

литературное
ОВО
обозрение

№ 26 (1997)

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 Вацуфо (Петербург)
Михаил Гаспаров (Москва)
Александр Жолковский (Лос-Анджелес)
Андрей Зорин (Москва)
Ларс Клеберг (Стокгольм)
Александр Лавров (Петербург)
Джон Малмстад (Кембридж, Массачусетс)
Александр Основат (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

К ОПИСАНИЮ ПОЗИЦИИ ВЯЧЕСЛАВА ИВАНОВА ПЕРИОДА ПЕРВОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЫ

Существующие дескрипции позиции Вяч. Иванова военного времени посвящены главным образом наиболее очевидной стороне взглядов поэта — его «неославянофильству». И Бен Хеллман¹, и Хенрик Баран², первый больше на материале прозы, второй — поэзии, подробно описали этот комплекс представлений. Б. Ф. Егоров определил степень новизны ивановских построений по отношению к русскому славянофильству (в чем оно «нео-»)³. Соотнесенность этих представлений с доминирующим патриотическим дискурсом периода войны очевидна (например, представление о войне как о «явлении порядка сверхчеловеческого»⁴), но не объясняет другой важной составляющей творчества Иванова.

Действительно, «неославянофильство» Иванова, обильно питавшее его статьи и стихи военного времени, в его общем творческом корпусе соседствует со многими текстами, славянофильский характер которых не очевиден (по крайней мере, на первый взгляд). Например, стихотворная часть, помимо просто лирических стихотворений (скрепя сердце, временно признаем их лишенными связи с войной), за период войны и революции пополнилась поэмой «Человек». Проза Иванова этого времени также содержит кажущиеся далекими от злобы дня вкрапления (не говоря уже о том, что в это время написаны статьи, в которых присутствие войны без предварительного знания контекста ощутить очень сложно). Собственно, о некоторых из этих текстов и пойдет речь.

В обзоре военной литературы за 1914 год Александр Тиняков писал: «Русские критики совершенно просмотрели идею преобразования жизни, героическое утверждение творящей человеческой воли и выявление социальной красоты жертвенной смерти, — чему посвящены лучшие страницы в творениях современных писателей задолго до настоящего момента. Героизм настоящей войны, глубокая стихийная вера в великое будущее родины, презрение <к> смерти — не что иное, как претворение в жизнь предчувствий наших лучших писателей»⁵. Оставляя в стороне контекст этого заявления (например, Петр Струве, который не был символистом, также считал войну исполнением своей программы «Великой России»⁶), укажем на его несомненную ценность для изучения темы «Русские символисты и война».

Говоря об Иванове в этот период, никак нельзя миновать «идею преобразования жизни», причем, например, проекты объединения славян в соборную общность (как и вообще любые практические, или считающиеся практическими, проекты) по самой природе символизма должны быть лишь частью какого-то общего проекта, связь которого с войной или, шире, с политикой не столь прямая. Кажется, что мотивы «чаяний» занимают все большее место в творчестве Иванова начиная с 1916 года, то есть с окончательно пораженческого для русской армии этапа войны, но эта связь сама нуждается в интерпретации⁷, чем мы здесь подробно заниматься не будем. Обратим лишь внимание на то, что именно зимой 1916 года Иванов пишет статью «Легион и соборность»⁸, где эксплицирует свое видение «со-

борности» не только в применении к судьбам славянства, но и относя ее к «чаемым» преобразованиям человека вообще. Соборность, по Иванову, «...такое соединение, где соединяющиеся личности достигают совершенного раскрытия и определения своей единственной, неповторимой и самобытной сущности...» (III, 260). Ей противостоит организация (или кооперация — «соглашение особей по видимому признаку с целью усиления вида» — III, 256) на нивелирующих коллективных началах, прозрачно названная Легионом. Это противопоставление проецируется также на еще один богословский прототип: противостояние, по бл. Августину, «Града Небесного» и «Града Земного», из которых первый осуществляет именно «свободное самоопределение» людей, а второй — объединение их на основе «противления и ненависти к Богу» (III, 258). Выбор Августина весьма интересен: по мысли теолога, Град Божий не имеет социального воплощения, он «путешествует» через времена и страны, объединяя людей, верующих в Бога⁹. Таким образом, в основу этого невидимого сообщества положены индивидуальные характеристики его членов (исповедание веры). Это неизбежно предполагает два вопроса: что такое вера и чем личность (сознание) человека верующего отличается от личности неверующего. Ответ на них надо искать в представлении о структуре сознания Человека вообще (которая в сочинении Августина не рассматривалась).

Именно поэма «Человек» наиболее полно для этого периода творчества поэта эксплицирует ивановскую концепцию человека. Поэма писалась в течение 1915 года, третья часть ее под названием «Два града» появилась в январском номере «Русской мысли» за 1916 год. Не исключено, что именно война послужила катализатором для создания поэмы. Во всяком случае, поэма многообразными нитями связана с политической историей России, начиная с того, что один из злободневных поэтических откликов (стихотворение «Последние времена», вызванное отступлением русской армии) включен в окончательный текст под названием «Prooemion», и кончая тем, что четвертая, последняя, часть «Человек един» была дописана уже в большевистской Росси, потому что, как замечала Ольга Дешарт (возможно, со слов самого Иванова), он «ясно увидел, что мелопея вовсе не завершена» (III, 737). Сам Иванов в послесловии к парижскому изданию поэмы (1939) писал: «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 Свое отчее Имя АЗЪ-ЕСМЬ...». Именно в описании этого спора Иванов и видит «основное узрение поэмы». Это значит, что поэма, в частности, и описывает «трагическое состязание, именуемое всемирной историей»¹⁰, или — для 1915 года, второго года мировой войны, — всемирной политикой. Поэтому выступление Иванова 30 марта 1916 года в Религиозно-Философском Обществе имени В. Соловьева с чтением и комментированием поэмы может рассматриваться и как высказывание поэта по поводу текущих событий.

Обратимся к заседанию РФО, о котором идет речь. В архивах Иванова в Москве и Петербурге сохранился текст, видимо, вступительного слова поэта перед чтением¹¹. В принципе, для «Человека» нет недостатка в метатекстах¹², но для простоты уяснения одной из основных идей поэмы приведем цитаты из речи Иванова. Один из тезисов поэмы — неизведанность человеческой сущности. Человек «неизмеримо больше, сложнее и страшнее того, чем кажется другим и за что принимает себя сам <...>. Тесен круг,

озаренный разумным сознанием Человека, в сравнении с огромною областью бессознательного, которое, однако, — он сам. В этой последней, как в бездне морской, таятся бесчисленные сокровища, неведомые их владельцу, но там же и темный гнездится ужас, и шевелится мятежный хаос»¹³. Это бессознательное (которое нам привычнее теперь называть «подсознательным») хочет разрушить Божественный образ в Человеке, как и самого человека, «...но не затронут Образ Божий этою клеветою, ибо он почитет глубоко в недрах духа; бунт же страстей искажает лишь внешнее благообразие личины и служит предостережением опомнившемуся и приходящему в разум истинный человеку, чтобы он не довольствовался внешним благоустройством личности, но искал путей к ее внутреннему целостному высветлению в недосыгаемых сознанию глубинах»¹⁴. Собственно, то же самое Иванов пишет и в «Легионе и соборности»: «В наши времена вера в Бога должна сочетаться с глубоким и целостным опытом живой веры в сущее бытие неистребимого сокровенного я в человеке» (III, 258). Соборность в этом случае понимается как объединение людей, нашедших Бога в себе, поборовших не просто «страсти», но подсознание. Утрируя, хотя не слишком, и переходя для этого на терминологию раннего Фрейда, можно сказать: если все люди — истерики, то соборно могут сосуществовать вылечившиеся пациенты, подсознание которых более не отдает их во власть деструктивных эмоций (в этой формулировке, может быть, более четко видно отличие «соборности» Иванова от «соборности» славянофилов). Последнее для Иванова неизбежно означает обретение Бога (в себе и, следовательно, в мире), т. е. на другом уровне — создание новой религиозной общности людей, объединенных этим обретением. Причем важной особенностью этой общности является свобода входящих в нее членов, которая на индивидуальном уровне совпадает с подчинением Богу (это похоже на идеальное представление о монастыре). Но, зная все остальное, что писал Иванов в это время, встает вопрос: почему славянство более способно к этой спасительной операции над собой?

То, что выступление Иванова в РФО вызвало на страницах «Утра России» полемику с, пожалуй, главным оппонентом Иванова периода войны, будущим идеологом «сменовеховства» Николаем Устряловым, подробно описано в статье А. Б. Шишкина¹⁵. Нас же занимает более ранняя полемика поэта с Устряловым, оставшаяся недоступной современникам. «Надводная» часть ее — отзыв Устрялова на «Легион и соборность» — его статья «Идеи Вышнего града»¹⁶. Главный пункт критики Устрялова — именно представление о соборности, которую он связал с «типичным проявлением характернейшей нашей национальной черты, в свое время получившей удачное наименование “идейного максимализма”». Суть последнего Устрялов видел в следующем: «Мы все стремимся к предельным ценностям, к нормам верховного порядка, к “вышнему Граду” и тем самым принижаем ценности подчиненные, относительные, низводя их до разряда простых “практических правил”». Соборности Устрялов противопоставил «самоорганизацию и дисциплину», которые являются «жизненным воплощением идеи права», каковую «русская культура должна органически приять». При этом даже в условиях войны Устрялов не побоялся в качестве примера для подражания указать на Германию: «Ибо именно в немецкой культуре принцип объективного правопорядка был осознан с надлежащей глубиной и серьезностью». Славянин, добавим от себя, в этом случае ничем

не отличается от немца (или кого угодно), кроме своей недисциплинированности и неорганизованности.

Для Иванова подход Устрялова оказался резко неприемлемым. В архиве поэта сохранился черновой (но производящий впечатление законченного) автограф ответа Устрялову, который по неясным причинам остался неопубликованным. В своем ответе Иванов вынужден разрешать навязанный ему конфликт между славянофильскими и западническими («устряловскими») ценностями. Указывая на свой пример общественной организации и дисциплины (союзническую Англию), он пишет об «организации» и «соборности»: «В жизни обоим началам есть свое место, и одно не должно, не должно <sic!> исключать другое; в иерархии же ценностей верховное место принадлежит, несомненно, соборности, а не организации». «Идею преобразования жизни», говоря словами Тинякова, или «идейный максимализм», по Устрялову, Иванов не уступает: «...такова уж наша богданная доля, наша «русская идея» <...>, что без него у нас руки падают и не спорится житейское дело; думаю, что вся безурядица наша (военные поражения. — Г. О.) только следствие оскудения в <1 нрзб.> кругах веры и хотя бы <1 нрзб.> смутной мечты о «Вышнем Граде». Серые герои наши лучше скажут, чем побеждают и за что умирают. Без организации победа невозможна, но побеждает все же не организация. И за «правопорядок» боролись и борются многие (партия кадетов. — Г. О.), но умирает русский человек только за «свободу». Свобода же относится к правопорядку, как победа к организации. Невозможна свобода без правопорядка, но не правопорядок только, — по крайней мере, для рус<ских>, святыня свободы»¹⁷.

Единственный след существования этой полемики в печатном корпусе текстов Иванова — это примечание к другой статье писателя в «Утре России» «Два лада русской души»¹⁸: «На днях довелось мне подивиться на истинно эпические предостережения сотрудника «Утра России» — не соблазняться проповедью (mea culpa!) «соборности», этого опасного «максимализма», отменяющего (по соображениям мнительного эпика) одновременно организацию, правовой порядок и этические устои... И с каким сочувствием относятся к той же проповеди трагические поляки (Echo Polskie, 1916, № 10, статья К. Эренберга)» (III, 806). Ссылкой на ту же статью заканчивается и ответ Устрялову: «В заключение показательный пример. Статья сия (напомним — «Легион и соборность». — Г. О.) нашла сочувственную оценку в Echo Polskie. Почему? По-видимому, полякам слышались в ней родные звуки. Недаром же приведены там места из Мицк<евича>. О свободн<ом> объеди<нении> славян нельзя говорить только как о правопорядке, если в нем не будет, кроме правопорядка, еще и соборности, не будет в нем Духа Живого». Последнее положение Иванова действительно повторяет рассуждение постоянного сотрудника московского журнала «Польское эхо» Казимира Эренберга о необходимости совместить в послевоенном объединении славян федеративный принцип (т. е. военную и экономическую интеграцию) с принципом соборности (т. е. объединением духовным)¹⁹.

В номере «Утра России», предшествующем выступлению Устрялова, Иванов поместил статью «Польский мессианизм, как живая сила», содержащую, в частности, размышление писателя о традиции русского славянофильства. Одно из соображений поэта в этой связи имеет прямое отно-

шение к нашей теме: «Одушевление славянской идеей (т. е. идеей славянского мессианизма. — Г. О.) почти одновременно вспыхнуло в Чехии, в Польше и в России, и вдохновленные ею назвались у нас славянофилами. В среде западников эта идея не принялась по той простой причине, что им, как гуманистам и поборникам универсальных культурных норм, чужда была мистика родовой, народной и племенной личности» (IV, 662). Статья «Два лада русской души» несколько проясняет вопрос о характере «племенной личности» русского народа. В статье вводится дефиниция двух типов человеческого сознания: трагического и эпического. Первый, по Иванову, «ощущает в себе <...> антиномическую структуру воли», второй же, «подвергаясь всем ударам рока, все же не сознает своего состояния трагедией, как таковой» (II, 348). Для нас важно, что именно трагический тип сознания присущ русским богоискателям из народа: «Трагический тип русской души объемлет всех из народа нашего, взыскующих Града» (III, 352). Именно ищущие града Небесного способны на обретение Бога внутри себя. Происходит это за счет важной особенности их сознания: «Сознание трагического человека совпадает с самими творческими токами жизни; он весь — ее живые, содрогающиеся, чувствительные нити. Он воплощен в жизнь, всецело; всем своим составом он погружен в динамику ее «становления», — становление же всегда страда, горение, разлука, уничтожение и новое возникновение» (III, 349). Описание особенностей трагического сознания слишком похоже на описание дионисийского сознания, неоднократно данное Ивановым в ранних работах.

Дионисийские сектанты интересовали Иванова с рубежа 1910-х годов, когда свою концепцию «реалистического» символизма он приспособил для задач национальной идеологии. В принципе, славянофильские (тогда их называли «народническими») идеи Иванова к этому моменту вполне сформировались. Не лишним будет отметить, что 1908 год был ознаменован в общественном сознании России первым всплеском идей «славянской солидарности» — из-за агрессии Австро-Венгрии против сербов. Восприятие русского народа как народа-богоносца, имеющего Христа внутри своей души, уже существовало. Кроме этого в рамках мистического дискурса, примером какового является «реализм» Иванова, важное значение имело признание за русским народом его варварской, кочевой культуры (что похоже на будущее «скифство»). Для варвара родным богом является Дионис, и он — символ безумия, исступления, «измененного состояния сознания», в котором только и возможно богообретение. Таким образом, варварство (та самая неорганизованность и недисциплинированность) и есть необходимое условие для «богоносности» (включая и «христонность»). Именно как кочевники рисуются строители «Града небесного» в поэме:

Селенье Мира зиждут Божьи Чада,
А им самим не нужен прочный кров.

<...>

Их Град — становье: он ни там, ни тут.
Ущелье, стогна — им равно приют²⁰.

Подытоживая, можно сказать, что русские (славяне) в силу своей варварской природы более восприимчивы к богопознанию, именно их антикультурность (Иванов бы добавил — «в немецком смысле»²¹) и есть гарант их возможного преобразования, а значит и пришествия «соборности».

Представление об идеальной общности людей, таким образом, базируется у Иванова на определенной концепции человеческого сознания, а образование этой общности зависит от некоторых операций над сознанием — победы над бессознательным (подсознанием). Эта победа своим следствием имеет нахождение Бога внутри собственного сознания, переживание его присутствия, т. е. богообретение и богопознание. Вопросы национальной психологии (структуры сознания национального типа) встраиваются в эту схему, переводя ее тематически и отчасти терминологически, но не идейно, в другой план. Истоки идеи славянского мессианизма, помимо определенной традиции русской консервативной мысли, лежат также в «народническом» (т. е. оперирующем противопоставлением «народ/интеллигенция») варианте символистской парадигмы, который, как известно, разрабатывался не только Ивановым, но и в хрестоматийных текстах «Урны» Андрея Белого и цикла «На поле Куликовом» А. Блока. Поэтому возникновение «неославянофильства» определенной части русских символистов должно быть объяснено исходя из эволюции русского символизма — это, по меньшей мере, позволяет более четко отделить данную разновидность патриотического дискурса от всех иных, существовавших во время войны. В случае с Ивановым она идейно и риторически восходит к той разновидности мистического дискурса, которая представлена его теорией «реалистического символизма»²².

П р и м е ч а н и я

- 1 *Hellman Ben*. Poets of Hope and Despair. The Russian Symbolists in War and Revolution (1914—1918). Helsinki, 1995. P. 84—93, а также: *Хеллман Бен*. Когда время славянофильствовало. Русские философы и первая мировая война// *Studia Slavica Tartuensia et Helsingiensia*. 6. Проблемы истории русской литературы начала XX века/Под ред. Л. Бюклинг и П. Песонена. Helsinki, 1989. С. 211—239.
- 2 *Баран Хенрик*. Первая мировая война в стихах Вячеслава Иванова//Вячеслав Иванов. Материалы и исследования. М., 1996. С. 171—185.
- 3 *Егоров Б. Ф.* Вячеслав Иванов и славянофилы//Русский текст. 1993. № 1. С. 43—57.
- 4 См.: *Л. А.* Война//Отечество. Иллюстрированная летопись. 1914. № 1. 2 ноября. С. 1.
- 5 *Тиняков Александр*. Фальшивые итоги//Отечество. 1915. № 2. С. 38.
- 6 «Я ощущаю, что одно из самых дорогих для меня чаяний начинает воплощаться. <...>величие и значительность того, что мы переживаем, и заключается именно в том, что теперь нет двух России, старой и новой, а есть единая Великая Россия, новая и в то же время единая Святая Русь» (*Струве Петр*. Чему война учит и к чему она обязывает//Отечество. 1914. № 4. 23 ноября. С. 66).
- 7 В этой связи нельзя не упомянуть о любопытном документе, датированном 22 мая 1916 г., — записи на отдельном листе мнений В. Ф. Эрна, В. К. Ивановой-Шварсалон, неустановленного лица (возможно, Л. В. Ивановой), Н. Мамонова (домашнего врача Ивановых?) и самого поэта о возможном конце войны. Запись Иванова гласит: «Из высказанных мнений считаю наиболее приближающимся к истине мнение Н. Н. Мамонова», а последнее состояло в следующем: «Конец войны — конец 17го года — крушение Германии» (ИРЛИ. Ф. 607. Ед. хр. 205).

- 8 Опубликована в газете «Утро России» (1916. № 58. 27 февраля. С. 5), вошла в последний сборник статей «Родное и вселенское» (М., 1917); мы цитируем по: *Иванов Вячеслав*. Собр. соч. Брюссель, 1979. Т. III. С. 254–261. В дальнейшем ссылки на это издание даются в тексте: римская цифра означает том, арабская — страницу.
- 9 «Я дал обещание писать о начале, распространении и неизбежном конце двух градов, из которых один — град Божий, а другой — град настоящего века, где странствует теперь и град Божий, насколько он принадлежит к человеческому роду» (Творения Блаженного Августина, Епископа Иппонийского. Киев, 1910. Ч. 6. С. 1).
- 10 *Иванов Вячеслав*. Человек. Париж, 1939. С. 108. Послесловие представляет собой отрывок из «Письма к Пеллегрини по поводу получения “Docta pietas”» (1934).
- 11 Сохранилось два автографа: полный беловой (ОР РГБ. Ф. 109. Карт. 3. Ед. хр. 33) и черновой второй половины текста (ИРЛИ. Ф. 607. Ед. хр. 203. Л. 8–9).
- 12 Например, О. Дешарт считала подлинным комментарием к поэме вводные главы статьи «Лик и личины России», которые она даже поместила под ею самой данным заглавием «Пролегомены о демонах» сразу после «Человека» (III, 243–252). А. Б. Шишкин (К истории поэмы «Человек» Вяч. Иванова//Известия Российской Академии Наук. Серия литературы и языка. 1992. Т. 51. № 1. С. 47–59) указывает на некоторые другие метатексты: «Экскурс: О секте и догмате» и раннюю рецензию Иванова на «Жизнь Василия Фивейского» Л. Андреева (что более проблематично), но не говорит о «Легионе и соборности».
- 13 ОР РГБ. Ф. 109. Карт. 3. Ед. хр. 33. Л. 1–2.
- 14 Там же.
- 15 *Шишкин А. Б.* Указ. соч. К материалам А. Шишкина добавим только, что на чтение «Человека» кроме развернутой статьи Устрялов в той же газете ранее откликнулся оперативной рецензией, в свернутом виде предвосхищающей положения своего следующего отзыва (*Устрялов Н.* «Человек» (Доклад Вяч. Иванова)//Утро России. 1916. № 91. 31 марта. С. 5).
- 16 Утро России. 1916. № 83. 23 марта. С. 2.
- 17 ОР РГБ. Ф. 109. Карт. 5. Ед. хр. 57. Л. 3 об.
- 18 Утро России. 1916. № 101. 10 апреля. С. 3; примечание без раскрытия имени Устрялова сохранено в сборнике Иванова «Родное и вселенское» (М., 1917).
- 19 *Erenberg Kazimierz*. *Myśli Wiaczesława Iwanowa*//Echo Polskie. 1916. №. 10. 6(19) marca. S. 11. Страницей раньше Эренберг сравнивает взгляды Иванова (впрочем, главным образом в части, общей с бл. Августином) и «великую мелодию мицкевичевской религии».
- 20 *Иванов Вячеслав*. Человек. С. 74. Конечно, замечание о том, что град Божий «ни там, ни тут», также варьирует упомянутое нами положение Августина об отсутствии конкретного воплощения для Небесного града.
- 21 Понятию варварской, т. е. более живой и творческой, культуры посвящена статья Иванова «О “веселом ремесле” и “умном веселии”» (1907).
- 22 О ней подробнее см.: *Обатнин Геннадий*. Вячеслав Иванов и смерть Л. Д. Зиновьевой-Аннибал: Концепция «реализма»//*Studia Russica Helsingiensia et Tartuensia*. V. Модернизм и постмодернизм в литературе и культуре/Под ред. П. Песонена, Ю. Хейнонена и Г. В. Обатнина. Helsinki, 1996. С. 145–158.

Работа выполнена при поддержке фонда CIMO (Helsinki).