

литературное
ОВО
обозрение

№ 21 (1996)

ТЕОРИЯ И ИСТОРИЯ ЛИТЕРАТУРЫ, КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

Редакция

Ирина Прохорова (главный редактор)
Сергей Козлов (теория)
Сергей Панов (история)
Татьяна Михайловская (практика)
Абрам Рейтблат (библиография)

Редколлегия

Константин Азадовский (Петербург)
Хенрик Баран (Олбани, Нью-Йорк)
Галина Белая (Москва)
Николай Богомолов (Москва)
Вадим Вацуро (Петербург)
Михаил Гаспаров (Москва)
Александр Жолковский (Лос-Анджелес)
Андрей Зорин (Москва)
Ларс Клеберг (Стокгольм)
Александр Лавров (Петербург)
Джон Малмстад (Кембридж, Массачусетс)
Александр Ошоват (Москва / Лос-Анджелес)
Омри Ронен (Анн Арбор, Мичиган)
Игорь Смирнов (Констанц / Мюнхен)
Роман Тименчик (Иерусалим)
Евгений Тоддес (Рига)
Александр Чудаков (Москва)
Михаил Ямпольский (Нью-Йорк)



МОСКВА

Константин Лаппо-Данилевский

НАБРОСОК ВЯЧ. ИВАНОВА «ЕВРЕИ И РУССКИЕ»

Ранний период биографии Вяч. Иванова плохо документирован, и почти все, что о нем известно, восходит в конечном итоге к самому поэту, который в «Автобиографическом письме С. А. Венгеру» (1917) создал убедительную версию своего жизнеописания¹. И хотя нет оснований для сомнений в верности освещения наиболее существенных событий, известная осторожность все же необходима, тем более что сам Вяч. Иванов никогда не скрывал — собственная биография им «творится». В этом отношении наиболее характерно признание Вяч. Иванова в его беседах с М. С. Альтманом: «Я, быть может, как никто из моих современников, живу в мифе — вот в чем моя сила, вот в чем я человек нового начинающегося периода»². И в другом месте шутливо: «Слагают же обо мне люди мифы или сплетни. Ну, вот я и сложу сам о себе миф. Поеду за границу и поступлю монахом в Бенедиктинский орден»³.

Несомненно также, 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, другой берлинский профессор, был для Вяч. Иванова более важен, чем Т. Моммзен, а методичность и целеустремленность не отличали молодого ученого (уже тогда, по всей видимости, его более влекла поэзия)⁴. 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.

Публикуемый набросок, напротив, скорее подтверждает, чем опровергает то, что Вяч. Иванов писал о годах своего пребывания в Германии, и соотносится со следующим пассажем в «Автобиографическом письме»:

«Как только я очутился за рубежом, забродили во мне искания мистические, и пробудилась потребность осознать Россию в ее идее. Я принялся изучать Вл. Соловьева и Хомякова. По отношению же к германству сразу и навсегда определились мои притяжения и отталкивания, грани любви и ненависти. Я упивался многотомным Гете, с любовью углублялся в Шопенгауэра, ничего не знал на свете усладительнее и духовно-содержательнее немецкой классической музыки и отчетливо видел общую форсировку, надутое безвкушие и обезличивающую силу новейшей немецкой культуры, мещанство духа, в которое выродилась протестантская мысль, стоявшая передо мною в лице тюрбингенца и Штраусова друга — Целлера, наконец, протестантски-националистическую фальсификацию истории.

С недоумением наблюдал я, что государственность может служить источником высочайшего пафоса даже для столь свободного и свободолюбивого человека, как Моммзен; но истинным талантам старого поколения я многое

прощал, как и самому Трейчке я прощал его крайний шовинизм за подлинный жар его благородного красноречия. Зато самодовольный и все же ненасыщенный национализм последнего чекана, который кишел и шипел вокруг клубами крупных и мелких змей, был мне отвратителен»⁵.

Выступая в вышеприведенном отрывке против тюбингенской евангелистской школы, русский поэт подразумевал в первую очередь учеников Давида Фридриха Штрауса (1808—1874), видевших в Евангелии своеобразный исторический источник и стремившихся, игнорируя описания чудес, реконструировать «действительную биографию» Христа. Говоря о «протестантски-националистической фальсификации истории», помимо Эдуарда Готтлоба Целлера (1814—1908), Вяч. Иванов несомненно имел в виду Фердинанда Кристиана Баура (1792—1860) и его окружение⁶.

Весьма существенно для темы данной заметки упоминание Генриха фон Трейчке (1834—1896), историка, публициста и государственного деятеля, сподвижника Бисмарка. Как известно из недавно опубликованных документов, Вяч. Иванов, учась в Берлинском университете, прослушал у Трейчке «Историю политических теорий от Платона до современности» (зимний семестр 1886—1887 г.) и «Историю века революции» (летний семестр 1887 г.)⁷. Несмотря на почти полную глухоту, немецкий историк в 1871—1884 годах был депутатом прусского рейхстага (сначала от национал-либеральной партии, затем с 1879 года как беспартийный). Сторонник сильной государственной власти и один из идеологов объединения Германии под эгидой Пруссии, Трейчке неоднократно выступал в печати в связи с еврейским вопросом. Большой общественный резонанс вызвала публикация статьи Трейчке «Наши перспективы» («Unsere Aussichten») в ноябрьском номере «Прусских ежегодников»⁸. В сущности, это был обычный для журнала обзор европейской политики, в котором Трейчке приветствовал успехи русского оружия на Балканах, ослаблявшие влияние столь ненавистной ему Англии. Вместе с тем он крайне раздраженно писал о панславистских настроениях, чреватых славянским экспансионизмом и способных ослабить дружественную Пруссии Австро-Венгрию. Радуюсь успеху консервативных партий на выборах, он уповал на установление единодушия между «короной и народом», усиление государства и устроение законов. В заключении обзора одним из положительных симптомов национального пробуждения Трейчке назвал ширящуюся в немецком обществе критику евреев, за которой, по его мнению, нельзя видеть лишь проявление простонародной неотесанности и предпринимательской зависти («Röbelroheit und Geschäftsneid»). Сograждане еврейского происхождения, по мнению Трейчке, «должны стать немцами и должны себя просто и по праву чувствовать как немцы» («...sie sollen Deutsche werden, sich schlicht und recht als Deutsche fühlen»). Подчеркивая тот факт, что евреи давно пользуются в Германии всеми правами в качестве конфессии, прусский историк отрицал возможность их национального признания. В современной ему антисемитской агитации он усматривал «грубую и полную ненависти, но естественную реакцию германского национального чувства против чуждого ей элемента, который занял в немецкой жизни чрезмерно большое место». Претендуя на выражение общественного мнения, Трейчке объявил, что он слышит звучащие как бы из одних уст слова: «Евреи наша напасть!» («... ertönt es heute wie aus einem Munde: die Juden sind unser Unglück!»⁹.

С резкой отповедью Трейчке, помимо прочих, выступил известный историк Теодор Моммзен, что привело к расколу и в среде преподавателей, и в среде студентов столичного университета. Так называемый «спор об антисемитизме в Берлинском университете» стал одним из центральных событий общественной жизни Германии в нач. 1880-х годов¹⁰; отзвуки этого столкновения были несомненно еще слышны во время учебы в Германии Вяч. Иванова.

Теодор Моммзен был не только выдающимся ученым, но и обладал жарким общественным темпераментом, что неоднократно приводило его к столкновениям с самим Отто фон Бисмарком и однажды стало причиной судебной тяжбы со всемогущим канцлером. В 1863—1866 и в 1873—1879 годах он был депутатом прусского ландтага, а в 1881—1884 годах депутатом прусского рейхстага, в деятельности которого активно участвовал. Свое отношение к статье Трейчке Моммзен выразил наиболее полно в опубликованной в конце 1879 года брошюре «Еще одна реплика о нашем еврействе» («Auch ein Wort über unser Judentum»), выдержавшей в течение нескольких месяцев пять изданий. В ней знаменитый историк подчеркивал, что немецкая нация состоит из потомков многих германских племен, в силу чего возбуждение ненависти к одной из групп сограждан неизбежно влечет за собой углубление розни между другими частями населения. Моммзен также недоумевал — неужели Трейчке полагает, что, требуя от евреев, «чтобы они чувствовали, как немцы», можно добиться какого-либо иного эффекта, кроме прямо обратного. Не отрицая особенностей еврейского национального характера, Моммзен писал в заключение, что если один из профессоров Берлинского университета выступает против какой-либо части сограждан немецкого государства, ему не остается ничего иного, как начать стесняться столь почетного для него еще недавно звания¹¹.

Если в своих выступлениях по еврейскому вопросу Моммзен выказал толерантность и чуждость предрассудкам, то его враждебность славянству, которую он никогда не скрывал и неоднократно выражал с трибуны рейхстага, была для Вяч. Иванова неприемлема, о чем поэт недвусмысленно писал в позднейшей заметке «О Моммзене»: «Волевой избыток мыслительной энергии, привычка доводить мысль до ее последней остроты, привычка глядеть на все с высоты исторического трибунала (он был в своем мире поистине государственный человек, как он был и римский стратег-техник) — увлекали его в его политических суждениях до тех крайностей, каких не могут простить ему, например, славяне»¹².

Никоим образом не отрицая огромного влияния, которое оказало на Вяч. Иванова знакомство с личностью и идеями Моммзена¹³, хотелось бы все же подчеркнуть, что отношения с учителем были осложнены неприятием ряда его идей, а основной вывод публикуемого наброска можно отчасти рассматривать как итог внутреннего «борения» с ним¹⁴. Думаю, именно славянофобия Моммзена была одним из толчков к «осознанию России в ее идее».

Встреча 20-летнего Вяч. Иванова с немецкой культурой и политической жизнью Германии стала поворотным пунктом его интеллектуального и творческого развития. В этом отношении также важно, что, живя за границей, он для заработка занимался мелкой журналистской работой и его материалы, не чуждые политики, анонимно появлялись в 1888—1889 годах в «Гражданине», «Московских ведомостях» и в «Новом времени» (не в этой ли ранней искусственности истоки его позднейших, порой удивительных своей прозорливостью суждений на политические темы?)¹⁵. Именно здесь, в Германии, в атмосфере сгущавшегося «национализма последнего чекана», вопрос об отношении к евреям и их истории настоятельно требовал своего осмысления¹⁶. В публикуемом наброске, важном в первую очередь тем, что он был сделан не для печати, а для себя, были сформулированы основные идеи Вяч. Иванова, определившие его высказывания по еврейскому вопросу на протяжении дальнейшей жизни. Эта проблематика в последнее время вызывает все больший интерес, начало которому положила статья С. П. Маркиша «Вячеслав Иванов и евреи»¹⁷, основанная главным образом на опубликованных материалах. Думаем, вводимый в оборот текст позволяет более рельефно представить истоки интереса Вяч. Иванова к еврейской культурной и религиозной традиции. Если в заключительном пассаже более поздней статьи «К

идеологии еврейского вопроса» (1915)¹⁸, говоря о необходимости равноправия для еврейского населения, Вяч. Иванов цитирует основной вывод (не аргументацию) соответствующей статьи Достоевского в «Дневнике писателя» за март 1877 года¹⁹, то набросок «Евреи и русские» вызван чтением «Истории и будущности теократии» (1885—1887) Вл. Соловьева, другого властителя дум Вяч. Иванова в годы его молодости. Его рассуждения — прямой отклик на следующую характеристику в труде Вл. Соловьева:

«Поскольку назначение исходит от Бога, оно есть дело безусловной свободы. Но свободу Божественную не должно мыслить наподобие человеческого произвола или пристрастия; истинная свобода не исключает разума, а по разуму такое назначение или избрание, будучи отношением Бога к известному предмету, соответствует не только свойству избирающего, но и качеству избираемого. В национальном характере евреев должны заключаться условия для их избрания. Этот характер в течение четырех тысяч лет успел достаточно определиться, и не трудно найти и указать его отдельные черты. Но этого недостаточно: нужно еще понять их совокупность и взаимную связь. Никто не станет отрицать, что национальный характер евреев обладает цельностью и внутренним единством. Между тем мы находим в нем три главные особенности, которые, по-видимому, не только не согласуются, но и прямо противоположны между собою.

Евреи прежде всего отличаются глубокой религиозностью, преданностью Богу своему до полного самопожертвования. Это народ закона и пророков, мучеников и апостолов, «иже верою победиша царствия, содеяша правду, получиша обетования» (Посл. к евр. XI, 33).

Во-вторых, евреи отличаются крайним развитием самочувствия, самосознания и самодеятельности. Как и весь Израиль, так и каждая семья в нем и каждый член этой семьи до глубины души и до мозга костей проникнуты чувством и сознанием своего национального, семейного и личного «Я» и стремятся всячески на деле проявить это самочувствие и самосознание, упорно и неутомимо работая для себя, для своей семьи и для всего Израиля.

Наконец, третья отличительная черта евреев — их крайний материализм (в широком смысле этого слова). Чувственный характер еврейского мировоззрения выразился довольно ясно в составе и строении их речи. Что касается до житейского материализма евреев, т. е. преобладания утилитарных соображений в их деятельности от египетских сосудов и до бирж современной Европы, об этом, кажется, нет надобности распространяться.

Таким образом, характер этого удивительного народа обнаруживает одинаково и силу Божественного начала в религии Израиля, и силу человеческого самоутверждения в национальной, семейной и личной жизни евреев, и, наконец, силу материального элемента, окрашивающего собою все их мысли и дела»²⁰.

Вл. Соловьев продолжает эту характеристику рассмотрением особенностей религиозной жизни евреев, их гуманизма и материализма. Конкретизируя и развивая свои соображения, он постоянно подчеркивает, что материальные аспекты во всех сферах их деятельности важны для евреев не в меньшей степени, чем духовные: «Идея святой телесности и заботы об осуществлении этой идеи занимают в жизни Израиля несравненно более важное место, нежели у какого-либо другого народа»²¹. Далее Вл. Соловьев сосредотачивает свое внимание на том, что роднит, а не рознит иудаизм и христианство, и предлагает свое объяснение избрания евреев для воплощения Христа.

В высшей степени характерно то, что Вяч. Иванов обращается не к публицистике Вл. Соловьева, а к одному из центральных, хотя и не завершенных философских сочинений. Именно с позиций христианина в течение всей жизни стремился высказываться Вяч. Иванов на русско-еврейские темы, и в этом смысле его ориентация на Вл. Соловьева не случайна²².

До XVIII столетия евреи в Российской империи были весьма малочисленны, лишь в результате разделов Польши в ее состав вошли территории со значительным еврейским населением, что ставило перед русской бюрократией задачи многообразного вовлечения этого народа в жизнь государства. Наиболее яркими эпизодами предшествующего времени были сожжение в Петербурге в 1738 году капитан-лейтенанта Александра Возницына вместе с обратившим его в иудаизм раввином Борохом Лейбовым²³ и резолюция Елизаветы Петровны на делах Сената о допущении евреев в пределы Российской империи: «От врагов Христовых не желаю корыстной прибыли»²⁴.

Если представители официальной имперской бюрократии в первой половине XIX столетия смотрели на евреев как на иноверческое малокультурное меньшинство, которое нужно в порывах служебного усердия скорее заставить нести различные повинности, платить налоги и в зависимости от обстоятельств ограничивать в правах или крестить, то в обществе ширились тем временем дискуссии как о возможности отмены черты оседлости и о даровании евреям равноправия, так и об использовании ими крови христианских младенцев в ритуальных целях, об ограждении российского крестьянства от всяческих вредных влияний и т. д. и т. п. Именно в этой атмосфере возникла статья Достоевского в «Дневнике писателя» за март 1877 года, в которой он стремился обозреть проблему с позиций христианина. Поэтому, несмотря на антипатию по отношению к евреям (как, впрочем, и ко многим другим национальностям и весьма значительному числу конкретных представителей народа русского), Достоевский приходит к выводу о невозможности ущемления евреев в их гражданских правах. Продолжив традицию христианских оценок, Вл. Соловьев стал первым русским мыслителем, желавшим больше узнать об иудаизме и еврейских духовных ценностях, а также сообщить свои знания согражданам. Через переводы на европейские языки он знакомится с Талмудом и Каббалой, пишет о них просветительские статьи, в атмосфере реакции и сгущающихся антисемитских настроений не устает твердить о христианском отношении к иноверцам.

23-летний Вяч. Иванов в своем наброске не только хочет осмыслить написанное Вл. Соловьевым, но и пытается сравнить евреев и русских. Эта вторая часть любопытна именно как выражение ранних славянофильских чаяний поэта — убеждение в мессианизме еврейского народа сочетается с убеждением в мессианизме народа русского, призвание которого еще должно исполниться²⁵. О том, насколько «национальная проблематика» волновала Вяч. Иванова, хорошо видно из записей его неопубликованного берлинского дневника, три из них, от 4 марта 1888 года, мне хотелось бы привести:

«Достоевский и Толстой — два типичные выразители русского духа. В нашем народе можно заметить это двойственное течение мысли. Но в обоих и много общего. И если это общее — национальная черта нашего ума, мы мудрейший народ в мире.

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.

Несмотря на специализацию теперешних немцев, стремление к синтезу свойственно германскому уму. Русский ум мало ценит синтез для синтеза, но хочет синтеза для оплодотворения жизни»²⁶.

В вышецитированном отрывке «Автобиографического письма» Вяч. Иванов как бы указал ключ к комплексу идей, волновавших его в первые годы пребывания в Германии. Поэтому в наброске «Евреи и русские» (как и в берлинском дневнике) неслучайно различим еще один план, связанный с именем А. С. Хомякова. На память в первую очередь приходит его статья «Кар-

тина Иванова» (1858) о «Явлении Христа народу» А. А. Иванова. Как известно, Вяч. Иванов неоднократно подчеркивал свое «духовное родство» с этим художником. Статья А. С. Хомякова примечательна тем, что он в ней с большой симпатией писал о евреях и их пророках:

«В истории человеческого рода встречается одно, совершенно исключительное явление. Было племя или, пожалуй, был народ, единственный в мире, который ясно сознавал за собою особенное призвание и особенную цель существования. Не хвалился он древностию; напротив, признавал себя почти младшим в мире и как будто выражал это призвание тем, что постоянно вел свою родословную от младших сыновей общих человеческих родоначальников. [...] Не хвалился ни особенною силою, ни особенным мужеством; ибо постоянно рассказывал о своем порабощении другими, часто ничтожными народами. Жизнь бродячая и в то же время заключенная в небольшом уголке мира; отсутствие всякой государственной самостоятельности, отсутствие всякой славы и всякого притязания на славу: вот судьба этого народа»²⁷.

Для А. С. Хомякова подобный взгляд вполне закономерен, ибо, по его мнению, еврейский народ подчинил всю свою многотрудную скитальческую жизнь одной идее, одной задаче:

«Самая эта мысль крайне проста и немногосложна, а именно: что ему Бог открыл истину и поручил ее хранение. Зато истина эта бесконечна и всеобъемлюща; в ней заключается знание единого Бога и отношений Бога к Своему созданию — человеку, знание духовности человека и обязанностей его к Богу. В этом вся жизнь народа, вся сила его самостоятельности. [...] Хранить Бога для всего человечества — такова единственная задача этому чудному народу; вне ее ему и не нужно, и нельзя существовать, и поэтому все, что с нею несогласно или ей противно, или чуждо, все должно исчезать без следа, как случайность, не заслуживающая ни внимания, ни памяти. Хранить для человечества Бога и Бога единого — такова задача...»²⁸.

Своими страданиями, многолетней кровавой борьбой за независимость купил Израиль право на всемирное призвание, которое ему и суждено было исполнить, однако эта победа стала источником заблуждения:

«Искушение лежало в самом торжестве. Израиль остался верным Завету и впал в самообольщение гордости. Он принадлежал истине, ему стало казаться, что истина ему принадлежит; он был Божий, ему стало казаться, что Бог — его, и со дня на день росла эта гордость, несмотря на возрастающее порабощение миродержавному Риму»²⁹.

Как и его предшественник (ср. у Хомякова: «Израиль, одинокий в народах»), Вяч. Иванов утверждал, что евреи, как и русские, «одиноки и ненавидимы», но если они уже исполнили свою задачу, то русским свою задачу еще надлежит осознать и свершить, что прямо соотносится с тематикой других печатных выступлений Хомякова. В них Вяч. Иванову не могли не импонировать трезвое отношение к Древней Руси и ее усобицам, понимание необходимости Петровских реформ (для других славянофилов отнюдь не бесспорное), безоговорочное осуждение крепостного права («мерзость рабства»), любовное отношение к православию и ко всему лучшему в русской и славянской традиции, как, по всей видимости, и многое другое. Сближала Вяч. Иванова с Хомяковым и неудовлетворенность современным ему состоянием родного народа, отсюда и модальность его суждений, их устремленность в будущее — он скорее чаёт и прорицает, чем доказывает и аргументирует³⁰. Вместе с тем, ориентируясь на Хомякова, Вяч. Иванов недвусмысленно отмежевывается от публицистов официозно-националистического лагеря, для которых критика славянофилами самодержавия была не только неприемлема, но подчас равносильна предательству³¹. Тема религиозного избранничества русских, никогда не теряя своей важности, позднее давала Вяч. Иванову

все чаще повод для горьких сомнений и раздумий — достаточно вспомнить стихотворения «Русский ум» (1890), «Месть мечная» (1904) или статью «О русской идее» (1909). Несомненно также, что сближение в Москве в 1910-е годы с С. Н. Булгаковым, о. П. Флоренским и В. Ф. Эрном оживило прежние чаяния, в связи с чем весьма показательна полемика Вяч. Иванова с Н. А. Бердяевым в 1915 году³². Публикуемый набросок сопряжен с анализом весьма важных проблем, от рассмотрения которых хотелось бы воздержаться в данной заметке: изменение отношения Вяч. Иванова к наследию славянофилов под влиянием произошедших в течение его жизни исторических событий, «границы любви и ненависти» поэта в немецкой культуре, позднейшая интерпретация им идей Вл. Соловьева, понимание сущности католичества и православия и т. д. и т. п. Печатаемый текст также обнаруживает глубокую связь со столь важными для XIX столетия спорами о природе рас и национальностей; начатые романтиками, они обрели свое частичное завершение в расистских сочинениях Гобино и Чемберлена. Именно поэтому, зная о произошедшем в России и в мире в XX веке, трудно сдержать горькую улыбку, читая строки поэта о «светлом будущем русского народа».

Публикация подготовлена при поддержке фонда Александра фон Гумбольдта. Считаю приятным долгом выразить благодарность М. В. Безродному, В. А. Дымшицу, П. Дэвидсон и О. А. Кузнецовой, прочитавшим работу в рукописи и поделившимися со мной своими соображениями.

Примечания

- 1 *Иванов Вяч.* Автобиографическое письмо С. А. Венгеру // Русская литература XX в.: 1890—1910 / Под ред. С. А. Венгерова Т. III. Часть VIII. М., 1917. С. 91—92.
- 2 *Альтман М. С.* Разговоры с Вяч. Ивановым / Сост. и подготовка текстов В. А. Дымшица и К. Ю. Лаппо-Данилевского. Ст. и коммент. К. Ю. Лаппо-Данилевского. СПб., 1995. С. 65.
- 3 *Альтман М. С.* Разговоры с Вяч. Ивановым. С. 71.
- 4 *Вахтель М.* Вячеслав Иванов студент Берлинского университета // *Cahiers du Monde russe*. Vol. XXXV (1—2), janvier-juin 1994. P. 353—376. Ср. также заметку Вяч. Иванова «О Моммзене» (Весы. 1904. № 11. С. 46—48), написанную по поводу кн.: *Кулаковский Ю.* Памяти Моммзена. Киев, 1904.
- 5 *Иванов Вяч.* Автобиографическое письмо. С. 91.
- 6 *Barth K.* Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Zürich, 1947. S. 450—458; *Baur F. Ch.* Ausgewählte Werke in Einzelausgaben / Hrsg. von K. Scholder. Stuttgart; Bad Cannstatt, 1975. Bd. 5: Für und wider die Tübinger Schule.
- 7 *Вахтель М.* Вячеслав Иванов студент Берлинского университета. P. 363—364.
- 8 *Treitschke H. von.* Unsere Aussichten // *Preußische Jahrbücher*. Hrsg. von H. von Treitschke. 1879. Bd. XLIV. Heft 5 (November). S. 559—576. См. также ответы Трейчке оппонентам: *Ebenda*. 1879. Bd. XLIV. Heft 6 (Dezember). S. 660—670; 1880. Bd. XLV. Heft 1 (Januar). S. 85—95. Отметим попутно, что Вл. Соловьев знал о печатных выступлениях Трейчке — именно его имел русский философ в виду, когда в статье «Новозаветный Израиль» (1885) писал «о грозном дыхании антисемитской бури, которая забушевала по всей Европе», и о публицистах, ее идеологически готовивших (Собрание сочинений В. С. Соловьева / Под ред. С. М. Соловьева и Э. Л. Радлова. 2-е изд. СПб., [1911]. Т. 4. С. 210).
- 9 *Treitschke H. von.* Unsere Aussichten. S. 575.
- 10 *Der Berliner Antisemitismusstreit* / Hrsg. von W. Boehlich. Leipzig, 1965; *Pulzer P. G. J.* Die Entstehung des politischen Antisemitismus in Deutschland und Österreich 1867 bis 1914. Gütersloh, 1966. S. 197 ff.; *Wickert L.* Theodor Mommsen. Eine Biographie. Frankfurt a/M., 1980. Bd. IV. S. 239—241; *Poliakov L.* Geschichte des Antisemitismus. Frankfurt a/M., 1988. Bd. 7. S. 33—35.
- 11 *Mommsen T.* Reden und Aufsätze. Berlin, 1905. S. 410—426.

- 12 *Иванов Вяч.* О Моммзене. С. 47.
- 13 Ср. запись Вяч. Иванова в его дневнике от 27 февраля 1888 года: «Кажется, под влиянием Моммзена я, как историк, проникся глубоко мыслью о необходимости различения исторической действительности и юридической теории и о пользе установления последней. И эта мысль еще более способствовала консервативному направлению моих идей» (РГБ, ф. 109, к. 15, ед. хр. 2, л. 5 об.). Несколько иначе писал поэт о правоведе-теоретике Моммзене в его отношении к Моммзену-историку в позднейшей заметке: «...Многим (сошлемся, например, на полемики проф. Гримма в Петербурге) как бы противоречием в Моммзене представляется, при его глубочайшем проникновении в исторически-конкретное, эта попытка отвлечения правовой идеи, в ее логическом развитии, из нестройной и внутренне-нецельной, исторической действительности» (*Иванов Вяч.* О Моммзене. С. 46).
- 14 Это обстоятельство позволяет говорить об интересной параллели к позднему «борению» М. С. Альтмана со своим учителем. Любопытно, что Вяч. Иванов, строя свою репутацию, всегда подчеркивал ученичество у Т. Моммзена. То же делал М. С. Альтман, твердя в течение всей жизни о студенческих занятиях у Вяч. Иванова.
- 15 См. пометы об этом в одной из записных книжек Вяч. Иванова (РГБ, ф. 109, к. 1, ед. хр. 3). На сотрудничество поэта в правых газетах впервые было обращено внимание в докладе Н. В. Котрелева, сделанном в Будапеште в июле 1995 года.
- 16 О более раннем интересе к иудео-христианской проблематике свидетельствует юношеская поэма Вяч. Иванова с условным названием «Легенда» (окончена 6 февраля 1886) — см. изложение ее содержания О. Дешарт в кн.: *Иванов Вяч.* Собр. соч. Брюссель, 1971. Т. I. С. 14—15. Автограф неопубликованной и автором не озаглавленной поэмы хранится в РГБ (ф. 106, к. 1, ед. хр. 28, 10 л.); в нем содержится следующее пояснение:

«Вместо заглавия

Содержанию этой повести я придаю характер средневековой католической легенды, форму отчасти приблизил к испанским эпическим романсам средних веков. Это — «сказание о некоем еврейском мальчике и о том, как некогда Христос призвал его на свое лоно»» (там же. Л. 1 об.).

- 17 Markish S. Vjačeslav Ivanov et les Juifs // *Cahiers du Monde russe et soviétique*. 1984. Vol. XXV (1). P. 35—47. Из последних публикаций следует в первую очередь указать следующие: *Сегал Д.* Вячеслав Иванов и семья Шор (по материалам рукописного отдела Национальной и университетской библиотеки в Иерусалиме) // *Cahiers du Monde russe*. Vol. XXXV (1—2), janvier—juin 1994. P. 331—352; *Тименчик Р., Копельман З.* Вяч. Иванов и поэзия Х. Н. Бялика // *НЛО*. 1995. № 14. С. 102—115. Обильный материал к этой теме содержится также в «Разговорах с Вяч. Ивановым» М. С. Альтмана.
- 18 Заслуживает внимания тот факт, что хотя Вяч. Иванов неоднократно писал об «арийстве», он посчитал нужным начать статью полемикой с расистскими теориями, окрепшими в Европе в XIX веке и придававшими этому понятию расплывчато-расширительное значение: «Одною из коварнейших и вреднейших доктрин нашего времени представляется мне модная идеология духовного антисемитизма, приписывающая арийству (величине, — этнографически, не лингвистически — загадочной) многие превосходные и блистательные качества, в семитических же влияниях на арийство и примесях к арийской стихии усматривающая исключительно отрицательные энергии, служившие искони препятствием свободному раскрытию творческих сил арийского гения» (*Иванов Вяч.* Собр. соч. Брюссель, 1979. Т. III. С. 308). Как известно, об арийцах в свое время писал Геродот («История», III, 93; VII, 62, 66), имея в виду персов и мидян. В качестве условного обозначения древних народов, говоривших на индоевропейских языках, это понятие в 1819 году впервые употребил Фридрих Шлегель в одной из своих рецензий (см. подробнее: *Siebert H.* Geschichte der Begriffe «Arier» und «arisch» // *Wörter und Sachen. Wörter für indogermanische Sprachwissenschaft, Volksforschung und Kulturgeschichte* (Heidelberg). 1941/1942. Bd. 22. S. 86—87; *Poliakov L.* Der artische Mythos: Zu den Quellen von Rassismus und Nationalismus. Hamburg, 1993. S. 219—243).
- 19 *Иванов Вяч.* Собр. соч. Т. III. С. 310.
- 20 Собрание сочинений В. С. Соловьева. Т. 4. С. 432—433.
- 21 Там же. С. 439.
- 22 Ср., например, заключение статьи «Старая и новая вера?» (1916): «...как позволительно, быть может, говорить и нам, воспитанным в лоне православного мира, на религиозно-творческих прозрениях Хомякова, Достоевского, Вл. Соловьева» (*Иванов Вяч.* Собр. соч. Т. III. С. 320).

- 23 Высочайшая резолюция на доклад Сената «О сожжении флота капитан-лейтенанта Возницына, за отпадение от Христианской веры, а жида Бороха за превращение оногo капитана в жидовский закон» // Полное собрание законов Российской империи, с 1649 года. Т. X: 1737—1739. [СПб.] 1830. С. 556—560. Дело № 7612 от 3 июля 1738.
- 24 Соловьев С. М. История России с древнейших времен. М., 1965. Кн. XIII (Т. 25—26). С. 112.
- 25 Из статей, ставящих проблему восприятия Вяч. Ивановым идей славянофильства, следует указать в первую очередь: *Rosenthal B. G. Transcending politics: Vjacheslav Ivanov's Visions of Sobornost' // California Slavic Studies. 1992. Vol. 14. P. 147—170; Meštan A. Vjačeslav Ivanovs Slavophilentum // Vjačeslav Ivanov. Russischer Dichter — Europaischer Kulturphilosoph / Hrsg. von W. Potthoff. Heidelberg, 1993. S. 267—276; Егоров Б. Ф. Вяч. Иванов и русские славянофилы // Русский текст. 1993. № 1. С. 43—57.*
- 26 РГБ, ф. 107, к. 1, ед. хр. 2, л. 6.
- 27 Полное собрание сочинений А. С. Хомякова. Изд. 2-е. М., 1878. Т. I. С. 696.
- 28 Там же. С. 697.
- 29 Там же. С. 699.
- 30 Ср. обращенность в будущность и модальность следующих высказываний: «Нет никакого сомнения, что русская народная стихия разовьется и принесет во всех отраслях знания и деятельности человеческой огромный вклад, которым пополнится большая часть прежних недостатков. Нет сомнения, что то высокое начало единства, которое лежит основой всей нашей мысли и всей нашей народной силы, восторжествует над нашим мысленным раздвоением» (Полное собрание сочинений А. С. Хомякова. Изд. 2-е. Т. I. С. 85); «Нет, русский народ не просто материал, а духовная сущность. Не может духовная сущность самостоятельная не содержать в себе зачатков, отличающих ее от всех других и назначенных, чтобы пополнить или обогатить все другие» (Там же. С. 741).
- 31 Ср. анализ Вл. Соловьевым отношения славянофилов к поражению в Крымской войне 1853—1856 годов в его книге «Национальный вопрос в России» (1883—1889; Собрание сочинений В. С. Соловьева. Т. 5. С. 194—200). Справедливости ради следует отметить, что Вл. Соловьев был непримиримым критиком А. С. Хомякова, а в цитируемом сочинении писал о «достоинствах старого славянофильства и его окончательной несостоятельности» (Там же. С. 200).
- 32 Бердяев Н. Эпигонам славянофильства // Биржевые ведомости. 1915. № 14678, 18 февр., утр. выпуск; Иванов Вяч. Живое предание: Ответ Н. А. Бердяеву // Там же. № 14734, 18 марта, утр. выпуск; Бердяев Н. Омертвевшее предание // Там же. № 14771, 8 апр., утр. выпуск.

Вячеслав Иванов
ЕВРЕИ И РУССКИЕ

Под влиянием характеристики еврейского народа, данной Вл. Соловьевым (История теократии, I)¹, мне сделалось очевидным такое различие между сущностью еврейской расы и рас Иафетовых:

Оба начала человека, духовное и материальное, проявляются в евреях с полной энергией². Отсюда резкий контраст между обоими. Стремясь обособиться каждое в себе, оба начала являются в еврействе в совершенной чистоте. Противопоставляя себя один 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 одного, создает договорные отношения между ними. Примирение является в этой договорной форме, но не переходит в единение, слияние.

Эти причины народного характера поясняют многие типические явления еврейства. Еврей никогда не утрачивает ясного сознания разности между чистым и нечистым³. 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 обуславливает активность еврейской личности и создает ту воинствующую односторонность ее, которая была единственным средством для победы духа в истории человечества, как правильно и зорко заметил Вл. Соловьев⁴.

Евреи — наиболее резко выраженный тип двойственности. Это весы уравновешенности 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 блужданий по запутанным дорогам, рядом увлечений и падений. Их спасает то, что и они — избранные из среды человечества, и добро и духовность преодолевают 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:

Ein guter Mensch in seinem dunkeln Drange
Ist sich des rechten Weges wohl bewußt⁵.

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 сомне-

ваться, что русский видит связь между добром и злом пронизательнее всех и потому бывает, когда праведен, грешен, и когда грешен, праведен.

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 народ 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 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 г.

В евреях 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 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>.

Примечания

Текст наброска Вяч. Иванова публикуется по автографу, хранящемуся в Российской государственной библиотеке: ф. 109, картон 4, ед. хр. 15, л. 1—3 об. Он представляет два сложенных листа (обе части соответственно на л. 1—3 и л. 3—3 об.). Даты, указанные по новому стилю, фиксируют время записи; как показывает обращение к тогдашним газетам, они не соотносятся с какими-либо международными событиями или религиозными празднествами.

- 1 Вяч. Иванов пользовался следующим изданием: *Соловьев Вл. История и будущность теократии (Исследование всемирно-исторического пути к истинной жизни)*. Загреб, 1887. Т. I — 396 с. Композиция книги подверглась в дальнейшем авторским изменениям, и ее состав был значительно пополнен. Часть, содержащая характеристику еврейского народа, не была переработана, в силу чего здесь и далее даются ссылки на наиболее авторитетное дореволюционное издание сочинений Вл. Соловьева. Помимо вышецитированного во вступительной заметке общего пассажа, приводятся неко-

торые параллельные места, существенные для оценки идей Вяч. Иванова. Вместе с тем аналогии с позднейшими высказываниями поэта по еврейскому вопросу в силу их многочисленности не указываются.

- 2 Ср.: «Евреи, верные своей религии, вполне признавая духовность Божества и божественность человеческого духа, не умели и не хотели *отделить* эти высшие начала от их материального выражения, от их телесной формы и оболочки, от их крайнего и конечного осуществления» (Собрание сочинений В. С. Соловьева / Под ред. С. М. Соловьева и Э. Л. Радлова. 2-е изд. СПб., [1911]. Т. 4. С. 439).
- 3 Ср.: «Если теперь мы сопоставим стремление иудеев к материализации божественного начала с их заботами об очищении и освящении нашей телесной природы, то легко поймем, почему именно иудейство представляло для Воплощения Божественного Слова наиболее соответственную материальную среду» (Там же. С. 440).
- 4 р.: «Для всякой идеи и всякого идеала еврей требует видимого и осязательного воплощения и явно полезных и благотворных результатов; еврей не хочет признавать такого идеала, который не в силах покорить себе действительность и в ней воплотиться; еврей способен и готов признать самую высочайшую духовную истину, но только с тем, чтобы видеть и ощущать ее реальное действие. Он верит в невидимое (ибо всякая вера есть вера в невидимое), но хочет, чтобы это невидимое стало видимым и проявляло бы свою силу; он верит в дух, но только в такой, который проникает все материальное, который пользуется материей, как своей оболочкой и своим орудием» (Там же. С. 439).
- 5 *Goethe J. W. Faust. Erster Teil. Prolog im Himmel.* Вяч. Иванов ссылался по памяти, что стало причиной мелких неточностей, устраненных без оговорок. Ср. это место в переводе Н. А. Холодковского (1878):

Знай: чистая душа в своем исканье смутном
Сознаньем истины полна!

В переводе Б. Л. Пастернака (1953) смысл этих стихов увязан с конкретным контекстом, в силу чего их афористичность утрачена:

Чутьем, по собственной охоте
Он вырвется из тупика.

Публикация К. Ю. Лаппо-Данилевского