолютно разные, взаимно не уравниваемые концепты, — не уравниваемые потому, что за ними стоят разные языковые картины мира. (Такого рода «концептуальный анализ» не чужд, разумеется, и поэтам, ср., например, знаменитое пушкинское рассуждение о сплине и хандре или тезис Иванова о непереводимости слова «соборность»[11].)

Однако гораздо более поразительно, когда одни и те же слова одного и того же языка оказываются соответствующими совершенно разным концептам (и концепциям), которые, при этом, возникли в рамках одного «направления» и авторы которых провозглашают себя единомышленниками и декларируют свое единство.

Именно так обстоит дело с языковыми воззрениями Иванова и Белого.

* * *

Была ли у Белого некая философия языка? Во всяком случае, многие положения его теоретических работ вполне «лингвистичны». Впрочем, поскольку Белый все-таки не был языковедом, в этих работах имеет смысл различать две стороны, два рода утверждений — собственно языковые воззрения и личное, поэтическое отношение к слову.

Одна из основных языковых идей Белого — идея изменения. Слово — живой организм («Слово-образ — подобно живому человеческому существу; оно творит, влияет, меняет свое содержание»; «Живое слово (слово-плоть) — цветущий организм»[12] и т. д.). И, подобно всякому живому организму, оно проходит определенный жизненный путь: от живого образного слова (творческое, поэтическое состояние) через выветривание, стирание образа («выпотрошенное слово», утратившее образное содержание — «прозаическое состояние») к «прекрасному и мертвому кристаллу», каковым является, по Белому, слово-термин.

С этим «эволюционным» тезисом трудно поспорить: многие слова в языке действительно проходят такой путь — не обязательно к терминологическому, но, во всяком случае, к очень абстрактному служебному значению. В «поэтическом» преломлении этой лингвистической идеи на первый план выходит ценностный аспект: мертвые слова отравляют общение, «заражают нас трупным ядом», «ослабляют силу нашего творчества ... и силу нашего познания»[13]. И теперь это уже не констатация, а требование, императив: постоянная замена стертых мертвых слов на образные живые, — в результате чего происходит (должно происходить) непрерывное обновление языка. «Новое творчество», «создание новых слов», «световой поток

---

[11] «Некое обетование чудится мне в том, что имя «соборность» почти не передаваемо на иноземных наречиях, меж тем как для нас звучит в нем что-то искони и непосредственно понятное, родное и заветное...» (*В. И. Иванов.* Легион и соборность, т. 3, с. 260).

[12] *Андрей Белый.* Магия слов // Символизм, с. 436.

[13] Там же, с. 436-437.

новых словесных значений»[14] — важнейшие характеристики естественного языка как живого явления, свидетельство и доказательство того, что он живой.

Необходимо пояснить, почему слово «эволюционный» выше заключено в кавычки и почему вместо «идея изменения» не сказано прямо «идея эволюции» — ведь слово «эволюция» в рассуждениях Белого о языковых изменениях как раз присутствует. Дело в том, что у Белого речь идет вовсе не об эволюции как о последовательном прохождении некоторого целого через определенные фазы, стадии, ступени, ведущие, например, к более совершенному состоянию (или, наоборот, к упадку). Нет, речь идет об изменении ради изменения, обновлении ради обновления. Белый не только не пытается усмотреть в процессе изменения языка какой-то смысл, «направление», закономерность, — он вообще не задается таким вопросом, его не интересует эволюция языка как целого. Как это ни парадоксально, эта по видимости динамическая и эволюционная теория по существу предполагает статику, поскольку призывает, путем непрерывного обновления, поддерживать некоторое — одно и то же — состояние языка: «образное» состояние. Эволюция, изменение — это лишь средство обеспечить определенное (максимальное) значение одного-единственного (и единственно важного) параметра языка — образности. А носителем образности, и вообще единицей рассмотрения, у Белого является слово. Язык — это только слова (и — добавим, забегая вперед, — ритм).

Другая важная для Белого идея — творческий характер общения: «Всякое общение есть живой творческий процесс... Цель общения — путем соприкосновения двух внутренних миров зажечь третий мир, нераздельный для общающихся и неожиданно углубляющий индивидуальные образы души. <...> Живая образная речь зажигает наше воображение огнем новых творчеств»[15].

И в этом пункте сходятся теоретики, в остальном весьма далекие по своим воззрениям: и Потебня (непосредственный источник Белого), и Бахтин (идея внутренней диалогичности высказывания как реакции на чужое слово, предполагающей взаимодействие с ним), и Лотман (идея несовпадения кодов говорящего и слушающего, в результате чего общение не сводимо к простому кодированию и декодированию и в процессе общения происходит «приращение» смысла). Вообще, если освободить приведенные рассуждения от специфически-образного способа выражения и перевести на более современный язык, под этими тезисами могли бы подписаться самые разные языковеды — от классических гумбольдтианцев до новейших представителей когнитивной лингвистики (да, между прочим, и самые разные философы).

Однако высказывания поэтов о языке интересны не только тем, что они объясняют в языке, но, прежде всего, тем, что они объясняют (или хотя бы приоткрывают) в самих поэтах. Неважно, что многие положения «языковых» работ Белого — это (в основном, вполне добросовестный, хотя

---

[14] Там же, с. 435.

[15] Там же, с. 432-433.

местами, может быть, слишком поэтичный и поэтически «усиленный») пересказ Потебни. Важно то, что Белый сознательно и настойчиво присоединяется именно к этой языковой теории (следовательно, она отвечает его личному восприятию, ощущению языка). Еще важнее то, какие акценты он в ней расставляет. И вот оказывается, что если специально выделить эти акцентируемые Белым моменты из общего потока внешне потебнианских рассуждений, получится уже существенно другая теория; и в этой теории центральным понятием окажется не язык, и даже не слово, а магия слова.

МАГИЯ — одна из любимых (так сказать, личных) языковых идей Белого и одно из главных определений, даваемых им слову, — магия и все, что с ней связано: воздействие, преобразование (в том числе, пресловутое «творческое преобразование действительности»), изменение, или, как говорил сам Белый, пересоздание («художественное творчество, расширяясь, неминуемо ведет к преображению личности»; «последняя цель искусства — пересоздание жизни»; «последняя цель культуры — пересоздание человечества»[16]).

«Магическая» составляющая языковых воззрений Белого — важная часть вообще его мировоззрения, включая и отношение к творчеству, и отношение к миру: мир враждебен, а магия слова — оружие, защита от мира: «Стремясь назвать..., я, в сущности, защищаюсь от враждебного, мне непонятного мира, напирающего на меня со всех сторон; звуком слова я укрощаю эти стихии; процесс наименования... есть процесс заклинания; всякое слово есть заговор; з а г о в а р и в а я явление, я в сущности покоряю его... <...> Неспроста магия признает власть слова. Сама живая речь есть непрерывная магия...; с л о в о м я подчиняю явление, покоряю его; творчество живой речи есть всегда борьба человека с враждебными стихиями, его окружающими; слово зажигает светом победы окружающий меня мрак»[17]; образы — «оружие, которым мы проницаем тьму»[18] и т. д. — вот к чему Белый снова и снова возвращается, от чего он не может отойти, как зачарованный — как будто сам находится во власти некоей магии.

«Борьба-победа»; «враждебность-покорение» — очень характерная лексика и метафорика, которая сама по себе о многом говорит.

Но мир не только враждебен, но и бессмыслен: «Слово связывает бессловесный, незримый мир, который роится в ... глубине моего личного сознания, с бессловесным, бессмысленным миром, который роится вне моей личности. Слово создает новый, третий мир — мир звуковых символов»[19]. Этот тезис, конечно, никак не вяжется, например, со средневековой концепцией мира-книги, знаки и сообщения которой человек должен прочитывать, истолковывать, переводить, — концепцией, близкой и многим позднейшим поэтам и мыслителям. Зато прекрасно соотносится со многими лингвистическими (и вообще научными, а также философскими) теориями, исходящими из того, что в мире как таковом нет смысла (структуры,

---

16 *Андрей Белый.* Проблема культуры // Символизм, с. 10.

17 *Андрей Белый.* Магия слов // Символизм, с. 430-431.

18 Там же, с. 435.

19 Там же, с. 430.

порядка), и этот смысл, структуру и порядок создает язык, «наводя» на него сетки классификаций и концептуализаций (не только естественный язык, но и специальные языки — языки науки). И здесь даже не приходится особенно модернизировать воззрения Белого — настолько все и без того современно (даже постсовременно[20]).

Таким образом, слово не выражает смысл, который есть в мире (ибо его там нет), а создает смысл. Заодно слово создает «защитный барьер», позволяющий избежать встречи с реальностью. Наконец, слово создает сам мир (то, что мы принимаем за него)[21]. Такова логика. Таковы следствия (неизбежные, необходимые) из заявленных исходных посылок.

Идея враждебности мира и слова как орудия (и оружия против враждебных стихий), идея подчинения и покорения вещей и явлений с помощью слова — это идея именно магии, «настоящей» магии — в смысле до-религиозного (по Фрэзеру[22]) или вообще вне-религиозного отношения к миру.

Эту вне-религиозность отношения Белого к миру (которая распространяется и на язык) отметил еще Н. А. Бердяев, определивший творчество Белого как «помесь ценности с кошмаром»: «А. Белый обоготворяет лишь собственный творческий акт»; «бесконечное творчество из ничего и к ничему»; «нет путей к бытию, которые лежали бы через пустые бездны...»[23]. О ней, этой без-религиозности (конечно, не в столь убийственных формулировках), говорил и сам Белый: «Религиозное миропонимание нам чуждо»[24], — правда, он говорил как бы от имени эпохи, но, судя по всему, включал и себя в это «нам».

Тем не менее, как ни провозглашается, как ни подчеркивается идея творческого начала в языке, все равно в конце концов оказывается, что язык не интересен и не важен сам по себе. И хотя слово — центральный объект языковых воззрений Белого, все равно слово — это все-таки всего лишь средство: средство углубления индивидуальных образов (общение зажигает третий мир, «неожиданно углубляющий индивидуальные образы души»); и вообще средство индивидуального самовыражения, индивидуального творчества; средство покорения враждебных стихий и защиты от мира (тут язык оказывается даже чем-то вроде наркотика: это средство закружиться в «сверкающем великолепии» образов; «великолепием этим покрыть

---

20 В. Курицын предлагает вместо «постмодернизм» использовать термин «постсовременность», см. *В. Курицын.* К ситуации постмодернизма // Новое литературное обозрение, № 11, 1995, с. 198.

21 «Миры отвлеченных понятий, как и миры сущностей, как бы мы эти сущности ни называли (материя, дух, природа), — не реальны; их и нет вовсе без слова <...> Мы не знаем, что такое материя, земля, небо, воздух; мы не знаем, что такое бог, демон, душа; <...> но именуя неизвестности словами, мы творим себя и мир» (*Андрей Белый.* Магия слов // Символизм, с. 439-440).

22 *Дж. Дж. Фрэзер.* Золотая ветвь. М., 1980, с. 61-65.

23 *Н. А. Бердяев.* Русский соблазн. По поводу «Серебряного голубя» А. Белого // *Н. А. Бердяев.* Философия творчества, культуры и искусства. Т. 2. М., «Искусство», 1994, с. 434, 435; ср. тж.: *В. Иванов.* Вдохновение Ужаса (о романе Андрея Белого «Петербург»), т. 4, с. 619-629.

24 *Андрей Белый.* Магия слов // Символизм, с. 447.

мир»[25]); и, наконец, (вершина этих языковых построений) средство создать другой мир («Творческое слово созидает мир»[26]) — чтобы уже окончательно отгородиться от настоящего мира, подменить его.

* * *

Если для Белого одна из центральных характеристик и языка, и творчества, и вообще отношения к миру — МАГИЯ, то для Иванова одно из главных слов, определяющих поэтику и мировидение, поэзию и теорию, язык и внеязыковую реальность, — ТАЙНА. Но (и в этом Иванов, как всегда, удивительно не современен) он не собирается срывать покровы и вскрывать механизмы, раскрывать подлинную сущность и истинный смысл. И вообще не претендует на то, что ему известны сущность и смысл: «...Символы несказанны и неизъяснимы, и мы беспомощны перед их целостным тайным смыслом»[27]. Цель поэтического творчества — «ознаменовательная»: ознаменование того, что остается сокровенным и не имеет другого способа постижения, — пребывающей в мире тайны.

Отсюда — иное, чем у Белого, понимание роли художника. Художнику отводится роль узреть, понять или даже угадать эту тайну, само ее присутствие; «поддавшись внушению», выразить тот сверхличный смысл, который уже существует в мире (вообще, эта идея как бы пассивности очень важна для Иванова): «Символы — переживания забытого и утерянного достояния народной души. ...Психологически необходимые, они **метафизически истинны.** И если мы **поддаемся их внушению** (здесь и далее выделено мной — Г.К.), ... — они живы и живят»[28].

Главные установки Иванова (и мировоззренческие, и эстетические) — открытость миру, приятие его, восприимчивость к внушению, погружение в стихию народного творчества, в стихию языка: «...Истинный стих предуставлен стихией языка, ... истинный поэтический образ предопределен психеей народа»[29]; «...Творчество поэта — и поэта-символиста по преимуществу — можно назвать бессознательным погружением в стихию фольклора»; символы «были искони заложены народом в душу его певцов как некие **изначальные формы и категории**, в которых единственно могло вместиться всякое новое прозрение»[30] (по какой-то странной иронии тут были бы очень к месту неокантианские рассуждения Белого про данность и заданность).

---

[25] Там же, с. 433.
[26] Там же, с. 434.
[27] *В. И. Иванов.* Поэт и чернь, т. 1, с. 713.
[28] Там же, с. 713.
[29] Там же, с. 713.
[30] Там же, с. 712.

В других художниках и мыслителях Иванов прежде всего видит (и ценит) именно эту особого рода восприимчивость — не только в Тютчеве, что вполне ожидаемо, но даже в Ницше[31].

Итак, если у Белого роль художника активна («творить новые образы, вливать их сверкающее великолепие в души людей»[32]), у Иванова, напротив, пассивна — в том смысле, что художнику не надо непрерывно что-то создавать и на кого-то воздействовать. Художник не создает, а выражает; не изобретает, а обретает. Вслушиваться и слышать, всматриваться и различать — для Иванова, безусловно, важнее, чем творить все новые и новые образы. Кредо Иванова: вложить новые прозрения в предустановленные формы, различить в позднем первоначальное.

Конечно, такое понимание природы и задач творчества является вполне традиционным (и традиция эта начинается отнюдь не с романтиков). Но для Иванова следование именно этой традиции является не данью времени и моде, а результатом личного выбора, вполне отвечающего всему его миропониманию.

В том же ключе, что и творчество, понимается Ивановым и общение: «Как электрическая искра, слово возможно только в сообщении противоположных полюсов единого творчества: художника и народа. К чему и служило бы в разделении слово, это средство и символ **вселенского единомыслия**?»[33].

Столь разное отношение Белого и Иванова к слову (активно-преобразовательное и пассивно-созерцательное) приводит к созданию двух разных моделей коммуникации: у Белого это — коммуникация говорения и выражения (в первую очередь, самовыражения), у Иванова — коммуникация восприятия и понимания, даже — внимания (от «внимать»). В каком-то (впрочем, довольно поверхностном) смысле здесь можно провести аналогию с активной и пассивной грамматикой — грамматикой говорящего и грамматикой слушающего. Только этой оппозиции надо будет придать еще и ценностное содержание: говорящий, который никого не слушает и не стремится быть понятым, vs. слушающий, который, скорее, внемлющий.

Одно из главных различий языковых воззрений Иванова и Белого в том, что Иванов не ограничивается «поэтическим» языком как инструментом (или пусть даже — источником) поэтического творчества. У него мы находим не философию (и тем более — не магию) слова, а в полном смысле философию языка.

Если попытаться в одном слове сформулировать ивановское отношение к языку, то нужно будет назвать такое отношение религиозным. Вообще,

---

31 Ср. о Тютчеве: «Его немногие слова многозначительны и загадочны, как некие тайные знамения великой и несказанной музыки духа» (В. И. Иванов. Поэт и чернь, т. 1, с. 712) и о Ницше: «Ницше должен был обладать острыми глазами, различающими бледные черты первоначальных письмен в испещренном по верху позднею рукой палимпсесте заветных преданий. Его ... уши ... должны быть вещими ушами, ... чуткими к сокровенной музыке мировой души» (*В. И. Иванов*. Ницше и Дионис, т. 1, с. 717).

32 *Андрей Белый*. Магия слов // Символизм, с. 433.

33 *В. И. Иванов*. Поэт и чернь, т. 1, с. 712.

языковые (и иные) воззрения Иванова отличаются от воззрений Белого тем, чем религия отличается от магии: не овладеть, подчинить и использовать, а понимать, прославлять и служить. Идеи служения, добровольного и радостного подчинения, смирения, послушания, которые как-то не очень приходили в голову Белому (по крайней мере, никак не выражались в его сочинениях), у Иванова неизменно присутствуют в его рассуждениях не только о задачах творчества и призвании поэта, но и о языке.

Иванов, как и Белый, по-своему преломляет лингвистические идеи Гумбольдта и Потебни. Но хотя Иванов и ссылается на потебнианское учение о внутренней форме, а также упоминает о гумбольдтовских антиномиях (в языке совмещается «необходимость и свобода, создание духа народного и Божий народу дар»[34]), для него гораздо ближе — и концептуально, и нравственно — идея Гумбольдта о языке как выражении духа народа. Причем Потебня говорит об этом гораздо меньше, чем о внутренней форме, и Иванов приходит к этой идее практически самостоятельно — как бы из другой точки, изнутри своего собственного восприятия и ощущения языка.

Для Иванова главное в учении Гумбольдта то, что язык — это дар, «дар, уготованный Провидением народу нашему», «доставшийся народу как жребий, как некое предназначение его грядущего духовного бытия»[35], — дар, который надо сохранять и которому надо служить (и это уже, конечно, не Гумбольдт).

«Язык — это Божий дар» и «Язык наш свят» — вот главные (и совершенно взаимопроникающие, взаимно соотнесенные) утверждения Вячеслава Иванова о языке. Эти утверждения, которые органически вытекают из его мировидения и мироощущения, в свою очередь, получая разные толкования (проникая, подобно символу, — как его любили представлять символисты, — сквозь разные слои бытия (языка) и принимая в них разные формы), становятся той основой, на которой строится поразительная по своей последовательности и логической связности (особенно поразительная на фоне фрагментарных и нередко противоречивых высказываний о языке других поэтов, того же Белого, к примеру) система взглядов на язык, охватывающая самые разные его уровни и аспекты: от понимания духа языка, его природы и истории до таких специальных и, казалось бы, частных деталей, как правописание еров, — частных и малозначительных для постороннего и незаинтересованного взгляда, но для Иванова очень важных, потому что в святыне не может быть ничего мелкого, неважного и малозначащего.

Конечно, эта система нигде не излагается целиком, но она, как и всякое цельное образование, неизменно проявляется во всем, о чем бы ни говорил Иванов (подобно тому, как картина мира, заложенная в языке, проявляется во всем — от грамматического строя в целом до значений отдельных морфем, слов и синтаксических конструкций).

Объектом филологической и философской рефлексии Иванова является, во-первых, не слово (как у Белого), а именно язык. И, во-вторых, — не вообще язык (как средство общения или творческого самовыражения), а

---

[34] *В. И. Иванов.* Наш язык, т. 4, с. 675.

[35] Там же, с. 675.

именно русский язык, «наш язык» (для Белого это, вообще говоря, безразлично: не важно, какой язык, в любом языке есть (или возможны) образы; важнейшее противопоставление у него — «поэтический язык vs. прозаический»).

Иванов обращается к таким сторонам и особенностям целостной структуры языка, которые Белого не интересуют, — для Иванова же они являются предметом восхищения и любования: это «стройность и выпуклость морфологического сложения, прозрачность первозданных корней, обилие и тонкость суффиксов и приставок, древнее роскошество флексий»[36]. Белый, несомненно, тоже знал, что такое флексия. Но из флексии очень трудно извлечь какой-нибудь «живой образ». А поскольку язык — прежде всего (и всего лишь) инструмент поэтической речи, все, что не пригодно для нее, остается, так сказать, за бортом «парохода современности».

Если для Белого живым организмом является слово («Слово-образ — подобно живому человеческому существу»; «Живое слово — цветущий организм»), то для Иванова живой организм — сам язык. И не просто живой организм, а некая таинственная личность, имеющая свой жизненный путь: рождение, второе рождение — «крещение в животворящих струях языка церковно-славянского», «благословенный брак с эллинским словом», обретение «дара исторического духовного чадородия»[37].

В языке все прекрасно и «достойно удивления»: плоть и душа; «ткани, его образующие», и «полнота жизненных сил»; «способность сочетать ясность с глубиной, предметную осязательность с тончайшею, выспреннейшею духовностью» — благодаря этим чудесным свойствам «наш язык становится вселенским и всечеловеческим в духе»[38].

Именно «в стихии языка» (а не в индивидуальном творчестве), заключены для Иванова «и всякое гениальное умозрение, отличительное для характера нации, и всякая имеющая процвести в ней святость»; именно в ней «обретают не только формы своего внутреннего опыта, но и первые тайные позывы к предстоящему им подвигу... и Пушкин, и св. Сергий Радонежский»[39]. Иванов вновь и вновь возвращается к своей любимой идее данности и предначертанности, «приобщения к родимой стихии», содержащей «некие изначальные формы и категории» — даже формы внутреннего опыта.

Из такого отношения к языку как к священному дару, святыне вытекает идея ответственности за сохранение и приумножение этого дара.

Если для Белого обозначенная им схема эволюции слова («живой организм — разлагающийся труп — прекрасный и мертвый кристалл») — это, так сказать, объективный и неизбежный ход событий (с которым можно бороться только путем создания все новых и новых живых образов), то для Иванова порча, упадок, деградация языка — это результат действия вполне постижимых сил и причин, которым можно и должно противостоять. На

---

[36] Там же, с. 675.

[37] Там же, с. 676.

[38] Там же, с. 676.

[39] Там же, с. 677.

этом основан страстный (необычно страстный для Иванова — на фоне спокойного тона и созерцательной атмосферы его статей и лирики) призыв к сознательному и ответственному отношению к языку.

В рассуждениях Иванова выстраивается целая лестница восходящих все выше уро вней рассмотрения языка.

Во-первых, Иванов застал образование новояза, и в его размышлениях о языке присутствует, конечно, непосредственная реакция на происходящее «в эти дни буйственной слепоты, одержимости и беспамятства»: «Язык наш... кощунственно оскверняют богомерзким бесивом — неимоверными, бессмысленными, безликими словообразованиями <...>; чужеземною муштрой ломают его природную осанку...»[40].

Здесь имеются в виду, прежде всего, два процесса: во-первых, экспансия аббревиатур (все эти ВХУТЕМАС'ы и МЕЖРАБПОМ'ы, столь пугающие еще остававшихся в России старорежимных интеллигентов и столь милые пролетарскому сердцу, — может быть, в частности, и потому, что они создавали иллюзию приобщенности и посвященности, своего рода тайного языка; Иванов как раз и отмечает этот «арготический» характер языковых новшеств: «звучания, стоящие на границе членораздельной речи, понятные только как перекличка сообщников, как разинское «сарынь на кичку»[41]) и, во-вторых, экспансия иноязычных заимствований. Хотя сами по себе заимствования — вещь неизбежная, можно по-разному относиться к этой проблеме и по-разному оценивать результаты этого процесса: одно дело — заимствование (или даже просто калькирование) старославянских и греческих элементов (благодатное и благотворное «усвоение многочисленных влияний и отложений церковнославянской речи» и «напечатление духа, образа, строя словес эллинских»[42]), и совсем другое — необдуманное заимствование сиюминутно-актуальных словечек для обслуживания текущих потребностей «фельетонной культуры» (как позднее назовет ее Гессе).

Второй слой ивановских языковых воззрений не относится к конкретному «историческому моменту», хотя и имеет в качестве непосредственного повода современные Иванову события, касающиеся реформы орфографии и очередного «исправления книг» (процесса, всегда проходившего и на Руси, и в России чрезвычайно болезненно и в самые тяжелые времена реформ и вообще разных потрясений, — иногда вызываемого этими потрясениями, иногда, наоборот, бывшего их причиной).

Поэтам (а также богословам, философам, не говоря уже об оккультистах) вообще свойственно серьезное, и даже мистическое, отношение к букве, алфавиту, письменам и письменности. Достаточно вспомнить Хлебникова с его грандиозным проектом создания «общего для всех народов мирового грядущего языка» путем, в частности, семантизации букв и превращения их в общечеловеческие знаки универсальных понятий («основных единиц

---

[40] Там же, с. 677.
[41] Там же, с. 677.
[42] Там же, с. 676.

мысли»[43]). Но все-таки мало найдется поэтов, которые бы серьезно (и, так сказать, концептуально) относились не к мистической природе букв, не к священному смыслу алфавита, а к обыкновенному правописанию и рассматривали орфографию как общенациональную (а не частную, не специальную) проблему культуры и образования, — т. е. так, как рассматривал ее Иванов[44]. Здесь, конечно, сказываются и профессиональные занятия филологией, но, как кажется, не только они.

Взгляды Иванова на орфографию и на реформу орфографии вытекают из его общих языковых воззрений, из идеи «преемства» культурной традиции и из понимания духовной природы языка. Говоря о частных, казалось бы, проблемах орфографии, Иванов формулирует гораздо более общие подходы и установки, которые всегда сосуществуют (и соперничают) в культуре и касаются, разумеется, не одного лишь языка. Здесь Иванов выступает против отношения к языку как средству, орудию («орудию потребностей повседневного обмена понятиями» — ведь именно «чувствование языка в категории орудийности составляет психологическую подоснову пресловутой орфографической реформы»[45], с которой Иванов категорически не согласен), против узкопрактического утилитаризма и мнимого удобства. В защиту сохранения старых начертаний он приводит аргументы и собственно лингвистические, и общекультурные.

С лингвистической точки зрения правописание, полагает Иванов, отражает «верным зеркалом морфологическое строение» языка; сохраняет и проясняет его древние, исконные формы. Даже еры и яти не должны отменяться до проведения основательного и повсеместного фонетического исследования.

Но более важен культурный аргумент. Непроизносимые (но в действительности имеющие «иррациональное полугласное звучание») еры и неразличимые (но только в литературном языке, а не во всей «живой народной речи») яти, вообще «преемственно сложившаяся соразмерность и законченность начертательных форм» языка — это не просто один из возможных принципов буквенной передачи фонетического и морфологического строя, который можно заменить на другой, по видимости более рациональный, принцип. «Правописание есть средство к более глубокому познанию языка, начало его **осознания путем рефлексии** и побуждение к **художественному любованию** его красотой»[46]. И орфографические каноны, и сами «благолепные письмена», унаследованные вместе со всеми другими богатствами нашего языка, осуществляют культурную связь и преемственность, являются «ключом, открывающим нам доступ в сокровищницы древности», — и потому к ним не приложимы псевдорационалистические, плоско позитивистские, «орудийные» критерии и подходы: «С точки зре-

---

[43] Хлебников. Художники мира! // *Велимир Хлебников*. Творения. М., 1986, с. 621. Ср. тж.: «В азбуке уже дана мировая сеть звуковых «образов» (там же, с. 623).

[44] Впрочем, мистической природой букв, и вообще оккультными учениями, Иванов тоже интересовался.

[45] *В. И. Иванов*. Наш язык, т. 4, с. 678.

[46] Там же, с. 679.

ния интересов культуры, которая, по существенному своему признаку, должна быть понимаема прежде всего как предание и преемство, ... опасны притязания предопределить направление преобразований, подчинить их какой-либо (утилитарной или иной) тенденции»[47].

И, наконец, вершина этих построений — ивановское учение о духовной сущности языка, идущей от его церковнославянско-эллинских корней.

Если подходить формально, культурно-языковая позиция Иванова очень хорошо вписывается в ту линию культурного развития, которая связывается с именами так называемых «архаистов» (поздний Тредиаковский, Шишков и его сторонники)[48]. Но здесь, как и следовало ожидать, есть и сходства (подтверждающие непрерывность культурной традиции), и различия (объяснимые как изменением культурной и языковой ситуации, так и личностью и взглядами самого Иванова).

Языковая полемика Ломоносова и Тредиаковского, а позднее карамзинистов и шишковистов, вращалась вокруг создания литературного языка, который в начале XVIII в. еще только отделялся от языка церковных книг в качестве светского, а в начале XIX — формировался в окончательном, «пушкинском» виде. Участники этой полемики ставили вопросы «как писать» и «как говорить», т. е. вопросы об эталоне литературного языка и его соотношении с разговорной речью, которые в начале XX века просто не могли ставиться в такой формулировке, потому что литературный язык в своей качественной определенности и отдельности, обособленности как от разговорного, так и от «народного», фольклорного языка уже сложился и речь могла идти не о выборе языка, а только об особенностях индивидуального стиля. При этом элементы фольклорной или церковнославянской стихии были, уже со времен Пушкина, просто художественными средствами, но не выразителями языковой позиции автора. И именно Пушкин, как известно, и примирил эти два подхода («архаизирующий» и «модернизирующий»), переведя их из плоскости борьбы в плоскость избирательности художественных средств.

Однако в ходе этой полемики обеим сторонам — условно обозначим их как «архаистов» и «европейцев» — приходилось формулировать свое отношение к церковнославянскому языку и, в этом контексте, понимание природы и истории русского языка.

Для соотнесения языковых позиций Иванова и архаистов важны три момента.

Во-первых, вопрос об эталоне.

В то время как для «европейцев» моделью создания литературного языка был, конечно, французский язык, для архаистов безусловным и абсолютным эталоном был церковнославянский (или, как они говорили, «славенский»). И не только потому, что это язык священных книг. Церковнославянский — это и правильный язык, и высокий язык и, наконец, главное — это и есть настоящий (подлинный, истинный) русский язык. Для архаистов

---

[47] Там же, с. 679.

[48] Подробнейший анализ языковой и культурной ситуации и языковых программ русских литераторов от Ломоносова и Адодурова до Карамзина, Шишкова и Пушкина содержится в работах Б. А. Успенского (см. сноску [1]).

«простой» и «высокий» — это один и тот же язык: только церковнославянский — это его исконное, неиспорченное состояние; а русский разговорный — его сниженный вариант (вообще, архаисты хотели воссоздать, по удачному определению Б. А. Успенского, «гражданскую диглоссию»).

Особенно был бы близок Иванову следующий аргумент архаистов: «славенский» язык обладает неоценимыми преимуществами и достоинствами, каковыми не обладают другие европейские языки, например, французский. Один из любимых сюжетов архаистов — сравнение пар «весьма между собою различных» высоких и простых речений (например, воззреть очами и взглянуть глазами, се жених грядет во полунощи и вон жених идет в полночь и т. п.), которым в европейских языках соответствует один переводной эквивалент — вследствие чего и различие это утрачивается[49].

Эта ситуация наличия особого «высокого» языка для говорения о высоких предметах действительно уникальна, — хотя бы потому, что в западных странах текст священного писания, пока его не начали переводить на национальные языки, был латинским, т. е. написанным на чужом языке; а когда его начали переводить, его приходилось излагать на «обычном» языке. В России же язык церковных книг, будучи генетически родственным русскому, всегда воспринимался и как «свой» (не «чужой»), и как особый (правильный, священный). Он не был обременен бытовыми коннотациями обыденного языка, зато был пронизан и насыщен тысячелетними духовными токами из-за употребления в сакральной сфере.

Для Иванова наличие этих двух стихий, двух сфер, двух природ было важнейшим свойством русского языка, которое он называл **двуипостасностью** (понимая ее онтологически и даже мистически). Конечно, во времена Иванова, благодаря успехам сравнительно-исторического языкознания, было уже известно настоящее соотношение русского и церковнославянского. Но существо дела от этого не менялось. Для Иванова русский язык един и представляет собой неразделимый сплав исконно русской и церковнославянско-эллинской стихии («Язык наш неразрывно сросся с глаголами церкви»[50]), причем, именно церковнославянская стихия является его духовным ядром.

Во-вторых, вопрос об эволюции.

Поскольку европейцы-карамзинисты ориентировались на разговорный язык, они считали неизбежной и закономерной эволюцию литературного языка (коль скоро эволюционирует его разговорный источник) и все, чем эта эволюция сопровождается: постепенное освобождение от архаизмов, приток новой лексики, в том числе заимствованной, и т. д. Архаисты-шишковисты (которые, наоборот, отталкивались от разговорного языка) сопротивлялись изменениям — во всяком случае, таким, которые нарушали «правильное» состояние литературного языка и преемственность литературно-языковой традиции[51]. Эта позиция тоже, как нельзя более, близка Иванову.

---

[49] Ср.: *Б. А. Успенский,* 1985, с. 178-179.

[50] *В. И. Иванов.* Наш язык, т. 4, с. 680.

[51] См. работы Б. А. Успенского и Ю. М. Лотмана, ук. в сноске [i].

Хотя Иванов не говорит об эволюции как таковой (этот вопрос остается как бы за скобками: ясно, что любое живое явление эволюционирует, изменяется во времени), он очень много говорит о языковых изменениях, точнее, о порче языка, т. е. о таких изменениях, которые оказываются губительными и необратимыми разрушениями, — и противопоставляет им такие черты и свойства, которые ни в коем случае не должны быть утрачены. Тем самым Иванов, безусловно, выступает за консервацию. Есть вещи, которые должны сохраняться несмотря на изменения, вопреки изменениям, — потому что они слишком важны, и никакой эволюционизм здесь просто неуместен.

В-третьих, вопрос о языке фольклора.

Иванов, как и архаисты (и, конечно, романтики), рассматривает народное творчество и как выражение «народной души», и как проявление национальной языковой стихии[52].

Таким образом, все основные пункты языковой программы архаистов (разумеется, с поправкой на XX-й век) мы находим и у Иванова. Но в позиции Иванова есть существенные отличия — и не только в акцентах.

У архаистов (как и, между прочим, у европейцев-карамзинистов) и подход, и задачи более практические — как писать, как говорить, как использовать те возможности, которые заключал в себе язык. Иванов же ставит вопросы чистоты и правильности языка в ином ключе. Иванов настаивал на сохранении древних священных форм (в том числе и не исконно русских — старославянских и греческих) не потому, что это «правильное» состояние языка, а потому что это состояние духовное: оно соответствует глубочайшей, духовной сущности русского языка. Вторая, духовная ипостась языка — это не просто совокупность лексических средств высокого стиля, это действительно особый регистр, через который только и возможно восхождение к главной цели языкового и символического творчества — мифу.

Таким образом, мы возвращаемся к тому парадоксу, с которого начали. Иванов и Белый, оба будучи последователями Гумбольдта и Потебни, оба признавая упадок языка, «смерть слова» (угасание внутренней формы), оба призывая к возрождению языка, к погружению в стихию языка, двигались из этого общего исходного пункта в совершенно разных направлениях. И стихию языка они понимали по-разному: для Иванова следование стихии языка — это реконструкция его древнейшей (и священной!) основы, для Белого стихия языка (его суть, природа, предназначение) — фейерверк сверкающих образов. И даже под смертью (угасанием) внутренней формы Иванов и Белый понимают совершенно разные вещи: Белый — выветривание образа, которое мешает творческому самовыражению; Иванов же под живой внутренней формой понимает сохранение исконного состояния языка в целом, сохранение в нем церковнославянско-эллинского ядра, а под угасанием внутренней формы — утрату этого первоначального состояния.

---

52 «...Язык поэзии — наш язык — должен прорасти и уже прорастает из подпочвенных корней народного слова, чтобы загудеть голосистым лесом всеславянского слова.» (*В. И. Иванов.* О веселом ремесле и умном веселии, т. 3, с. 76).

Отсюда и проекты возрождения языка совершенно разные. Главная идея Белого — обновление языка: в этом жизнь, в этом эволюция; главная идея Иванова — консервация и даже искусственная архаизация.

Но самым грандиозным языковым проектом Иванова и Белого было, конечно, само их творчество.

* * *

Поэзия всегда старается создать особый поэтический язык — некий механизм, переключающий на восприятие поэтического мира и поэтических предметов, так или иначе противостоящий обычному языку. Главным препятствием здесь является сам этот «обычный» язык. Поэтому типичная позиция поэта по отношению к языку — ПРЕОДОЛЕНИЕ: преодоление косной стихии «бытового слова», недостаточности средств, обессмысливающего автоматизма.

И в этом пункте — отношении к «обычному» языку — сходятся противоположности, например — символисты и футуристы: те и другие отвергали «бытовой» язык в качестве материала литературы из-за его прозаичности, омертвелости, опустошенности («выпотрошенности»). И незатейливые экзерсисы Бурлюка и Крученых, и сложнейшие построения Хлебникова были направлены к одному: преодолеть прозаическую стихию, любой ценой избавиться от ненавистного «бытового слова». И в этом отношении Белый, с его рассуждениями о разлагающихся трупах мертвых слов, о необходимости не оживлять мертвые слова, а именно создавать новые, был едва ли не более футуристом, чем сами футуристы: «Мы должны быть варварами, палачами ходячего слова»[53].

Здесь же, в неприятии «ходячего слова», истоки бесконечного языкового экспериментирования символистов и футуристов (а также, между прочим, и истоки хитроумного языкового притворства акмеистов, их пресловутой (и мнимой) простоты — едва ли не еще более смелого языкового эксперимента).

Выстраивается целая шкала различных по степени радикальности (или, наоборот, замаскированности) способов преодоления, рецептов «излечения» языка, стратегий борьбы с мертвыми словами.

Самые радикальные рецепты предлагали футуристы: создать не особый поэтический язык, а вообще другой язык (и тем самым освободиться от обычного языка). Однако применение этих рецептов дало столь незначительные результаты, что их едва ли стоит обсуждать в контексте поэтических достижений Иванова и Белого. Единственная фигура, которая всерьез сопоставима с главными символистами и в теоретическом, и в творческом масштабе, — это Хлебников.

---

53 *Андрей Белый.* Магия слов // Символизм, с. 436. Футуристом Белого считали уже современники, ср.: «А. Белый — единственный настоящий русский футурист» (*Ф. Степун.* Трагедия и современность // «Шиповник», I. М., 1922, с. 86).

Языковой проект Хлебникова включает в себя много разных составляющих — он создавал даже не другой язык, а другие языки[54]. И хотя о влиянии Иванова на хлебниковские языковые штудии говорили и современники, и сам Хлебников[55], многие постулированные Хлебниковым «языки» (например, «заумный язык», «вывихи слова», «перевертень», «безумные слова» и т. п.) оказались бы Иванову, наверное, чужды (если не теоретически, то творчески); ну, а хлебниковских языковых упражнений в области аббревиации Иванов бы тем более не одобрил[56].

Традиционная точка сближения Хлебникова и Белого — «мечта о новом языке»[57]. Однако положение Белого на «шкале преодоления» обычного, «бытового» языка противоречиво (и было бы странно, если бы не так). Если Хлебников последовательно шел к созданию действительно нового языка (и даже новых языков), Белый в чем-то (даже во многом) оставался в координатах «старого языка».

Так, например, в сфере образности Белый находится, по существу, в рамках старой парадигмы. И марионеточность персонажей, и «опредмечивание», овеществление их внутреннего мира и внешней среды — все это так или иначе встречалось (конечно, в не столь концентрированном виде) и раньше (аналогии очевидны — тот же Гоголь, столь любимый Белым). Белый вообще очень «отзывчив». Его творчество — во многом энциклопедия влияний и усвоений. Другое дело, что, как всегда у Белого, все эффекты многократно усилены, доведены до крайности, до предела (взять хотя бы его знаменитый «геометризм») — и тем самым доведены до «неузнаваемости». Предельная концентрация создает впечатление предельной новизны, совершенно нового качества.

Переходя от образного «уровня» к собственно языковому, приходится проводить границу между сферой лексической и сферой синтаксической. Главное языковое достижение Белого, конечно, «синтаксическое»: это ритм, неповторимая и всегда безошибочно узнаваемая интонация. «Лекси-

---

54 Одни только хлебниковские списки языков и «модусов» существования слова содержали по 53 пункта, см.: *В. П. Григорьев.* Грамматика идиостиля. В. Хлебников. М., 1983, с. 84-119.

55 Об отношениях Иванова и Хлебникова см., например: *Андрей Шишкин.* Велимир Хлебников на «башне» Вяч. Иванова // Новое литературное обозрение, № 17, 1996.

56 Вообще, при сопоставлении зрелого Хлебникова с Ивановым на первый план выступают различия: у Хлебникова славянско-азиатская модель и, с другой стороны, славянско-языческая, а у Иванова — славянско-греческая и славянско-церковная. В. П. Григорьев назвал Хлебникова «восточником», обнаружив в его творчестве «запрет на корни западноевропейских языков, в том числе на интернациональный греко-латинский корнеслов» — запрет, который ослаблялся только в сфере собственных имен (*В. П. Григорьев.* Грамматика идиостиля. В. Хлебников. М., 1983, с. 70). Такой подход, конечно, никак не соответствует «классическим» ценностям Иванова. Кроме того и главное, Хлебников все-таки был вполне футурист в том, что в самом языке искал законы, по которым его можно изменять и преобразовывать, — позиция, чуждая Иванову.

57 Об этом писал Б. Пастернак в «Людях и положениях»: «Люди, рано умиравшие, Андрей Белый, Хлебников и некоторые другие, перед смертью углублялись в поиски новых средств выражения, в мечту о новом языке...»

ческий» же рецепт обновления языка, предлагаемый Белым, — это метафора, т. е. рецепт вполне традиционный и предсказуемый для поэта-символиста. Причем, нельзя сказать, что в своей метафорике Белый как-то очень далеко выходил за пределы «нормальной» языковой образности, — это все-таки не Хлебников.

Однако вот что показательно. Даже в лексической сфере достижения Белого имеют, так сказать, синтаксическую природу. Вообще, доминанта творчества Белого — синтагматическая. Хотя лейтмотивом многих теоретических работ Белого является настойчивый призыв к творчеству новых слов[58], речь идет, конечно, не о новых словах (для Белого, в отличие от Иванова с его изобилием настоящих неологизмов, создание новых слов как раз не характерно). Речь идет о новых — метафорических — значениях. А основной источник метафоризации — синтагматический: это нарушение обычной, стандартной сочетаемости. Именно на «сочетании слов» Белый и призывал сосредоточиться — как в творчестве («мы должны упражнять свою силу в сочетаниях слов»[59]), так и в методологии (предметом изучения для теории словесности, по Белому, должны стать «слова, их соединение и расположение, <...> законы комбинации и модуляции средств изобразительности»[60]).

И здесь Белый на редкость последователен. Обычно его теоретические работы (не считая, конечно, работ о ритме) значительно расходятся с поэтической практикой. В самом деле, никому не придет в голову предлагать «Символизм как миропонимание» или «Эмблематику смысла» в качестве комментария к «Петербургу» (как никому бы не пришло в голову, если не знать этого заранее, что они написаны одним и тем же человеком). В статьях — попытка построить целостную универсальную теорию, связать, объединить разные подходы, разные методы, разные эпохи, сформулировать универсальные законы. В романах — искажается пространство, объекты теряют свои нормальные свойства и очертания, распадаются связи, нарушаются все законы, даже самые фундаментальные законы человеческой природы — законы родства. А вот своим призывам бороться с «мертвыми» словами (т. е. с обычным языком) путем «создания новых образов», все новых сочетаний слов, языковой игры Белый неизменно следовал на практике, — преодолевая сочетаемостные (синтагматические) ограничения.

Однако главное «языковое преодоление» Белого — это, конечно, ритм, — доминанта его творчества, доминанта его филологических изысканий, наконец, доминанта его судьбы[61]. Для Белого весь его творческий путь связан с исследованием того, как в ритме, преодолевающем метр, выражается ин-

---

[58] «Борьба с вырождением — создание новых слов»; «...То единственное, на что обязывает нас наша жизненность, — это творчество слов» (*А. Белый.* Магия слов // Символизм, с. 435, 436).

[59] Там же, с. 436; ср. тж.: «...В живом слове непрерывное упражнение творческих сил языка; создавая звуковые образы, комбинируя их, мы, в сущности, упражняем силы» (там же, с. 436).

[60] *А. Белый.* Лирика и эксперимент // Символизм, с. 239-240.

[61] *Ж. Нива.* Андрей Белый // Серебряный век. М., 1995.

дивидуальность поэта[62]. А поскольку метр — это код, язык, то вопрос стоял именно о преодолении языка. Только вопрос этот был переведен в плоскость преодоления естественноязыковых и «естественно-поэтических» ритмических структур. Несмотря на то, что в основе ритмической структуры романов Белого лежат трехсложные размеры — те самые размеры, которые в поэзии как раз создают ощущение безыскусности и «разговорности», приближенности к естественной речи, — в прозе (именно — в прозе Белого) они создают ощущение излома. То, что в поэзии выглядело бы как подчинение языковой стихии, как растворение в этой стихии, в прозе ощущается как попытка ее покорения.

Заметное место на «шкале преодоления» занимает одна из важных тенденций в поэтической технике и поэтическом экспериментировании XX века — тенденция семантизации фонетических сходств. И хотя сюда попадают разные явления — и паронимическая аттракция, и поэтическая этимология (ср. цветаевское *минута-минешь-мнимость-милость-малость*), и реконструкция настоящей, языковой, этимологии, — общая тенденция именно такова: от звуковых сближений — к смысловым. Разумеется, и сами фонетические сходства, и их семантическая сторона всегда использовались и используются в поэзии (да и просто в общении — языковая игра, каламбуры и т. д.). Но в XX веке это из приема превратилось в систему, в новый подход к языку, в особую поэтическую установку. Эта установка как нельзя лучше иллюстрирует попытку преодоления «общего» и «обычного» языка в индивидуальном поэтическом, поскольку идет совершенно вразрез с естественным ходом и законами языкового развития.

Нормальные и главные связи слова в языке — не фонетические, а семантические (и даже — предметные). Говорящие, вне специальных ситуаций языковой игры, не обращают внимание на то, что «*порог*» фонетически похоже на «*порок*»: актуальна и первична для языкового сознания связь порога с домом, дверью, перешагиванием — т. е. его непосредственное денотативное окружение. Точно так же обычно игнорируются этимологические связи, в том числе — внутренняя форма. Угасание внутренней формы, смерть образа, которая так удручает литераторов (а иногда и говорящих), — это абсолютно естественный, неотвратимый и неизбежный процесс. Слова в своем обычном употреблении погружаются совсем в другие системы и связи, чем те, которые определяются их происхождением. Рядовые носители языка не замечают (а часто даже не подозревают), что «*посол*» связано с «*посылать*», а тем более — что «*стол*» связано с «*постилать*», «*стыд*» со «*стужей*», «*удобный*» с «*подобный*» и т. д. При обычном использовании языка никто не вспоминает даже, что «*жарить*» связано с «*жарой*», вспоминается, скорее, плита и сковородка. Постепенно семантические связи все больше «автоматизируются» и «материализуются» — переходят в денотативные, предметные; все больше и больше привязывают человека к вещам. Слова становятся сигналами, на место которых «подставляются» вещи, а язык — примитивной сигнальной системой, напоминающей раннюю структуралистскую модель «стимул-реакция»; тем самым мир постепенно

---

62 О ритме в творчестве Белого см.: *М. Л. Гаспаров*. Белый-стиховед и Белый-стихотворец // *М. Л. Гаспаров*. Избранные статьи. М., 1995.

превращается из сокровищницы смысла в склад мертвых и бессмысленных предметов.

Есть более очевидные поэтические способы борьбы с этим злом — например, оживление внутренней формы вплоть до материализации метафоры. Есть и более тонкие: не просто актуализация, а даже обогащение семантического потенциала языка; не только обнаружение тех смысловых связей, которые скрыты и недоступны при обычном использовании языка, а часто «наведение», индукция новых связей. И одно из главных средств здесь — именно фонетика.

М. Л. Гаспаров, описавший обсуждаемую тенденцию в поэзии Марины Цветаевой, определил ее как «сближение слов по звуку и вслушивание в получившийся новый смысл» — смысл «мерцающий, не поддающийся точному определению»[63]. Речь идет о знаменитых цветаевских рядах вроде «*век-вред, век-враг, век-яд, век-ад; спасибо-спасти-прости; громок-ветерок-воркоток-говорок-рокоток; раззор-раздор-разводство-расстаться*» и т. д.

Еще более сложный семантический эффект обнаружен Б. А. Успенским у Мандельштама. Он состоит в том, что вместо двух изоритмичных и фонетически сходных слов (*черноголосый-черноволосый; настраживать-настраивать; омут-обод; улитки-улыбки; еловый-лиловый; казнь-песнь*) в тексте обычно появляется только первое, а второе должно быть семантически угадано (впрочем, иногда оно тоже появляется вслед за первым — как бы в подтверждение правильности догадки). И хотя «сближение основывается прежде всего на формальном сходстве <...>, такого рода сходство может представать как неслучайное, семантически мотивированное, т. е. отражающее некую онтологическую реальность. <...> Таким образом создается, в сущности, новый язык, где слова обладают принципиально иными — и при этом гораздо более широкими — возможностями, нежели в обыденном, повседневном языке. ... Поэт не только исходит из смысла — он одновременно и творит смысл»[64].

Дальше всех в этом направлении пошел Хлебников, самый, наверное, лингвистичный русский поэт. Он не довольствовался тем материалом, который удается обнаружить в самом языке, а просто создавал нужные слова: включил в действие механизм, порождающий «кортежи» (пары, тройки и т. д.) элементов, в которых и звуковое сходство не было случайным, и смысловое обеспечивалось производностью членов этих рядов из единого корня (*Днестр/Гнестр* — быстрая погибель/*огнестр*; *бритва/мритва* — орудие смерти; *дворяне/творяне* — творцы жизни; *правда/нравда*; *лебеди/небеди*; *праздник/мраздник*; *осень холожава*; *чудеса/худеса/времеса/судеса* и т. п.[65]).

---

[63] *М. Л. Гаспаров.* Марина Цветаева: от поэтики быта к поэтике слова // *М. Л. Гаспаров.* Ук. соч. с. 315, 314.

[64] *Б. А. Успенский.* Анатомия метафоры у Мандельштама // *Б. А. Успенский.* Избранные труды, т. 2. Язык и культура. М., 1994, с. 263.

[65] *В. Хлебников.* Наша основа // *Велимир Хлебников.* Творения. М., 1986, с. 626-627.

Такой подход имеет очень широкий спектр применений и эффектов — от прикосновения к глубочайшим тайнам языка до создания поэтики опечаток. Нас, разумеется, интересуют тайны, к которым поэты (порой — значительно раньше языковедов) здесь вплотную подошли, — тайны и законы. Хотя формально обсуждаемое явление основано на фонетических сближениях (иногда естественных, иногда вполне рукотворных, как у Хлебникова), оно противостоит абстрактному и произвольному фонетическому экспериментированию футуристов, идущему от звука за пределы языка вообще, и направлено в противоположную сторону — от звука к смыслу. С другой стороны, оно отличается и от обычной звуковой образности (аллитераций, ассонансов и прочих поэтических «приемов»). Это принципиально другой способ вживания, вчувствования в фонетическую стихию языка, чем традиционное поэтическое использование его звуковых ресурсов. Вместо восприятия языка как материала для создания внешней по отношению к нему (иногда надуманной, иногда просто выдуманной, изобретенной) образности поэты научились находить и эксплуатировать некие (совсем не очевидные и не лежащие на поверхности) механизмы самого языка.

Кажется, что Иванов занимает вполне почетное и заметное место на нашей воображаемой шкале преодоления бытового слова, будучи создателем уникального поэтического языка, который называли и «торжественным выше всякой меры»[66], и «иератически-возвышенным»[67], которым восхищались и над которым иронизировали[68]. Кажется, что он нашел особый способ преодоления бытового слова, гнета прозаической стихии — противоположный футуристическому, но тоже по-своему радикальный. В действительности, однако, Иванов находится не на противоположном полюсе этой шкалы, а вообще вне ее. Конечно, знаменитые ивановские архаизмы и славянизмы; «архаические» неологизмы, «двоесловия», весь торжественный и высокий строй его поэтических речей — это созданный, т. е. в каком-то смысле — искусственный, язык. Однако функцией этого языка было не преодоление, а ознаменование. Если доминанта поэтического языка Белого — синтагматическая, то доминанта поэтического языка Иванова — даже не номинативная, а именно ознаменовательная. Хотя в обилии неологизмов, в высокой концентрации существительных, в самой этой нарочитой субстанциальности и субстантивности и можно было бы увидеть стремление назвать, обозначить, дать новые и особые (высокие) имена вещам, тем самым прославляя эти вещи и их Творца (что, несомненно, так и есть), все-таки в большей степени эти имена — не столько откровения, обнажающие сущность и природу вещей, сколько покровы, одновременно и скры-

---

66 *С. С. Аверинцев.* Разноречия и связность мысли Вячеслава Иванова // в кн.: *В. Иванов.* Лик и личины России. Эстетика и литературная теория. М., «Искусство», 1995, с. 20.

67 *М. Л. Гаспаров.* Антиномичность поэтики русского модернизма // *М. Л. Гаспаров.* Ук. соч., с. 295.

68 *А. Белый.* Сирин ученого варварства. Берлин, «Скифы», 1922, с. 7-8.

вающие тайну, и указующие на нее[69]. Все дело здесь в установке, в направлении усилий: хотя Иванов и создал особый язык, у него не было установки, как у Белого или Хлебникова, создавать новый язык, другой язык: он вообще хотел язык не создать, а вос-создать; хотя Иванов и вмешивался в языковую «данность», это не вмешательство реформатора, а вмешательство реставратора. Поэтическая и человеческая позиция Иванова сводилась к тому, что не надо писать новые иконы поверх старых, если древние лики потемнели, — надо прояснять и высветлять, снимать случайные искажения и наслоения, приближаясь к сути.

То же — в отношении фонетического и фонетико-семантического экспериментирования со словом (какое мы находим у Цветаевой, Мандельштама или Хлебникова). Иванов оставался в стороне от этого «магистрального направления» в поэзии XX века. Он никогда не пытался преодолеть автоматизирующие тенденции языка и деструктивные явления речи на «субатомном» уровне, на уровне «генетического» кода; никогда не пытался приоткрыть завесу, разобрать механизм и посмотреть, что внутри. Если в сфере философии главным героем у Иванова был язык, то в сфере поэтической техники — слово. Он оставался, так сказать, на лексическом уровне: слово для него неприкосновенно; оно не подлежит анатомическому разъятию, а сохраняет свой целостный облик (речь идет, конечно, не о поэтической «кухне», но только о результате, об окончательном целостном впечатлении, которое создавали его тексты).

Разумеется, Иванов понимал важность фонетической стихии для поэзии; не кто иной, как Иванов, противопоставил тезису «поэт мыслит образами» тезис: «прежде всего он мыслит — звуками»[70]. Но при этом он использовал вполне традиционные приемы (такие, которые сам анализировал, например, у Пушкина) — именно приемы, а не механизмы.

Показательна и закономерна и его любовь к традиционным, «готовым» формам (например, к сонету). Даже новаторство Иванова в области метрики (приводившее в восторг Белого, который в остальном был настроен, скорее, критически) заключалось в использовании старых, в первую очередь — античных, метрических схем и структур[71]. Даже «Повесть о Светомире царевиче», хотя она по степени «экспериментальности» не уступает романам Белого, совсем не хочется называть экспериментом.

---

69 Ср.: «В. Иванов не любит обострений, разоблачений и разделений» (*Н. А. Бердяев.* Очарование отраженных культур. О Вяч. Иванове // *Н. А. Бердяев.* Философия творчества, культуры и искусства. Т. 2. М., «Искусство», 1994, с. 390).

70 *В. И. Иванов.* К проблеме звукообраза у Пушкина», т. 4, с. 349; ср. тж.: *В. И. Иванов.* О новейших теоретических исканиях в области художественного слова, т. 4, с. 641 и сл.

71 *А. Белый.* Сирин ученого варварства (по поводу книги В. Иванова «Родное и вселенское»). Берлин, «Скифы», 1922, с. 5.

Иванов во всем беспрецедентно архаичен и консервативен[72], что, по-видимому, диктовалось не только его философией языка, но и его чувством языка. Язык для него — сокровищница, а не генератор образов (и даже не генератор смыслов, потому что есть больший, более важный смысл, который порождается отнюдь не языком и который язык может лишь выражать или даже лишь ознаменовывать).

На фоне постоянных рассуждений Белого (и других поэтов, и филологов, и философов) о единстве формы и содержания, на фоне постоянных исканий уникальной формы для выражения уникального индивидуального содержания, на фоне бесконечного поиска новых форм и новых истин — на фоне, на котором выделиться было очень трудно, — Иванов, с его нарочито консервативными воззрениями, не просто выделяется, а выглядит чуть ли не эпатирующим радикалом, ибо его вполне удовлетворяют и старые (традиционные) формы, и старые (вечные) истины.

Уникальность языковой позиции Иванова в том, что в то время как другие, на разные лады, создавали новый язык, или пытались подчинить своим идеям и замыслам «наличный» язык, преобразовать его (иногда и деформировать, иногда даже разрушить), — т. е. так или иначе овладеть языком, получить власть над словом, он стремился сам подчиниться некоей древней стихии языка, следовать ее таинственным знакам и указаниям: не язык должен служить и использоваться для передачи каких-то внешних по отношению к нему поэтических идей, образов и истин, а, скорее, наоборот, поэзия должна служить прояснению уже затемненной и искаженной природы языка — служить не индивидуальному замыслу, а самому языку. Лучшее объяснение этой позиции дал сам Вячеслав Иванов: «...Всякое духовное послушание преображается в духовную власть. Закон правых отношений в великом — верен себе и в малом: чем больше уставности, тем меньше разрушительного произвола...»[73].

---

[72] «Особый, утонченный тип прогрессивного консерватора», — сказал о нем Бердяев (Цит. соч., с. 398).

[73] *В. И. Иванов.* Наш язык, т. 4, с. 678.

А. Е. Парнис

ЗАМЕТКИ К ДИАЛОГУ ВЯЧ. ИВАНОВА С ФУТУРИСТАМИ*

Проблему «символизм и футуризм» одним из первых в филологической науке поставил Г. О. Винокур в своей статье о Хлебникове в 1924 г.: «Конечно, нужно было быть символизму, чтобы появилось «самовитое слово» Хлебникова, нужны были ослепительный блеск «Правды вечной кумиров» и высокая патетическая риторика «Cor Ardens», чтобы зазвучала чистая, замкнутая фраза хлебниковской прозы, «снижающий» говорок «Сельской очарованности», «Лесной девы» или домашняя разговорная интонация хлебниковского дольника...»[1]. Примечательно, что Винокур сопоставляет стихи и прозу Хлебникова с поэтическим двухтомником «Cor Ardens» Вяч. Иванова и циклом стихов Брюсова «Правда вечная кумиров» из сборников «Stephanos. Венок» и «Все напевы» («Пути и перепутья», т. III), а также начинает свою статью цитатой из письма Хлебникова к петербургскому мэтру.

Как известно, футуристы не только бунтовали и находились в оппозиции к символизму, но и испытали несомненное воздействие поэтики символизма — здесь прежде всего следует говорить о влиянии Вяч. Иванова на молодого Хлебникова и о воздействии Блока на раннего Маяковского.

В 1920 г. Н. Н. Асеев написал воспоминания о своих встречах с Вяч. Ивановым в 1914 г. — «Московские записки», в которых подробно рассказал о

---

* В основу этой статьи положен доклад, прочитанный автором 14 июля 1995 г. в Будапеште на шестом международном симпозиуме «Вячеслав Иванов и культура нового времени». Первоначально она была подготовлена для сб. «Вячеслав Иванов. Материалы и исследования» (М., 1996), но была на стадии верстки из него изъята редакцией — из-за лимита места(?!).

Уже после конференции вышла в свет книга М. С. Альтмана «Разговоры с Вячеславом Ивановым» (СПб., 1995) под редакцией К. Ю. Лаппо-Данилевского, в которой приведены ценные дневниковые записи о взаимоотношениях Вяч. Иванова (далее в комментариях — В.И.) и Хлебникова. В нашей работе лишь частично использованы эти материалы, известные нам по предварительным публикациям, а заинтересованных читателей отсылаем к этому важному источнику.

Автор приносит сердечную благодарность М. Л. Гаспарову, Н. В. Котрелеву и Г. В. Обатнину, высказавшим ценные замечания в ходе работы над этой статьей.

[1] *Винокур Г. О.* Хлебников // Русский современник. 1924. Кн. 4. С. 222-223.

полемических отношениях символистов и футуристов и, в частности, привел ценные отзывы мэтра символистов о Хлебникове[2].

Пристрастные высказывания Асеева о символистах и резкие заявления в «Московских записках» — «о первоначальной неудаче» Вяч. Иванова, «о неудаче всего движения, всей литературной школы» и о том, что «такая неудача сделала Брюсова врагом футуризма, долго держала настороже А<ндрея> Белого, едва не поссорила Блока с Маяковским»[3] больше говорят о программе и декларативных установках оппозиционного символизму футуризма, чем о личных пристрастиях автора «Записок», который и в 1916 г. искал контактов с Блоком, считая его «сильнейшим» из всей группы символистов. Однако Блок отказался сотрудничать с издательством «Лирень» и журналом «Слововед», который задумали издавать харьковские футуристы, о чем он и написал Асееву[4].

Вяч. Иванов был, вероятно, одним из первых символистов, кто всерьез обратил внимание на возникновение новаторского движения в русском искусстве, но его интерес вначале был несколько настороженным и полемическим. Об этом свидетельствуют две малоизвестные эпиграммы Вяч. Иванова, направленные против будущих кубофутуристов, участников выставки «Треугольник — Венок-Стефанос», организованной Н. Кульбиным и Д. Бурлюком в Петербурге (Невский, 1) в марте—апреле 1910 года. Выставка состояла из трех отделов: «Треугольник», «Венок» и отдел рисунков и автографов русских писателей — классиков и символистов, где экспонировались автограф и, возможно, рисунок Вяч. Иванова. На выставке была также представлена рукопись (или рисунок?) Хлебникова, которого поэты-новаторы и левые художники вскоре объявили своим лидером. Д. Бурлюк вспоминал в неизданном письме в «Литературное наследство» от 8 апреля 1957 г.: «... для «успеха» выставки — я объехал писателей, также помог Венгеров — там я устроил (особ<ая> комната) «первую выставку рисунков и автографов русских писателей», были: Пушкин, Лермонтов, Каменский (Анатол<ий>), Андреев (Леонид) дал картины, также Городецкий Сергей (написал на рогоже — «Панну»), рис<унок> Шаляпина и др<угие>. Картины Андреева и особенно С. Городецкого повесили на лестнице (не художественны!..). Публики масса. Продаж не было, но народу тьма. *Расходы покрыли*. В «Огоньке» и др<угих> журналах карикатуры на модернизм — новое Бурлюков. Шум в печати. Пришел и *В. Иванов*. После

---

[2] *Асеев Н.* Московские записки // Дальневосточное обозрение. Владивосток. 1920. 24 июня. См. републикацию в: Вячеслав Иванов. Материалы и исследования. М., 1996. С. 151-167 (вступительная заметка, подготовка текста и примечания А. Е. Парниса).

[3] Там же. С. 150-160.

[4] См. об этом в переписке Асеева и Блока, подготовленной А. М. Крюковой //ЛН. Т. 92. Кн. 4. М., 1987. С. 700-701. В рецензии на первую кн. Асеева «Ночная флейта» (М., 1914) Г. Гаер (В. Шершеневич?) обвиняет автора книги в заимствованиях у Блока и В.И. // Первый журнал русских футуристов. М., 1914. № 1-2. С. 142; см. также рецензию на сборник Б. Пастернака «Близнец в тучах», в которой рецензент называет автора эпигоном Блока и В.И. (Там же. С. 140). В собрании Н. Харджиева находилась футуристическая книга Асеева «Зор» (Харьков. 1914) с надписью В.И. (сейчас — РГАЛИ).

посещения выставки «Венок» прислал мне свои три экспромта»[5]. Далее Бурлюк цитирует по памяти эти три эпиграммы: в действительности две были написаны — Вяч. Ивановым, а третья — П. Потемкиным Кроме того, Д. Бурлюк упоминает в этом письме еще один ненайденный экспромт Вяч. Иванова, возможно, обращенный к Хлебникову, — «Играй, но помни правила игры...», который мог быть, по свидетельству Д. Бурлюка, продолжением (или частью) первой эпиграммы.

Примечательно, что эти эпиграммы имели изустное хождение, одну из них цитировал (не полностью) Маяковский в двух ранних статьях («Живопись сегодняшнего дня» и «Как бы Москве не остаться без художников»; обе — 1914) и первоначально приписал ее Хлебникову и только в 1922 г. в статье «Семидневный смотр парижской живописи» он назвал настоящего автора — Вяч. Иванова[6], о чем ему, вероятно, сообщил сам Хлебников, но он мог узнать об этом и от Д. Бурлюка или Асеева. Об истории их создания подробно писали Д. И. Чижевский и Н. И. Харджиев[7]. Приведем эти эпиграммы в транскрипции Харджиева, основанной на их первой публикации в интервью Д. Бурлюка, данном Асееву в 1919 г. во Владивостоке, и на его же поздних свидетельствах (автографы этих текстов, насколько нам известно, не сохранились):

I. Новаторы до Вержболова,
Что ново здесь — за рубежом не ново.
Вам средство — цель? — пускай!
Но знать не можно нам ужели,
Какими средствами вы не достигли цели?

II. То, что гоже и не гоже,
Увенчалось «Венком».
Только «Панна на рогоже»,
Знать, не ладит с Бурлюком![8]

---

[5]Письмо Д. Бурлюка хранится в отделе рукописей Государственного литературного музея (ОР. №9576/8. КП 54881/8). Редактор и комментатор книги «Разговоры с Вячеславом Ивановым» К. Ю. Лаппо-Данилевский предположительно относит эпиграммы В. И. к 1913—1914 гг., но эта гипотеза лишена всяческих оснований (с. 157).

[6] *Маяковский В.* Полное собр. соч. Т. 1. М., 1955. С. 292-334; Т. 4. М., 1960. С. 210, 235.

[7] *Tschižewskij D.* Unbekannte Epigramme Vjačeslav Ivanovs // Die Welt der Slaven. Jahrgang V, Heft 3-4. Festgabe für Erwin Koschmieder. Wiesbaden. 1960. S. 415-417; *Харджиев Н.* К столетию со дня рождения Д. Бурлюка (1882-1967). Материалы и комментарии // Europa Orientalis. 1987. № 6. P. 198-201 [в этой публикации приведены эпиграммы В. И., впервые напечатанные в ст.: *Асеев Н.* Вести об искусстве: (Из беседы с Д. Д. Бурлюком) // Дальневосточное обозрение. Владивосток. 1919. 29(16) июня]. См. также: *он же.* Две эпиграммы Вячеслава Иванова // Русская речь. 1989. № 5. С. 27-29; *он же.* Статьи об авангарде. В 2 т. Т. 1. М., 1997. С. 311-313.

[8] *Харджиев Н.* К столетию со дня рождения Д. Бурлюка (1882—1967). Р. 201. «Панна на рогоже» — это один из этюдов С. Городецкого под общим названием «Мать», написанных на рогоже и представленных на этой выставке (№ 40, 41). «Венок» — название выставки и группы художников.

В этом интервью Асеев справедливо отметил: «При всем желании «уязвить» ими «новаторов», в них отчетливо слышна опасливая нотка настороженности и скрытая попытка дискредитировать приемы этих «новаторов»[9].

В апреле 1910 г. был издан небольшим тиражом (300 экземпляров) на деньги Е. Гуро первый групповой сборник будетлян «Садок судей». В нем Хлебников напечатал три больших текста: драму в стихах «Маркиза Дэзес», стихопрозу «Зверинец» и поэму «Журавль» (1-ю часть). В архиве Вяч. Иванова сохранилась корректура поэмы «Журавль», по-видимому, посланная ему самим автором[10]. Это — факт, характеризующий Хлебникова, который после сближения с новаторами и разрыва с кружком Вяч. Иванова продолжал поддерживать отношения с хозяином «башни». Художник и композитор М. В. Матюшин, муж Е. Гуро, вспоминал: «Эта книжка упала, как бомба, в собрании мистиков у Вячеслава Иванова. Бурлюки проникли к ним очень благочестиво, и Вячеслав Иванов их радушно принял. Затем эти «негодяи», уходя от него, насовали всем присутствующим в пальто и шинели в каждый карман по «Садку». Так получили книгу я и Ремизов, Блок, Кузмин, Городецкий и все другие, бывшие с ними.

Но, кажется, эффект этой бомбы был так неожидан, что мистики обрадовались «детской шалости» и приняли ее за обыкновенную хлопушку»[11].

Реакция критики на появление первого сборника будетлян была в основном отрицательной. Так, Брюсов вообще не упоминал имени Хлебникова в своем обзоре, в котором писал: «Почти “за пределами литературы” стоит «Садок судей». Сборник переполнен мальчишескими выходками дурного вкуса, и его авторы прежде всего стремятся поразить читателя и раздразнить критиков (что называется épater les bourgeois)»[12]. И далее он отметил «бесконечную нелепицу поэм и рассказов, отпечатанных на обойной бумаге»[13]. Лишь Н. Гумилев, одним из первых положительно отозвавшийся о Хлебникове, в своем обзоре в «Аполлоне» так определил характерные черты поэтики автора «Зверинца» и «Маркизы Дэзес»: «В. Хлебников — визионер. Его образы убедительны своей нелепостью, мысли — своей парадоксальностью. Кажется, он видит свои стихотворения во сне и потом записывает их, сохраняя всю бессвязность хода событий. <...> В. Хлебников сохраняет все нюансы, отчего его стихи, проигрывая в литературности, выигрывают в глубине»[14]. Впоследствии Гумилев предполагал включить «Зверинец» и «Смерть Паливоды» (из «сверхповести» «Дети Выдры») Хлебникова в задуманную им «Антологию современной прозы» (1915)[15].

---

[9] *Асеев Н.* Вести об искусстве: (Из беседы с Д. Д. Бурлюком) // Там же. С. 4.

[10] ОР РГБ. Ф. 109, Карт. 48. № 23.

[11] *Матюшин М. В.* Наши первые диспуты // Литературный Ленинград. 1914. 20 октября. № 53. С. 4.

[12] *Брюсов В.* Новые сборники стихов // Русская мысль. М., 1912. № 2. С. 230.

[13] Там же.

[14] Аполлон. 1911. №5. С. 17.

[15] *Гумилев Н. С.* Письма о русской поэзии. М., 1990. С. 270, 355 (комментарии Р. Д. Тименчика).

Проницательность Гумилева объясняется не только его профессиональным чутьем и вкусом, но, вероятно, и личными контактами с Хлебниковым, которого он в 1909-1910 гг. встречал на «башне» Вяч. Иванова, в «Академии стиха», в Пушкинском семинаре С. А. Венгерова и в университете. Сам хозяин «башни» никак печатно не отозвался на появление «Садка судей», но впоследствии, в свой московский период, по свидетельству современника, он высоко оценил напечатанный в первом сборнике будетлян и посвященный ему «Зверинец»: «Это мог написать только гениальный человек»[16].

Полемика между футуристами и символистами — «вечные споры поколений», как писал Асеев Блоку[17], — была характерна для литературной и художественной жизни 1910-х годов и велась не только в манифестах, статьях и заявлениях для печати, но и в публичных диспутах, нередко переходивших в скандалы.

«Умеренный» футурист Бенедикт Лившиц, отличавшийся от своих соратников «гилейцев» откровенной ориентацией на западно-европейскую традицию, с язвительной иронией писал в 1933 г. о первых футуристических диспутах в мемуарах «Полутораглазый стрелец»: «Мыслимая ли, казалось бы, вещь — поединок между Вячеславом Ивановым и автором «дыр-бул-щел'а!» <sic! — *А. П.*>. А ведь приблизительно такие сочетания имели место не раз и далеко не случайно приводили к нашему успеху»[18]. Между символистами и футуристами были не только «поединки», но и диалоги. Сам автор «дыр бул щыл'а» поэт-заумник А. Крученых вспоминал в автобиографии (1927) о таких диспутах, проходивших в 1920-1921 гг. в Баку: «Встречался и работал в это время с В. Хлебниковым, Т. Толстой (Вечоркой), Н. Саконской и др., диспутировал и скандалил с Вяч. Ивановым, С. Городецким, местными профессорами и поэтами»[19]. Вероятно, Крученых имел в виду, в частности, свой доклад о Достоевском и Ницше, состоявшийся в литературной студии при Бакинском университете 9 или 11 мая 1921 г., и участие в диспуте по этому докладу Вяч. Иванова. Сохранилась запись выступления Вяч. Иванова, очевидно, сделанная (или скопированная с другой записи) рукой его ученика М. С. Альтмана[20].

Примечательно свидетельство С. Городецкого в письме к К. И. Чуковскому от 21 июня 1921 г., которому он, вероятно, тогда же послал ж. «Искусство» (Баку, 1921, № 1), выходивший под его редакцией: «Вячеслав погру-

---

[16]Приведено в записках археолога Б. А. Куфтина, близко знавшего Хлебникова в 1916-1922 гг. (записки находятся в частном собрании).

[17]ЛН. Т. 93. Кн. 4. С. 700.

[18]*Лившиц Б.* Полутораглазый стрелец. Стихотворения. Переводы. Воспоминания. Л., 1989. С. 416.

[19]*Крученых А.* 15 лет русского футуризма. М., 1928. С. 60.

[20]*Лаппо-Данилевский К.* Вячеслав Иванов и Алексей Крученых в споре о Ницше и Достоевском // Cahiers du Monde russe. XXXV (1-2), janvier-juin 1994. Pp. 401-411. См. там же протокол выступления В. И. в прениях по докладу Крученых (хранится в ОР РГБ. Ф. 109. Карт. 5. № 29. Л. 1-2об.). а также стихотворение А. Крученых «Звуковая диаграмма Вячеслава Иванова» из цикла «К рокочущей поэзии» (ОР РГБ. Ф. 109. К. 45. № 32), напечатаное с некоторыми неточностями.

зился в профессуру. Что пишет — зрите (не без влияния Крученых). Дервишествует в Персии Хлебников — персы так и зовут его, обросшего и полунагого, — «русский дервиш». Открыл закон времени — смотрите «Лирень» — неуразумеваемый»[21]

Вернемся в 1910-е годы. Следует подчеркнуть, что футуристы ни разу не упомянули имени Вяч. Иванова в своих декларациях, направленных против символистов. Крученых в 1914 г. в статье о Маяковском вскользь иронически отметил «ложное глубокомыслие гг. В. Ивановых и Блоков», а «центрифугист» С. Бобров в 1916 г. выступил с резкой критикой книги Вяч. Иванова «По звездам»[22].

Между тем, тексты Вяч. Иванова, непосредственно относящиеся к футуристам, крайне малочисленны. Это стихотворение «Подстерегателю» (1909; вошло в «Cor Ardens», ч. I), обращенное еще к дофутуристическому Хлебникову, рецензия на пьесу Е. Гуро «Осенний сон» (1912)[23], а также намек на эгофутуризм в суждениях о «хаосе» и «преобладании <...> личного произвола» в современной музыке в статье «Манера, лицо и стиль» (1912): «Дух же времени прямее всего выразили наши «футуристы», начертав, в многозначительном треугольнике, бессильно притязающее на многозначительность, самолюбие *Ego*» (СС. II, 619). Кроме того, в рецензии на книгу Н. Бердяева «Смысл творчества» (1916) он, сопоставляя автора книги с Ницше, приписал ему «футуристический пафос уничтожения расстояний» (СС. III. 316).

Тем важнее свидетельства Асеева, зафиксированные в 1920 г. в «Московских записках», об отношении Вяч. Иванова к футуристам. Он утверждал в этих мемуарах, что Вяч. Иванов никогда не подчеркивал границы между «своей» школой и «новаторами» и что в нем «никогда нельзя было уловить вражды к новой поэзии»[24].

В том же 1920 г. Асеев писал в статье о Гуро: «И недаром Вячеслав Иванов — хитроумный и прекраснодушный философический обосновательтеории символизма — приветствовал Е. Гуро как восходящее светило русской литературы — думал медовыми речами заманить ее в свой богоискательский стан. Но душа Елены Гуро, обладающая чуткостью дикого журавля, — не пошла в этот питомник прирученных птиц, лишь по весне мечтающих о полете на зажиревших крыльях, и всегда была с теми, чьи звенящие крики звали человечество в небо вечного полета по голубой неизвестности»[25].

---

[21] ОР РГБ. Ф. 620. Карт. 63. № 13. Имеется в виду теоретическая статья Хлебникова «Наша основа», напечатанная в «Лирне» (М., 1920). В другом письме, датированном 19 января 1921 г., С. Городецкий сообщал тому же адресату: «Вячеслав акклиматизировался, профессорствует. Я очень рад за него» (там же).

[22] Цит. по: *Крученых А.* Избранное. Ed. V. Markov. München, 1973. S. 137; см.: *С. Чагин* [*С. Бобров*]. Вячеслав Иванов и лирика // Второй сборник Центрифуги. М., 1916. С. 58-59.

[23] См. *Иванов В.* Marginalia // Труды и дни. 1912. № 4-5. С. 45.

[24] *Асеев Н.* Указ. соч. С. 159.

[25] *Асеев Н.* Елена Гуро // Дальневосточное обозрение. 1920. 25 апреля.

Такая позиция характерна для Вяч. Иванова преимущественно в 1913-1914 годы, когда футуристы уже шумно и широко заявили о себе и имели большой скандальный успех у массового читателя и зрителя. Однако отношение его к футуристам и их отношение к мэтру символизма не было однозначным и требует определенных оговорок.

Сохранилось свидетельство самого Вяч. Иванова, записанное 10 февраля 1921 г. М. С. Альтманом, но относящееся к раннему периоду футуризма: «Я помню в 1913 году я был на заседании футуристов в Москве и сказал тогда: "Чего футуристам не хватает, так это веры в Бога". Ларионов (муж Гончаровой) мне тогда крикнул: "Гончарова (художница) верит в Бога". — "Очень хорошо, — сказал я, — я с ней незнаком, но передайте ей, что я ее люблю" (Гончарова была жен<ой> Ларионова, но я об этом тогда не знал). И действительно, все, что я видел из Гончаровой, талантливо и прелестно. Ведь футуризм как новая форма принципиально вполне допустим, он только должен быть не разложением, а творчеством»[26].

Пока, к сожалению, не удается установить, о каком диспуте идет речь. Очевидно, что говоря о «разложении», Вяч. Иванов имеет в виду деградацию искусства, а не конструктивный прием (разложение на части, языковые сдвиги и т. п.) новой эстетики, утверждаемой левыми художниками и поэтами. Этим, вероятно, объясняется амбивалентная позиция Вяч. Иванова: приятие им отдельных футуристов, прежде всего Хлебникова и Гуро (о чем вспоминает также и Асеев), и полемика с идеологией и эстетикой футуризма в целом. В этой полемике принципиальным для Вяч. Иванова был вопрос о вере в Бога, а футуристы, по его словам, «не в обители Отца», и даже в начальный период, «пока они стремились и искали», их красота была «красотой Люцифера». Поэтому столь неприязненно отношение Вяч. Иванова к футуристам в 1921 г.: они для него — «сладострастные облизы», «могильные черви, довольные судьбой», и он не видит в футуристах, при их определенном сходстве с Бодлером, его «мировой скорби»[27]. Однако в 1913 г. мэтр символизма, присматривающийся с интересом к новациям футуристов, еще не был столь категоричен, как его корреспондентка Ал. Н. Чеботаревская, которая писала ему 21 января этого года о «новом "акмеизме"» и «эгофутуризме (теперь, впрочем, распадающемся)»: «...все это мутит поверхность, все хочет быть, хочет заявлять о себе всеми способами, не брезгуя даже и не совсем чистыми, и в общем получается какая-то недобрая ярмарка»[28].

Брюсов писал из санатория Вяч. Иванову 20 января 1914 г.: «Что до Москвы поэтов, — и футуристов, — то надеюсь на тебя очень. За моим отсутствием ты, вероятно, принял по праву принадлежащую тебе державу в этом царстве, как то было в Петербурге»[29]. Брюсов имеет в виду, вероятно, футуристические спектакли и скандальные диспуты в обеих столицах,

---

[26]Цит. по: *Лаппо-Данилевский К.* Указ. соч. Р. 405.

[27] Цит. по: *Лаппо-Данилевский К.* Указ. соч. Р. 405.

[28]ЛН. Т. 92. Кн. 3. С. 409.

[29]ЛН. Т. 85. С. 538. О месте В.И. в современной поэзии и о сопоставлении его с футуристами писал Б. Садовской в фельетоне «Рыцарь в ресторане» (1915) // *Садовской* Б. Ледоход. Статьи и заметки. Пг. 1916. С. 145-147. (впервые — Лукоморье. 1915. № 45).

прошедшие в конце 1913 г., а также проходившее в провинциальных городах турне футуристов, на которое шумно откликалась печать, и просит Вяч. Иванова как бы навести «порядок» на поэтическом Олимпе. Это подтверждается и другими свидетельствами.

Между тем его интерес к футуризму был, очевидно, более значительным и глубоким, чем это кажется на первый взгляд. Молодой филолог Р. О. Якобсон, тогда еще студент, писавший заумные стихи, сообщал Крученых в конце января 1914 г.: «Взялись за футуризм мусагетцы: на днях посвятит ему пол-лекции Степпун; Вяч. Иванов читал лекцию якобы о Чурлянисе, в действительности, о будетлянах. Я не был, но вот приблизительно содержание части лекции: симпатичнейшие из юношей, иррациональные бродяги, блудные сыны, покинувши отчий дом, остались одиноки на высокой горе, отвергнув гармонию. Не высмеивать должны мы их, а памятник поставить за их безумно дерзкий подвиг; однако воспоем гимн божественной гармонии и т. д. Никто не пророк в своем отечестве, но они нигде не найдут себе отечества, пристанища; они единственные истинные русские анархисты...»[30]

16 января 1914 г. Вяч. Иванов прочитал в Москве лекцию «Чурлянис и проблема синтеза искусства», написанную два года назад и вскоре напечатанную[31]. Якобсон, вероятно, имеет в виду те положения лекции, в которых Иванов говорил о разных ипостасях Чурлениса и назвал его «изгоем культуры», а его «бездомничество» охарактеризовал как «культурное одиночество» и сопоставил с «великим Ницше», который «философ — не философ, поэт — не поэт, филолог-ренегат, музыкант без музыки и основатель религии без религии, ютившийся в civitas litterarum на положении «афориста», то есть мыслителя, «не помнящего родства» и неблагонадежного по анархическому умонастроению» (СС. III, 161).

Эти черты характерны также и для футуристов, в частности, для Хлебникова. Напомним, что основным источником его «Зверинца» была «символическая поэма» Ницше «Так говорил Заратустра», воспринятая им через посредство Вяч. Иванова. Посылая Вяч. Иванову 10 июня 1909 г. первый вариант «Зверинца», Хлебников писал ему о главной идее только что сочиненного произведения, в котором он сравнивал себя с героем ницшевой «поэмы»: «Я думаю, к ней может присоединиться только тот, кто совершал

---

[30]Подлинник этого письма находится в нашем распоряжении, текст его был предоставлен нами Р. О. Якобсону во время его последнего пребывания в Москве в сентябре-октябре 1979 г. Впоследствии письмо было опубликовано в кн. «Якобсон-будетлянин» (Stockholm, 1992. P. 73-74; составитель и редактор Б. Янгфельдт).

[31]Первая редакция статьи В. И. «Чурлянис и проблема синтеза искусств» была написана весной 1912 г. в связи с открытием посмертной выставки Чюрлениса в петербургской консерватории. На открытии выступили Зубржицкий (по-литовски), С. Маковский, В. Чудовский и В.И., который «очень красиво говорил», как сообщалось в отчете (Студия. 1912. № 28. С. 16). В начале 1914 г. В. И. переработал статью и опубликовал ее в «Аполлоне» (1914, № 3). В связи с этим см.: Переписка В. И. Иванова с С. К. Маковским. Публикация Н. А. Богомолова, С. С. Гречишкина и О. А. Кузнецовой. // Вячеслав Иванов: Материалы и публикации // Новое литературное обозрение. 1994. № 10. С. 146-148, 161-163.

восхождение на гору и ее вершину»[32]. Ср. также слова Г. Рачинского о Ницше, сказанные им, как свидетельствует Асеев, во время беседы автора мемуаров с Вяч. Ивановым: «Я люблю Ницше, и русский Заратустра — Бурлюк меня <не?> пугает подобно тому, как он пугает интеллектуальных мещан»[33].

В этой лекции Вяч. Иванова были характеристики «художников», схожие с формулировками Якобсона: «Одинокие, о которых идет речь, эти духовные анархисты современной культуры, глубоко иррелигиозны, потому что не только безбожно оскорбляют каждую из наших маленьких quasi-религий, но в то же время и великую связь вместе с современниками утеряли. <...> Они — блудные сыны в каждом доме, пока не уйдут из него, чтобы уже и не вернуться домой никогда, потому что покинутый дом — не дом Отчий; а дом Отчий смутно помнят, но пути к нему найти не могут» (СС. III. 162).

Хотя Якобсон и не присутствовал на лекции Вяч. Иванова, но он довольно точно передал ее содержание, вероятно, со слов неизвестного слушателя. В своей лекции Вяч. Иванов непосредственно о футуристах очевидно, ничего не говорил, а скорее говорил об особом типе художника-новатора. Но вряд ли следует недооценивать соображения Якобсона о том, что слова Иванова отчасти относятся и к футуристам-«будетлянам». Выявление «футуристического» подтекста статьи Вяч. Иванова требует специального анализа. И если якобсоновская интепретация подтвердится, то глубинное прочтение этой статьи даст возможность по-новому осмыслить отношение Вяч. Иванова к футуристам.

Во время пребывания вождя итальянских футуристов Ф. Т. Маринетти в России Вяч. Иванов предполагал дискутировать с ним. В печати сообщалось о последней публичной лекции вождя итальянских футуристов в Москве 13 февраля 1914 г.: «В четверг Маринетти выступит в обществе «Свободной эстетики», где прочтет доклад на тему «Футуризм и искусство». Оппонентом выступит Вяч. Иванов»[34]. Однако в диспуте, вероятно, он не участвовал, так как его имени нет ни в одном из отчетов.

Отношение Вяч. Иванова к футуризму и футуристам, как теперь стало очевидным, в разные периоды серьезно менялось. Например, в конце января 1918 г. в Москве он открыл вечер поэтов «двух поколений» на квартире поэта Амари (М. Цетлина), на котором Маяковский прочел свою новую поэму «Человек» и на котором его приветствовали К. Бальмонт и Андрей Белый. Д. Бурлюк рассказывал в упомянутом интервью: «Начался вечер речью В. Иванова, призывавшего к выявлению тех реальных ценностей, которые, очевидно, были скоплены футуристами помимо их программных, так сказать, выступлений, столь ожесточенных и привлекавших в то же

---

[32] *Хлебников В.* Неизданные произведения. М., 1940 (далее — НП). С. 356. См. также: *Парнис А. Е.* Вячеслав Иванов и Хлебников. К проблеме диалога и о ницшевском подтексте «Зверинца» // De Visu. 1992. № 0 (нулевой). С. 39—45

[33] *Асеев Н.* Московские записки // Вячеслав Иванов. Материалы и исследования. М., 1996. С. 157.

[34] Новь. 1914. № 25. 12 февраля. С. 8-9.

время критику и публику»[35]. Об этом вечере подробно вспоминали Б. Пастернак, И. Эренбург, П. Антокольский[36].

Интересно, что через год, в марте 1919 г., Вяч. Иванов даже планировал принять участие вместе с левыми художниками и поэтами Хлебниковым, К. Малевичем, В. Татлиным, М. Матюшиным, Н. Пуниным, О. Бриком и другими в журнале «Интернационал искусства». В нем дал согласие участвовать также и Андрей Белый. Однако журнал не вышел в свет, хотя и был почти полностью собран[37].

В свой московский период до отъезда в Баку, преимущественно в 1918-1920 гг., когда Вяч. Иванов был одним из организаторов Лито Наркомпроса, по-видимому, он неоднократно встречался с московскими футуристами, но свидетельств об этих встречах удалось обнаружить крайне мало. В 1920 г. Вяч. Иванов вместе с Хлебниковым и Пастернаком участвовал в сборнике Союза поэтов «Мы».

Автор «Московских записок» вспоминает, что Вяч. Иванов внимательно и заинтересованно относился не только к Хлебникову и Е. Гуро, но с определенным интересом — к В. Каменскому и Д. Бурлюку, между тем он «не понимал», как казалось Асееву, Маяковского. Например, Крученых свидетельствовал: «Вяч. Иванову не нравится в «Облаке в штанах» — *декабрый* — *канделябры*, он говорит, что правильно: *декабрий*. — Маяковский: «Хорошее имя: папа Канделябрий!»[38]. А сам Маяковский на вечере «Чистка современной поэзии» в Политехническом музее — 19 января 1922 г. — назвал Вяч. Иванова «заржавелым, запоэтизировавшимся»[39]

В «Московских записках» Асеева нет никаких сведений об отношении Вяч. Иванова к Пастернаку, хотя сам Пастернак вспоминал в «Охранной грамоте» о своих встречах с Вяч. Ивановым в 1914 г. на даче в Тульской губернии и о том, что он сравнил стиль Маяковского с «гиперболизмом Гюго»[40]. Примечательно, что молодой Пастернак собирался в 1917 г. написать статью о Вяч. Иванове[41].

---

[35] *Асеев Н.* Вести об искусстве: (Из беседы с Д. Д. Бурлюком) // Дальневосточное обозрение. 1919. 29(16) июня.

[36] *Пастернак Б.* Собр. сочинений. Т. 4. М., 1991. С. 230-231; *Эренбург И.* Люди, годы, жизнь. Кн. 1, 2. М., 1961. С. 187, 400; *Антокольский П.* Две встречи // В. Маяковский в воспоминаниях современников. М., 1963. С. 148.

[37] *Харджиев Н. Интернационал искусства:* Из материалов по истории советского искусства // Russian Literature. Amsterbam. № 6. 1975. P. 55. На седьмом международном симпозиуме в Вене, посвященном Вяч. Иванову и состоявшемся 4—8 июля 1998 г., А. В. Лавров прочел доклад о предполагаемом участии В. И. в «Интернационале искусства».

[38] *Крученых* А. Наш выход. М., 1996. С. 139. В комментариях ошибочно указано, что В.И. высоко «ценил раннее творчество Маяковского» (с. 227).

[39] Там же. С. 144.

[40] *Пастернак Б.* Собр. сочинений. Т. 4. С. 221. См. также упоминания В. И. в письме Б. Пастернака к отцу (Т. 5. С. 85-86).

[41] Борис Пастернак и Сергей Бобров: Письма четырех десятилетий. Публикация М. А. Рашковской. // Stanford Slavic Studies. V. 10. Stanford. 1996. P. 118.

Сохранились поздние свидетельства об отношении Вяч. Иванова к Б. Пастернаку, из которых следует, что он был первым, кто обратил внимание на связь названия книги «Сестра моя жизнь» с гимном Франциска Ассизского. Т. В. Толстая (1892-1965), автор трех поэтических сборников, учившаяся у Вяч. Иванова в Бакинском университете, записала в своем дневнике 15 декабря 1927 г.: «Первый разговор о Пастернаке был с Вяч. Ивановым. Я ему принесла книжку «Сестра моя — жизнь», был 20-й год, книги разыскивались туго.

— Вот, мне нравится.

Вяч. Иванов:

— Ну что же, мне давно уже нравится. Широкий масштаб, но автор молодой, иногда дает <срывы>. А почему «Сестра моя — жизнь»?

— Франциск говорил: иду проповедовать сестрам моим, рыбам.

— Сами вы рыба. Надо антитезой: сестра моя — смерть, — сказал Франциск Ассизский. А имеет ли он право так называть свою книгу?

— Имеет. Блажен и тяжел.

— Почти так. А разница?

— Тот попросил перед смертью миндального пирожного, а этот попросит шампанского.

Вяч. Иванов смеялся:

— Все правильно, но надо говорить более академически»[42].

В недавно опубликованных дневниковых записях П. А. Журова о московских встречах с Вяч. Ивановым летом 1924 г., накануне его отъезда в Италию, зафиксирован другой, сдержанный его отзыв о Пастернаке: «... Ну скажите, кто есть в поэзии? Один Кузмин. Кузмина я люблю. Немного Мандельштам. Ходасевич прекрасно овладел пушкинской формой. Ахматову я уважаю. Вот Есенина я забыл — у него есть настоящее золото в куче шлака. Кое-что сказал Пастернак.

— Это по поэтической потенции?

— Нет, не только (у него есть какая-то своеобразность). А в общем — ничего, все плохо, как везде во всей России»[43].

Там же приводится и резкий отзыв Вяч. Иванова о Маяковском из его неизданного письма к М. Горькому от 10 декабря 1924 г.: «Хулиган-неврастеник, и к тому же варвар — разумею Маяковского — не может быть поэтом-художником, как ни будь он в основе своей даровит...»[44].

Впервые собранные здесь разрозненные сведения о личных контактах и высказываниях Вяч. Иванова и футуристах складываются в сложную, но достаточно интересную картину. Типологические связи мэтра символизма с будетлянами требуют дальнейшего тщательного изучения и анализа. Однако, очевидно, что его пристрастное полемическое отношение к новому

---

[42] *Толстая Т. В.* Из тетради // Век Пастернака: ЛГ-досье. 1990 Февраль. С. 9-10 (публикация А. Е. Парниса). Здесь у Толстой ошибка памяти: «Сестра моя жизнь» была издана в 1922 г.; см. там же отзыв Пастернака о В. И.

[43] *Субботин С. И.* «...Мои встречи с вами нетленны...»: Вячеслав Иванов в дневниках, записных книжках и письмах П. А. Журова // Вячеслав Иванов: Материалы и публикации. // Новое литературное обозрение. 1994. № 10. С. 228.

[44] Там же.

литературному течению, несмотря на шокирующие публичные скандалы футуристов и их выпады против символистов, смягчалось дружеским расположением к Хлебникову, который, как известно, делал свои первые шаги в литературе именно под знаком Вяч. Иванова. Например, С. Городецкий писал в 1929 г.: «В поэзии оторванность языка от жизни приняла еще большие размеры, потому что Хлебников, от которого пошел весь футуризм и конструктивизм, от природы великолепно талантливый к языку Хлебников вырос под непосредственным влиянием такого начетчика, как Вячеслав Иванов, который говорил и писал на языке, составленном из всех словарных и синтаксических ухищрений, какие только были у ассиро-вавилоно-египто-греко-римлян»[45]. Поэтому причину устойчивого интереса и терпимости мэтра символизма к футуристам следует искать прежде всего в истории его дружбы с Хлебниковым, отмеченной многолетним поэтическим диалогом, широким географическим пространством их встреч (Крым, Петербург, Москва, Баку) и временными координатами, практически совпадающими с началом и концом литературной деятельности главы будетлян — с 1908 по 1921 год.

Между тем свидетельств о взаимоотношениях Вяч. Иванова и Хлебникова сохранилось крайне мало, и они восходят преимущественно к самому Хлебникову или к сведениям «из вторых рук». В связи с этим необходимо еще раз подчеркнуть особую ценность воспоминаний Асеева, состоящую в том, что они были написаны и впервые опубликованы в 1920 году — еще при жизни главных героев мемуаров.

Восстановим краткую историю этих отношений в хронологической последовательности и заново сопоставим ранее известные факты и новонайденные материалы.

Хлебников, будучи студентом, еще до личного знакомства с петербургским мэтром послал ему из Казани письмо, датированное 31 марта 1908 г., в которому он приложил четырнадцать своих стихотворений[46]. Молодой поэт так объяснял, почему именно к Вяч. Иванову он обращается за отзывом о своих первых опытах: «<...> я помнил о «всеславянском языке», побеги которого должны прорасти толщи современного, русского. Вот почему именно ваше мнение о этих стихах мне дорого и важно и именно к вам я решаюсь обратиться»[47]. Вяч. Иванов, по всей вероятности, откликнулся на письмо и дал отзыв о присланных стихах, но, к сожалению, вся переписка поэтов, кроме двух ранних писем Хлебникова и фрагмента из третьего письма, написанного, очевидно, в 1913 г. и напечатанного в футуристическом сборнике «Молоко кобылиц» (1914), не сохранилась. Не сохранился и дневник встреч с поэтами, который Хлебников вел в первые годы жизни в Петербурге[48].

---

[45] *Городецкий С.* Жизнь неукротимая. М., 1984. С. 215.

[46] Эти стихи, а также два письма Хлебникова к В. И. напечатаны в кн.: НП. С. 110-118, 354-357; фрагмент из третьего письма: *Хлебников В.* Собр. произведений (далее — СП). Т. 5. Л., 1933. С. 296.

[47] НП. С. 354.

[48] СП. Т. 5. С. 287.

Летом 1908 г. Хлебников ездил в Судак, чтобы лично познакомиться с Вяч. Ивановым, жившим вместе с падчерицей В. К. Шварсалон на даче поэтессы Аделаиды Герцык. Под впечатлением первых встреч и бесед с ним молодой поэт написал стихотворение «Крымское», в котором зашифровал под инициалами «В.И.» имя своего будущего учителя. В этом стихотворении, написанном «вольным размером», поэт признается в душевной привязанности к Вяч. Иванову и противопоставляет свое чувство к нему влюбленности в женщину, имя которой также зашифровывает инициалами — «В.Д.». Вероятно, это сестра соученика и приятеля Д. И. Дамперова — Варвара Ивановна Дамперова (1887-1942), адресат ряда его стихотворений, написанных в «казанский период»:

Я черчу «В» и «Д».
Чьи? Не мои.
Мои: «В» и «И»[49].

Интересно, что эти строки навеяны пушкинским четверостишием, адресованным А. И. Вульф:

За Netty сердцем я летаю
В Твери, в Москве —
И *R.* и *O.* позабываю
Для *N* и *W*[50].

Обращение молодого поэта к Вяч. Иванову через посредство Пушкина по его тогдашней дофутуристической шкале ценностей было несомненным знаком высшего пиетета и общей «посвященности». Стихотворение «Крымское» (промежуточная редакция сопровождена подзаголовком «Записи сердца. Вольный размер») было написано, по-видимому, тогда же в Судаке. Но не исключено, что Хлебников написал его несколько позже — осенью-зимой 1908 г. в Петербурге, куда он переехал в связи с переводом в Петербургский университет. Тогда же, в октябре 1908 г., в Петербурге он дебютировал рассказом «Искушение грешника» (экспериментальная ритмизованная проза) в журнале для начинающих литераторов «Весна» (№ 9).

В это время он знакомится и сближается с некоторыми поэтами и критиками. Об этом он сообщает родителям. 18 октября 1908 г. он пишет отцу: «Недавно посетил "вечер Северный свирели" и видел всех: Ф. Сологуба, Городецкого и других из зверинца...»[51]. Первые визиты Хлебникова на «башню» Вяч. Иванова, по-видимому, относятся к концу 1908 г., но точных данных об этом нет. В начале января 1909 г. поэт уехал на полгода в Киев и возвратился в конце мая. С этого времени Хлебников — завсегдатай «башни» и занимается, как он об этом рассказывает в одном из писем, «литературными делами» и ведет «жизнь Богемы»[52]. В письме к отцу поэт

[49] *Хлебников В.* Творения. М., 1986. С. 45-49.

[50] *Пушкин А. С.* Собр. сочинений. Т. 2. М., 1974. С. 458.

[51] СП. Т. 5. С. 285.

[52] Там же.

31 мая 1909 г. он сообщал: «Я виделся с В. Ивановым. Он весьма сочувственно отнесся к моим начинаниям»[53]. Надо думать, что Хлебников познакомил Вяч. Иванова и его кружок со своими «крымскими» стихами («Крымское», «Скифское», «Судак», «Алчак»), навеянными его прошлогодним пребыванием в Судаке, причем первое из них непосредственно связано с хозяином «башни».

В письме к матери от 16 октября 1909 г. Хлебников сообщал: «Я познакомился почти со всеми молодыми литераторами Петербурга — Гумилев, Ауслендер, Кузмин, Гофман, гр<аф> Толстой и др<угие>, Гюнтер. Мое стихотворение, вероятно, будет помещено в «Аполлоне», новом петербургском журнале, выходящем в Питере. <...> Некоторые пророчат мне большой успех»[54]. Однако стихотворение в прозе (возможно, речь шла о «Зверинце») в «Аполлоне» напечатано не было.

М. Кузмин, с которым Хлебников познакомился в это же время и который также покровительствовал молодому поэту, в своем дневнике регулярно фиксировал его посещения «башни»[55]. Хлебников не только посещал кружок Вяч. Иванова, собиравшийся по «средам», а также посещал «Академию стиха», которая сначала собиралась дважды в месяц на «башне», а затем в редакции журнала «Аполлон», где он два или три раза выступал с чтением своих стихов, написанных «вольным размером». 12 сентября 1909 г. Кузмин сделал такую запись в дневнике: «Пришел Хлебников, увел его к себе. Он читал стихи: говорят, что я ему покровительствую, но в его вещах есть что-то очень яркое и небывалое»[56]. Через несколько дней — 20 сентября он записал: «Приехал Хлебников ко мне, но Вяч<еслав> взял его к себе. Приплелся и я туда. Читал свои вещи гениально-сумасшедшие»[57].

Период тесного общения молодого поэта с кружком Вяч. Иванова продолжался до начала января 1910 года. Еще 30 декабря 1909 г. Хлебников с легкой самоиронией, но не без гордости писал родителям: «Кто-то сказал мне, что у меня есть строки гениальные, кто-то [Вяч. Иванов], что в моей груди Львиное сердце. Итак, я — Ричард Львиное сердце. Меня зовут здесь Любек и Велимир»[58].

В адресной книжке Вяч. Иванова за 1909 г. имеются записи двух адресов Хлебникова этого времени: «Хлебников Викт. Влад. 11 линия В/о, д. 18, кв. 18; Киевской, станция Святошино, дача Дедевич»[59].

---

[53]Там же. С. 286. См. подробнее: *Харджиев Н.* Новое о Велимире Хлебникове. // Russian Literature. Amsterdam. 1975. № 9. P. 10-11.

[54]Там же. С. 287.

[55]См.: *Кузмин М. А.* Из дневников // Михаил Кузмин и русская культура XX века. Л., 1990. С. 162-165 (публикация А. Е. Парниса); см. там же: *Парнис А. Е.* Хлебников в дневнике М. А. Кузмина. С. 156-161. См. также: *Шишкин А.* Велимир Хлебников на «Башне» Вяч. Иванова // Новое литературное обозрение. 1997. № 17. С. 141-167.

[56]*Кузмин М. А.* Указ. соч. С. 162.

[57]Там же.

[58]. СП. Т. 5. С. 289.

[59] Этими сведениями я обязан А. А. Морозову.

Один из посетителей «башни» немецкий поэт и переводчик Иоганнес фон Гюнтер, живший тогда в Петербурге и сотрудничавший в «Аполлоне», вспоминал о встречах с Хлебниковым в 1909 г.: «Он достал из кармана какие-то смятые листки стал тихо читать, он вообще говорил очень тихо и сильно запинался; но то, что он прочел, настолько отличалось от символической поэзии, что мы изумленно посмотрели друг на друга. Мы — это Вячеслав и Кузмин, пригласившие меня послушать. <...> Стихи Хлебникова нам не очень понравились, но они были настолько своеобразны, что Вячеслав, прирожденный любитель возводить новичков на трон, сразу заерзал и попытался вовлечь молодого человека <...> в пространные рассуждения о просодии. Мы же едва успевали следить за теориями Хлебникова, за его экскурсами в глубь языка и дерзкими корневыми конструкциями. <...> Его страстная, возможно, магическая одержимость была обращена лишь на слово как таковое. За его запинающейся немотой скрывалась несгибаемая воля, не позволявшая ему сойти с избранного им пути»[60].

К этому времени относится и свидетельство Е. Гуро, которая 11 октября 1909 г. писала В. Г. Малахиевой-Мирович: «До Хлебникова еще никак не могу добиться, Каменский обещал привести его к нам, но пока еще это не состоялось. Вот еще, что ведь он из крайних крайний, я совсем правая рядом с ним. Настолько он левый, что вот до сих пор даже ни в какие «Весы» не попал, по крайней мере я знаю, Вячеслав Иванов его хвалил, а пока, кажись, никуда не пристроил»[61].

Попытка опубликовать первые опыты Хлебникова в 1909 г. в главном символистском журнале «Весы», как и в новом журнале «Аполлон», также оказалась нереализованной. Скорее всего потому, что «Весы» в скорости прекратили свое существование — последний номер журнала (№ 12 за 1909) вышел в марте 1910 года.

Через много лет, в 1923 г., историк литературы и критик Е. В. Аничков, друг хозяина «башни», писал в книге «Новейшая русская поэзия»: «<...> настоящее поэтическое ученичество проходили под руководством Вячеслава Иванова не только Мандельштам и Анна Ахматова, но еще и Хлебников. Далеко вперед уже на новые побеги поэзии распространилось этим влияние Вяч. Иванова»[62].

Отношения Вяч. Иванова с Хлебниковым в этот период, как и с другими молодыми поэтами, складывались по формуле «учитель и ученик». Харак-

---

[60] Воспоминания И. фон Гюнтера о Хлебникове (перевод К. М. Азадовского) были написаны по нашей просьбе и затем вошли в его книгу «Ein Leben im Ostwind» (München, 1969); цит. по: *Парнис А.* Указ. соч. С. 158-159.

[61] *Гуро Е.* Поэт и художник. 1877-1913. Каталог выставки. СПб., 1994. С. 38.

[62] *Аничков Е.* Новая русская поэзия. Берлин, 1923. С. 48. В этой работе Аничков еще дважды упоминает Хлебникова: в первый раз он противопоставляет его «старшим» символистам Мережковскому и Минскому, ориентированным на Запад: «Теперь разве что в поэме этого застенчивого и угрюмого юноши, который «на башне» никогда не решался при всех читать свои стихи, Хлебникова — «Венера в тайге», еще звучит противопоставление Руси и Запада» (с. 120-123; имеется в виду поэма «Шаман и венера», 1913); во второй раз, говоря о «разложении стиха», он указывает, что этот «путь» начал Андрей Белый и его продолжателем был Хлебников, который «пытался разложить слово» (с. 126).

тер этих отношений отразился в поэтическом диалоге, который возник между ними сразу же после знакомства, но сохранился и в дальнейшем, когда ученик отошел от учителя и стал во главе новой литературной группы будетлян, или кубофутуристов. Об этом свидетельствуют как сами тексты поэтов, написанные в разные годы, так и письмо Хлебникова к Вяч. Иванову, относящееся к 1913 г.: «Я задался вопросом, не время ли дать Вам очерк моих работ, разнообразием и разбросанностью которых я отчасти утомлен»[63].

В кружке Вяч. Иванова существовала традиция обмена стихотворными посланиями, и хозяин «башни» намеренно провоцировал поэтов на диалог.

Вероятно, в конце мая 1909 г. Хлебников, вернувшись из Святошина (под Киевом), где он провел полгода, показал или прочитал Вяч. Иванову стихотворение «Крымское», навеянное, как упоминалось, знакомством и первыми беседами с ним. Буквально через несколько дней — 3 июня — мэтр ответил молодому поэту стихотворением «Подстерегателю»[64], в котором варьировал тему сердца, затронутую в «Крымском», и, отвергая роль «искусителя», разъяснял суть отношений, установившихся между ними — учителем-«оратаем» и учеником-«лазутчиком милым»:

Измерить верно, взвесить право
Хочу сердца — и в вязкий взор
Я погружаю взор, лукаво
Стеля, как невод, разговор.
(СС. II. 340)

Впоследствии, в 1911 г., Вяч. Иванов включил стихотворение «Подстерегателю», обращенное к Хлебникову, в первую часть книги «Cor Ardens»[65].

Через несколько дней после знакомства со стихотворением «Подстрекателю», 10 июня 1909 г., Хлебников пишет свой ответ мэтру на его стихотворное послание — стихопрозу «Зверинец» — и в тот же день отправляет его в письме к Вяч. Иванову (в 1911 г. он создает окончательную ее редакцию). Возможно, «Зверинец» написан под воздействием рассказа Вяч. Иванова о «детском Эдеме» — о его детстве, проведенном рядом с московским зоосадом, а также под впечатлением от бесед ученика с учителем о соборности, о «Слове о полку Игореве», о Дионисе и Ницше. Посещение Хлебниковым петербургского зоосада послужило прямым импульсом к созданию «Зверинца», основную идею которого он сформулировал в том же письме к Вяч. Иванову: «Волнующие нас веры суть лишь более бледный

---

[63] СП. Т. 5. С. 296.

[64] Примечательно, что Хлебников сохранил в своем архиве автограф этого стихотворения (РГАЛИ. Ф. 527).

[65] Подробнее об этом см.: *Парнис А. Е.* Вячеслав Иванов и Хлебников. К проблеме диалога и о ницшевском контексте «Зверинца» // De Visu. 1992. № 0 (нулевой). С. 39-40.

отпечаток древле действовавших сил, создавших некогда виды»[66]. Примечательно, что уже после разрыва с кружком Вяч. Иванова, в первом сборнике будетлян «Садок судей», в вышедшем в 1910 г., Хлебников оставляет посвящение адресату «Зверинца», но дипломатически шифрует его криптонимом — В. И.

У Вяч. Иванова через несколько лет также возникает неожиданным образом перекличка с хлебниковским «Зверинцем» в его поэме «Младенчество» (1913-1918) — в главах 17, 18 и 19-й, где речь идет о детских годах автора, прошедших возле московского зоосада и оставшихся, как он писал в автобиографии (1917), «навсегда в душе видениями утраченного рая».

Между тем Хлебников продолжает встречаться с хозяином «башни» и в 1911 г., как свидетельствует начинающий поэт М. В. Пепенин в письме последнему от 2 ноября 1911 г.: «Я автор тех стихов, которые передал В. Иванову В. Хлебников у Чапыгина»[67].

В московский период Вяч. Иванова (1913-1920) также продолжаются и личные встречи поэтов. Поэт Т. Чурилин сообщал Вяч. Иванову в письме от 11 февраля 1916 г., что Хлебников в Москве и что он будет присутствовать на чтении его пьесы в Камерном театре[68]. В конце февраля 1916 г. Хлебников организовал утопическое интернациональное общество «Председателей Земного Шара» (или Общество «317»). Одним из первых стать членами общества он предложил Вяч. Иванову и отцу Павлу Флоренскому. Поэт Д. Петровский вспоминал о визите к Вяч. Иванову 29 февраля 1916 г., в Касьянов день: «Кажется, он дал свою подпись на опросном клочке Хлебникова, во всяком случае, вечер провели хороший и серьезный.

Вячеслав Иванов любил и ценил Хлебникова, только жалел, что тот уходит от поэзии и увлекается своими «законами», хотя самому ему идея Хлебникова — свести все явления к числу и ритму и найти общую формулу для величайших и мельчайших <единиц? — *А. П.*> и, таким образом, возвысить мир до патетического — была близка»[69].

И наконец, тема, связанная с мэтром символизма, полемикой с ним, и с его беседами о религии Диониса, возникает в одном из поздних стихотворений Хлебникова, написанном в последний год его жизни — «Одинокий лицедей» (1921-1922). Это явствует из самого заглавия стихотворения (ср. об «одиноких» художниках в упомянутой статье Вяч. Иванова о Чурленисе, что косвенно подтверждает гипотезу Якобсона).

Основной конструктивный принцип «Одинокого лицедея» — противопоставление эстетической программы футуристов «царскосельской» традиции, т. е. классической, символической и акмеистической. В стихотворении автор отождествляет себя с Тезеем, совершающим подвиг и побеждающим Минотавра — человека-быка, с которым он отождествляет Вяч. Иванова. Подобно греческому герою поэт ищет выход из лабиринта:

---

[66]. НП. С. 356. Подробнее об интерпретации «Зверинца» см. в указанной выше нашей работе в De Visu (С. 39-45).

[67] *Азадовский К.* Эпизоды // Новое литературное обозрение. 1994. № 10. С. 121-123.

[68] Сообщено А. А. Морозовым.

[69] См.: *Петровский Д.* Повесть о Хлебникове. М., 1926. С. 10-11.

А между тем курчявое чело
Подземного быка в пещерах темных
Кроваво чавкало и кушало людей
<.....>
И бычью голову я снял с могучих мяс и кости
И у стены поставил.
Как воин истины я ею потрясал над миром:
<.....>
И с ужасом
Я понял, что я никем не видим,
Что нужно сеять очи,
Что должен сеятель очей идти![70]

Миф о Тезее и Минотавре связан у Хлебникова, по-видимому, с воспоминаниями о «башне» и «дионисийскими» штудиями Вяч. Иванова, которые как бы водил его по лабиринту чуждой ему традиции. Такая интерпретация «Одинокого лицедея» подтверждается самим Хлебниковым в повести «Ка-2» (1916), где он вспоминает о своей юности и о встречах с Вяч. Ивановым: «Забавно встретить лицо седого немецкого ученого в человеке, которого вы помните с золотистыми волосами, окруженными полувенком.

Мои пылкие годы.

Когда он не был убелен, он мне напоминал еще Львиное Сердцё. Ласковыми, уверенными движениями он возьмет вашу руку и прочтет неясное пророчество и после взглянет внимательно и поправит два стеклышка.

В те дни я тщетно искал Ариадну и Миноса, собираясь проиграть в XX столетии один рассказ греков.

Это были последние дни моей юности, трепетавшей крылами, чтобы отлететь, вспорхнуть. Но их не было; наконец, пришло время, когда я почувствовал, что не смогу уже проиграть их. Это меня огорчило. Я понял, что дружба, знакомство есть ток между различным числом сил, уравнивающий их»[71].

Интерес Хлебникова к мифу о Тезее и Минотавре и попытки реализовать его в своем творчестве, начиная с 1909-1910 гг., проходят через многие годы, например, в 1916 г. этот мифологический сюжет поэт проецирует на историю футуризма. В одном из тезисов футуристической лекции «Чугунные крылья», продиктованной Д. Петровскому, Хлебников прямо формулирует эту связь: «Будущее футуризма, как миф о Тезее и Минотавре»[72]. Новая встреча и тесное общение с Вяч. Ивановым в Баку в 1920-1921 гг. как бы провоцирует возвращение Хлебникова к юношескому замыслу. Хлебников не случайно связывает этот миф с Вяч. Ивановым, автором одной из теорий

---

[70] *Хлебников В.* Творения. С. 166-167.

[71]. СП. Т. 5. С. 128-129.

[72] *Хлебников В.* Творения. С. 102. См. также: *Петровский Д.* Повесть о Хлебникове. М., 1926. С. 19-21.

о происхождении трагедии, связанной с культом Диониса, символом которого был бык, и автором цикла «Песни из Лабиринта». Описывая внешний облик своего учителя в пенсне, Хлебников отождествляет его с «существом пожирающим», т.е. с Минотавром. Но «ток» дружбы, «уравновешивающий», как он писал об этом в 1916 г. в повести «Ка-2», или снимающий противостояние между ним и учителем, между разными поколениями и школами, на этот раз не останавливает Хлебникова. В конце 1921 г. он пытается воплотить этот миф, заново его прочитать, в контексте нового времени. Таким образом, Хлебников за полгода до смерти реализовал свои мифологические замыслы — «проиграл в XX столетии один рассказ греков» — в программном стихотворении «Одинокий лицедей».

Образ «одинокого лицедея», с которым отождествляет себя Хлебников, — это образ романтического трагического шута, непонятого поэта-пророка, ведущего свою родословную скорее всего от Лермонтова. Хлебников мотивированно связывает этот образ с Царским Селом и непосредственно с Пушкиным, который фактически является родоначальником «царскосельской» традиции в русской поэзии, подлинным зачинателем «царскосельского жанра»[73]. В контексте и подтекстах «Одинокого лицедея» присутствуют Вяч. Иванов — Анненский — Ахматова — Гумилев — Некрасов — Лермонтов — Пушкин.

В финале «Одинокого лицедея» неожиданно возникает перекличка с финалом стихотворения «Подстерегателю» Вяч. Иванова. Образ прозревающего пророка и одновременно «сеятеля очей» у Хлебникова противопоставлен и полемичен образу «сеятельницы» Ахматовой в ее стихотворении «Песня о песне» («Я только сею. Собирать придут другие», 1916; ср. в другом ее стихотворении 1915 г. мотив путника, вопрошающего людей: «Где она, где свет веселый /Серых звезд ее очей?»). А через лермонтовского пророка, отвергаемого людьми и через некрасовского «сеятеля» восходит непосредственно к общему источнику — пушкинскому «Страннику», ищущему «спасенья верный путь»:

Я оком стал глядеть болезненно-отверстым,
Как от бельма врачом избавленный слепец.
«Я вижу некий свет», — сказал я наконец.
«Иди ж, — он продолжал, — держись сего ты света...»[74]

---

[73] *Голлербах Э. Ф.* Царское Село в поэзии. СПб., 1922. С. 4.

[74] *Пушкин А. С.* Собр. сочинений. Т. 2. М., 1974. С. 367-368. Любопытно, что у Хлебникова, как и у В. И., футуризм и футуристы ассоциативно связаны с Пушкиным, но, очевидно, с разными знаками. Например, между В. И. и С. Городецким весной 1913 г. произошел конфликт из-за Пушкина в футуристическом зале на какой-то выставке в Риме, чуть было не кончившийся дуэлью. С. Городецкий после конфликта писал В. И. 7 апреля из Равенны: «В зале футуристов ты напал из-за угла, как член мафии, и употребил во зло все, что нас связывает» (цит. по: *Азадовский К.* Эпизоды // Новое литературное обозрение. 1994. № 10. С. 129). В связи с этим см.: *Faryno J.* Как пророк Пушкина сделался лицедеем Хлебникова // Studia Rossica. XII. Budapest. 1988.

Хлебников в финале своего стихотворения — «Я понял <...>/ Что нужно сеять очи, / Что должен сеятель очей идти!», вероятно, апеллирует к мотиву сеяния в стихотворении «Подстерегателю» Вяч. Иванова:

Из ясных звезд моей Любови
Посеять семенем — звезду.

Он как бы принял ивановское напутствие и пророчество, более того, «преодолел» символизм и непосредственное влияние на свое творчество Вяч. Иванова, но не до конца, как ему казалось, смог осуществить свою миссию. Хлебников в «Одиноком лицедее», как и Пушкин в «Страннике», развертывает тему «верного пути» и находит выход из темного лабиринта к свету, но в финале стихотворения он приходит к трагическому разочарованию — он остался «одиноким лицедеем», не понятым людьми.

Пройдя длинный творческий путь поэта-будетлянина и став главой будетлян, одним из создателей новой эстетики, Хлебников, разумеется, ощущал себя новым пророком, порвавшим со «старыми» традициями и победившим своего учителя. Так в «Одиноком лицедее» возникает аналогия между будущей победой футуризма и подвигом Тезея. «Воин истины», как называет себя лирический герой «Одинокого лицедея», alter ego автора, неожиданно в финале стихотворения «с ужасом» открывает для себя, «что он никем не видим, что нужно сеять очи» — и в этом не только трагедия центрального героя стихотворения, но и трагедия самого автора— поэта-пророка Хлебникова.

Общение Хлебникова с Вяч. Ивановым в Баку в 1920-1921 гг. было достаточно интенсивным, и глубинное прочтение текстов, написанных автором «Одинокого лицедея» в этот период, может дать новые ключи к пониманию и осмыслению их многолетнего поэтического диалога, но это — тема отдельного исследования[75].

Анализ произведений Вяч. Иванова и Хлебникова — «Крымского», «Подстерегателю», «Зверинца», «Младенчества» и «Одинокого лицедея» — история их возникновения, перекличка тем и мотивов, взаимовлияние и полемика дают пример диалогического взаимодействия в стихах обоих поэтов в течение тринадцати лет, т. е. почти всей литературной деятельности Хлебникова[76]. В связи с этим примечательно позднее замечание Д. Бурлю-

---

[75]См. воспоминания о бакинском периоде Хлебникова: *Вечорка Т. В.* Воспоминания о Хлебникове // Записная книжка Велимира Хлебникова. Собрал и снабдил примечаниями А.Крученых. М., 1925. С. 21-30. См. также: *Толстая Т.* Воспоминания о Хлебникове (вступительная статья, подготовка текста и комментарии А.Парниса) // Арион. 1996. № 2. С. 96-114. *Альтман М.* Из того, что вспомнилось (публикация А.Е.Парниса) // Литературная газета. 1985. 13 ноября. С. 5.

[76] В этом же «ключе» поэтического диалога следует интепретировать и другие тексты Хлебникова, связанные с В. И. и его кружком («Передо мной варился вар...», «Карамора № 2-ой», «Маркиза Дэзес», «Таинство дальних», «Чертик» и «Алеше Крученых»),

ка: «У Хлебникова учились и «старики»: Вячеслав Иванов, Алексей Ремизов, Андрей Белый»[77].

И хотя это пристрастное заявление Д. Бурлюка является отчасти преувеличением, но недооценивать его вряд ли следует.

Тема «Вяч. Иванов и футуристы» очень важна для понимания целостной эстетической системы мэтра символизма, и в этом направлении нами сделаны лишь первые шаги. Кроме того, ее следует рассматривать как составную часть общей проблемы — оппозиции символизма / футуризма и прежде всего в контексте отношения к футуризму таких представителей символизма, как В. Брюсов, А. Блок, А. Белый и А. Ремизов.

М. Кузмин, близко знавший Вяч. Иванова и Хлебникова, вскоре после смерти главы будетлян писал: «Хлебников и Вяч. Иванов замечательные поэты, несмотря на символизм и футуризм, а не благодаря принадлежности к этим школам»[78].

---

[77] *Харджиев Н.* Указ. соч. // Europa Orientalis. 1987. № 6. P. 207.

[78] *Кузмин М.* Условности. Пг., 1923. С. 173 (статья «Крылатый гость, гербарий и экзамены»).

В. П. Троицкий

ДРЕВНЕЕГИПЕТСКИЙ "АНХ" В СИМВОЛИКЕ ПОЭТИЧЕСКИХ ПРОИЗВЕДЕНИЙ В. ИВАНОВА

В 1915 г. В. Иванов закончил «лирическую трилогию», получившую название «Человек». У произведения сложилась нелегкая судьба. По сообщению О. Дешарт (III.737), тогда же, — а уже подошла пора править корректуру, — новорожденные стихи в чтении автора услышал П. Флоренский и сразу откликнулся: «Вещь прекрасная; но ее мало кто поймет. Хотите, я напишу примечания?» Поэт согласился, публикация была отложена, в свой черед примечания писались... Но в итоге увидела свет только третья глава трилогии (венок сонетов «Два Града»), еще через несколько лет В. Иванов дописал новую, четвертую главу и эпилог, все вместе было издано много позже, только в 1939 г. в Париже, материалы же о. Павла канули в Лету. Во всяком случае, ни в архиве П. Флоренского, ни в архиве В. Иванова последних найти не удалось[1].

Так в жанре «примечаний» родилось задание для будущих исследователей. Оно, увы, по сей день не реализовано: видимо, только о. Павел был уготован на роль ***толкователя*** и ***свидетеля***, представая еще и достойным ***носителем*** идей, близких по духу самому В. Иванову, и другого столь счастливого стечения обстоятельств культура воспроизвести не может. Уже потому цель предлагаемых заметок по необходимости скромна — лишь угадать и в какой-то мере вообразить ***одну только*** тему, к которой призывают нас таинственные шепоты ивановской трилогии, и угадать ***одну только*** «строку» тех сгинувших (или притаившихся?) примечаний. Впрочем, из всего «задания о. Павла» нам достанет только указания на то, что поэтический цикл «Человек» должен предстать в первозданном, т. е. трехчастном виде. А поскольку нам доступна лишь роль ***наблюдателя*** (если удастся — внимательного), все основные материалы должен поставить сам объект наблюдений — «Вячеслав Великолепный». И здесь уместно припомнить известную самооценку поэта: «Я не зодчий систем <...> Я привык бродить в «лесу символов» («Переписка из двух углов», III.386), — припомнить для того, чтобы еще методологически ограничить область притязаний нашего «примечания». Мы облюбуем ***одно только*** «древо» из того ивановского «леса» и не выставляем задачу реконструкции каких-то «систем». В сложном единении языческих и христианских, философских и теософских, архаических и модернистских мотивов, сплетающих ткань и существо обра-

---

[1] Замысел «послесловия», а потом «комментария» обсуждался в письмах В. Иванова к П. Флоренскому от 7.10.1915, 27.12.1915, 12.07.1917 (см. наст. изд., сс. 107, 113, 114).

зов «Человека», не так уж и просто выделить не то чтобы первозданно-чистые, но и просто замкнутые, относительно дискретные элементы.

Трехчастные формы всегда чреваты диалектическими синтезами, и в случае 1915 года это подтверждается напрямую. Прежде всего — ***содержательно***. Автокомментарий В. Иванова (он фигурирует в издании 1939 г., но воспроизводит все излюбленные формулы автора четвертьвековой давности) не оставляет сомнений на этот счет: «Я со своей стороны вижу диалектику исторического процесса в непрестанном трагическом диалоге между Человеком и Тем, Кто, создав его свободным и бессмертным по образу своему и дав ему власть быть Его сыном, даровал ему даже Свое таинственное Имя АЗ ЕСМЬ, дабы земной носитель этого Имени, блудный сын, мог в годину возврата, после стольких заблуждений и измен, сказать Отцу: воистину ТЫ ЕСИ, и только потому есмь аз. Мой отрыв от Тебя опровергает само бытие мое» (III.743). Выделенные автором слова — названия первых двух глав цикла. В них рисуется драматическая картина онтологической распятости, дионисийского разъятия Человека, который поначалу мучительно не находит,

Где он сам: во все места
Божий Дух его уводит (III.203),

и который обретает себя только в постижении: «Ты еси», только с избавлением от гордыни и одиночества, только в состоянии,

Когда с чела «я есмь» стираю
И вижу бога в небеси (III.213).

По обязанности напомнив главные смысловые интонации трилогии и по необходимости сделав это кратко, мы можем теперь окинуть ее — памятуя, конечно, о содержательно-внутреннем итоге, — и взглядом как бы извне. Да, трагический синтез, крестный путь Человека выражен здесь, заметим, в самой форме «лирической трилогии», т. е. не только содержательно, но и ***формально***. Отчетливые, почти оптические особенности текста лежат буквально на виду. Первая глава — это «земная ось», это ***горизонталь***, вторая глава образует зримую «ось небесную», ***вертикаль***, а вместе они —

— лучи креста.
Лик бессмертный славословит
В нем небесная черта;
Но земная прекословит (III.203).

Остается присовокупить единящую силу «круговой песни» (III.230) третьей главы и обнаружить теперь всю композицию в целом: ***крест и круг.*** В комментарии 1939 г. В. Иванов не преминул указать именно на эти «мелочи» архитектоники и пояснить, что в «АЗ ЕСМЬ» горизонтальному «ряду мелосов <...> отвечает параллельный ряд соразмерно построенных антимелосов» (и получается, добавим от себя, дважды прочерченная горизонталь), что в «ТЫ ЕСИ» вертикальная, т. е. «восходящая череда од, достигнув вершины (акмэ), сменяется нисходящею в обратном порядке»

(образуя вертикаль, также прочерченную дважды) и что, наконец, круговая структура стиха из «Два Града», так и сказано, «естественно образует венок сонетов» (III.740). И только об одном умолчал В. Иванов — о форме целого, о том, что же составляют круг и крест ***вместе***. Умолчал, что «Человек» как поэтическое ***целое*** несет на себе графически четкий знак «анха».

Форма «египетского» («петельного») креста, crux ansata, т. е. «анха», сочетающего в себе линию окружности и Т-образное перекрестие двух прямых[2], уже сполна занимала однажды мысли и чувства поэта, причем задолго до ее сокрытия в несложном шифре рассматриваемого стихотворного цикла. Мы можем точно указать место, где «египетские» пристрастия В. Иванова нашли свое ***прямое*** выражение: первый поэтический сборник автора «Кормчие звезды» (1902-1903 гг.), стихотворение «Врата». Перед взором лирического героя здесь предстают глухие «Врата надежд, которым имя — Смерть» и «немой узор скрижали дверной» (I.662); мучительную загадку Врат помогла разрешить одна из «трех жен», восседавших у «меди вратной», та, что укрыла «бледный лик под звездным покрывалом»:

И тихий перст я зрел десницы нежной:
Чертил он рок неустрашимых рун
Над таинством скрижали неизбежной.
След огненный текучий вел перун
Над таинством скрижали безглагольной...
И сердце «Жизнь» прочло, слепой вещун
Своих надежд!... Горел внизу продольной
Черты отвес, прямую разделив,
И круг над ней, в себе — себе довольный...
Так! «Жизнь» вещал, власть круга дивно слив
Со властию двух крестных черт победной,
Египетский святой иероглиф!...
Мой разум смолк у грани заповедной... (I.667)

В. Иванов прочел иероглиф «анх» точно так же, как его читали в Древнем Египте, т. е. в значении 'жизнь'. Это и нормально для мыслителя, ощущающего себя двояким, сущим и «здесь» и «там»: «я наполовину — сын земли русской, <...> наполовину — чужеземец, из учеников Саиса, где забывают род и племя» (III.412). Столь характерное признание о себе согласовано с историософскими заключениями уже общественного масштаба о путях нынешней цивилизации как культуры памяти, Памяти: «Борьба ведется не за отмену ценностей прежней культуры, но за предносящееся умам, <...> оживление в них всего, что имеет значение объективное и вневременное» (III.405). Но поэт не только «обретает древнее», но и «изобретает новое» и, того более, должен принимать это «обретение-изобретение», по В. Иванову, как единый процесс (I.714). Этим определен новый ход ивановской мысли, — он вполне отчетливо излагался тою же О. Дешарт в виде комментария к «Кормчим звездам»: прежде всего «торжество вечной Жиз-

[2] В «анхе» можно вычленить обычный крест, если редуцировать один из его вертикальных концов, однако сама-то редукция должна получить неформальные (жизненно-смысловые) основания, каковые нам неизвестны.

ни» выступает в преодолении кажущихся разрывов в пространстве и времени, потому «крест-пространство и круг-время — таким соединением уже египтяне иероглифически знаменовали жизнь» (I.57). Поэт, для которого «перепутавшиеся огненными космами мировых орбит пространство и время» выступали как «орудия единения», был убежден, что «глубже пространства и времени человек сознает общее их начало и основу: непрерывность» («Спорады», III.131). Так, созерцая «предносящееся» и обретая древнюю содержательность «анха», В. Иванов изобрел новое, в духе Эйнштейна — Минковского — Бахтина прочтение «святого иероглифа». Здесь ***«анх»*** предстал ***«хронотопом»,*** воедино сошлись временное и недвижное, разъятое и сомкнутое, соединились четыре стороны крестного пространства и кольцо времени — «Разлуки дар, знак вечного начала» («Врата», I.666). А тогда и шифр, к которому поэт прибег в стихотворном цикле «Человек», вырастает перед нами в ***точном соответствии*** «внешнего» символа неразрывного пространства-времени и «внутренней» идеи синтетического, сказать по-русски, соборного, — единения.

Впрочем, о соответствии и тем более о точном соответствии удобнее всего говорить на языке структурных изоморфизмов, а потому мы вскоре будем вынуждены обратиться именно к структуре египетского «знака жизни». Пока же сделаем короткую остановку и сверим сформулированные выше оценки и ощущения с более общими и менее всего формализованными свидетельствами, что называется, из показаний очевидца. Такую возможность доставляют пока, к сожалению, малоизвестные дневниковые заметки К. Г. Локса «Повесть об одном десятилетии (1907-1917)». Здесь, в частности, автор вспоминает о поэтическом вечере весны 1916 г., когда он «последний раз слышал чтения В. Брюсова и В. Иванова», и о втором из упомянутых сообщает следующее: «Когда Вяч. Иванович вышел, я увидел его почему-то в каком-то зеленом облике. Как мне потом пояснил один антропософ, я удостоился почувствовать его ауру — зеленый цвет обозначал демоническое самоутверждение. Поэма называлась «Человек». Кажется, она никогда, по крайней мере в последующий период, не была напечатана. — «Я поэт и творю мифы, — сказал В. Иванов в вступительном слове, — и по праву поэта написал гностическую поэму <...>» Это была попытка в далекой и перегруженной всевозможными штудиями форме, обозначить смысл эпохи как решение вечной и сверхисторической темы человека. У ней была своя красота, в самом стремлении взглянуть на жизнь сверху и отделить временную оболочку от вечной»[3]. Особо не задерживаясь на собственных (достаточно нейтральных) оценках мемуариста, подчеркнем в цитированном пассаже два важных момента: во-первых, здесь ценно донесенное до нас ивановское сомоопределение поэмы как сугубо гностического текста и, во-вторых, не менее ценно некоторого рода физиологическое (из сферы психологии визуального восприятия) подтверждение данного культурологического определения, ценно свидетельство об этой самой «зеленой ауре». Вполне позитивистски и объективно настроенный наблюдатель дает нам повод напомнить, что ... в Древнем Египте ***зеленому цвету***

[3] РГАЛИ, ф. 2554 (С. П. Бобров), оп. 2, е.х. 720, л. 160. Оригинал рукописи хранится в ОР РГБ, ф. 646 (К. Г. Локс), к. 3, ед. хр. 11.

придавался особый статус, с ним сопрягались представления о жизни и бессмертии. О да, человек с ***подобной*** аурой уж точно ведал и чувствовал глубинный смысл «анха»...

Зададимся теперь вопросом о внутренней структуре древнего «знака жизни» и, одновременно, попытаемся выяснить, в какой мере «сын земли русской» мыслил в согласии с уроками у жрецов Саиса. В нашем распоряжении нет толкований «анха» или, что фактически то же, нет разъяснений и обоснований пути происхождения формы данного иероглифа, что называется, из первых рук, да это и естественно в силу известной нерефлексированности и эзотерики древнеегипетской «мудрости». Потому остается сопоставить ивановское «знание» («анх» как «хронотоп») с «доксой» современных исследователей архаической символики. Такое сопоставление представляется удобным выполнить в два приема, сообразно с двумя мыслимыми способами рассмотрения «анха» — а) как сложной композиции из самостоятельно значащих частей и б) как некоторого целого, несущего интегральный и нераздельный смысл.

Для начала предположим схему генезиса «анха» в последовательном присоединении к окружности горизонтальной, а затем вертикальной линий. Такая возможность не исключается рядом египтологов, а связана она с детально разработанными мифологическими представлениями о судьбе солнца, ежевечерне «уходящего в землю» и каждый раз возрождающегося «из-под земли». Сочетание схематического изображения солнечного диска и линии горизонта (земли) образует иероглиф ***šn***. Он традиционно толковался как символ вечности и чаще всего изображался в лапах богинь Нехебт и Мут, представляемых, в свою очередь, в виде коршуна. Поскольку, далее, в лапах тех же «птиц» встречается и «анх», делается заключение, что он-то и был однажды произведен присоединением к иероглифу ***šn*** вертикальной черты[4]. В порядке краткого комментария отметим, что если последняя операция (durch eine untere Stange) вызывает некоторые сомнения — она предложена чисто формально, ее смысловая нагрузка не прояснена, — то в поддержку сочетания знаков солнца и земли в первой операции можно добавить еще один аргумент. Дело в том, что иероглиф «анх» часто дублируется буквенным (вернее, слоговым) написанием ***ʿnḫ***, а оно представляет собой сочетание стилизованной волнистой линии и диска со штриховкой. Как видим, это очень напоминает строение иероглифа ***šn***, только знак земли заменен на знак воды, что вполне санкционировано египетской мифологией: как известно, Ночное Солнце в подземном царстве Дат перемещалось именно по воде, в «солнечной барке». Теперь мы вправе вернуться к «хронотопному» прочтению «анха» у В. Иванова. Нельзя, конечно, сказать, что архаическая космология — в предложенной реконструкции, — позволяет различать именно ***три*** временных модуса и, соответственно, ***четыре*** фиксированных направления в пространстве, однако трудно и возражать против того, что в этой символике блестяще выражена идея циклического рождения (аспект времени) в сочетании с идеей связи небесной, водной и

---

[4] *A. Volten.* Das Ägyptische ☥ — Zeichen. — Acta orientalia, Copenhagen, 1960, vol. XXV, 3-4, S. 323.

подземной сфер (аспект пространства). Так что В. Иванов прочитал «анх» вполне по-египетски, если говорить о результирующем смысле знака. Но громадная разница пролегает в ***типе*** выражения: египтянин, рисуя «анх» (если придерживаться этой версии), фактически воспроизводил эпизод жизни Ночного Солнца, т. е. ***иллюстрировал миф*** и давал ему ***сокращенную схему***, поэт же XX века скорее действовал наоборот, логически ***соединяя схемы*** (понятия четырехмерного пространства и трехмерного времени) с тем, чтобы в дальнейшем ***приписать*** эту комбинацию определенному (вовсе не «солнечному» или не только «солнечному») ***мифу***.

Зададимся, однако, вопросом, нет ли возможности найти более полное соответствие приему, исполненному В. Ивановым, т. е. нельзя ли на базе древних материалов аналогичным же образом получить «произведение» тех символов, что дают ивановскую композицию креста и круга? Вопрос сей не так уж безнадежен, как это может показаться после результата, полученного выше. Так, прием построения сложного иероглифа из соединения простых (для примера, значение 'плакать' можно получить сочетанием 'вода' и 'глаз') известен во многих иероглифических системах, в том числе и египетской[5]. Однако в ней, наряду со знаком заштрихованного круга (=*h*), неизвестен иероглиф с формой креста, четырехстороннего либо Т-образного, т. е. нет полной номенклатуры для чаемого «сложения» иероглифов. Следовательно, «анх» не мог порождаться напрямую по данному пути. С другой стороны, на многочисленных древнеегипетских изображениях встречаются — уже не в качестве знаков письменности, но как графические символы, — и кольцо, и анхоподобная фигура, и крест (четырех- и равноконечный), причем все выступают скорее всего в самостоятельных значениях[6]. Сказанное позволяет полагать, что и возникли подобные изображения относительно независимо (как это ***могло бы*** произойти в случае «анха» и в предположении, что этот знак родился как самостоятельное целое — см. далее). Справедливости ради нужно все же заметить, что соблазн позитивистского прочтения архаической символики иногда велик, что идея некоего рода логического соединения трехэлементных («время») и четырехэлементных («пространство») знаков иногда посещает головы современных исследователей: к примеру, в обширной работе А. Голана «Миф и символ» указывается некий знак из Малой Азии, представляющий собой крест с тремя точками в междукрестьях, и полагается, что «такая графема выражала представление о троичности бога земли во времени и четырехчастности земного мира в пространстве»[7]. О том, что В. Иванов был вовсе не одинок в попытке обнаруживать «хронотопические» воззрения в седой древности (с современной дифференцировкой размерностей пространства и времени), свиде-

---

[5] Принципы «сложения» иероглифов использовались С. М. Эйзенштейном в его теории и практике монтажной фразы. Разумеется, не имеет принципиального значения тот факт, что выдающегося кинорежиссера вдохновляли скорее китайские образцы, нежели египетские: и древние системы, и современная прикосновенны ко глубинной природе семиозиса.

[6] Известны, например, изображения божеств с крестом на шее и, вместе, с «анхом» в руке.

[7] *Голан А.* Миф и символ. — М.: Русслит, 1993. С. 142.

тельствует также гипотеза М. Кенига, согласно которой «еще в палеолите сакральное число 7 возникло из сочетаний 3 и 4, причем тройка, обозначая три фазы луны, олицетворяла представление о времени, а 4, обозначавшее главные направления, представляло структуру пространства»[8]. Мы не будем вдаваться в дискуссию по поводу аутентичности подобных интерпретаций семиричных комплексов[9], для нас важнее здесь другое. Поскольку, как выясняется, древнеегипетская культура не дает оснований для пространственно-временной сборки «анха» строго «по Иванову», интересно воспользоваться обозначившейся выше схемой «3+4», чтобы указать, пусть и в известной мере гипотетично, на какую все-таки традицию мог ориентироваться В. Иванов. Интерес в этой связи представляет карандашный набросок графических символов на листке бумаги, хранящемся в ОР РГБ в фонде М. Гершензона. Рукой последнего удостоверяется, что запись относится к 17 июня 1915 г. (напомним, что это — год написания «Человека») и что на листке зафиксирован разговор с «Вяч. Ив.» (нет сомнений, кто он[10]). В самом тексте более жирным, чем в комментариях, карандашом и более стремительным почерком (принадлежит, видимо, рассказчику) изображены символы из набора, относимого в арсенал розенкрейцеровского эзотерического учения — здесь треугольник, квадрат, пентаграмма, шестиугольная звезда, крест, а также разные их комбинации, в том числе (характерная для учения) пентаграмма, «распятая» на кресте. Примечательное «уравнение» (в начертании, видимо, рукой рассказчика) обнаруживается в левом нижнем углу листка:

4 (Тварность)
\+ 3 (Бог)

= 7 (София).

Тут вряд ли нужны особые комментарии[11]. В «семерке» укрылся заветный итог или, вернее, заветное указание «той одной, неизменно пребывающей в

---

[8] Там же, С. 152.

[9] Более убедительным представляется рассмотрение «тройки» в пространственном смысле 'верх — центр — низ', как это убедительно показывает В. Н. Топоров для многих послепалеолитических культур эпохи «мирового дерева» (см. сб.: Ранние формы искусства. — М.: Искусство, 1972. С. 82, 93-96). Многие специалисты по древнекитайской культуре также склонны фиксировать базовую троичность в продольно-вертикальных структурах и двоично-четверичную основу в структурах поперечно-горизонтальных; см.: *А. И. Кобзев.* Учение о символах и числах в китайской классической философии. — М.: Наука, 1994. С. 88.

[10] ОР РГБ, ф. 746 (М. О. Гершензон), к. 12, ед. хр. 82. Во всяком случае, архивное описание раскрывает эти сокращения как «Вячеслав Иванов».

[11] В точности ничего не зная о «примечаниях» П. Флоренского к поэме «Человек», можно, однако, с высокой долей уверенности предположить, что тема Софии и софийных количественных интерпретаций была бы в них неизбежна. О соответствующей чуткости о. Павла к семиричным комплексам, причем в прямой связи с творчеством В. Иванова, свидетельствует 24-й экскурс «Столпа» вместе с примечанием (за номером

своем единстве и в своем недостижимом бытии, той, которую мы знаем под разными именами, символами, космогоническими обозначениями: Хохма кабалистов, Ахамот гностиков, Дева Света мандеев, мистическая Роза суфийской поэзии и европейских средневековых легенд» (IV.382). Это сказано В. Ивановым много лет спустя после беседы у М. Гершензона, сказано по поводу мирочувствия Лермонтова («причастный к общему национальному наследию», он «входит в род верных Софии») и одновременно — с неугасимой силой ***собственной*** любви к Той, что «Помирила Небо с долом» (III.609).

Однако у нас еще остался вариант рассмотрения «анха» как некоего целого. Можно показать, что и подобную возможность содержит указанная выше мифологема «подземного солнца». Именно, горизонтальная линия по-прежнему пусть отображает землю, окружность под нею — закатное (или восходящее[12]) солнце, вертикальная же линия ***вполне естественно*** соответствует последнему (или, при восходе, первому) лучу, ***соединяющему*** «небо» и «дол». Так понимаемый знак «анх» тогда вполне может быть отнесен к многочисленной группе египетских иероглифов, лаконично являющих собой реальные (изобразительные) прообразы[13]. Очевидно, мы не добавили слишком много к прочтению «анха» по сравнению с тем, что было сказано в начале нашего египтологического экскурса, но проявление более ясной семантики вертикальной линии (и именно в объединительном значении) вполне благоприятствует интересующей нас теме: «анх», воистину, в большей мере предстает «хронотопом». И это еще не все. Возникающий далее новый ход сюжета с «анхом» подает и новые поводы говорить о скрытых смысловых пружинах поэзии В. Иванова.

Некоторого рода монистическое восприятие «анха» как символа с единой изобразительной основой, на наш взгляд, позволяет с большим пониманием отнестись к манере египтян изображать символ «жизнь» посредством веревочного (или ременного) узла: ***первостепенно-бытийное*** содержание действительно как-то удобнее отображать не абстрактными геометрическими линиями, а оформленной теплой материей, и столь конкретный символ действительно ***сподручен*** — к рукам просится. Но мы тут же обнару-

---

984) к нему. Случай может подтверждать правила и законы, если вскрыта тайная его пружина.

[12] В изощренной египетской иконографии различались олицетворения заходящего и восходящего светила, а всего исследователями насчитывается до 74 ипостасей бога солнца.

[13] *Померанцева Н. А.* Эстетические основы искусства Древнего Египта. — М.: Искусство, 1985, С. 28-34. По нашей гипотетической схеме (горизонтальная линия некой поверхности + знак объекта под поверхностью + вертикальная линия соединяющего атрибута) можно представить также структуру символа пятиконечной звезды, употреблявшейся в варианте с двумя горизонтальными лучами. Типично применение подобного начертания на теле богини неба Нут. Если в случае «анха» изобразительную основу знака дает представление о «подземном солнце», то в случае «звезды» таков космогонический миф египтян о пра-холме Бенбен, поднявшемся однажды над водами пра-океана (т.н. Гелиопольская версия творения). «Анх», с этой точки зрения, символизирует идею вечного воспроизводства и самоповторения мира, а пятиконечная звезда — идею создания, первой итерации его.

живаем в руках персонажей египетских изображений не только узлы в форме «анха». Можно выстроить целый ряд однородных по структуре узлов (или бантов) с характерной петлей, которые, несомненно, не утилитарны, но несут религиозно-окрашенную семантическую нагрузку. Не пытаясь, впрочем, говорить здесь о возможных принципах чтения египетского «языка узлов» и не отвлекаясь на простое перечисление их форм, один пример — пример явно соседнего с «анхом» члена ряда, — мы все же приведем. Это так называемый «узел Исиды» (или «Isis-Blut»), форма которого и на изображениях, и в иероглифическом исполнении не оставляет сомнений в родстве «анху»[14]. Так произносится ***еще одно*** имя Софии, которую, по В. Иванову, «мы знаем под разными именами, символами...» (см. выше). Нет нужды специально доказывать, сколь высокое место занимал миф об Исиде и Осирисе среди творческих ориентиров Иванова-дионисийствующего и, вместе, ученика Саиса. Нет нужды — и для того, чтобы повторить это имя (одно из имен) как действительное имя «жены», сокрывшей «бледный лик под звездным покрывалом» и начертавшей огненный «анх» на меди Врат; о «Саисской богине» твердят с почти двухтысячелетней традицией от «Метаморфоз» Апулея до «Разоблаченной Изиды» Е. Блаватской.

Мы завершили наш египтологический экскурс и можем подытожить: прочтение «анха» на языке категорий пространства и времени не противоречит смыслу древней символики (насколько его можно ныне реконструировать), хотя по форме оно следует более поздним толкованиям. В целом же окончим тем, с чего мы начинали — некоторыми фактографическими подробностями внешней канвы жизни В. Иванова. В Египте поэт побывал однажды, а именно весной 1902 г., что, скорее всего, могло сказаться на последующих его жизненных выборах и пристрастиях. Если к тому мало непосредственных автобиографических признаний, есть еще правдивый свидетель — поэзия В. Иванова[15]. Зато о другой поездке автор не раз вспоминал с волнением и благодарностью, возвращаясь к ней мыслями и в стихах вплоть до «Римского дневника» (III.621). Это была не поездка даже, но паломничество в Киево-Печерскую Лавру, которое состоялось в июле 1900 г. после последней встречи с В. Соловьевым и по молчаливому его благословению (III.746-748). Под сводами Софии Киевской в сиянии древней мозаики паломников ждала и встречала Дева Мария: руки воздеты к небу в молитвенной неустанности, одежды неколебимым монолитом струятся вниз, к людям, на концах спасительного мафория светит живительными узелками знакомый нам «анх»...

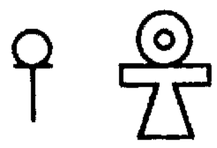
---

[14]A. Volten, S. 323-325. Здесь рассматривается и гипотеза о том, что весь ряд сакральных узлов мог объединяться в интегральном значении «небесного банта» (die Binde des Himmels).

[15]Присутствие «анха» обнаруживается также в семантической структуре поэтического цикла «Rosarium» (например, II.492). Напомним, что роза — один из постоянных атрибутов Исиды. Отметим также, что В. Иванов не только неоднократно прибегал к введению графически-символических шифров в структуру своих произведений, но и напрямую посвящал вдохновенные строки некоторым мировым символам геометрического характера (к примеру, см. I.437-438 о шестиконечной «звезде Давида»).

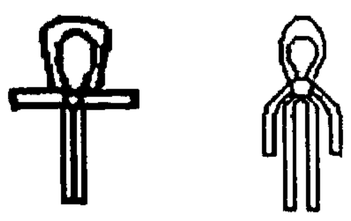
Свой мир она покрыла, — как птенцов
Сбирает мать охватом крыл орлиных, —
Густой волной клубящихся концов
Риз призрачных, как полог ночи — длинных... («Врата», I.665)

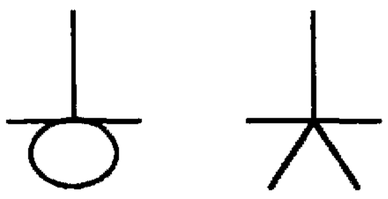
ПРИЛОЖЕНИЕ

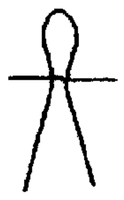

— пример передачи ‘nḫ иероглифом и в форме графического символа

— слоговое написание иероглифа ‘nḫ

— пример передачи šn иероглифом и в форме графического символа


— пример изображений «анх— узла» и «узла Исиды»


— гипотетические схемы «анха» (восход — заход солнца) и пятиконечной звезды (выход пра-холма из пра-вод)


— «анх — узел» с фрески Софии Киевской

Л. П. Буева

ДИОНИСИЙСТВО КАК КУЛЬТУРНО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА

(ВАРИАЦИИ НА ТЕМЫ ВЯЧ. ИВАНОВА)

Вяч. Иванов в своей личной и творческой биографии был как бы «точкой пересечения» культур России и Запада, разных и зачастую парадоксальных влияний и взаимодействий. Как «культуролог-универсал» он был открыт всему многообразию культур. Полиязычность и богатство его знаний, многогранность его личности в целом как нельзя более способствовали его стремлению к интеграции многообразия. Его увлекала идея синкретизма цветущей сложности культур.

Н. А. Бердяев, характеризуя «Ивановские среды», отмечал, что Вяч. Иванов, человек очень широких и разнообразных интересов, был по натуре своей синтезатором многоразличного. Он «никогда не обострял никаких разногласий, не вел резких споров, всегда искал сближений и соединений разных людей и разных направлений, любил вырабатывать общие платформы»[1].

Это не значит, что творческая роль Вяч. Иванова состояла, как вольно выразился А. Белый, в «спаивании декадентов, неореалистов, символистов и идеалистов в одно стадо». Тот «синтез» духовного общения, к которому стремился Вяч. Иванов, есть и до сих пор остается быть может наиболее сложной задачей в нашем глубоко дифференцированном культурном мире. Это особый вид творчества и дарования, присущего энциклопедическим умам той или иной эпохи. Таких фигур всегда меньше, чем творцов культурного многообразия.

Но «дело Вяч. Иванова» не ограничивается этой общей установкой на синтез: им были намечены и разработаны и более конкретные способы и сферы интеграции. Он создал своеобразную концепцию не просто синтеза, но и преемственности культур, объединяя универсализирующей мыслью нередко весьма далекие друг от друга культурные сферы. В его творчестве был явно выражен поиск культурных **символов-универсалий**, концентрирующих объединяющие смыслы всех эпох и культурных систем. Все контексты его творчества явно пронизывала и аналогичная тенденция к **синтезу** философских (логико-эстетических), художественно-филологических, образно-символических, а также религиозно-мистических **форм мышления**. Его можно считать и зачинателем на русской почве особой области культурной антропологии, изучающей человеческие типы-символы,

---

[1] Цит. по кн.: *Л. Иванова.* Воспоминания. Книга об отце. М., РИК «Культура» 1952. С. 320.

выявленные в религиозной мифологии и художественном творчестве и рельефно синтезирующие в своих чертах характерные черты истории человеческого духа. В его творчестве были заложены также основания философско-поэтической культурологии со своим кругом проблем, системой понятий, логикой и методологией исследования, языком и стилем изложения.

Анализ истории русской философии «серебряного века» дал основание В. В. Зеньковскому утверждать, что вся она в целом была не теоцентрична и не космоцентрична, хотя все эти темы в ней оригинально наличествуют. Она прежде всего **антропоцентрична** в особом смысле этого слова[2].

В этой общей российской традиции философской антропологии и философии культуры Вяч. Иванов занимает особое место не только потому, что он был предтечей и основателем философско-поэтической рефлексии культурно-антропологического течения в России, но и потому, что с его именем можно связать своеобразные формы «ренессанса философии человеческой телесности», — например, в концепции «дионисийского человека», — а также утверждение и развитие эстетически обоснованной концепции человека как духовного существа, специфика бытия и развития которого прежде всего определяется его способностью к знаково-**символической** деятельности. Конечно, весь русский символизм был своеобразной реализацией идей синтеза культуры и предтечей семиотических концепций культуры, теорий «языковой личности», а русское дионисийство — многогранным символом синтеза телесных и духовных начал в понимании человека. Но символизм Вяч. Иванова (впрочем, как и других его крупных представителей) был особого свойства. По мысли Иванова, преимущество символизма заключается в том, что это синтезирующее, а не расчленяющее познание мира и человека. Каждый символ выражает синкретизм и многообразие реальности и, соответственно, культур, поэтому он многозначен, несет в себе множество смыслов из истории культуры, обеспечивая ее преемственность с современностью. Символ не свободный вымысел и не «симулякр» (Вяч. Иванов), подобно туманным сновидениям романтиков[3]. Это «ипостась некоторой сущности или энергии» бытия, «постулат коллективного самоопределения», а посему и феномен духовного, соборного мышления, в единстве с переживанием и действием. Именно в творчестве Вяч. Иванова античные символы стали «плотью» и формой современного мышления.

Русский символизм в целом внес в философию свое особое содержание, но именно в лице Вяч. Иванова он наиболее удачно разработал и особый стиль в философии, — с использованием единства и многослойности слова и образа в столь органичной форме, что этот стиль воссоздал в век рационализма и приверженности философии к точным, почти операциональным понятиям позитивизма — особый уже исчезающий в дали истории феномен символического мышления, Вяч. Иванов реально продемонстрировал возможности метафоричного философского языка. Ивановский жанр «по-

---

[2] *В. В. Зеньковский.* История русской философии. Л., «Эго», 1991. Т. II, ч. 2, с. 55. См. также сб. «О России и русской философской культуре». М., «Наука», 1990. С. 384.

[3] *Вяч. Иванов.* Предчувствия и предвестия. Новая органическая эпоха и театр будущего. В кн. Родное и вселенское. М., «Республика», 1994. С. 39 и др.

этизированной философии» — проявление особого искусства мышления, в котором понятие-символ имеет как бы разветвленную корневую систему, уходящую вглубь веков, в «архивы» и «архетипы» культуры. Оно позволяло синтезировать слова-понятия и образы-символы, сплавляя их в единый «мыслеобраз», обладающий не только «вертикальной» исторической глубиной, свойственной универсалиям культуры, но и горизонтальной многозначностью, дающей возможность разнообразия интерпретаций, за которыми тем не менее всегда оставалась некая тайна как в загадках Сфинкса. Многоразличия связей в ивановских текстах между предметом и словом, равно как обилие и сложность внутри- и междусловесных сочетаний, создает неповторимо индивидуальные оттенки его мысли, вкрапляя в безликие языковые формы личный жизненный опыт, — чем характерны все действительно уникальные «тексты» культуры. В символизме Вяч. Иванова в отличие от А. Белого и других символистов звучал «ренессанс эллинистов», в котором ярче всего был выражен синкретизм еще не обособившихся друг от друга сфер культуры. Античные символы несли в себе в ивановских текстах некую интеграцию понятийного и образного смыслового ряда.

Символизм и синтетизм тесно спаяны в творчестве Вяч. Иванова. Символами процесса «синтезации» стали в том числе и мифы об античных богах Дионисе и Аполлоне в их противоречивой взаимодополнительности.

С помощью этих символов Вяч. Иванов описывал синтезирующие тенденции не только в культуре, но и в философии, где «объективность» сближается с «субъективностью», рационализм с иррационализмом, где появляются способы мышления и познания, стремящиеся воссоздать синкретизм повседневного эмпирического мира с учетом включенности человека в его бытие и познание. Вяч. Иванов стремился преодолеть все «борозды и межи» в духовной культуре, раскрывая глубинные взаимодействия ее разных «полей». Он считал, что философское мышление и даже научное познание не может быть отграничено от свойственного человеческой психике мистицизма, фиксирующего личный внутренний голос бессознательного, в котором звучат отголоски древних форм мышления и переживаний, проходят тени древних языческих религиозных культов и мистерий. Идеи синтетизма проникали в начале века и в сферу религиозной духовности, где они вызывали наиболее острые дискуссии[4]. Как явление духовной истории России «серебряного века» идея «синтеза» христианства и язычества была достаточно широко распространена и по-разному интерпретирована в среде творческой интеллигенции. Теологам судить о том, возможен ли такой «союз» и принесет ли он «религиозное обновление». В контексте же проблем данной статьи важно отметить то, что было в «подтекстах» этой идеи, а здесь немало было вполне светских — философско-антропологических и культурных проблем. В их числе и попытка «реабилитации» человеческой телесности, осмысление форм связи телесной и духовной жизни, тайны полового диморфизма, человеческой любви и страсти, тайна единства жизни и смерти. Заметным было стремление сменить «доминанту чувственного аскетизма», жертвенности и страдания, преодолеть отношение к

---

[4] Подробнее об этом см. *Вяч. Иванов* «Достоевский и роман-трагедия», а также: «Лик и личины России»; «Предчувствия и предвестия». В кн. «Родное и вселенское».

человеческому телу как «тварной субстанции», изначально определяющей греховность человека, в целом — реабилитировать человека как природное существо, рассмотреть противоречия природных энергий и культурных форм их проявления или укрощения, равно как и природные основания человеческой духовности[5]. Символы античных богов Диониса и Аполлона и феномен дионисийства в целом достаточно многозначны, чтобы послужить формой в том числе и «светского» обсуждения этих проблем.

Стремление синтезировать духовное и телесное, земное и небесное в начале «серебряного века» в России нередко принимало вид идеи обновления христианства за счет «вливания» в него горячей жизненной силы язычества. По словам Н. А. Бердяева, «Дионисийское веяние прошло по России... оргиазм был в моде... Эрос решительно преобладал над Логосом»[6]. Даже ортодоксально настроенные религиозные мыслители критически использовали символ о «благостном» Дионисе, шествующем по русской равнине»[7]. Чем окончилось это шествие — общеизвестно. Вяч. Иванов способствовал широкому распространению дионисийской терминологии, но тот же Вяч. Иванов уже в 1908 г. писал: «Дионис в России опасен: ему легко явиться у нас гибельною силою, неистовством только разрушительным»[8]. И ясно оговорил условия этого: если Дионис соединится с нигилизмом и будут сняты или ослаблены культурные формы бытия в результате духовных и социальных потрясений (подробнее об этом — ниже).

Некоторые авторы склонны видеть в увлечении дионисийством в русской культуре модерна мотивы фрейдистских проблем[9]. Это верно в том смысле, что проблемы эти обсуждались в России в том числе и в дионисийской символике. Но фрейдистские мотивы далеко не исчерпывают всех граней этого символа и скрытых в нем культурно-антропологических проблем, обсуждавшихся в русской религиозно-философской мысли начала века.

* * *

Вяч. Иванов не чужд был всем этим разнообразным проблемам и высказывался по ним нередко в терминологии дионисийства. Но чем оно было притягательно именно для него, особенно в контексте его общей концепции синтеза культур? Полностью ответить на этот вопрос в данной статье

---

[5] Для В. В. Розанова, например, идея «реабилитации язычества» была своеобразным протестом против «обледенелости» христианской цивилизации, а также стремлением сменить символ «Голгофы» как крестного страдания Христа на символ «Вифлеема» — радости рождения человека. Для Д. С. Мережковского в этом периоде в антитезе язычества и христианства, язычество и было собственно человеческим проявлением.

[6] *Н. А. Бердяев.* Самопознание. М., 1992. С. 172.

[7] *С. Н. Булгаков.* На пиру богов (Pro u Contra). Современные диалоги. В кн. *С. Н. Булгаков.* Героизм и подвижничество. М., «Русская книга», 1992. С. 381. (В диалоге эти слова принадлежат «общественному деятелю» и «дипломату».)

[8] *Вяч. Иванов.* Спорады. Там же. С. 83.

[9] Подробнее см. интересное исследование А. Эткинда «Эрос невозможного. История психоанализа в России». Medusa, СПб., 1993, гл. II.

невозможно, выделю лишь некоторые аспекты, (выражающие, возможно, мои личные пристрастия), не претендуя на то, что именно они были приоритетными и для самого Вяч. Иванова. Прежде всего в культе и образе Диониса он видел некий синтез символа и мифа с реалиями человеческой природы. Античные боги антропоморфны во всех своих проявлениях, они телесны и подвержены всем человеческим страстям, только в более ярких и сильных проявлениях. В культе Диониса ярче всего выявляется амбивалентность человеческого бытия, единство жизни и смерти. Дионис страдающий, умирающий, но и радующийся, воскресающий бог — и то и другое проявляется в крайних оргийно-экстатических формах. «Дух Диониса» — мистическое начало природы, первопринцип творческой энергии, культ жизнетворчества, это некая пантеистическая сила, не чуждая впрочем духовной энергии. И это не просто творческая сила, это порыв, вдохновенный экстаз преодоления границ человеческого бытия, метафизический прорыв в новое сознание. Это символ «бытия на грани», «бытия над бездной хаоса», бытия в «пограничном состоянии», обнаруживающем родство человеческого творчества с божественной теургией.

Анализируя генезис культа Диониса в замечательном исследовании «Дионис и прадионисийство» Вяч. Иванов по существу дает *психолого-антропологическое* описание специфического субъективного состояния — акме, как высшей точки расцвета жизненной энергии, оптимизма человеческого жизнетворчества, как стихийного озарения духа. Дионисийство — это «хмельной экстаз», «безумство жизни», «дионисийская гроза очищения». В этих определениях Вяч. Иванов, с одной стороны, приветствует и освящает страстное начало в человеке, как исток духовного жизнетворчества, «как благо наибольшей полноты жизни», с другой — отмечает, что это опасная, граничащая со смертью стихия. Сама трактовка страстного состояния у Вяч. Иванова *антропологична*, это скорее анализ предельных психических, даже фанатичных душевных проявлений, чем собственно религиозного состояния духа. Во многих христианских интерпретациях страстное состояние — скорее болезнь духа, и человек, одержимый страстями, безблагодатен. Аскеза, молитва, сосредоточение духа есть способы христианского одоления, «собирания» страстей, очищения их и восхождения к высшей духовности. Описание страстных мук Христа, страданий восхождения на Голгофу, распятия и гибели во искупление грехов человеческих — апофеоз трагизма бытия человека, совершающего божественный акт самопожертвования во имя милосердия и обретения духа. В культе же древнего языческого бога Диониса — это оргийная пляска страсти плотского вожделения, сопровождающаяся апофеозом жестокости, насилия, растерзания тела бога. Для Вяч. Иванова важны не эти аспекты; ему важен здесь экстаз *духа*, свойственный творческому вдохновению, хотя отнюдь не чуждый и телесно-природным проявлениям апофеоза жизнетворчества. Он не склонен ни сакрализовать, ни демонизировать страсти, объявляя их бесовством и т. п. Он видит в дионисийстве (и особенно в прадионисийских культах) скорее выражение буйства, хаоса, стихии «здоровых» природно-жизненных сил, еще не успевших получить культурного оформления и чуждых разумному обузданию. Поэтому Дионис для него не демон зла, родственный Люциферу или Ариману, а символ религиозных культов язы-

чества, рождающейся культуры, оргийных проявлений энергии, свойственной «детству человечества». Дионис — начало оргиастически творческое, это образ вдохновенного безумства, «бродильное начало» жизни, символ свободной стихии творчества. Через апофеоз страсти интуитивно-мистически ощущается единство человека и космоса, открывается вечная истина и красота мира. В образе Диониса заключены космический символ бытия человека как жизнетворчества, экстатического прорыва в неведомое и космическая сила соединения разнородных начал природы и духа. Страсть воссоединяет разорванного на мужское и женское начало единого человека, она экстатична по своей природе. Это сила постоянного обновления мира и человека, она безудержна и не контролируема разумом, *но она человечна, а не демонична*. Разумеется, Вяч. Иванов не чужд своеобразного религиозно-мистического отношения к страстям человеческим. Но ему присуще также стремление соединить в них «человеческое и божественное», «родное и вселенское». Он стремится как бы «заземлить» трансцендентальные стремления и порывы, одухотворить телесное начало в человеке, как основание и исток творчески-энергетической созидательной силы, увидеть в этом некий путь со-причащения к божественному, со-творчества в едином вселенском процессе. Этим он подчеркивает антропоморфность религиозных состояний, человеческое начало в божестве и божественное в человеке.

Вяч. Иванов подчеркивает антиномичность бытия в целом и человеческой субъективности в особенности. Анализируя и даже воспевая страсти в их религиозном — христианском и языческом — понимании, он выявляет их антропоморфные истоки, привлекая внимание к тому знанию, которое не может быть выявлено полностью в логически-категориальной «сетке», а дается человеку через переживание опытов собственных жизненных и душевных состояний, которые сплетаются в мистике и мистериях мифов, оживляющих архетипические слои бессознательного. Этот личный опыт переживания и сопереживания есть важнейший контекст любой духовной деятельности, в том числе и познания. Смысл человеческого бытия должен быть пережит и обретен личностно в целостном жизненном опыте, включающем не только действия человека в мире, но и рефлексию, и все многоцветье чувств, влечений и страстей.

В русском символизме понимание *переживания* обретает особое звучание, в нем выражена специфика человеческой чувственности, проявляемая не только в гносеологическом, но и аксиологическом и волевом контексте. Переживания — это не только результат «предметно-объективных» взаимодействий человека с миром природы и культуры, но и «знаково-символические» формы, равно как и смысло-жизненные идеи, определяющие личный выбор образа жизни равно как и весь «текст» человеческих поступков, начиная с целеполагания, принятия решения и кончая его реализацией в объективированных действиях. Переживание — это «синтетическое» чувство, обладающее интенциональностью и мотивационной силой увлеченной устремленности к цели, но не обособленное от рационального осмысления. Его нельзя отнести к результатам «продуцирования» каким-то отдельным телесным органом чувств, оно по природе своей есть интегральный внутренний контекст жизни. В нем всегда присутствует це-

лостность человеческой рефлексии о мире и о себе, включенном в «тексты» бытия. В силу этого переживание есть динамический, энергетический внутренний контекст любой деятельности человека. В интерпретации этого понятия у Вяч. Иванова всегда присутствует символ единства «разума и сердца».

Дионисийство Вяч. Иванова было своеобразным протестом против одностороннего «объективизма» знаний, полностью элиминирующих целостность внутреннего мира субъекта в акте познания, единства его с переживательно-ценностным состоянием и символически-образным выражением. «Дионисийское начало, антиномичное по свое природе, может быть многообразно описываемо и формально определяемо, но вполне раскрывается только в *переживании* (*курсив мой — Л. Б.*) и напрасно было бы искать его постижения — исследуя, что образует его живой состав»[10].

Страсть и страстное состояние есть высшая точка накала чувств и переживаний, возникающих как бы под давлением. Именно их сдерживание, вплоть до насилия, невозможность внешнего выявления, «репрессивность» определенных культурных и религиозных нормативов (что позволило З. Фрейду сделать общий вывод о «Репрессивности культуры» как истоке неврозов), короче — крайняя форма несвободы способна вызвать экстатический взрыв страсти. В состоянии страстного восторга жизни, равно как и ужаса перед смертью нельзя находиться долго, тем более постоянно. Конечно, страсть не мгновенный акт, но это тоже временное состояние. Максимальное напряжение, вызванное «пограничным состоянием», может привести к экстремальному всплеску творческой или разрушительной энергии, но длительное пребывание в таком состоянии непосильно ни человеческому организму, ни духу (как и состояние постоянного стресса). Острота этого переживания, с одной стороны, прямо пропорциональна длительности предшествующего ему состояния монотонности, однообразия, лишенности свободного выявления чувств. Страсть есть своеобразный «перерыв постепенности» в сфере обыденных переживаний, это «разрыв» однообразного круга бытия. Будучи постоянной, она непременно обретет черты скуки, повседневности и будет ими размыта или примет формы болезненного стресса и невротического срыва. С другой — страсть — высшая точка переживания ценностного отношения человека к миру.

Характеризуя языческие страсти и христианские страстные состояния, Вяч. Иванов показывает, что они отнюдь не всегда являются состоянием наслаждения, к которым стремится человек, или муки, которой он хочет избежать. Страсти различны по «содержанию и предмету», страсть тоже несвободна, ибо в ее состоянии человек не способен разумно определять и контролировать свои действия в соответствии с обстоятельствами. А состояние несвободы также мучительно для человека, ибо оно лишает его поля самореализации своих жизненных сил, ценностей, символов веры и идеалов. Видимо поэтому выражение «бремя страстей» есть характеристика состояния неволи. Состояние страсти, к которому человек неудержимо влечется как к свободе самовыражения, парадоксально и амбивалентно, как и все переживания человека — в своей крайней точке они взаимопере-

---

10 *Вяч. Иванов.* Ницше и Дионис. Там же, с. 29.

ходящи. Эти *антропологические* истоки «дионисийских страстей» в интерпретации Вяч. Иванова раскрывают сложную диалектическую динамику человеческих переживаний в языческих формах религиозности. Увлеченно исследуя дионисийство в этом контексте, Вяч. Иванов полагал, что только его взаимосоотнесенность с аполлонизмом способна создать искомый синтез разума и чувств, гармоническое состояние разумной сосредоточенности чувств и воли, гармонию покоя не как стагнации духа, а как важнейшей предпосылки реализации порывов вдохновения в творческое созидание.

Вяч. Иванова несомненно привлекала страстная энергия дионисийства — как проявление созидательной жизненной стихии, как прорыв человека из скуки и однообразия повседневности в праздничное состояние мира, как выход из узкого «эмпирического я» за переделы индивидуализма и как путь воссоединения с вселенским началом. Это переживание космического «всеединства» бытия придает чувству жизни полноту переживаний, дает ощущение безграничных возможностей человека. Такой творческий порыв (сродни «жизненному порыву» Анри Бергсона) есть состояние очищения от рутины и активного самоутверждения и жизнетворчества. Вяч. Иванов, подчеркивая формальную неопределяемость дионисийского начала Словом и Логосом, отмечал особенность этого переживания полярности жизни, как *преизбыточности* творческой энергии, близкой к божественной природе творчества. Этот экстаз человеческого бытия в «акмеистской точке» может быть выражен и в безмолвном восторге созерцания, и в дионисийской пляске. Здесь одновременно и ужас потери себя и растворение в чем-то космически огромном, и восторг обретения всеобщего духовного начала, это единство «земного и небесного» в человеке. Поэтому символ «дионисийского человека» — это человеческий тип, т. е. символ культурной антропологии, обладающий многозначным определением глубины и амбивалентности человеческой субъективности.

Поэтизация страстного состояния, воспевание «человека в экстазе» обнажает не только творческое вдохновение жизни, но и экзистенциальную трагедию смертности, бытия человека «над бездной», под которой шевелится хаос (Н. А. Бердяев). Это обнаружение амбивалентности жизни и смерти. Сама смерть здесь является не только тенью и страхом жизни, но и ее вечным, могучим стимулом. Но как удержаться человеку, находящемуся между верхней и нижней безднами? Крайности сходятся и переходят друг в друга — Вяч. Иванов понял эту амбивалентность человеческих переживаний. Он усмотрел в ней и определенную опасность разрушения духовного пространства человека, его культурных, в том числе и религиозных, опор. С их утратой человек как бы «зависает» над бездной, утрачивая привычные ориентации в мире. Вяч. Иванов отмечал, что Дионис несет в себе и созидательные, и разрушительные энергии. В дионисийстве может выявиться и бунт «телесных», «низменных» начал в человеке. Культ Диониса оргиастичен, он включает элементы вакханалий — разнуздание инстинктов, исступленных плясок, жертвоприношений и безумств плоти. Он связан со «снятием» норм культурной повседневности, созданием неконтролируемого разумом хаоса поведения, в котором иногда может осуществляться разрушение всех культурных форм, а не только предуготовление к твор-

честву новых. Дионисийство, как существование «на грани», не только не могло еще быть возвышенным состоянием духа, а само предполагало наличие антропокультурных тормозов, не позволяющих человеку потерять свой образ. Поэтому в античности существовало два религиозных символа, противоборствующих и взаимоуравновешивающих друг друга во внешнем и внутреннем бытии человека. Это дионисийство и аполлонизм. И если первое «развязывало страсти» и творило хаос, то второе оформляло, организовывало этот хаос, было скрепляющим, центростремительным началом. В первом случае человеком владела иррациональная сила Эроса, во втором — сила Логоса. В этой символике выявлялось взаимодействие стихийных, иррациональных и организующих, рациональных начал не только в духовном облике человека, но и в бытии всего мира (хаос и космос). И тогда «дионисийский экстаз разрешается в аполлинийское видение»[11].

Вяч. Иванова в раннем периоде его творчества больше интересовало дионисийство, а не аполлонизм, несмотря на то, что по типу своего жизненного опыта и творчества он все-таки был ближе к аполлонийству[12]. Возможно, это объясняется и тем, что в течение последних двух веков символы Аполлона-Логоса были доминирующим контекстом и универсалией культуры. Под знаком этих почти преимущественно только «аполлоновских» символов развивалась философская, этическая, эстетическая и даже религиозная культура. Но духовность, интерпретируемая только как «идеальность» или только как рациональность противопоставляется и даже подавляет чувственно-бессознательные стихийно-иррациональные энергии страстей и влечений, связанные с телесным бытием человека. Дионис и стал вновь обретенным символом этих «забытых» или глубоко погруженных «в подполье» духа свойств человеческой природы. Недостаток «телесности» в духовной жизни и образе человека, как в философских, так и в религиозном контекстах последних веков, стал особенно остро ощутим именно в культуре конца XIX и начала XX века, который стал веком нового «ренессанса телесности» в его разных, и даже разнонаправленных формах: не только в форме «сексуальной революции» или в виде невиданных форм звериности (Н. А. Бердяев), но и в форме настойчивой и многоплановой философской рефлексии над тайнами человеческого тела, которые не менее сложны и значимы, чем тайны духа, а главное — в форме поиска оснований для синтеза этих начал.

Бесспорно, Вяч. Иванов был увлечен дионисийством, но несомненно и то, что его отношение к дионисийству было амбивалентным, как был антиномичен и сам символ Диониса. Вяч. Иванову принадлежит утверждение о том, что Ницше «возвратил миру Диониса» и тем самым «разрешил похоронную тоску пессимизма в пламя героической» тризны, в Фениксов костер мирового трагизма»... Но Ницше, — продолжает Иванов, — «не увero-

---

[11] *Вяч. Иванов.* Спорады. С. 82.

[12] Н. А. Бердяев был прав, когда писал, что «В. Иванов — типичный александриец, по духу своему он человек «эллинистической», а не эллинской эпохи... Его более поздняя работа «Борозды и межи» свидетельствует: «Аполлонизм побеждает дионисизм». См. *Н. А. Бердяев,* «Очарование отраженных культур». В кн. *Николай Бердяев.* Философия творчества, культуры и искусства. М., «Искусство», 1994, с. 391, 395.

вал в бога, которого сам открыл миру... Он понял дионисийское начало как эстетическое и жизнь как «эстетический феномен». Но то начало, прежде всего начало религиозное»[13]. И все-таки для Вяч. Иванова Дионис — *античный* бог, а в современности — культурный символ. Вяч. Иванов отнюдь не стремился заменить Христа культом Диониса или даже «синтезировать» эти религиозные культы.

Как же решалась эта тема у Вяч. Иванова? Изначальное прародство образа-символа Диониса с образом Христа находит историческое подтверждение в генезисе Христианской религии, впитавшей в себя и определенные мотивы античного (и не только!) язычества. Это идея богочеловека, бога-сына, страдающего и приносящего себя в жертву во имя искупления человеческой греховности, воскресающего и тем самым утверждающего торжество жизни. Иванов как тонкий исследователь, глубокий знаток античной и христианской культур, анализируя корни и генезис культа Диониса и всю систему мифов и мистерий с ним связанных, прослеживает те общие нити язычества, которые вплетались в ранее христианство и придавали своеобразный колорит мифу-легенде о Христе, его личности, его земном бытии, о жертве и чуде умирания и воскресения. Те же мотивы общности и преемственности культа Христа с языческой мифологией усматривает и прослеживает известный английский религиовед и культуролог Дж. Фрезер в сравнительном анализе древних обычаев, мифов и языческих религиозных культов мира[14]. Кстати, не он один. Дионис как богочеловек и символ вечного умирания и воскресения жизни был языческой «предтечей» Христа, и обе формы религии имеют антропоморфные корни, хотя и акцентируют разные грани человеческой натуры.

Христос тоже богочеловек, сын Божий, имевший краткую земную жизнь, прошедший земные муки и радость воскресения к вечной духовной жизни. В этом Вяч. Иванов видел известное родство их образов. Но он же отмечал и глубочайшие различия. Культ Христа не экстатичен и смысл христианского учения, хотя и трагичен, но более милосерден и гуманистичен. Он отвечает на вечные вопросы человеческого бытия и поэтому ему не чуждо человеческое начало не только в печали, но и в радости, хотя и в тихих, духовных формах ее проявления. Христианский Бог не эротичен, он свободен от всех форм исступления, восторги и радости его культа скорее благостно безмолвны. На вопрос о том, например, смеялся ли Христос в земной жизни, нет прямых ответов в жизнеописаниях. Иоанн Златоуст отвечает на этот вопрос отрицательно, ибо считает, что смех от дьявола. Большинство христианских преданий свидетельствуют больше о страданиях, муках Христа как физических, так и нравственных; в его встречах и беседах со своими последователями, в вечерях с апостолами — нет веселья и смеха. Интересны в этой связи рассуждения С. С. Аверинцева: Христос — богочеловек, обладающий абсолютной свободой, в своем человеческом воплощении он «добровольно ограничивает свою свободу, но не расширяет ее, расширять ее некуда. Поэтому предание, согласно которому Христос

---

[13] *Вяч. Иванов.* Ницше и Дионис. В кн. «Родное и вселенское. С. 27, 34.

[14] *Дж. Фрезер.* Золотая ветвь. М., изд. политической литературы, 1983.

никогда не смеялся, с точки зрения философии смеха, представляется достаточно логичным и убедительным. *В точке абсолютной свободы смех невозможен, ибо излишен*[15]. Однако, можно заметить, что «в точке абсолютной свободы» излишни печаль и слезы.

С другой стороны, Дионис как языческий бог не имел *личностного* начала, был лишен возвышенно-духовного человеческого лица. Он был плотью и телом земли, и культ Диониса менее всего включал в себя разум-Логос. Его оргийность была экстатическим состоянием чувственности, ее праздником. Решающим водоразделом между язычеством и христианством явилась сама *личность* Христа. Христианская религия — это религиозная вера становящейся личности, она изначально включала *индивидуальное духовное* общение с *личным Богом*. Если групповой оргиазм языческого культа Диониса был безличностен, то дух христианской соборности — *духовное единение личностей*. Христианство открыло и взрастило «внутреннего человека» в каждом. «Верой в эту личность и ее единое значение жило и победило христианство; но здесь язычество перестало его понимать», единые антропоморфные корни как бы разошлись до разрыва и противопоставления телесных и духовных начал в человеке и только позднее христианство смягчило эту пропасть.

Вяч. Иванов считал, опираясь на факты, что в реальной истории человеческого духа, в его символике и мифологии не было оснований для непримиримости этих вероучений и для той нетерпимости к язычеству и другим видам религиозного инакомыслия, которые вошли в церковную практику значительно позже. Он пишет, что «христианству было приготовлено в пантеоне языческой теософии верховное место, но оно не захотело его принять. Втайне оно усваивало себе *бесчисленные* элементы античного обряда и вероучения; открыто высказывало непримиримую вражду как раз к тем областям античной религии, откуда почерпало наиболее важнейший материал для своего догматического и литургического строительства»[16]. Откуда, по Иванову, проистекала эта непримиримость, если «церковная христология в принципе не чужда была эллинской мудрости?»[17]. Единого и сколь бы то ни было полного ответа здесь быть не может, но несомненно, что во многом причиной здесь был принципиальный онтологический персонализм христианства и историческая сложность его утверждений в культуре.

Этико-антропологические идеи христианства зародились вне дионисийства. «Дионисийство бессильно было развить в себе начала этические; оно не имело в себе и неподвижности, необходимой для обоснования религиозного авторитета». В нем «дело шло... о стихийных вспышках разрушительного огня, о бурях неукрощенного древнего хаоса, об аномалиях сознания и слепом нарушении ... норм общественного уклада и душевной

---

15 *С. С. Аверинцев*. Бахтин, смех, христианская культура. В кн. М. М. Бахтин как философ. М., Наука, 1992, с. 9. См. также: *Л. В. Карасев*, Философия смеха. М., РГПУ, 1996, с. 210.

16 *Вяч. Иванов*. Дионис и прадионисийство. СПб., «Алетейя», 1994, с. 191.

17 Там же, с. 36.

гигиены»[18]. Хотя в дионисийстве светлое начало граничит с темным, но все же в нем возобладает стихия, иррациональность хаоса в природе самого человека. Поэтому оно является началом «темной демонологии масс». Демоническое веселье Диониса было опасно как «огонь в доме», в культе Диониса был заложен «беспредел» страстей и свободы, лишенной культурной меры в соотношении добра и зла. Это не только вступало в противоречие с этическими идеями, но создавало опасность вырождения экстатических проявлений самореализации в разрушительное насилие по отношению к другим людям — жертвам.

Таким был древний Дионис, точнее прадионисийские культы, в которых дионисийские восторги переходили в трагедии. «Изолированным» дионисийством не удовлетворялась и сама античность. Исследуя историю культа Диониса, Вяч. Иванов отмечал, что еще гомерова школа искала во многих истоках общих начал единоверия и единого бога, стремясь установить иерархию на Олимпе. «Темной демонологии масс искала она противопоставить ясную силу гармонически устроенного Олимпа. Она сводила к человеческой мере и форме смутные и часто ужасающие в своей жуткой неопределенности очертания призраков грандиозной и пугливой народной фантазии, эстетизировала и рационализировала народное верование»[19]. В противовес темным силам дионисийства и был создан культ Аполлона, как силы «порядка очистительного», как сдерживающее, рациональное начало, организующее первобытный хаос страстей: «...с Аполлоном можно было твердо и законодательно священноначальствовать над всеми племенами и общественными слоями эллинства»[20]. «Утвержденная в Дельфах идея божественного двуединства Аполлона и Диониса вошла в плоть и кровь эллинства», по словам Иванова, как «кумиротворчество гармонии»[21]. Оба жизнетворческих начала — Дионис и Аполлон — соединились в душе эллинства. Но судьба их была различна. «На долю «бога», только «бога», выпало вселенское, но не божественное — мы бы сказали, архангельское — посланничество», стать «чистым символом совершенной формы... А Дионису, богу нисхождения и потому уже скорее «герою», чем «богу» на роду написаны вечно обновляющаяся страстная смерть и божественное восстание из гроба»[22]. Здесь чувствуется, что Дионис, по Иванову, хотя и античный, но так и не умерший бог. Он еще появлялся и, возможно, будет появляться в истории. И в том числе «ивановский Дионис» какими-то тайными тропами проник в само христианство, не нарушая его ценности и существа. То, как именно Иванов понимал формы такого не нарушающего, с его точки зрения, чистоты христианства, проникновения в него Диониса, и было, и остается одним из самых трудных мест для толкования в наследстве Иванов: . Нередко оспаривался и сам факт такого «гармоничного» проникновения. Так, в частности, еще А. Белый упрекал Вяч. Иванова в своеобраз-

---

18 *Вяч. Иванов.* Дионис и прадионисийство. С. 36.

19 *Вяч. Иванов.* Дионис и прадионисийство. Сс. 194-195.

20 Там же. С. 38.

21 Там же. С. 55, 56.

22 Там же. С. 57.

ном символическом язычестве. А. Белый задает риторический вопрос, кто же для Вяч. Иванова Дионис? — Христос? Магомет? Будда? Или сам сатана? Отвечая ему, Вяч. Иванов подчеркивает, что «Дионис для эллинов — ипостась Сына», он богочеловек, «бог страдающий», имевший земную жизнь. Для нас же, Дионис — символ известной сферы *внутренних состояний*, «круг *внутреннего опыта*, где равно встречаются разно верующие и разно учительствующие из тех, которые пророчествовали о Мировой Душе» (курсив мой — Л. Б.). Здесь, как представляется, заключено ядро проблемы. Для Вяч. Иванова важно, что в антропопсихологическом контексте все религиозные состояния души имеют много общего и в этом смысле «план, или разрез дионисийства проходит через всякую истинную религиозную жизнь и всякое истинное религиозное творчество независимо от форм их завершительной кристаллизации». Естественно, что для Иванова, не только мыслителя, но и художника слова, обсуждаемая проблематика не могла не вовлечься и в эстетическую сферу. Что касается своего религиозного credo, то Вяч. Иванов утвердил его как «личное положительное исповедание христианства», заметив при этом, что нужно учитывать и «мистическую среду, через которую преломляется в моей душе свет христианского средоточия моей религиозной жизни»[23].

Религиозный экстаз имеет немало общего и с эстетическим восторгом и творческим вдохновением, поэтому эстетика может доходить до предела, «за которым начинается рассмотрение религиозной истины, но не должна вносить в свою область содержание этого рассмотрения»[24].

Итак, не сам Дионис, а дионисийство, как символ некоего религиозно-мистического состояния, проникло, по Иванову, в христианство. Дионис — культурный символ определенного мистического состояния человека в диапазоне от трепета до ужаса, от экстатического восторга до исступленного фанатизма.

В экстазе художественно-символического мифотворчества есть известное психологическое родство с проявлениями «правого», т. е. созидательного дионисийства, но последнее может быть и «неправым», и тогда оно действует разрушительно, граничит с вакханалией страстей, безумством и разнузданием инстинктов, приводящих к гибели человека. Подобное состояние дионисийства не координируется ни с обязательно включающим в себя и аполлонийское начало творчеством, ни тем более с религиозным вероисповеданием, предполагающим *духовное* вдохновение. «Неправое» дионисийство может сопровождать подпольные, темные изуверские культы «сатанизма» или проявляться в светских формах темного оргиазма, в «мистериях зла», характеризующих так наз. «духовную дьяволиаду».

За этим и некоторыми другими аспектами обсуждения проблем дионисийства скрывается не во всем ясная в творчестве Вяч. Иванова (да и в современном философском мышлении) проблема понимания категории «духовность». Возможно ли, что и сама духовность по своему содержанию может быть не только добродетельной, разумной, но и греховной, страстно

---

23 *Вяч. Иванов.* Две стихии в современном символизме. С. 168.

24 Там же, с. 167.

одержимой злом? Обычно в этом понятии предполагается нравственно-позитивное, положительное ценностное начало, но если человеческие *страсти* могут характеризоваться как состояния *духа*, то и одержимость ими также амбивалентна, как и человеческий разум, продуцирующий не только истины, но и заблуждения, творящие зло. Кем же тогда являются и какое содержание представляют символы «духов зла», богоборствующих начал Люцифера и Аримана — «духа возмущения и духа растления», «два разных лица единой силы», имя которой сатана? Размышляя об этом в разделе «Пролегомены о демонах», Вяч. Иванов прямо не утверждает их «духовность», но замечает, что хотя «зло не есть истинно сущее бытие», но все же признает, что по мнению некоторых, вся человеческая культура созидается при могущественном и всепроникающем соучастии и содействии Люцифера, что наши творческие, как и наши разрушительные энергии, — в значительной части его энергии. Что же касается, художественного творчества, то оно раскрывает внутреннюю динамику добра и зла в человеке. Именно в его душе творится рай и ад. И в художественных образах-символах «к Фаусту пристает неотлучным спутником Мефистофель, подстрекатель к злодеяниям и их исполнитель; благородный Каин Байрона, сдружившийся с Денницею кончает убиением брата; у Достоевского Раскольников убийством старухи, Ставрогин — самоубийством, Иван Карамазов — полусознательным использованием Смердякова с целью отцеубийства»[25].

Во всяком случае «духи» эти, конечно, не благодатны и не добродетельны, но столь же антропоморфны, как и духи добра. Возможно, они символизируют природную или социокультурную патологию. Вяч. Иванов замечает, что в онтологическом смысле действие в человеке «люциферических энергий» не губительно — «при условии постоянного движения, непрестанного преодоления обретаемых человеком форм его самоутверждения новыми формами достойнейшего бытия»[26]. «Стоячее самоопределение человека и общества» — подобно «блеску гниения». С позиций Вяч. Иванова в этом внутреннем движении «одно христианство учит тому, как Люцифер в человеке окончательно преодолевается Богочеловеческим Ликом»[27].

***

Все вышесказанное не дает оснований сомневаться в Христианском вероисповедании и принадлежности Вяч. Иванова к христианской культуре. Как исследователь и эстет он отдает дань восхищения и некоторым — «правым» — формам проявления дионисийства, — как в язычестве, так и в христианстве, отграничивая их от всякого рода эгоцентристских разрушительных беснований «неправого» дионисийства. Современное язычество гнездится, с его точки зрения, больше в крайнем индивидуализме, нигилизме и цинизме, соединенными с апофеозом телесности и осмеянием всех

---

[25] *Вяч. Иванов.* Лик и личины России. К исследованию идеологии Достоевского. Там же, с. 315. См. также с. 312-313.

[26] Там же, с. 316.

[27] Там же, с. 313.

форм возвышенной духовности и единения людей. Он пишет: «Мнится, вся языческая божественность сосредоточилась отныне в полновластном «я» — этом вместилище, носителе, едином творце и владыке мира, новом подобии великого Пана. «Все — Пан», говорило умирающее язычество; «все — я» говорит индивидуализм — «Я — Пан»[28]. Именно индивидуализм, по мысли Вяч. Иванова, убил старого Бога и обожествил Сверхчеловека, который, в свою очередь, убил индивидуализм. Мера и гармония божественности оказалась нарушенной и начался «еще темный поворот к полюсу соборности». «Мы полюбили наклоняться над безднами и терять себя», стали «ловцами бабочек» — «мигов», «любовниками и пожирателями мгновений», в погоне за которыми «личность раздроблена и рассеяна»[29]. Крайний индивидуализм, по мысли Вяч. Иванова, не может быть религией, это лишь попытка человека устроиться в мире без Бога, это — современное язычество.

Своеобразный ренессанс дионисийства в начале XX века был также символом осознания кризиса культуры и повседневности. Этот кризис затрагивает, по мнению Вяч. Иванова, не только явление, но и сущность, внутреннюю и внешнюю формы бытия. Изменение картины мира является следствием изменения «тканей явления». «То, что я назвал кризисом явления может быть ближайшим образом описано как разложение внутренней формы являющегося... прежняя внутренняя форма вещей в нас обветшала и омертвела»[30]. Эта «внутренняя форма» принадлежит не только «являющемуся объекту», она и в нас, в нашем духовно-культурном пространстве. В XX веке «кризис жизни» и «кризис духа» сошлись в одной критической точке. Вяч. Иванов провидел «вихри века» и то, что «люди были вовлечены в ураган сверхчеловеческого ритма исторических демонов»[31]. Он видел и то, что хотя люди сами творили сами эти вихри, в том числе и в культуре, но их выбор не всегда был лично самостоятельным и ответственным. И мир, и человек были вовлечены в иррациональные потоки истории, хотя и полагали, что их разум творит и контролирует их. Человек был не готов ответить на вызов жизни и поэтому был влекомым судьбою или «крутимым роковою бурею, как сорванный с дерева лист».

Социальным вихрям предшествовали и сопровождали их кризисы культуры, где перемешивались позитивные новации и негативно-разрушительные тенденции, вдохновенное приветствие обновления и трагизм расставания со старыми привычными формами жизни. Везде, по словам В. Иванова, было «чувство развоплощенности прежней внутренней формы и мертвенности ее былых покровов», везде существовала опасность отрыва от земли в обилии экспериментов, стремящихся «поднять корни в воздух», смешав «верх» с «низом». Начинали возобладать бездушные формы «машинного века и механического человека». В. Иванов, как и его эпистолярный партнер М. Гершензон, как и в свое время Ф. Достоевский, так же, как

---

28 *Вяч. Иванов.* Кризис индивидуализма, с.22.

29 Там же, с. 22.

30 *Вяч. Иванов.* О кризисе гуманизма, с. 104.

31 *В. Иванов.* О кризисе гуманизма, с. 104-105.

и позднее западные философы К. Ясперс, А. Камю, Ортега-и-Гассет, Э. Фромм и др., был против самодовольного «механицизма» жизни и культуры, который создает «обезбоженный и обездушенный мир» и оттесняет на задний план ценности высокой духовной культуры, разменивая их на тот комфорт повседневности, который предоставляет человеку научно-технический прогресс. Думаю, что В. Иванову не свойственен был бессмысленный протест против комфортности повседневного бытия, однако он провидел тот отрыв «технологической детерминанты» от духовной культуры, который ведет к гибели «внутренней формы» и разложению самой ткани человечности. Человечество и его культура как змея меняют кожу и при этом проходят через страдания умирания в преддверии радости воскресения и обретения новой жизни. Символ Диониса раскрывал «лестницу Эроса и иерархию благоговений». Символ Христа — вновь возвещал «хождение по мукам» во имя духовного возрождения.

Вяч. Иванов называет этот противоречивый процесс «кризисом явления», когда изменяется образ мира и облик вещей и «по-новому ощущаются самые пространство и время». Люди «подходили к вещам с былым доверчивым ожиданием, но вещи уже не давали им того, что люди испокон века привыкли сбирать с них»[32]. К тому времени и наука делает целый ряд открытий, в корне изменяющих картину мира и обнаруживающих вторую реальность», не совпадающую с видимым образом мира. Наука становится доминирующим «фактором» в духовном пространстве, центром, фокусирующим изменения в других сферах культуры. Это положило начало своеобразной сакрализации науки, вере в то, что для нее нет ничего невозможного. Отныне наука определяет стиль философского и культурологического мышления. Логос и научная рациональность празднуют не одну победу в духовном и практическом освоении мира. Новые «опыты» не миновали и искусство. Впервые ставится под сомнение иерархия культурного пространства, наличие в нем «верха» и «низа», меняется понимание развития как «восхождения». Становится изломанным внутреннее, субъективное пространство, меняется язык поэзии. Своеобразные игры со Словом, не только ломают привычные каноны, но и обнаруживают в нем множество новых смысловых оттенков. Идеи «скачков» и «катаклизмов», а вместе с тем и попытки вернуться в наивно-патриархальный мир непосредственно детского восприятия жизни, изломы бытия и культуры становятся популярными. Принцип релятивизма, плюралистичность ценностей, отвержение канонов, смешение «верха» и «низа» в одной «горизонтальной плоскости» пространственного размещения различных культур ломают старую иерархию бытия и культуры. В начале XX века новые формы провидятся лишь в поэтических пророчествах, в концепциях символизма, во многих из которых ныне можно усмотреть предугадывания постмодернистских идей и форм конца XX века. Иванов, как никто, умел через культуру провидеть реальные и будущие кризисы самой жизни.

Н. А. Бердяев в свое время заметил, что для В. Иванова дионисийство не столько факт жизни, сколько факт культуры — «вторичного бытия», не онтологический, а эстетический феномен. По словам Бердяева, в В. Иванове

---

[32] *В. Иванов.* Кризис гуманизма, с. 103.

филологическое чувство жизни, «филологическая ориентировка во всех сферах, в поэзии, в мистике, в религии, в политике, повсюду». И трагедии его это не жизненно-бытийственные трагедии, а трагедии вторичного, отраженного бытия, бытия филологического. Дионисийство В. Иванова утонченно выражено в слове, для него «не слово делается плотью, а плоть делается словом, *бытие переходит в слово*»[33] (курсив мой — Л. Б.). Это «блестящая и великолепная оболочка бытия», бытие как феномен культуры. В. Иванов — «сверхфилолог», обладающий «очаровательно-изысканной ученостью». Он — классик, академик нового типа, еще не принятого в русской культуре, он сам есть культурная ценность, «утончение нашей культурной жизни». В силу этого он живет не в «первичном бытии, а во вторичном, филологическом, отраженном «в очарованиях языка, очарованиях слов, как самостоятельном, замкнутом бытии, которое не тревожат никакие течения безмерного первичного бытия, самой первожизни»[34]. В своих позитивных оценках Бердяев, несомненно прав, но вряд ли можно согласиться с главным упреком Бердяева — с идеей незатронутости в творчестве Иванова проблем «первичного бытия».

Вяч. Иванов как никто другой среди русских мыслителей всем своим творчеством и философскими установками показал, что знаково-символическое бытие человека в культуре не есть просто украшение и оформление природной жизни человека, не просто вторичная, отраженная жизнь, которая может быть, а может и не быть, отчего «первичное бытие» не претерпит существенных изменений. Культура — способ собственно человеческого бытия, способ его организации и феноменология сущности человека, поэтому «снятие культурных одежд» равносильно онтологическому саморазрушению, «вторичном одичанию» и гибели человечества. В символе дионисийства, как существования человека «на грани» подчеркнута «преизбыточность» именно «первично»-жизненных сил человека. Но проявление этой «преизбыточности», по Вяч. Иванову, реализуется в культурно-философско-эстетических и религиозно-мистических формах. И это «вторичное бытие» не менее подлинно, чем исследованная В. Ивановым в феномене дионисийства как бы «первичная» онтология человеческих страстей. Вяч. Иванов и в своем дионисийстве остается идеологом культурного символизма.

Борьба и синтез языческих и христианских оснований культуры — это борьба символов телесного и духовного, Эроса и Логоса. Победы в ней символичны, а поражения не смертельны. В мистериях дионисийства принимали участие «люди духа», они были рафинированными интеллигентами, имевшими в себе культурную меру. Их воспевание бытия на грани, в экстазе пограничья, в Эросе невозможного никогда не утрачивало этико-эстетических форм и культурной нормативности. Это был скорее экстаз творческого духа, чем телесная оргийность классического дионисийства.

Любовь В. Иванова к античной культуре была всепоглощающей, ее образы и символы пронизывают его поэзию, вся прелесть которой открывается

---

[33] *Н. А. Бердяев.* Очарование отраженных культур. В кн. Н. А. Бердяев. Философия творчества, культуры и искусства. М., «Искусство», 1994, с. 393.

[34] Там же, с. 391.

лишь «посвященным» знатокам античной мифологии. Но он сам принадлежал России, как фактом своего рождения и воспитания, так и приверженностью к духовному строю и типу русской культуры. Он был одним из мощных центров ее проявления. Мифологические образы античности наполнялись «российским стилем» переживания, осмыслялись и выражались через богатство русского языка. С их помощью Иванов запечатлевал отечественные «архетипы», «мыслеобразы» и другие формы именно русского менталитета, хотя взаимообогащение и синтез разных культур в творчестве Вяч. Иванова были несомненными. Он был Мастером языка и *поэтому* обогатил «языки» человеческой души, феноменологию человеческой субъективности, развил культурно-антропологические основания для более объемного понимания человека, предполагающего не только своеобразие «языков» его описания, но и обилие самовыразительных средств — «языковых форм», с помощью которых сам человек выявляет свою сущность. Это не только Слово и Логос, мысль и образ, это и «языки» человеческой телесности — танец, мимика, жесты, ритмика человеческого тела, ритм и мелос чувств, выраженных музыкой, пением и т. д.

Человек сам в своей жизнедеятельности имеет и применяет целый ряд знаково-символических систем, с помощью которых раскрывается, созидается и осмысливается «феномен человека» в мире. Вяч. Иванов в своем универсальном творчестве явил возможность «синтеза» языков мысли и образов, символов, мифов, иллюзий, фантомов, фетишей, снов — всего того, что реализуется в художественной культуре, в символическом мышлении и что занимает свое законное место в раскрытии противоречивого единства образа человека, сложности и богатства человеческой субъективности. Этим Вяч. Иванов создал особую ветвь культурной антропологии, раскрывающую особую роль культурной символики в исторической динамике духовного бытия и развития человека.

Казалось бы, что XX век поставил вопрос о «пределах человеческих возможностей, определив относительность претензий на окончательную истину, подведя человечество с его «опытами» жизни к антропологическим границам его бытия. Господство разума обнаружило лежащую «под ним» сферу иррациональности всего бытия в целом и человеческого в особенности. И все же В. Иванов считал, что в природе человека заложено субъективное начало непримиримости с теми границами, которые очерчивает разум повседневности — здравый смысл — это и есть Эрос Невозможного. «Эта Любовь к невозможному — принцип всей религиозной жажды, всей творческой фантазии, всех порывов и дерзновений, совершающихся доныне под знаменем «Excelsior» («Все выше») — есть патетический принцип современной души[35]. В этом духовный залог преодоления кризисов.

В конце XX века Логос и Эрос опять разошлись до антропологических пределов бытия человека. Тот «ренессанс человеческой телесности», который выразился в «сексуальной революции» XX века, сопровождающейся высвобождением всех инстинктов человека, угрожает не только бытию культуры, он антропокатастрофичен. Именно об этом писал К. Юнг: «Попробуйте освободить влечения цивилизованного человека! Фанатич-

---

35 *Вяч. Иванов*. Идея неприятия мира. Там же, с. 59.

ный почитатель культуры воображает, что из этого возникнет одна красота. Такое заблуждение основано на чрезвычайном недостатке психологических знаний. Сила влечений, скопившихся в цивилизованном человеке, страшно разрушительна и гораздо опаснее влечений первобытного человека, который постоянно понемногу изживает свои негативные влечения. Соответственно этому, ни одна война исторического прошлого не может сравниться по грандиозной гнусности с войной цивилизованных наций»[36]. Это было написано еще в 1921 году, главные трагедии XX века были еще впереди. Если этот современный кризис культуры есть только «снятие обветшавших культурных одежд» и лишь симптом «переодевания», т. е. скорого появления новых форм культуры, то человечество имеет надежду пережить этот кризис, не доводя его до антропологической катастрофы. Если же современное человечесство, давно миновавшее период своего детства, когда «преизбыточность» жизненных сил была созидательна, пойдет по пути «неправого» дионисийства, языческой «оргийности», не соответствующей его возрасту, траектория его движения будет саморазрушительна. Символом, обозначающим антропологические границы человеческого бытия является синтез и гармония Логоса и Эроса в феноменологии человеческой субъективности. Вяч. Иванов в своем творчестве стремился синтезировать полярность человеческой природы так, чтобы придать этому искомому синтезу культурные формы. Он предупреждал не только об опасности изолированного «аполлонизма», но и об опасности «дионисийства», если оно не сопряжено с «аполлонизмом». Вероятно, именно в этом одна из причин того, что творчество В. Иванова на заре XX века актуально звучит и в его конце — история повторяется и, к сожалению, не столько в виде фарса, сколько в виде трагедий. Человек имеет выбор, но он же понесет за него всю меру ответственности, преодолевая порог XXI века.

---

36 *К. Юнг.* Психологические типы. СПб., «Ювента», М., «Прогресс-Универс», 1995, с. 183.

Е. А. Тахо-Годи

НЕСОСТОЯВШЕЕСЯ СОТРУДНИЧЕСТВО (ВЯЧ. ИВАНОВ И А. М. ЕВЛАХОВ)

В конце 1920 года Вяч. Иванов начал профессорствовать на историко-филологическом факультете Бакинского Государственного университета. Заботясь о том, чтобы преподавание на факультете велось на достаточно высоком уровне, Иванов всячески способствовал привлечению к работе талантливых, широко образованных людей. К 1923 году относится одна из таких попыток — приглашение в Баку А. М. Евлахова.

Имя Александра Михайловича Евлахова сейчас почти забыто. А человек он был неординарный. О нем есть статьи и в Краткой литературной энциклопедии, и в американской «Who's Who Among Living Authors of Older Nations» (1966), и в биографическом словаре русских писателей. Упоминается он и в таких книгах как «Академические школы в русском литературоведении» (1975), «Русская наука о литературе в конце XIX — начале XX в.» (1982). И все же, хотя судьба Евлахова сложилась внешне более-менее благополучно и дожил он до глубокой старости — до 86 лет, его жизнь исполнена глубоким внутренним трагизмом, столь типичным для людей его поколения — поколения, пережившего революционные события октября 1917 г.

Родившийся 27 июля 1880 г. в Одессе, Евлахов впервые попал на Кавказ шестилетним мальчиком — его родители переехали в Пятигорск. Окончив Пятигорскую гимназию, Евлахов поступил во Владикавказскую классическую гимназию, после которой год отучился на физико-математическом факультете Петербургского университета. И только в 1899 г. он делает окончательный выбор — переходит на романо-германское отделение историко-филологического факультета того же университета. Здесь он находит себе учителя — Александра Николаевича Веселовского (в 1910 году Евлахов посвятит его памяти первый том своей главной, но так и не завершенной работы — «Введение в философию художественного творчества», удостоенный впоследствии почетного отзыва Императорской Академии Наук).

Евлахов был страстным любителем изящных искусств — музыки, живописи (как член Леонардовского института в Милане он, например, в 1912 г. участвовал в организации работ итальянских мастеров на всемирной выставке в Турине), поэзии (выпустил сборник стихов «Песни минуты» — 1915 г.). На протяжении многих лет он выступает в печати и как журналист, и как литературный критик, публикует рецензии и заметки о современной ему литературе — Куприне, А. Н. Толстом, Леониде Андрееве и др. Но своей целью, своим призванием он считал все же иное — сделать литературоведение «приличной наукой» со строго разработанной системой науч-

ных понятий. Опираясь в своих изысканиях на Канта, Шопенгауэра, Бергсона, труды психологов Вундта и Рибо, эстетические работы Рескина и др., Евлахов стремился наглядно продемонстрировать, что развитие художественного творчества состоит в эволюции коллективного в индивидуальное, доэстетического в эстетическое, реального в ирреальное. Его магистерская диссертация так и называлась «Реализм или ирреализм?» (1914 г.). Эта направленность научной деятельности, полемический тон изложения, само стремление отстоять самоценность искусства — все способствовало тому, чтобы Евлахов был причислен некоторыми критиками, например, Фриче, к когорте легковесных защитников «модернизма, декадентства и символизма». Но уже Ю. Айхенвальд, прочитав в 1911 г. «Введение в философию художественного творчества», почувствовал, насколько неверен взгляд на труд Евлахова как на некую дешевую декадентскую прокламацию. Он писал автору: «...Ваша книга оказалась для меня неожиданностью, приятно удивила меня, и я вовсе не из любезности называю ее ценной и прекрасной. Может быть, ее (по крайней мере, в I-м томе) и нельзя рассматривать как труд по «истории литературы» именно (...) и скорее Ваша монография относится к другим дисциплинам — философии, эстетике, психологии творчества; но я считаю необходимой и глубокой самую постановку вопроса у Вас, и правильно у Вас развитие мысли, нигде Вы не обходите центра, сути, движетесь последовательно и доводите себя и других до прекрасной идеи ирреализма» (ИРЛИ, ф. 680, № 20, 4-5).

Не удивительно поэтому, что в начале 20-х гг., оказавшись в Баку, Вяч. Иванов захотел видеть рядом с собой в Бакинском университете Евлахова. «Введение в философию художественного творчества» и здесь отправная точка. Именно на основании отзыва Вяч. Иванова об этой книге Евлахов и был избран профессором Бакинского университета. Отзыв был написан 14 июня 1923 г. Процитируем его полностью (опубликован в статье Н. В. Котрелева «Вяч. Иванов — профессор Бакинского университета», Уч. зап. ТГУ, в. 209, 1968, с. 329-330):

«Труд А. Евлахова «Введение в философию художественного творчества, опыт историко-литературной методологии» (в двух больших томах) является, как справедливо утверждает это в предисловии сам автор, «первым опытом систематической методологии» истории литературы. Исследование ведется со здравым тактом мыслителя; оно живо, остроумно, содержательно и является доказательством большой и весьма разносторонней эрудиции автора. База исследования очень широка: использованы, помимо всей методологической, обширная общефилософская литература и ряд трудов по отдельным специальным дисциплинам; далее, литература по эстетике и богатый запас фактов из истории искусств; наконец, огромный материал из области истории литератур. Отказывая наукам о духе вообще в признании их науками в строгом и полном смысле слова, автор ищет (нрзб) определить предмет истории литературы, ибо из предмета должен вытекать метод, а совершенная методологическая разработка составляет непременное условие науки. История литературы, в глазах автора, — ис-

тория поэзии, история поэзии — история форм. Итак, история литературы есть вид общей истории искусства. В эволюции поэтического творчества автор различает моменты эстетический и психологический. Первый есть результат эволюции от творчества до-эстетического к художественному, второй — от творчества безличного к индивидуальному. Автор в своем трактате выступает учеником Александра Веселовского, ищущим продолжить его искания в направлении методологическом, (торс?) «Исторической поэтики», оставленный Веселовским, представляется автору уже началом будущей истории литературы, как науки, поскольку намечает первые очертания широких обобщений, имеющих характер законов поэтической эволюции».

Но Евлахов не торопится в Баку. В то время, как Иванов пишет свой отзыв, Евлахов уже решил ехать в Минск. 18 июня 1923 г. он сообщает в письме к своему давнему владикавказскому другу, тоже историку литературы Л. П. Семенову: «Со дня на день жду утверждения из Москвы своего переезда в Минск, в Белорусский университет... Предлагают мне и в Баку сразу две кафедры (западной литературы и истории искусств), суля всякие блага» (ЦГА Сев. Осетии, ф. Р. 781, оп. 1, № 108, л. 7).

Среди тех, кто сулил Евлахову «всякие блага» в Баку, был и Вяч. Иванов. Он писал Евлахову, по крайней мере, трижды. Первое письмо был утеряно, сам Иванов сообщает: «Я лично уже писал Вам однажды (...) с деканом, но письмо так до Вас и не дошло» (ИРЛИ, ф. 680, № 25). Во втором, от 7 июля 1923 г., Вяч. Иванов, в частности, писал: «Глубокоуважаемый Александр Михайлович. Разрешите мне, как представителю ближайшей кафедры (я профессор классической филологии), в отсутствии коллег, и в частности декана, пользуясь предоставляющейся оказией и перспективой Вашего личного свидания с проф. Сетхановичем[1], выразить Вам, как от моего лица, так и от лица факультета и даже всего университета, Вас избравшего, наше горячее желание видеть Вас в наших краях. (...) Вы нам очень нужны и очень желанны, здесь Вы встретите людей Вас глубоко уважающих и высоко оценивающих...» (там же). В третьем письме, от 23 августа того же года, Иванов вновь повторяет свое желание видеть Евлахова в Баку: «Осталось опять и опять горячо убеждать Вас решить сомнения Ваши в нашу пользу, памятуя что добрая академическая традиция хранится единственно у нас, пока Бог... терпит, — и что все мы были бы **безумно** огорчены Вашим отказом» (там же). Иванов не только убеждает Евлахова в том, что «юг лучше белорусских болот», он обещает ему издание работ, возможность обширной преподавательской деятельности: «Кроме университетских лекций по своей кафедре, а может быть и по кафедре русской литературы, Вы будете иметь ряд других, при желании Вашем» (там же). Он заверяет Евлахова: «Все условия Ваши совершенно исполнимы». Если Евлахов хочет читать итальянскую литературу — пожалуйста: «Итальянская литература живительна; я сам, в течение двух семестров, вел семинарий по итальянскому

[1] Встречается двоякое написание этой фамилии: в статье Котрелева — Селиханович, в автобиографических заметках Евлахова — Сетханович.

языку; после беглого грамматического обзора современной живой речи перешли мы к разбору отрывков из Fioretti, потом из Vita Nuova, прочли потом...»

Аргументы напрасны. Они, как ни странно, остаются без внимания. Евлахов отправляется в Минск, живет там вплоть до конца 1924 года и только затем едет в Баку. Отправляется в Минск несмотря на то, что с осени 1920 г. начинает учиться на медицинском факультете сначала Ростовского, затем Бакинского университета. Приезжает туда сдавать экзамены (встречался ли он лично с Ивановым в эти наезды — сейчас неизвестно). Учится? Сдает экзамены? Да, Евлахов — бывший профессор Варшавского университета, и поэтому он не в 1917, а еще в 1914 году, с началом Первой мировой войны, на личном опыте убедился в зыбкости привычного жизненного уклада. Да, в 1920 г. он — ректор Ростовского университета, но он все начинает сначала, словно за его спиной нет ничего — работ ни по русской литературе от Пушкина до Л. Толстого, ни по западно-европейской — от средневековья и Возрождения до натурализма, от лирики трубадуров и Данте до Золя, Мопассана и Гауптмана.

В 1925 г. Евлахов оканчивает медицинский факультет Бакинского университета. В 1929 г. он еще присылает в школу на Васильевском (бывшую гимназию К. Мая, где он — молодой приват-доцент Петербургского университета — преподавал с 1904 по 1908 гг.) одну из последних своих работ — «Материалы к биогенетике» (об этом см. в написанной Д. С. Лихачевым в соавторстве с Н. В. Благово и Е. Б. Белодубровским небольшой книжке «Школа на Васильевском» — 1990 г., с. 78). Но издавать свои труды становится для Евлахова сначала нелегко, а в дальнейшем просто невозможно. Книги об Ибсене, Леонардо да Винчи, Чайковском, статьи о Верлене и Данте так и не будут никогда напечатаны. Их автор работает врачом-психиатром сначала в Баку, затем в Ташкенте, потом в Ленинграде, где — параллельно — с 1934 г. преподает итальянский язык в консерватории. В 1944 г. он даже получает звание профессора судебной психиатрии. Новая специальность была обусловлена, конечно, не только личным интересом Евлахова к «психологии творчества как биологической проблеме», к фрейдизму, к исследованиям Павлова, но и другими причинами: Евлахову-литературоведу в эти годы пришлось бы ломать себя, писать не то, что думаешь; перед врачом-психиатром такая проблема не стояла. Автор «Введения в философию художественного творчества» мог изменить специальность, но он не мог перестать быть самим собой. В последние годы жизни Евлахов разбирал собственный архив, систематизировал рукописи, письма. По-видимому, вопреки тому, что еще в 1936 г. он с безнадежностью восклицал в одном из писем к Л. П. Семенову: «Я как-то привык «жить для науки», а для чего теперь живу — не знаю» (ЦГА Сев. Осетии, ф. Р 781, оп. 1, ед. хр. 108, л. 28), в его душе таилась неистребимая вера в то, что рано или поздно главное дело его жизни будет оценено, да и вся жизнь не окажется прожитой напрасно.

В 1914 г. — в год, когда должны были начаться его собственные скитания, Евлахов издал небольшую брошюрку к 100-летию Лермонтова — «Надорванная душа (к апологии Печорина)». Тогда в страстной защите Печорина Евлахов сформулировал, быть может неосознанно, свое собственное жиз-

ненное кредо — кредо человека, решившегося быть несмотря ни на что самим собой: «Что значит быть самим собой? — Это значит иметь глубокое, непобедимое сознание законности, правоты существования своего «я», как чего-то необходимого во вселенной. Это — почти стихийное, почти, если можно так выразиться, бессознательное сознание своей связи с целым, с Космосом, мистическое чувство своей нужности для чего-то, для каких-то неведомых, но великих целей» (с. 7).

М. Н. Громов

ИОВ РУССКОГО СИМВОЛИЗМА

Я посох мой доверил Богу
И не гадаю ни о чем.
Пусть выбирает Сам дорогу,
Какой меня ведет в Свой дом.
В. Иванов «Римский дневник»

Среди сохранившихся изображений Вячеслава Иванова, прожившего долгую, трудную, исполненную драматизма и умиротворенную в конце пути жизнь, есть одно, которое неизменно притягивает внимание небезразличных к его судьбе и творчеству читателей и исследователей. Речь идет о живописном портрете кисти А. С. Глаголевой-Ульяновой, выполненном маслом в 1915-1916 гг. На нем поэт и мыслитель изображен в тяжелейший период своего земного бытия. Задумчивый, усталый, почти угасший взгляд, безбородое бледное лицо, редкие волосы на непокрытой голове, повисшая апатично левая рука, печать страданий и тягостных раздумий на всем облике еще не пожилого, но резко постаревшего человека[1].

Его обличье невольно напоминает состояние праведного Иова в дни невыносимых страданий, всеми оставленного и терзающегося перед лицом Господа на грани жизни и смерти, бытия и небытия, земной юдоли и мира горнего пред ликом вечности. Его душа изнемогла от страданий, она опустошена потерями: нет давно ушедших из этого грешного мира отца и так близкой по духу матери; нет первой, удалившейся в сторону, жены; умерла ворвавшаяся вихрем горячо и страстно любимая вторая, «мэнада с сильно бьющимся сердцем»; нет духовного сообщества поэтов, философов, богословов, теоретиков искусства, собиравшихся на знаменитой «башне» близ Таврического дворца в Санкт-Петербурге; отлетели как светлый сон грезы о соборном единстве народа и поэтов в грядущей возрожденной России. Но есть жестокая бесчеловечная бойня Первой мировой войны, предсказанная им еще в юные годы, когда он, будучи в Европе, отозвался на приход к власти германского кайзера Вильгельма II в 1888 году пророческими стихами о мировом испепеляющем пожаре. И есть страдания его самого, близких ему людей, его народа, его страны — и все это погружается во все более клубящуюся, сгущающуюся тьму, как в той пустыне, где мучился на гноище телом и духом праведный Иов. Темный фон картины, как на полотнах Рембрандта, оттеняет муки высветленного лица.

---

[1] Указанный портрет воспроизводится в различных публикациях, в частности, в III томе брюссельского издания собрания сочинений В. И. Иванова. Рисунок К. Сомова и фотография 1948 г., о которых идет далее речь, помещены соответственно во II и I томах этого же издания.

Как разительны происшедшие в нем перемены! Вячеславу Иванову всего пятьдесят лет, а выглядит поэт как согбенный старец. Совсем иным он был всего десять лет назад. На рисунке К. Сомова 1906 г. один из столпов отечественного символизма представлен в виде гордо восседающего интеллектуала, в расцвете сил, с высоким лбом, кудреватыми золотистыми волосами, розоволикого, с элегантной бородкой. Перед нами весь светящийся аполлоновско-дионисийским загадочным внутренним светом, слегка надменный от сопричастности к высшим мистериям общения с эллинским духом, несравненный «Вячеслав Великолепный», по словам М. Гершензона[2]. Он как живое воплощение религиозно-философско-поэтического ренессанса начала XX века, еще не знающего в пору расцвета своего трагического конца на русской почве, еще не ведающего уготованной каждому из его творцов жестокой судьбы и той вселенской Голгофы, на которой будет распята их Россия.

Иначе выглядит Вячеслав Иванов в последние лета земной жизни. Сохранились фотографии и кинолента 1948 г., снятая за несколько месяцев до кончины, где он предстает умудренным опытом старцем, с неторопливыми, исполненными достоинства движениями, уже отбросившего прах земной суеты и приготовившимся к жизни вечной. Седой, в черной шапочке, с твердо очерченным дантовским профилем и острым взором, проникающим в неземные дали, он смотрит уже в вечность, он сопричастен ей и Отцу Небесному, готовому принять его у врат иного мира[3].

Три изображения, три вехи, три фазы бытия души и тела. Как характерно для многих одаренных натур, на его облике сильнейшим образом сказывается внутреннее духовное и психологическое состояние. Срединное изображение ассоциируется, кроме образа Иова, с образом Данте из первых строк его бессмертной поэмы:

«Земную жизнь пройдя до половины,
Я очутился в сумрачном лесу,
Утратив правый путь во тьме долины»[4].

---

[2] См.: Вяч. И. Иванов. Предисловие к повести Л. Д. Зиновьевой-Аннибал «Тридцать три урода» / Публ., подг. текста, пред. и прим. Г. В. Обатнина// De visu, М., 1993, № 9 (10), 26-29. Виртуозно и изысканно отзывался о Вячеславе Иванове и его творчестве другой столп русского символизма Андрей Белый, называя поэта «птицей-Сирином», его идеи — «философией драгоценных камней» и «цареградской мозаикой», именуя поэта «Фаустом нашего века», носителем роскошной и утонченной культуры александрийского типа всеевропейского масштаба (Русская литература XX века (1890-1910) / Под ред. С. А. Венгерова. — М., 1916. — Т. II, с. 114-149).

[3] В «Римском дневнике» 1944 г. в стихах, написанных в день своего рождения 28 февраля когда «плыли Рыбы во сретенье Овна», чаяние грядущей встречи отпечаталось словами:

«Когда от чар земных излечен
Я повернусь туда лицом,
Где — знает сердце — буду встречен
Меня дождавшимся Отцом».

(Вяч. Иванов. Собрание сочинений / Введ. и прим. О. Дешарт, Брюссель, 1979, т. III, с. 597).

[4] Данте Алигьери. Божественная комедия. Пер. с итал. М. Лозинского. М., 1982, с. 17. (Ад, 1-3).

Великий итальянец был одним из любимых поэтов Иванова, который относил маэстро к подлинным творцам и учителям человечества, выражающим не собственное индивидуальное прихотливое начало, но через себя — мощный пласт национальной жизни и тяжкий шаг поступи мировой истории[5]. И ветхозаветный праведник, и средневековый поэт близки русскому символисту по силе страданий, экзистенциальному потрясению, пребыванию на пограничной черте у края пропасти и — открытому к вечности, испытующему, принимающему Божью волю взору. Это были личности эпического размаха и библейского трагедизма, ставшие символическими фигурами рода людского, взыскующего истины и смысла, которые, по словам Августина Блаженного, «прешли себя» (transcende te ipsum), став «посвященными в высшую реальность» (Вяч. Иванов)[6].

Образ Иова многотерпеливого, привлекавший как один из самых глубинных и архетипических многих гениев человечества и просто страдавших от муки бытия людей[7], является одним из ключевых для понимания жизни и творчества Вячеслава Иванова. Летом 1912 г. он пишет исповдальное стихотворение «Иов», где принимает со слезами упования уготованные ему страдания, напоминающие крестные муки Спасителя, как свой терновый венец.

«Божественная доброта
Нам светит в доле и недоле,
И тень вселенского креста
На золотом простерта поле.
Когда ж затмится сирый дол
Голгофским сумраком, — сквозь слезы
Взгляни: животворящий ствол
Какие обымают розы»[8].

Поэт понимает, что, несмотря на все терзания и горести, он не должен роптать, но должен принимать ниспосланное свыше страдание, как это сделал ранее после смерти любимой Лидии, потрясшей его и отнявшей невосполнимое: «Твоя да будет воля, Господи! Я покорствую. Помоги моему

---

[5] О влиянии Данте на русскую культуру от эпохи романтиков до символистов, в том числе Вяч. Иванова, см.: Potthoff W. Dante in Russland. Zur Italienrezeption der russischen Literatur von der Romantik zum Symbolismus. — Heidelberg, 1991.

[6] Данте воспринимался Вяч. Ивановым как поэт теургического смысла, как носитель софийского начала, мощно выразивший фаустический дух западного Средневековья в его завершающий период (Davidson P. The Poetic Imagination of Vyacheslav Ivanov. A. Russian Symbolist's Perception of Dante. — Cambridge, 1989).

[7] Павский Г. П. Иов, или судьбы Божии. — СПб., 1839-1841; Амфитеатров (Филарет). Происхождение книги Иова. — Киев, 1872; Петровский А. В. Книга Иова и вавилонская песнь страждущего праведника. — Пг., 1916; Аверинцев С. С. Книга Иова // Библиотека всемирной литературы. Сер. I. Поэзия и проза Древнего Востока. М., 1973, с. 563-625; Delitzch F. Das Buch Hiob. — Leipzig, 1902; Dhorme P. Le livre de Iob. — Paris, 1926; Lambert W. G. Babylonian Wisdom Literature. — Oxford, 1960; Rad G. Weisheit in Israel. — Neukirchen, 1970; Ziegler I. Beiträge zum griechischen Iob. — Göttingen, 1985, etc.

[8] Иванов Вячеслав. Стихотворения и поэмы / Вст. статья С. С. Аверинцева. Л., 1976, с. 261. Католические символы креста, украшенного розами, и креста, которому поклоняется Богоматерь как благоуханная роза, были близки сердцу русского поэта.

непокорству»[9]. Образ «страстотерпца Иова»[10], принятый искренне на Руси со времени крещения и способствовавший созданию отечественного сонма страдающих мученников, помогает выстоять и нашему поэту-страстотерпцу.

Однако в самые тяжелые минуты, переживая «бурь кромешных тьму и горший мрак — души потемки», изнемогающий «отчаянный пловец» верит не только в достижение берега, в свое спасение, но и в будещее долголетнее житие. Здесь кроме темы искупительного страдания появляется тема многолетнего благоденствия, щедрого вознаграждения, обильных плодов жизни. Всё сторицей, всё вдвойне будет возвращено неотошедшему от веры в Господа. Сквозь тернии нынешнего бытия поэт предвидит будущие ясные звезды многолетнего творчества в благоприятных условиях. Здесь проступает мотив «Иова преображенного», Иова пророка-праведника, предвосхитившего искупительную жертву Христа, Иова в новозаветном, евангельском, мессианском смысле[11].

Он пишет в заключительных строках, прозревая неведомое щедрое грядущее как награду за твердость духа, не поддавшегося столь жестоким испытаниям, устоявшего в крепких основаниях и при этом смело идущего к переменам своего существования:

«Но лишь кто долгий жизни срок
Глубоко жил и вечно ново,
Поймет — не безутешный рок,
Но утешение Иова:
Как дар, что Бог назад берет,
Упрямым сердцем не утрачен,
Как новый из благих щедрот
Возврат таинственный означен»[12].

После написания этого стихотворения Вячеслав Иванов прожил еще тридцать семь лет; обрел успокоение, уехав из растерзанной войной и революцией России в страну своей мечты Италию, где жил у священных камней

---

[9] Иванов Вячеслав. Собрание сочинений. — Т. 1. — Брюссель, 1971, с. 123.

[10] Рижский М. И. Книга Иова. Из истории библейского текста. — Новосибирск, 1991, с. 238-239.

[11] Юнгеров П. Книга Иова. Русский перевод с греческого текста LXX с введением и примечаниями. — Казань, 1914; Guilleame A. Studies to the Book of Iob with a New Translation. — Leideb, 1968. В автобиографической поэме «Младенчество», написанной онегинской строфой, Вяч. Иванов отмечает, что он по материнской линии носит фамилию «Преображенский». Вдумывавшийся в смыслы и символически истолковывавший явления, поэт не мог не усмотреть за церковной фамилией деда, сельского священника, намек, указание, знамение могущих с ним произойти перемен. Тяга к преображению фаворским светом божественной энергии, ярко выраженная в исихазме, является одной из ведущих интенций отечественного самосознания (Лотман Ю. М. Проблема византийского влияния на русскую культуру в типологическом освещении // Русь и Византия. М., 1989, с. 227-236; Meyendorff I. Byrantium and the Rice of Russia: a Study of Byrantino-Russian Relations in the Fourteenth Century. — Cambridge (Mass), 1981). В «Дневниках» поэт признается: «Люблю этот праздник...» (Иванов Вячеслав. Собрание сочинений. Брюссель, 1974, т. II, с. 783).

[12] Иванов Вячеслав. Стихотворения и поэмы, с. 262.

Авентийского холма, где был признанным метром, к которому приезжали коллеги со всей Европы, эрудиция и талант его были неоспоримы.

Но это была другая жизнь. А прежняя — сгорела. Оттого у вечного божьего совопросника Иова звучит где-то внутри щемящая струна, что-то ноет под сердцем. И жаль ему тех безвозвратно ушедших лет из первой бурной жизни на Родине, в России, где он был молод и полон надежд.

В «Римском дневнике», написанном почти восьмидесятилетним старцем, есть ностальгиеские строки, передающие радость детских лет узнавания мира, когда свежи, как ранней весной, были чувства юной души поэта (к концу пути так сладко вспоминать начало):

«Густой, пахучий вешний клей
Московских смольных тополей
Я обоняю в снах разлуки
И слышу ласковые звуки
Давно умолкших окрест слов,
Старинный звон колоколов»[13].

Но поэт прекрасно понимает, что той Москвы, той России давно уж нет; она сбереглась лишь в воспоминаниях оставшихся в живых людей, оставшихся в поруганной стране или разбросанных по всему свету. Образ разоренного пепелища ясно встает перед его глазами:

«Но на родное пепелище
Любить и плакать не приду:
Могил я милых не найду
на перепаханном кладбище»[14].

Написанные за несколько лет до кончины, глубоко выстраданные и прочувствованные строки отражают его состояние приготовления встречи с небесной родиной, с горней Отчизной, с той страной Отца Небесного, где он будет вечно пребывать после долгого земного страдания. Поэт понимает, что его бессмертная душа в бренном теле лишь временно жила в земной юдоли. А на упреки в забвении земной отчизны он мог подобно Анаксагору ответить: «Отнюдь нет; мне очень даже есть дело до отечества». И указать при этом, как греческий философ, рукой на небо[15].

Излеченный «от чар земных», поэт вернется в свое Небесное Отечество. И жизнь земная ему будет грезиться как страстный, сладкий, неповторимый сон; как дар чаши бытия, медленно глотаемый долгие годы жизни с особым «наслаждением», которое так любили эллины, друзья по духу Вячеслава Иванова.

И дар Отца — жизнь земную, где все переплелось, где все исполнено двойного смысла и раздирающих душу противоречий, где холодно и жарко,

---

[13] Иванов Вячеслав. Собрание сочинений. — Т. III, с. 588.

[14] Там же.

[15] Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов: Пер. с греч. — М., 1979, с. 105.

уныло и отрадно, безлюдно и тесно от множества людей, он воспринимает сердцем уходящего в вечность странника, приготовившегося к последней дороге и благодарного, несмотря ни на что, за выпитую чашу жизни:

«Жизнь, грешница святая,
Уста мои смолкая,
Тебя благословят»[16].

Образ Иова в экзистенциальном его понимании неоднократно встречается у поэта-мыслителя. Среди вариаций на него можно отметить небольшое, но яркое стихотворение «Наг возвращусь»[17], которому предпослан эпиграф из библейского текста: «Наг вышел я из чрева матери моей и наг возвращусь» (Иов, I, 21). Этот фрагмент из «Книги Иова» заканчивается строками, реминисценции и парафразы на которые присутствуют во всем корпусе сочинений Иванова: «Господь дал, Господь и взял; да будет имя Господа благословенно!» Он отмечает, что неслучайно Гёте под влиянием «Книги Иова» написал «Пролог на Небе» и предпослал его «Фаусту». В нем проводится мысль о связи земного и сверхземного, дольнего и горнего, временного и вечного миров через сакральный диалог с Богом[18].

Тема Иова, пережитая и пронесенная через свою судьбу, осмысляется Вячеславом Ивановым не только в поэтическом ключе. В 1906 г. он пишет статью «Идея неприятия мира» в присущем ему стиле блестящей философской эссеистики. Проблемы теодицеи, оправдания добра, его субстанциональности и относительности зла рассматриваются в связи с концепцией богоборчества, но не как отрицания, а как формы связи с Богом.

Подобно библейскому Иакову, боровшемуся с ангелом, праведный Иов вызывает на диспут самого Творца: «Зачинается судьбище между Богом и Иовом»[19]. Возникает своеобразный «философский диалог о смысле бытия»[20]. Иов не просто исполняет заповеди Господни, но желает знать, почему и во имя чего он должен это делать. И он познает истину, но не через

---

[16] Иванов Вячеслав. Собрание сочинений. — Т. III, с. 600.

[17] Там же, с. 562-563.

[18] Там же, с. 447.

[19] Там же, с. 81. О сакрально-философском смысле «прения», или «стязания» Иова с Богом писали многие богословы и философы (Iung G. Answer to Iob. — London, 1965).

[20] «Книга Иова» в качестве философского источника признается многими исследователями, как отечественными, так и зарубежными. Например, Б. Мак рассматривает данный священный текст наряду с Книгами Сираха и Соломона, считая их образцом ветхозаветной мудрости (Mack B. L. Logos und Sophia. Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenistischen Iudentum.— Göttingen, 1973, S. 21-33). Г. Томас среди наиболее философских книг Священного Писания отмечает «Екклезиаст» и «Книгу Иова» (Thomas H. Understanding the Great Philosophers. — Garden City, 1962, p. 62-72). Обстоятельно изучавший традиции перевода библейских текстов на славянский язык, Н. А. Мещерский также высоко ценил «Книгу Иова», атрибутируя ее как «философский диалог», близкий к Книге Притч и Книге Премудрости (Мещерский Н. А. Источники и состав древней славяно-русской переводной письменности IX-XIV вв. — Л., 1978, с. 32). «Книга Иова» в Древней Руси была одной из наиболее почитаемых, входя в сборники премудростного содержания. Так, в Синодальном собрании рукописей ГИМ имеется сборник XVI в., содержащий данный текст наряду с книгами Соломона, Сираха и Екклезиаста (Рук. Син., № 17/251, 163 л.)

отвлеченную риторику или схоластические рассуждения, а путем кардиогносии, через сердечное ведение на пути экзистенциального, выворачивающего утробу и душу, потрясения и последующего прозрения. Иов оправдан, он не охромел подобно Иакову, не погиб подобно Прометею, ибо его вопрошание было не разрушительным бунтом сатанинского противостояния, оно стало взысканием и обретением основ.

В годы первой кровавой русской революции 1905-1907 гг., когда интеллигенция еще больше терзалась извечными вопросами (что делать? кто виноват?), Вячеслав Иванов подобно авторам «Вех» указал на путь Иова, как потом многие будут указывать на притчу о блудном сыне, возвратившемся к отчему порогу. Он приемлет вместе с другими отечественными мыслителями национальную религиозно-философскую парадигму, являющуюся одной из основных и открытых общечеловеческому нравственному переживанию бытия: «Здесь выступает ясно интерес русской философии к проблеме страдания, к проблеме Иова, проблеме трагической судьбы и Провидения»[21]. Претерпевший в юношеские годы душевный кризис, когда в 14-17 лет он впал в безверие, пессимизм, едва не отравился, Иванов в зрелые лета своей многотрудной жизни окончательно преодолевает искушение богоборчества, возросшее на давней ницшеанской закваске[22], которое инициировалось взбудораженной атмосферой всеобщего бунта и хаоса в

---

[21] Вышеславцев Б. П. Этика преображенного Эроса / Вступит. статья, сост. и коммент. В. В. Сапова. — М., 1994, с. 155.

[22] Восприняв многое у Ницше, в частности его трактовку дионисийского субначала славянских народов, Вячеслав Иванов не разделял учения о «сверхчеловеке» (Übermensch), более склоняясь к учению Достоевского о «всечеловеке», или «общечеловеке» (Allmensch), открытом людям в образе праведного старца из западнорусского города, где представители разных народов и конфессий равно почитают его как праведника (Bellentschikow V. Russlands «neuer Mensch» in der Deutung der deutschen Expressionisten // Die Welt der Slaven. — München, 1993. — Iahrg. XXXVIII, 1+2, S. 201-213).

России периода нового «Смутного времени» начала XX столетия. Он все принимает, все понимает, все благословляет и несет свой крест до конца земной жизни, мерно и терпеливо шествуя по тропе, ведущей к вратам жизни вечной, ибо «Смерть человека на земле — это его космическое рождение из мира реального в мир реальнейший»[23]. Самый долголетний, самый терпеливый, самый плодоносный среди собратьев по духу, он стал подлинным Иовом русского символизма, полвека несшим бремя его вождя[24].

---

[23] Иванов Вячеслав. Собрание сочинений. — Брюссель, 1987. — т. IV. с. 695.

[24] Лидирующую роль Вяч. Иванова в отечественном символизме, давшем мощный импульс в развитии всей русской литературы XX столетия, отмечает Джон Мальмстад во вступлении к мемуарам дочери поэта: «Его роль как вождя религиозного крыла символистского движения следует признать ключевой в формировании русской литературы начала века». Он же пишет о всеевропейском влиянии Иванова, который в итальянский, завершающий период творчества вел плодотворный диалог с Габриелем Марселем, Бенедетто Кроче, Жаком Маритеном, Мартином Бубером и другими властителями умов просвещенного Запада (Лидия Иванова. Воспоминания. Книга об отце / Подг. текста и комм. Джона Мальмстада. — М., 1992, с. 5-6.

ЗАМЕТКИ В ЖАНРЕ AD MARGINEM (ВЯЧ. ИВАНОВ)

1. СЕМЕЙСТВО КОШАЧЬИХ.

В своих воспоминаниях об отце Лидия Иванова посчитала важным сообщить общественности, что «везде, где только нам было возможно, у нас жил их представитель: Пострел и Медея — в Женеве, Флёкин — на башне, Тараска и Квадик — в Баку, Пеллероссо и Белкис — в Риме». Тут же давалось и объяснение, вернее, целых два объяснения (общее и уточняющее), согласно которым вышеупомянутые «были тотемом нашей семьи», и «Вячеслав им радовался; главное, что его пленяло, это скрытый в них образ тигра». Ясное дело, сам тигр как зверь из постоянной свиты Диониса был бы весьма ко двору в обиходе «Вячеслава Великолепного» и «дионисийствующего». Но вступили в силу чисто бытовые ограничения, пришлось воспользоваться вполне изоморфной копией эксплуатационно-непригодного оригинала. Домашние кошачьи, малые и тутошние, указуют на родственников, больших и нездешних. Вот прекрасная иллюстрация фундаментального принципа символизма на сподручном, здесь — зоологическом материале. Не просто сожители, но служители, и служат коты и кошки делу припоминания. Об этом поэт, может быть, непроизвольно проговаривается в стихотворении «Кот-ворожей», являя нечто чрезвычайно интимное, показательное, непридуманное:

Два суженных зрачка — два темных обелиска,
Рассекших золото пылающего диска, —
В меня вперив, мой кот, как на заре Мемнон,
Из недр рокочущих изводит сладкий стон.
И сон, что семени в нем память сохранила,
Мне снится — отмели медлительного Нила.

Озадачит теперь и да не покажется праздным и малозначащим тот факт, что представители семейства кошачьих всегда обитали в доме ученика Вяч. Иванова и выдающегося продолжателя его поисков, — А. Ф. Лосева. Родное ищет сходного. Апокрифические сказания не донесли всех имен

арбатских служителей памяти, а из сохранившихся нельзя не назвать — в благодарность, — хотя бы Мурку, Маурициуса, Дульцинею и Груню.

2. ДВА ПОТОКА.

«Физики» против «лириков» — общеизвестная оппозиция, вновь и вновь регулярно воспроизводимая, сколько с нею ни борись. Добавим-таки очередной опровергающий факт. Если оценивать области творческих притязаний Вяч. Иванова, его вроде без колебаний следует отнести к «лирикам», философию ли, филологию либо поэзию имея в виду. Но если принять в расчет поэму «Сон Мелампа», то без физики или, вернее, без едва ли не самой изощренной и самой странной ее отрасли, квантовой электродинамики, не обойтись. Тот же Р. Фейнман, создатель последней, не уставал повторять именно о странности, изначальной и неистребимой странности своего детища. Да и как иначе скажешь, если его теория берется дать исчерпывающее описание «поведения» простого электрона и для того требует ни много ни мало, чтобы тот двигался сразу и вперед во времени, в ипостаси собственно электрона, и вспять во времени, когда это — позитрон, то бишь «антиэлектрон». За полвека до того, как физики дождались странных или, вернее, необходимо странных предначертаний фейнмановых диаграмм, поэтическими termini technici Вяч. Иванова уже была ухвачена, предуготовлена та же идея мироустройства. Вселенная, в точности пригрезилось философу, образована «потоком причинности» (Ройя) и равным ему «встречным потоком» (Антиройя), так «из грядущего Цели текут навстречу Причинам» во вселенском слитии, так «Антиройя Ройю встречает». Потому «ткань двулична явлений», что двойственна их сущность: «воткан в основу уток». Где-то на краях или в первоосновах «физика» и «лирика» должны смыкаться и, как видно на примере автора «Сна Мелампа», смыкаются. Может быть, сами они суть параллельные и встречные потоки, и тогда «физика» отправляется из настоящего в будущее, «лирика» же приносит вести будущего настоящему. Антиройя и Ройя, Цели и Причины друг друга полагают, встречают, поддерживают.

3. СОФИЯ И ЧИСЛО.

Чтобы преуспеть в жанре ad marginem, как бы не пришлось избавляться от привычных навыков. Вот и теперь не хочется читать слишком медленно, т. е. построчно, т. е. в линию; не хочется читать слишком быстро, т. е., что называется, «по диагонали», т. е. в плоскости; понадобится не линия и не плоскость, но объем, и чтение тогда будет оценено не размером, а размерностью. По случаю взят громадный фолиант «Столпа» о. Павла Флоренского. Там отыскивается «Письмо десятое», но отыскивается только затем, чтобы методологически явственно пренебречь основным текстом и обратиться к одному из многочисленных экскурсов книги. Именно, вчитаемся в экскурс XXIV «Бирюзовое окружение Софии и символика голубого и синего цвета», где засвидетельствуем, в порядке почерпания «живого опыта Поэта», эмпирически-точное наблюдение о некой «голубой завесе» в стихотворении «Покров». Далее необходимо требуется достичь примечания за

нумером 984, каковое сначала дает формальную справку о цитированном месте («Вяч. Иванов. — Cor ardens, 1911, отд. «Повечерие», стр. 77»), а в заключение сообщает содержательно-искомое: «Вот, кстати, один из бесчисленных примеров «странного» совпадения «случайностей»: числа 7, 77 и т. д. — числа Софии, а стихи о Ней оказываются на 77-й стр.» Очутившись на самом донышке «Столпа» у отметки около 801 метра-страницы, одолевши именно шесть слоев текстового пространства (том ⊃ письмо ⊃ экскурс ⊃ цитата ⊃ библиографическая ссылка ⊃ комментарий) и на седьмом именно слое причастившись тайн Софии, так и только так получаешь заслуженное право соглашаться с небесспорными кавычками у «странного» и «случайностей». Так вместо точности становится важнее глубина, понимание замещается проникновением, а случайное — закономерным.

4. СТРАСТЬ ЕДИНОРОГА.

Зимой 1909 года В. Брюсов передал Вяч. Иванову свой сонет, из которого были удалены отдельные слова — концевые рифмы. Их нужно было угадать. Ответ не замедлил. Ощущая значительность момента, Вяч. Иванов сопроводил поэтическую реконструкцию брюсовского текста добавкой от себя:

О Валерий! не венцами
Я твоими убираюсь:
Верный, я свести стараюсь
Лишь твои концы с концами.
Рифмы — прерванные ласки!
Рифмы — сфинксы! сбросьте маски;
Нашей дружбе, нашей сказки
Будьте тайными гонцами.

«Маленькое приключение поэтической дружбы» удалось наславу, угаданное оказалось лучше укрытого. В. Брюсов слегка уничиженно и, вместе, патетично признал:

Ты стройность дал бессвязным грудам,
В безликом облик угадал,
И — чудотворец! — этим чудом
Мое созданье оправдал!

после чего включил и признание («Воссоздателю») и сонет («Ликорн») во «Все напевы». Сонет, конечно, остался без изменений; дело было не в форме. О содержании же, как в сумраке астрального леса тихо крадется единорог, мучимый тягостным несоответствием «страстной природы человека с иным законом жизни» природы (цитаты — из письма Вяч. Иванова по обсуждении сонета), и об авторах, коих двое, много говорит именно разнствование рифм. У автора Брюсова и о поэте Брюсове: мятежное существо мечтало бы разделить досуг с дочерьми Лесного царя и с ними, скажем, мирно «петь», но звучит в душе неодолимо и ненасытно гулкая «медь». У автора Вяч. Иванова, о поэте Вяч. Иванове: в том же обществе единорог

жаждет «пасть», но спохватывается о приличиях и в лад магическим напевам согласен вместе с упомянутыми только «прясть» (нити зеленой пряжи), звучит же в нем необоримая «страсть». Да, единорог исстари символизирует напор и чистоту одновременно. Но бывают еще единороги с душою медной и бывают с душою страстной, свидетельствует событие 1909 года.

5. КОРА УЛЫБАЮЩАЯСЯ.

М. Цветаева определила, что Вяч. Иванов «на тысячелетия перерос» (и — точка, фраза окончена), Г. Локс увидел в нем, не сговариваясь, «мистического ритора, без сомнения опоздавшего родиться на полтора тысячелетия». И не здесь, и не там; перерос. Такой человек мог в довольно пустой картине Л. Бакста («Horror antiquus») прочесть «повесть о старинной тайне», услышать «далекую, глубинную песнь о родимом хаосе» и в конце концов увидеть «не пейзаж человеческих мер и человеческих восприятий, но икону родовых мук Матери-Геи». Его проницательности доставало самого пустячного повода. Переросший, он оказывался прав, даже когда ошибался в вещах очевидных. Потому-то он точно знал, что на картине «ближе всего к зрителю холм» — а холма нет, он разве что предполагается, — «холм, несущий колоссальную статую архаической кипрской Афродиты», — а Бакст рабски копировал очертания одной из девиц-кор, некогда украшавших афинский Акрополь, и столь царственной глянулась Вяч. Иванову именно скупая, едва изобразимая поднятыми уголками сомкнутых губ улыбка рядовой жрицы Афины. Поэт даже упрекнул художника в чудовищном, в ремесленном смысле, огрехе рисунка («видимо небрежности исполнителя»), указав на одну деталь заднего плана: «колоссальный идол воинственного бога или полубога изображен превратно, — в правой руке свирепый бранник держит щит, а убийственный меч — в левой». Но если «рабски копирующий» Бакст (так и писал тот в своих письмах из Греции — «рабски») ни в коем случае не перепутал правую и левую стороны, но сознательно их поменял, то это означает только одно: «древний ужас» дан зрителю отраженным в зеркале. Прием, которым когда-то Персей одолел Медузу-Горгону, был аналогичным. Он смотрел на нее, одним взглядом обращающую все живое в камень, через блестящую поверхность своего щита. Именно защитное воздействие зеркала заставило поместить — это уже из деталей первого плана, — птицу в левую руку улыбающейся коры, а не в правую, что было бы сподручней для ноши. Но на такое «смешение сторон» Вяч. Иванов уже не указывает и здесь он снова прав. Пусть даже и проглядев нехитрый композиционный фокус Бакста, он исправляет неточность своего анализа в образном (на поверку — абсолютно точном) заключении о картине: «бледное магическое зеркало нетленного мира». Зеркало меняет местами бренное правое и левое, оставляя в неизменности вечную улыбку.

Филоло—

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

Абрикосов В., 90; 91; 196
Августин Блаженный, 86; 114; 178; 194; 213; 388; 469
Аверинцев С. С., 47; 118; 134; 135; 239; 303; 409; 452; 453; 469
Адам, 95; 178; 180; 188; 195; 265; 291; 292; 293
Адодуров В. Е., 401
Адонис, 225
Азадовский К. М., 426; 428
Азадовский М. К., 52
Айхенвальд Ю., 463
Александр II, 186
Алкей, 147
Альтман М. С., 47; 84; 93; 95; 234; 412; 416; 418; 431
Амари, 420 (см. также Цетлин М.)
Амфитеатров (Филарет), 469
Андреев Л., 413; 462
Андромеда, 280
Андроник, о. (Трубачев), 97; 98; 99; 101; 106; 107; 110; 112; 113; 114
Аничков Е. В., 426
Анненский И. Ф., 139; 146; 153; 254; 430
Аннибал, кн., 187
Антей, 182
Антокольский П., 421
Антоний, св., 16
Ануй Ж., 212
Аполлодор, 112
Аполлон, 111; 112; 164; 168; 169; 170; 171; 212; 217; 231; 254; 258; 261; 262; 265; 270; 271; 276; 286; 287; 288; 289; 290; 298; 299; 368; 446; 451; 454
Аполлоний Тианский, 298
Апулей, 76; 441
Ариадна, 240; 429
Ариман, 15; 272; 278; 447; 456
Арион, 229
Аристотель, 15; 48; 165; 166; 167; 170; 253; 283
Аристофан, 218
Артемида, 112; 169
Асеев Н. Н., 412; 413; 414; 415; 416; 417; 418; 420; 421; 423
Аскольдов С. А., 125; 130
Асмус В., 43
Аттис, 225; 226
Ауслендер С. А., 425
Афанасий Великий, св., 90; 215
Афина, 169; 251; 478
Афродита, 100
Ахматова А., 243; 422; 426; 430
Ахутин А. В., 302
Бабель И., 243
Бавкида, 226
Байрон Дж., 37; 81; 456
Бакст Л., 478
Бакхилид, 219
Балтрушайтис Ю., 103
Бальмонт К. Д., 139; 159; 420
Барзах А. Е., 44; 326; 357; 360
Бах И. С., 105; 106
Бахтин М. М., 201; 202; 203; 204; 205; 206; 207; 208; 209; 210; 256; 275; 276; 277; 379; 392; 436
Бахтин Н. М., 217
Башляр Г., 154
Бекетова М. А., 238
Беккет С., 188
Белодубровский Е. Б., 465
Белый А., 75; 94; 100; 145; 153; 159; 212; 217; 230; 231; 233; 234; 246; 247; 248; 251; 303; 304; 307; 312; 313; 316; 326; 327; 328; 329; 330; 351; 360; 363; 364; 373; 383; 385; 386; 387; 388; 389; 390; 391; 392; 393; 394; 395; 396; 397; 398; 403; 404; 405; 406; 407; 409; 410; 411; 413; 420; 421; 426; 432; 443; 445; 454; 455; 468
Беме Р., 233
Беме Я., 388
Бергсон А., 450; 463
Бердяев Н. А., 63; 75; 76; 81; 97; 117; 118; 123; 124; 125; 126; 128; 129; 130; 132; 139; 140; 159; 248; 303; 386; 389; 394; 410; 411; 417; 443; 446; 450; 451; 458; 459
Берсенев П., 62
Бетховен, Л. ван, 13; 46; 103; 105
Бибихин В., 123; 139; 159; 286
Бисмарк, О. фон, 16; 45
Блаватская Е., 441
Благово Н. В., 465
Благоволина Ю. П., 39
Блок А. А., 42; 47; 99; 157; 159; 212; 219; 220; 236; 237; 238; 239; 240; 241; 242; 243; 244; 245; 246; 248; 249; 251; 412; 413; 415; 416; 417; 432
Блэк М., 353
Бобров С., 417; 421; 436
Богомолов Н. А., 245; 247; 419
Бодлер Ш., 418
Боккаччо Дж., 76
Бокль Г. Т., 11
Борей, 111; 112
Бородаевский В. В., 43
Боцяновский В. Ф., 43
Бочаров С. Г., 220
Брагинская Н. В., 268
Брейгель Младший П., 211
Брик О., 421
Бродский И., 243
Брюсов В. Я., 100; 146; 153; 155; 157; 159; 212;

235; 238; 239; 251; 412; 413; 415; 418; 432; 436; 477
Брянчанинов А. Н., 101; 102; 105
Брянчанинов И., 105; 119
Бубер М., 300; 474
Будда, 455
Буева Л. П., 443
Булгаков М. А., 243; 248
Булгаков С. Н., 62; 63; 64; 65; 68; 72; 93; 95; 96; 97; 100; 102; 104; 113; 120; 124; 125; 126; 129; 130; 131; 132; 133; 139; 140; 159; 303; 305; 306; 310; 311; 312; 313; 314; 319; 320; 321; 322; 323; 324; 336; 337; 350; 372; 379; 381; 382; 446
Бунин И. А., 218
Бурлюк Д., 404; 413; 414; 415; 420; 421; 432
Бурлюки, 413; 415
Вагинов К., 243
Вагнер Р., 62; 123; 127; 128; 129; 133; 164
Валери П., 81; 156
Вахтель М., 42; 46; 47; 58; 234
Векилова Е. Д., 113; 114
Венгеров С. А., 44; 126; 413; 416; 468
Верлен П., 156; 465
Вернадский В. И., 113
Веселитский-Божидарович Г. С., 26; 51; 52
Веселовский А. А., 44
Веселовский А. Н., 462; 464
Вечорка (Толстая) Т. В., 416; 422; 431
Виламовиц-фон-Меллендорф У., 167
Вильгельм I, 50
Вильгельм II, 467
Виндельбанд В., 388
Виноградов П. Г., 45
Винокур Г. О., 412
Винчи, Л. да, 254; 465
Витгенштейн Л., 300
Воеводский Л. Ф., 36; 58
Волошин М. А., 102; 243; 253; 257
Волчек Д., 245; 247
Вульф А. И., 424
Вундт В., 463
Выготский Л. С., 333; 334
Вышеславцев Б., 473
Гагарины, 102
Гаер Г., 413
гарпии, 104; 108; 111; 112
Гаспаров М. Л., 407; 408; 409; 412
Гатцук, 45
Гауптман Г., 465
Гегель Ф., 156; 157; 161; 171; 283
Гейне Г., 26; 53
Георгий, св., 185
Геракл (Геркулес), 27; 225
Гераклит, 58; 266; 275; 283
Герасимов Ю. К., 135
Геродот, 112
Герцык А., 424
Герцык Е., 248
Гершензон М. О., 54; 83; 135; 136; 439; 440; 457; 468
Гессе Г., 399
Гете И., 32; 34; 36; 37; 47; 57; 58; 73; 81; 106; 186; 190; 242; 332; 472
Гиацинтова А. М., 106; 113; 114
Гидини М. К., 39; 40; 60
Гиршфельд О., 47; 51; 175
Глаголева-Ульянова А. С., 467
Глинка М. И., 105
Глинка-Волжский А. С., 123; 126; 130; 132
Глюк К. В., 211
Гоголь Н. В., 76; 129; 132; 405
Гоготишвили Л. А., 303; 379
Голан А., 438
Голенищев-Кутузов И. Н., 82; 196; 197
Голлербах Э. Ф., 430
Голь И., 212
Гомер, 36; 111; 112; 238
Гончарова Н., 418
Городецкий С. М., 49; 413; 414; 415; 416; 417; 423; 424; 430
Горький М., 62; 422
Гофман В., 425
Гречишкин С. С., 419
Григорий Богослов, 120
Григорьев А., 240
Григорьев В. П., 405
Громов М. Н., 467
Гроссман Л. П., 203
Гудмен Н., 353
Гумбольдт, В. фон, 388; 390; 397; 403
Гумилев Н. С., 243; 415; 425; 430
Гуро Е., 415; 417; 418; 421; 426
Гусейнов Г. Ч., 134
Гуссейн, шах, 227
Гучков А. И., 45
Гфеллер Ю., 185
Гюго В., 208
Гюнтер, И. фон 425; 426
Даманская А., 244
Дамаский, 170; 219
Дамперов Д. И., 424
Дамперова В. И., 424
Данилевский Н. Я., 57
Данте Алигьери, 52; 137; 205; 207; 226; 239; 277; 339; 465; 468; 469
Дарвин Ч., 266
Дафна, 226
Декарт Р., 294
Дешарт О. А., 44; 49; 93; 108; 114; 135; 199; 220; 361; 433; 435; 468 (см. также Шор О. А.)
Диоген Лаэртский, 471
Дионис, 96; 112; 135; 136; 137; 148; 149; 150; 159; 167; 168; 169; 170; 171; 175; 180; 181; 189; 191; 195; 212; 214; 216; 217; 218; 222; 223; 224; 225; 226; 227; 229; 231; 232; 235; 236; 240; 250; 251; 252; 253; 254; 257; 258; 259; 260; 261; 262; 263; 264; 265; 266; 267; 268;

269; 270; 271; 272; 274; 275; 276; 279; 281; 282; 283; 284; 285; 298; 324; 325; 343; 352; 367; 368; 370; 372; 396; 428; 430; 445; 446; 447; 448; 449; 450; 451; 452; 453; 454; 455; 458; 475
Дионисий Ареопагит, 120
Дионисий Великий, св., 90; 215
Дмитревский А. М., 16; 42; 45; 50; 57
Дмитровский Д., 102
Добролюбов А., 155
Добужинский М., 62
Дольчи К., 241
Достоевский Ф. М., 14; 15; 16; 25; 37; 38; 45; 47; 56; 62; 63; 64; 65; 66; 67; 68; 69; 70; 71; 72; 75; 76; 77; 78; 79; 80; 126; 129; 132; 157; 158; 178; 181; 188; 201; 202; 203; 204; 205; 206; 207; 208; 209; 210; 266; 269; 270; 271; 272; 275; 276; 277; 278; 343; 356; 379; 416; 445; 456; 457; 473
Дунаев Г. С., 201
Дурылин С. Н., 62; 70; 72; 128; 129; 130; 132; 133; 140
Дю Бос Ш., 81; 82; 179; 180; 183; 193; 194; 195; 196; 197; 215
Евлахов А. М., 462; 463; 464; 465
Ейтс Ф. А., 228
Екатерина Сиенская, 194
Елена, 226
Ельчанинов А. В., 115
Ерофеев В., 144; 146; 246
Жданов В. М., 139
Жид А., 81; 156; 212
Жуковский В. А., 155
Журов П. А., 422
Заболоцкий Н., 243
Замятнина М. М., 99
Зандер Л., 95
Заратустра, 75
Зевс, 108; 149; 215; 218; 259; 260; 261; 295; 296; 299; 324; 325
Зелинский Т., 176
Зелинский Ф., 102; 147; 164
Зеньковский В. В., 444
Зиновьев А. Д., 187
Зиновьева-Аннибал Л. Д., 87; 90; 139; 187; 188; 190; 191; 289; 290; 468; 469
Зольгер К. В., 161
Золя Э., 465
Зубарев Д. М., 52
Зубашев Е. Л., 52
Зубашева (жена Е. Л. Зубашева), 26; 52; 53
Зубржицкий, 419
Ибсен Г., 465
Иванов Вяч. Вс., 208
Иванов Д, В., 44; 48; 62; 75; 80; 81; 82; 93; 106; 175; 180; 185; 214; 216
Иванов Е., 242
Иванов П. И., 55
Иванова В. К., 93; 99; 106; 107; 113; 114
Иванова Д. М., 30; 50; 52; 55
Иванова Л. В., 80; 90; 91; 93; 94; 98; 99; 103; 104; 106; 214; 249; 443; 475
Игнатий, св., 90; 215
Иероним Стридонский, 120
Извольская Е., 82
Изгоев А., 125
Изида, 158; 224; 225; 441
Ильин И. А., 126
Индра, 297
Иннокентий Великий, 37
Иоанн, ап., 26; 58
Иоанн Златоуст, 90; 215; 452
Иоанн Креститель, 227; 239; 240
Иоанн Пресвитер, 199
Иоанн-Павел II, 192; 195; 196
Иов, 108; 467; 468; 469; 470; 471; 472; 473; 474
Иона, 229
Ириней, св., 90; 215
Иродиада, 239
Исаак Сирин, 110
Исида см. Изида
Иуда, 26; 38; 52; 58; 67; 69
Каблуков С. П., 104
Казарян А. Т., 62
Каин, 37; 456
Кальдерон П., 253
Каменский А., 413
Каменский В., 421; 426
Камю А., 188; 458
Кант И., 234; 315; 320; 321; 463
Карамзин Н. М., 384; 401
Карташов А. В., 124
Карцевский С. И., 126
Кассандра, 66
Катенин П. А., 146
Кафка Ф., 188
Качалов В., 62
Кедров К., 247
Кейль, 228
Кениг М., 439
Керени К., 228
Керестури Д., 212
Кипарис, 226
Кирилл, св., 90; 215
Клавдия де Доминико Челентано Валлис Нови, 232
Клара Блаженная, 52
Климент Александрийский, 223
Клодель П., 81; 156
Кобзев А. И., 439
Кокто Ж., 212
Колумб Х., 309
Конт О., 119
Корнель П., 146; 253
Косаковский В., 134
Котляревский С., 125
Котрелев Н. В., 10; 37; 60; 201; 412; 463; 464
Крамской И. Н., 77
Крейцер Г. Ф., 111
Крижанич Ю., 216
Кронгауз М., 365
Кроче Б., 474
Круа, Ж. де ла, 194

Крученых В., 404; 416; 417; 419; 421; 431
Крылов И., 146
Крюкова А. М., 413
Кузмин М., 240; 243; 244; 245; 246; 247; 248; 415; 422; 425; 426; 432
Кузнецова О. А., 419
Кульбин Н., 413
Куприн А. И., 462
Купченко В. П., 102
Курицын В., 389; 394
Кустова Г. И., 383
Кутырев В. А., 286
Куфтин Б. А., 416
Кюмон Ф., 48
Лавров А. В., 421
Лаппо-Данилевский К. Ю., 40; 47; 55; 60; 412; 414; 416; 418
Ларионов М., 418
Леман Г. А., 117; 135
Ленин В. И., 62
Леонтьев К., 75
Лермонтов М. Ю., 79; 129; 145; 413; 430; 440; 465
Лесков Н. М., 128; 129; 132
Лесман М. С., 102
Лессинг Г. Э., 28; 54
Лилина М., 62
Линней К., 117
Лившиц Б., 243; 416
Лихачев Д. С., 465
Лозинский М., 243; 468
Локс Г., 478
Локс К. Г., 436
Ломоносов М. В., 146; 384; 401
Лопатин Л. М., 115; 141; 144
Лосев А. Ф., 120; 121; 123; 124; 126; 127; 128; 129; 130; 131; 132; 133; 134; 135; 136; 137; 138; 139; 142; 144; 146; 147; 148; 152; 153; 154; 155; 156; 157; 159; 161; 162; 163; 164; 165; 167; 170; 171; 172; 253; 278; 300; 305; 306; 312; 313; 362; 363; 377; 379; 475
Лосева В. М., 136
Лотман Ю. М., 237; 384; 392; 402; 470
Львов Н. Н., 124; 185
Льюис К. И., 334
Люцифер, 221; 272; 278; 418; 447; 456
Магомет, 79; 288; 455
Май К., 465
Майков А. Н., 27; 28; 53; 159
Майков В. Н., 147
Майстер В., 76
Мак Б., 472
Маковский С. К., 419
Максим Исповедник, св., 90; 215
Малахиева-Мирович В. Г., 426
Малевич К., 421
Малларме С., 156; 232
Мальмстад Дж., 100; 474
Мамардашвили М. К., 334; 367; 369
Мандельштам О., 212; 236; 243; 274; 408; 410; 422; 426
Мануйлов В. А., 94
Мариенгоф А., 243
Маринетти Ф. Т., 420
Маритен Ж., 81; 474
Марсель Г., 81; 82; 474
Мартынов (переводчик), 147
Матюшин М. В., 415; 421
Маяковский В., 412; 413; 414; 417; 420; 421; 422
Медуза-Горгона, 478
Менделеева Л. Д., 237; 238
Мережковский Д. И., 47; 63; 100; 250; 251; 426; 446
Метерлинк М., 156
Мефистофель, 34; 73; 78; 456
Мещерский В. П., 50
Мещерский Н. А., 472
Миллиор Е. А., 47; 59
Мильтон Дж., 365
Минерва, 250; 252
Минковский Г., 436
Минос, 429
Минотавр, 428; 429; 430
Минский Н. М., 49; 426
Минцлова А. Р., 100; 234
Митра, 48
Мицкевич А., 181
Моисей, 79; 289; 301
Моммзен Т., 14; 46; 47; 48; 51; 55; 175; 186
Монтеверди К., 211
Мопассан, Г. де, 465
Мориак Ф., 81
Моро Г., 244
Морозов А. А., 425; 428
Морозова М. К., 140; 144
Моруа А., 81
Моцарт В. А., 105; 106
Муравьев В., 125
Муратов П., 240
Мут, 437
Мыльникова И., 103; 104; 135
Наполеон, 288
Нарбут В., 243
Невсель Ж., 185
Недович Д. С., 147
Некрасов Н. А., 159; 430
Немезида, 19
Немирович-Данченко В. Н., 62
Нехебт, 437
Нива Ж., 406
Николай, св., 42
Никон, 288
Нил Синайский, 110
Нилендер В. О., 134; 144; 145
Ницше Ф., 59; 63; 68; 81; 164; 167; 180; 189; 190; 222; 251; 254; 258; 266; 285; 286; 289; 293; 294; 327; 388; 396; 416; 417; 419; 420; 427; 449; 451; 452; 473
Новалис, 47; 186
Нумений, 298
Нусинов И., 151; 152
Нут, 440
Обатнин Г. В., 59; 412; 468

Обер Р., 185
Озирис, 225; 226; 229; 441
Олимпиодоры, Старший и Младший, 170
Ономакрит, 223
Орифия, 111; 112
Ормузд, 15
Ортега-и-Гассет Х., 458
Орфей, 108; 167; 169; 171; 211; 212; 213; 214; 217; 218; 219; 221; 222; 223; 224; 225; 228; 231; 232; 233; 237; 238; 240; 241; 242; 243; 244; 245; 246; 248; 249; 262; 280
Осирис см. Озирис
Оффенбах Ж., 211
Павел, ап., 42; 93; 110; 179
Павлов И. П., 465
Павский Г. П., 469
Пандора, 150
Парменид, 299
Парнис А. Е., 412; 413; 420; 422; 425; 426; 427; 431
Пастернак Б. Л., 145; 233; 243; 405; 413; 421; 422
патриарх Константинопольский, 196
патриарх Московский, 196
Пеллегрини А., 177
Пентей, 225
Пепенин М. В., 428
Персей, 225; 229; 250; 280; 281; 282; 283; 284; 285; 478
Персефона, 218; 259; 261
Перцов П., 240
Песталоцци И. Г., 47
Петр I, 187
Петр Могила, 120
Петр, ап., 89; 90; 91
Петровский А. В., 469
Петровский Д., 428; 429; 469
Пикассо П., 246
Пиндар, 147; 224
Писарев Д. И., 26; 53
Писистрат, 223
Пифагор, 100
Платон, 7; 111; 112; 115; 165; 170; 212; 224; 231; 266; 283; 300; 301; 312
Платонов А., 243; 386
Плотин, 146; 170
Плутарх, 92; 226; 287; 288; 289; 290; 292; 293; 297; 298; 300
Покровский И. А., 125
Поликрат, 19
Полонский Я. П., 159
Полянский П., 126
Померанцева Н. А., 440
Помирчий Р. Е., 44; 103
Посидоний, 298
Потебня А. А., 314; 340; 359; 364; 388; 390; 392; 393; 397; 403
Потемкин П., 414
Пригов Д., 246
Прокл, 167; 169; 170; 223; 231; 262
Прометей, 37; 103; 135; 148; 149; 150; 151; 152; 153; 154; 155; 218; 259; 265; 295; 473
Пруст М., 81
Психея, 76; 270; 271; 272; 275; 276; 282; 285; 395
Пумпянский Л. В., 201; 203
Пунин Н., 421
Пуссен Н., 211
Пушкин А. С., 24; 27; 28; 29; 34; 53; 54; 59; 64; 71; 78; 100; 106; 126; 128; 129; 132; 135; 145; 160; 187; 243; 304; 305; 308; 328; 363; 373; 398; 401; 410; 413; 424; 430; 431; 465
Пяст Вл., 316
Пятигорский А. М., 334; 367; 369
Рабинович Е. Г., 299
Расин Ж., 146
Рассел Б., 334; 345
Рауш, барон, 102
Рачинский Г. А., 62; 72; 140; 215; 420
Рашковская М. А., 421
Рейнах С., 227
Рейценштейн, 228; 229
Ремизов А., 415; 432
Ренан Ж. Э., 92
Рерих Н. К., 252
Рескин Дж., 463
Ресслер, 56
Рибо Т. А., 463
Рижский М. И., 470
Рикер П., 352; 353; 365; 367; 368
Риккерт Г., 388
Рильке Р. М., 212
Римский-Корсаков Н. А., 123; 127
Ричардс А., 353
Роде Э., 167
Родзянко М. В., 124
Роднянская И. Б., 62
Розанов В. В., 63; 75; 94; 97; 117; 159; 240; 241; 243; 446
Ростовцев Ю. А., 131; 139; 161
Рублев А., 106
Руссо Ж.-Ж., 75; 91; 249
Сабанеев Л. Л., 101; 105
Сабашников М. В., 108; 123; 127; 129; 130; 132; 133
Сабашников С. В., 108; 127; 133
Савиньи Ф. К. фон, 11; 45
Савчук С. О., 175
Садовской Б., 418
Саконская Н., 416
Саломея, 239; 241; 243
Салтыков-Щедрин М. Е., 75
Сальери А., 285
Сапов В. В., 473
Сартр Ж.-П., 188
Сатана, 30
Сафо, 147
Сахаров С. И,, 117; 135
Сегал Д., 50; 56
Селиханович, 464
Селлайо, Я. дель, 211
Семенов Л. П., 464; 465
Серафим Саровский, 208
Сервантес М., 76
Сервий, 112

Сергий Радонежский, 398
Серль Дж. Р., 337
Сетханович, 464
Сидоров С. А., 119; 126; 128; 129; 130; 133
Силард Л., 211; 230; 234; 236; 239; 240; 243; 246
Симплиций, 170
Скрябин А. Н., 101; 102; 103; 105; 106; 108; 127; 128; 135; 140; 145; 154; 155; 181; 263
Соколов Б. М., 126
Сократ, 10; 111; 146; 301
Соловьев Вл., 19; 30; 31; 39; 43; 47; 55; 56; 57; 63; 75; 87; 90; 123; 139; 140; 141; 142; 144; 157; 158; 159; 183; 190; 191; 192; 206; 212; 215; 216; 219; 251; 253; 254; 257; 259; 260; 279; 280; 281; 388; 441
Соловьев С. М., 43
Сологуб Ф., 146; 153; 424
Соломон, 50
Сомов К., 467; 468
София, 112; 270; 271; 280; 281; 302; 439; 440; 441; 442; 476; 477
Софокл, 34
Сталин И. В., 139
Степанов Ю. С., 334; 379
Степун Ф., 159; 404; 419
Столпнер Б. Г., 43
Струве Г. П., 82
Струве П. Б., 124; 125; 126; 129; 130
Суарес Ф., 260
Субботин С. И., 422
Суворин А. С., 44
Сыркин А. Я., 299; 301
Сэпир Э., 390
Тарановский К., 236
Тарышкина Е., 239
Татаринов В. В., 12; 17; 45
Татлин В., 421
Тахо-Годи А. А., 123
Тахо-Годи Е. А., 123; 134; 137; 462
Тезей, 428; 429; 431
Телеф, 229
Теннис Ф., 49
«Теомахия», 29
Тименчик Р. Д., 415
Тиресий, 112
Толстая Т. В. см. Вечорка (Толстая) Т. В.
Толстой А. Н., 243; 425; 462
Толстой Л. Н., 12; 14; 25; 30; 34; 46; 47; 54; 63; 79; 91; 126; 129; 132; 208; 218; 465
Топоров В. Н., 234; 371; 439
Тредиаковский В., 146; 384; 401
Трейчке, 52; 55
Троицкий В. В., 123; 147; 303; 433
Троицкий В. П., 123; 303
Троцкий С., 94
Трубачев А. С. (о. Андроник), 93
Трубачев С. З., 97; 106
Трубецкой Е. Н., 45; 93; 115; 129; 133; 139; 140; 141
Тургенев И. С., 239
Тютчев Ф. И., 72; 106; 304; 307; 308; 328; 332; 373; 396
Уайльд О., 243
Ульянов Н. П., 103
Успенский Б. А., 384; 401; 402; 408
Успенский П. Д., 102
Устрялов Н. П., 117
Фауст, 31; 33; 34; 37; 38; 58; 78; 190; 250; 456; 472
Фейнман Р., 476
Фемида, 259
Феодор Студит, св., 90; 215
Феодорит Блаженный, 90; 215
Феокрит, 226
Фет А., 159
Филдинг Г., 208
Филемон, 226
Филон Александрийский, 112; 298
Филострат, 298
Фиолетов Н., 117
Флавиан, св., 90; 215
Флавий Филострат, 299
Флакер А., 247
Флобер Г., 35
Флоренская О. П., 94; 105
Флоренские, семья, 113
Флоренский В. П., 113
Флоренский К. П., 113
Флоренский П., 93; 94; 95; 96; 97; 98; 99; 100; 101; 102; 104; 105; 106; 107; 108; 109; 110; 111; 112; 113; 114; 115; 116; 117; 118; 119; 120; 123; 126; 130; 131; 140; 159; 183; 207; 215; 233; 256; 279; 303; 308; 312; 313; 318; 320; 325; 333; 340; 363; 364; 377; 378; 380; 381; 433; 439; 476
Флоровский Г., 104
Фойербах А., 211
Фома Аквинский, 380
Фор П., 156
Фрай Н., 208
Франк С. Л., 124; 125; 139
Франциск Ассизский, 52; 194; 422
Фрезер Дж. Дж., 394; 452
Фрейд З., 446; 449
Фрейденберг О. М., 370
Фридлендер Г. М., 54
Фридман И. Н., 10; 185; 250
Фридрих III, 50
Фриче В. М., 463
Фромм Э., 458
Хайдеггер М., 248; 300; 376
Харджиев Н. И., 413; 414; 421; 425; 432
Хидас Ф., 216
Хлебников В., 233; 386; 399; 400; 404; 405; 406; 408; 409; 410; 412; 413; 414; 415; 416; 417; 418; 419; 420; 421; 423; 424;

425; 426; 427; 428; 429; 430; 431; 432
Ходасевич В. Ф., 207; 243; 245; 246; 247; 248; 249; 422
Хомяков А. С., 57; 97; 116; 117; 118
Хоружий С., 215
Христос, 8; 10; 25; 26; 44; 45; 66; 67; 68; 69; 70; 71; 72; 73; 74; 75; 76; 77; 78; 79; 85; 89; 90; 95; 96; 99; 102; 107; 110; 128; 133; 157; 175; 180; 181; 182; 184; 189; 191; 193; 194; 195; 216; 242; 251; 264; 272; 277; 278; 280; 291; 292; 380; 446; 447; 452; 453; 455; 458; 470
Хюбнер Э., 42
Цветаева М. И., 153; 212; 408; 407; 408; 410; 478
Цейтлина М. С., 102
Целлер Э., 15; 48
Цетлин М., 420
Цявловский М. А., 54
Чагин С., 417
Чайковский П. И., 105; 106; 465
Чапыгин А. П., 428
Чеботаревская Ал. Н., 418
Челпанов Г. И., 141; 144
Черашняя Д. И., 47; 59
Червелли Ф., 211
Чернова Д., 80
Чехов А. П., 127
Чижевский Д. И., 414
Чудовский В., 419
Чуковский К. И., 416
Чулков Г. И., 128; 129; 132; 134; 145
Чулкова Н. Г., 135
Чурилин Т., 428
Чурленис, 419; 428
Шаляпин Ф. И., 413
Шварсалон В. К., 98; 424
Шварсалоны, 43
Шеворошкин, 299
Шекспир В., 70; 238; 253
Шелли П. Б., 148; 151
Шеллинг Ф. В. Й., 161; 171
Шершеневич В., 413
Шестов Л., 63; 114; 251
Шива, 297
Шиллер Ф., 78
Шиндин С., 239
Шишкин А., 5; 7; 9; 62; 75; 82; 93; 94; 97; 118; 405; 425
Шишков А. С., 401
Шкловский В., 307; 364
Шлецер Б. Ф., 102; 103
Шопен Ф., 181
Шопенгауэр А., 167; 218; 300; 388; 463
Шор Е. Д., 56
Шор, семья, 50; 56
Штейнер Р., 100; 388
Штраус Д. Ф., 48
Штроссмайер Й., 216
Шуберт Ф., 103; 105
Шульгин В. В., 124
Шюре Э., 222
Эвмениды, 112
Эдельсон Е. Н., 54
Эдинг, Б. Н., фон, 139; 140
Эдип, 112; 287
Эйзенштейн С. М., 438
Эйнштейн А., 436
Энгельгардт Б. М., 203
Эренбург И., 421
Эрехфей, 111
Эриннии, 112
Эрн В. Ф., 90; 93; 101; 102; 109; 112; 113; 114;115; 116; 140; 159; 192; 303; 368
Эрны, 106
Эрос, 111; 136; 165; 188; 265; 270; 271; 446; 451; 458; 459; 460; 461
Эсимнет, 229
Эсхил, 37; 134; 136; 144; 145; 176; 224; 229; 253; 325
Эткинд А., 446
Юлиан Отступник, 96
Юнг К. Г., 81; 208; 235; 236; 460; 461
Юнгеров П., 470
Юрьева З., 212
Якобсон Р. О., 419; 420; 428
Янгфельдт Б., 419
Ясперс К., 458

Aubert R., 214
Babbitt F. C., 289
Bachelard G., 154 (см. также Башляр Г.)
Bellentschikow V., 473
Belyj A., 230 (см. также Белый А.)
Berdiaev N., 118 (см. также Бердяев Н.)
Bernays, 166
Berthelot, 228
Biedermann H., 245
Biese F., 166
Böhme R., 212; 233
Bowra M., 135
Carlson M., 100
Crépu *M.*, 81
Creuzer, 111
Dante A., 469 (см. также Данте А.)
Davidson P., 469
Delitzch F., 469
Denys l'Aréopagite, 120
Deschartes O., 135; 179 (см. также Дешарт О. А., Шор О. А.)
Dhorme P., 469
Dostoevskij F. M., 80 (см. также Достоевский Ф. М.)
Dozy-Goje, 228
Du Bos Ch., 81; 82 (см. также Ш. Дю Бос)
Faryno J., 430
Faustus, 37 (см. также Фауст)
Fioretti, 465
Florensky P., 105 (см. также Флоренский П.)
Gfeller U., 214 (см. также Гфеллер Ю.)
Graves R., 212
Guilleame A., 470
Hall M. P., 232
Heidegger M., 248 (см. также Хейдеггер М.)

Heinemann W., 289
Heinsius D., 166
Howald, 166
Jakobson R., 236 (см. также Якобсон Р. О.)
Jennings H., 214
Judas, 37; 38 (см. также Иуда)
Jung C. G., 245; 472 (см. также Юнг К. Г.)
Kerényi K., 228 (см. также Керени К.)
Kern O., 215
Klossowski de Rola S., 232
Krähe E., 56
Krasztev P., 243
Lambert W. G., 469
Lambin D., 166
Lobeck, 79
Mack B. L., 472
Malcovati F., 211
Meyendorff I., 470
Mueller-Vollmer P., 104
Mumford L., 241
Neuvecelle J., 185; 214
Pestalozzi I. H., 20
Piobb P. V., 245
Plutarch, 289 (см. также Плутарх)
Potthoff W., 469
Quillet P., 154
Rad G., 469
Reinach A., 227
Reinach S., 48; 227 (см. также Рейнах С.)
Reitzenstein, 228 (см. также Рейценштейн)
Roscher W. H., 221; 229
Sabaneeff L., 105 (см. также Сабанеев Л.)
Schuré E., 222
Scrjabin A.N., 104 (см. также Скрябин А. Н.)
Segal C., 212
Spengel L., 166
Steinhardt C., 170
Strauss W. A., 212
Szilárd L., 230; 243 (см. также Силард Л.)
Tönnies F., 16; 49
Terras V., 212
Thomas H., 472
Tschizewskij D, 414 (см. также Чижевский Д. И.)
Volten A., 437; 441
Wachtel M., 47; 48 (см. также Вахтель М.)
Wackernagel W., 162
Warden J., 212
Wolz Chr., 166
Yates F. A., 228 (см. также Ейтс Ф. А.)
Zell K., 166
Ziegler I., 469

ОГЛАВЛЕНИЕ

РАЗДЕЛ 1. АРХИВНЫЕ МАТЕРИАЛЫ 3
Я видѣл умным взором в серебрѣ 5
Вяч. Иванов. <Авторское истолкование стихотворения «На суде пред божиим престолом»> 7
Раздранная риза <Беловой автограф> 7
I. Суд 7
<Черновой автограф> 7
I. Суд 7
Слѣпа надменія марой 9
Вяч. Иванов. <Интеллектуальный дневник. 1888-1889 гг.>. Подготовка текста Н. В. Котрелева и И. Н. Фридмана. Примечания Н.В.Котрелева 10
№ 597. Женский бюст 20
Три встречи. (Сюжет) 22
Язык и политика 24
Евреи и русские 30
О типическом 32
Приложение 37
Вяч. Иванов. <Два списка литературных замыслов: из записной книжки 1888-1889 гг.>. Подготовка текста и примечания Н. В. Котрелева 37
Примечания 38
Вяч. Иванов о Ф. М. Достоевском 62
I. <Выступления по докладу С. Н. Булгакова в религиозно-философском обществе 2 февраля 1914 г.> 62
Предисловие 62

Речь В. И. Иванова 64
Н. С. Булгаков 68
Г. Дурылин 70
Ответ С. Н. Булгакова г. Дурылину 72
Речь г. Рачинского 72
II. <О «Легенде о Великом Инквизиторе»> 75
Примечания 80
Вяч. Иванов. Письмо к Дю Босу 81
Переписка Вячеслава Иванова со священником Павлом Флоренским 93
О. Павел Флоренский — В. И. Иванов и его семья. Переписка (о символическом образе, мифе и догмате) 93
РАЗДЕЛ 2. А. Ф. ЛОСЕВ И ВЯЧ. ИВАНОВ 121
Письма А. Ф. Лосева к В. И. Иванову, П. А. Флоренскому, А.С.Глинке-Волжскому, М. В. Сабашникову. Письмо П. А. Флоренского В. И. Иванову 123
А. Ф. Лосев о Вяч. Иванове: краткая антология 134
I. Некоторые факты и материалы 134
II. Лосев о Вяч. Иванове 139
В поисках собственного мировоззрения (из бесед с А. Ф. Лосевым Ю. А. Ростовцева) 139
А. Ф. Лосев. Из последних воспоминаний о Вячеславе Иванове 142
Из воспоминаний о Вяч. Иванове (разговор А. Ф. Лосева с Виктором Ерофеевым) 144
В редакцию античной литературы издательства «Academia» 147
«Прометей» Вяч. Иванова 148
Проблема символического образа у Вяч. Иванова 152
Первичная модель поэзии Вяч. Иванова 153
«Прометей» Скрябина и Вяч. Иванова 154
Экономический коррелят и эстетическая система 155
Модернистская модель и Вяч. Иванов 155
Владимир Соловьев в оценке Вяч. Иванова 157
О понятии стиля 161
Учение о стиле Вяч. Иванова 162
Определение понятия символа у Вяч. Иванова 163
Художественная форма как синтез восхождения и нисхождения 164
О существе театра 165
Понимание трагического очищения у Аристотеля 165
О старой «научной» филологии к Ницше и Вяч. Иванову 167
«Аполлон и Дионис, по учению орфиков-неоплатоников» 168
«Дионисийское одушевление мира» 170
РАЗДЕЛ 3. ИССЛЕДОВАНИЯ 173
Д. В. Иванов. Вячеслав Иванов о вселенском анамнезисе во Христе как основе славянского гуманизма 175
Фрагменты из книги-интервью Димитрия Иванова: «От Иванова до Невселя. Беседы с Жаном Невселем, проведенные Рафаэлем Обером и Юрсом Гфеллером» 185
Н. Котрелев. К проблеме диалогического персонажа (М.М.Бахтин и Вяч. Иванов) 201
Л. Силард. «Орфей растерзанный» и наследие орфизма 210
И. Н. Фридман. Щит Персея и зеркало Диониса: учение Вяч. Иванова о трагедии 250

В. В. Бибихин. Ты еси 286
Л. А. Гоготишвили. Между именем и предикатом (символизм Вяч. Иванова на фоне имяславия) 303
Г. И. Кустова. Языковые проекты Вячеслава Иванова и Андрея Белого: философия языка и магия слова 383
А. Е. Парнис. Заметки к диалогу Вяч. Иванова с футуристами 412
В. П. Троицкий. Древнеегипетский «анх» в символике поэтических произведений В. Иванова 433
Л. П. Буева. Дионисийство как культурно-антропологическая проблема (вариации на темы Вяч. Иванова) 443
Е. А. Тахо-Годи. Несостоявшееся сотрудничество (Вяч. Иванов и А. М. Евлахов) 462
М. Н. Громов. Иов русского символизма 467
Заметки в жанре ad marginem (Вяч. Иванов) 475
1. Семейство кошачьих 475
2. Два потока 476
3. Софийское число 476
4. Страсть Единорога 477
5. Кора улыбающаяся 478
ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ 479

НАУЧНОЕ ИЗДАНИЕ

ВЯЧЕСЛАВ ИВАНОВ
АРХИВНЫЕ МАТЕРИАЛЫ
И ИССЛЕДОВАНИЯ

Организация издания — Е. А. Гришина
Редактирование — С. О. Савчук
Компьютерный набор — Н. Анохина, Р. Садыкова

Лицензия ЛР № 065808 от 14 апреля 1998 г.

Формат 84x108/32 Печать офсетная.
Тираж 1000. Зак. 101

ISBN 5-93259-002-5

Отпечатано в типографии Патриаршего
издательско-полиграфического центра
г. Сергиев Посад
т. / факс / 095/ 721-26-45